

FRANCISCO ANTÔNIO DE ANDRADE FILHO

P U E B L A E A S I D E O L O G I A S

Dissertação apresentada à Universidade Federal
de Minas Gerais/Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas para obtenção do grau de mestre.

Universidade Federal de Minas Gerais
Departamento de Filosofia - Pós.- Graduação
Belo Horizonte

1980

Para

Tânia, Lucas, Tiago.

Í N D I C E

APRESENTAÇÃO EXPLICATIVA	5
I. CONTEXTO HISTÓRICO	
§ 1 - A tomada de consciência da dependência na América Latina	9
§ 2 - Processo de libertação em Medellín .	24
§ 3 - Tarefas da teologia latino-americana de libertação	36
§ 4 - Comunidades eclesiais de base	43
II. PREPARAÇÃO DE PUEBLA	
§ 5 - Documento de Consulta	47
§ 6 - Documento de Trabalho	54
§ 7 - Evangelização, Doutrina Social da Igreja e Ideologia	70
III. DISCUSSÃO EM TORNO DE IDEOLOGIA	
§ 8 - Problemática Científica da Ideologia - Uma Introdução	75
§ 9 - Ideologia no Materialismo Histórico e no Materialismo Dialético	87
§ 10 - Ideologia à luz da Psicanálise - Uma nota para discussão	101
§ 11 - As funções da ideologia	115
§ 12 - Crítica das ideologias	124
IV. CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS EM PUEBLA	
§ 13 - Sentido de Ideologia em Puebla	147
§ 14 - Ideologia do Capitalismo Liberal ...	155
§ 15 - O Coletivismo Marxista	169
§ 16 - A Ideologia da Segurança Nacional ..	183
§ 17 - Papel da Igreja no campo político-ideológico	202

V. PUEBLA E O PROJETO DE LIBERTAÇÃO

§ 18 - Resposta de Puebla às ideologias - Elaboração de um projeto alternativo de sociedade	213
§ 19 - Projeto histórico de libertação segundo Puebla - Uma libertação em processo	224
§ 20 - Construção de uma sociedade sem exploração e sem luta de classes - A linguagem da utopia cristã	232

CONSIDERAÇÕES FINAIS: OBSERVAÇÕES CRÍTICO - CONCLUSIVAS

A - Significado da linguagem religiosa de Puebla	236
B - Avaliação crítico-interna das posições de Puebla	243
C - Crítica externa da análise de Puebla sobre as ideologias na América Latina	257

APÊNDICE (Transcrição paralela do texto de Puebla sobre ideologias)	277
---	-----

BIBLIOGRAFIA	295
--------------------	-----

APRESENTAÇÃO EXPLICATIVA

Este trabalho faz parte de um projeto de pesquisa para a obtenção do grau de mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, nos anos de 1979/1980. Foram dois anos debruçados sobre uma imensa bibliografia procurada nas bibliotecas centrais da UFMG e UCMG. Com a engenharia e arte da orientação eficiente e constante do Dr. Pe. Alberto Antoniazzi, conseguimos produzir estas páginas sobre PUEBLA E AS IDEOLOGIAS, elaborar este nosso discurso por meio do discurso do outro.

Por "PUEBLA" entendemos a III^a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, considerada não isoladamente mas como expressão particularmente significativa da Igreja na sua teoria e prática, face à atual conjuntura sócio-política da América Latina.

Não estudamos toda a temática de Puebla, mas apenas sua tomada de posição face à ideologia do Capitalismo Liberal, ao Coletivismo Marxista e à Ideologia da Segurança Nacional neste continente.

Esperamos ter alcançado os objetivos de nosso projeto de dissertação. Analisamos como Puebla compreende e interpreta as referidas ideologias. Aplicamos e discutimos os conceitos atuais de ideologia (por exemplo, ALTHUSSER, RICOEUR etc) à análise de Puebla. Não deixamos de explicitar, embora ligeiramente, o "projeto de libertação" de Puebla, que é o pressuposto de sua "crítica das ideologias". A nossa pretensão inicial, cremos, foi realizada. Com o auxílio de leituras críticas, provenientes da realidade latino-americana, ficamos a saber do posicionamento da Igreja frente às ideologias geradas pelo Capitalismo, pelo Coletivismo Marxista e pela Segurança Nacional nesta parte do Terceiro Mundo. Graças a esse esforço de pesquisa, com dedicação exclusiva concedida gentilmente pela UFAL/CAPES/SENEC-AL, somos, hoje, sabedores *porque e como* Puebla-Igreja analisou e considerou aqueles sistemas na categoria de discursos ideológicos.

Nossa pesquisa não se limitou em fazer uma interpretação

das três ideologias supramencionadas, mas também procuramos analisar o projeto de libertação cristã para a América Latina. Respondemos a questão: o que a Igreja nos propõe como praxis libertadora? Pensamos nessa problemática da libertação latino-americana vista pelo CELAM, por bispos e teólogos, durante a III^a Conferência em Puebla.

A presente dissertação tem sua justificativa. PUEBLA E AS IDEOLOGIAS é um tema de importância pelos problemas filosófico-políticos daí decorrentes. O Documento de Puebla nos revela a utilização de vários conceitos filosóficos, especialmente no plano ideológico e político. Esse mesmo texto traça também algumas pistas adequadas e próprias, que conduzem à compreensão da realidade latino-americana. O texto fornece alguns elementos básicos que contribuem para a análise das ideologias teorizadas pela filosofia. A nossa hipótese é a de que Puebla reflete e dinamiza o impacto político da religião no processo social latino-americano.

Perseguindo sempre esses objetivos e motivados pela importância e atualidade do tema, procuramos, inicialmente, situar Puebla em seu CONTEXTO HISTÓRICO(I). De Medellín a Puebla, houve uma praxis histórica que explica as denúncias da Igreja contra as ideologias, bem como provocou a elaboração de seu projeto de libertação. Dissertamos sucintamente a tomada de consciência da dependência na América Latina, seu processo de libertação em Medellín, as tarefas da teologia latino-americana de libertação produzida pela prática das comunidades eclesiais de base.

Esta pesquisa ficaria incompleta se não tivéssemos analisado dois textos produzidos em PREPARAÇÃO DE PUEBLA(II). Referimo-nos aos documentos de Consulta e de Trabalho nos quais encontramos alguns subsídios valiosos para a compreensão de nossa temática, no desejo de saber, também, a relação existente entre Evangelização, doutrina social da Igreja e ideologia.

A teoria de ideologia, enquanto tal, não é o tema do presente trabalho; mas tão-somente procuramos nos situar no espaço teórico da ideologia para observar a posição da Igreja face ao Liberalismo Capitalista, ao Coletivismo Marxista e à Doutrina da Segurança Nacional na América Latina. Que DISCUSSÃO EM TORNO DE IDEOLOGIA(III) poderia ser levantada do texto de Puebla? Em resposta, confrontamos

os elementos de ideologia no materialismo histórico e no materialismo dialético, de ideologia na Psicanálise e na Sociologia do Conhecimento com a CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS EM PUEBLA(IV), procurando verificar também os seus pressupostos filosóficos. Com outras palavras, tentamos analisar os conceitos aptos a descobrir no texto de Puebla alguns elementos que permitiram uma leitura ideológica do capitalismo, do coletivismo marxista e da Segurança Nacional. Daí entendemos o posicionamento da Igreja com suas denúncias e com seu projeto.

O quinto momento de nossa dissertação foi estudar PUEBLA E O PROJETO DE LIBERTAÇÃO (V) como resposta da crítica ideológica exercida pela Igreja aos sistemas político-ideológicos, atuantes na América Latina.

Para concluir o nosso trabalho, fizemos algumas CONSIDERAÇÕES FINAIS: OBSERVAÇÕES CRÍTICO-CONCLUSIVAS em torno do significado e da avaliação das posições de Puebla. Verificamos que Puebla tem seus méritos e suas deficiências, posições significativas e ambíguas.

A tarefa foi árdua. No entanto, não estivemos sós. Contamos com os outros. Por isso nossos sinceros AGRADECIMENTOS:

- Ao trio do amor co-criador,

Tânia Maria Gomes de Andrade (esposa) que renunciou seus estudos para que pudéssemos estudar,

Lucas e Tiago Gomes de Andrade (filhos) que perderam horas de atenção em benefício de nossa pesquisa;

- Aos nossos pais,

Francisco Antônio de Andrade (em memória) e

Severina Alexandrina da Conceição (viúva) pela formação básica que nos proporcionaram;

- Aos sogros,

Júlio e Antônia Gomes Duarte que, nas férias deste curso, nos cederam a "Chácara-Jambo", Arapiraca-AL., onde, longe da poluição, em contato direto com a natureza, respirando o oxigênio arbóreo da vida e ouvindo o mavioso canto livre dos pássaros, pudemos, no silêncio, trabalhar essa dissertação;

- Aos irmãos e cunhados que nos estimularam e nos ajudaram;

- Ao Dr. Pe. *Alberto Antoniazzi* que, com sua eficiente e constante orientação; e sempre com aquela disponibilidade que lhe é peculiar, fez tudo para que pudéssemos nos sentir seguros na dissertação do tema e no uso correto do vernáculo;

- Aos mestres competentes,

Luiz de Carvalho Bicalho (marxismo) e *Walter José Evangelista* (estruturalismo) que nos forneceram elementos científicos para a análise das ideologias concretas, e entender Puebla à luz do materialismo histórico e do materialismo dialético; *José de Anchieta Corrêa* que, à luz da Psicanálise, indicou-nos novos rumos na investigação do inconsciente na ideologia; *Hugo Pereira do Amaral* (filosofia política e filosofia da religião), *Hugo César da Silva Tavares* (fenomenologia), *Emílio César Resende* (filosofia contemporânea), *Ângela Lúcia Mascarenha Santos* (filosofia moderna) e *Pedro Paulo Christovam dos Santos* (filosofia do direito) que nos transmitiram não uma filosofia contemplativa, mas transformadora do mundo;

- Ainda aos mestres,

Dr. Pe. *Julio Terán Dutari*, S.J. (vice-reitor da Pontifícia Universidad Católica del Ecuador) e Dr. Pe. *Miguel Poradowski*, S.J. (do Chile) que, em cursos de extensão universitária (julho/1980) realizados no Centro de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL), das Faculdades Anchieta (São Paulo), abriram-nos novos horizontes na pesquisa do tema;

- À UFMG/FAFICH, UFAL/CAPEB e SENEC/Al. que nos deram condições para realizar o mestrado em filosofia;

- A Deus que nos liberta na história.

Nossa GRATIDÃO!

Francisco Antônio de Andrade Filho

Belo Horizonte, 28 de novembro de 1980.

I - CONTEXTO HISTÓRICO

§ 1 - *A tomada de consciência da dependência na América Latina.*

Os países latino-americanos proclamaram sua independência. Conquistaram-na com luta e sangue. Mas não se libertaram das dominações internas e externas. São ainda dependentes de outros países dominantes¹. Têm sua economia condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia. Sua vida política e religiosa é alienígena e opressora. A América Latina é mantida alienada e privada de sua palavra. Sua estrutura comum de dependência mutila o homem como sujeito de seu desenvolvimento econômico, político e cultural. É o homem latino-americano profundamente alienado de seu protagonismo histórico.

Ocorre na América Latina um esforço de revisão científica de nossa história e de nossa realidade, particularmente intensificado na década de 60. A tomada de consciência da situação de dependência na América Latina é decorrente de sua realidade opressora. As injustiças, a miséria e a exploração praticadas pela classe dominante levam a América Latina a tomar consciência própria de si e a uma conseqüente exigência de libertação. Percebe-se cada vez mais claramente que a situação de subdesenvolvimento é o resultado de um processo e, portanto, deve ser estudada à luz de uma ciência da história². A análise científica da realidade, associada a uma prática concreta em prol dos interesses e humanização das classes trabalhadoras, facilita tornar efetiva uma hipótese fecunda, e evitar pseudo-interpretações e soluções fáceis e ineficazes. A maioria dos estudiosos do assunto adotam esta perspectiva. Gustavo Gutiérrez, peruano, insiste ao longo de seus escritos:

1 Este ponto foi muito bem estudado em seu enfoque teológico por GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação, 2^a edição, Vozes, Petrópolis, 1975. Ver também RUBIO, Alfonso Garcia. Teologia da libertação: política ou profetismo? Edições Loyola, São Paulo, 1977.

2 Referimo-nos ao Materialismo Histórico capaz de fazer uma análise científica da teoria da dependência nos países do Terceiro Mundo.

"(...) Só uma análise de classes permitirá ver o que está realmente em jogo na oposição entre países oprimidos e povos dominantes. Ter somente em conta o confronto entre nações dissimula e finalmente suaviza a verdadeira situação. Por isso a teoria da dependência equivocaria seu caminho e levaria a engano se não situasse sua análise no marco da luta de classes que se desenrola em nível mundial"³.

"(...) Conhecer para Marx será algo indissoluvelmente unido à transformação do mundo por meio do trabalho. Partindo dessas primeiras intuições, irá construindo um conhecimento científico da realidade histórica. Analisando a sociedade capitalista em que se dá concretamente a exploração de uns homens por outros, de uma classe social por outra, e assinalando as vias de saída para uma etapa histórica em que possa o homem viver como tal, Marx cria categorias que permitem a elaboração de uma ciência da história"⁴.

"Tarefa aberta, contribui esta ciência para que o homem dê um passo à frente na senda do conhecimento crítico, ao fazê-lo mais consciente dos condicionamentos sócio-econômicos de suas criações ideológicas, e portanto mais livre e lúcido em face delas. Ao mesmo tempo, porém, permite-lhe — se deixar para trás toda interpretação dogmática e mecanicista da história — maior domínio e racionalidade de sua iniciativa histórica. Iniciativa que deve assegurar a passagem do processo de produção capitalista ao processo de produção socialista, quer dizer, orientar-se para uma sociedade em que, dominada a natureza, criadas as condições de uma produção socializada da riqueza, supressa a apropriação privada da mais-valia, estabelecido o socialismo, possa o homem começar a viver livre e humanamente"⁵.

A temática constante deste teólogo sacerdote é de acercar-se de uma realidade humana, tentar penetrar num processo histórico, fazer uma teologia da práxis⁶, uma teologia da libertação indisso-

3 GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. Cit. p. 83.

4 ibidem, p. 37.

5 ibidem, p. 37.

6 Ocupar-nos-emos deste problema no próximo § 3 sobre as tarefas da teologia latino-americana de libertação.

livelmente unida à práxis histórica. Mais positivamente, o que se quer é valorizar a importância do comportamento concreto, do gesto, da ação, da práxis. Veremos que a teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade. Trata-se de um estudo crítico sobre a reflexão teológica surgida da interpretação da realidade humana latino-americana sob a categoria de dependência, bem como da abordagem do problema da libertação e dos compromissos vividos por grupos cristãos, a fim de se encontrar uma saída humanizante para situações consideradas estruturalmente opressoras e mutiladoras do homem.

Estamos diante de um questionamento radical e revolucionário da ordem social vigente, do continente de espoliação e opressão, mas também de profundo desejo de libertação. A miséria e injustiça em que se vive na América Latina despertam grande interesse nos estudiosos da teoria da dependência. O fenômeno de subdesenvolvimento de todo o continente latino-americano tem desafiado os melhores analistas no sentido de detectar-lhe seu verdadeiro mecanismo gerador, a lógica de seu funcionamento e as suas possíveis saídas. Desejamos nesta dissertação compreender a problemática de Puebla em seu contexto histórico, em sua linguagem de dependência. A teoria da dependência é uma teoria e não uma verdade conquistada e por isso uma etapa de pesquisa. Possui seus limites internos: diagnostica bem a estrutura do subdesenvolvimento, mas não logra adequadamente mostrar como se possa sair dele por caminhos viáveis. O que nos interessa fundamentalmente para nossas considerações é a explicação que esta teoria dá sobre o desenvolvimento. Este vem definido como "um processo social global" e dialético⁷, consequência do desenvolvimento do capitalismo industrial cujo mecanismo básico consiste - para engendrar e sustentar seu progresso científico-técnico e o seu crescente bem-estar - em criar um centro ou uma metrópole e uma perife-

7 A bibliografia no assunto é imensa; nela sobressai a colaboração dada pelo pensamento brasileiro com os nomes como Fernando Henrique Cardoso, Florestán Fernandes, Celso Furtado e outros; para uma boa orientação ver ARROYO, Gonzalo. *Pensamento Latino-Americano sobre Desenvolvimento e Dependência Externa*, in *Fé e Transformação Social na América Latina*, Encontro de "El Escorial", 1972, tradução de Jorge Soares, Petrópolis, 1977, p. 270-283.

ria ou sucursal onde se instaura a dependência, o estancamento econômico, os desequilíbrios sociais e as tensões políticas sem saídas autônomas. Desenvolvimento e subdesenvolvimento são duas faces da mesma medalha. Ocorrem sempre juntos e há uma estreita interrelação entre eles. O subdesenvolvimento não é, fundamentalmente, um problema de atraso técnico, e por isso uma fase anterior ao desenvolvimento; é um problema político e por isso uma consequência do desenvolvimento dentro do sistema capitalista. As economias não são independentes. As metrópoles dos países mais avançados absorveram as economias dos países dependentes em termos de ciência e técnica. Estabeleceu-se destarte um centro e uma periferia com um sistema de troca desigual e gerador de desequilíbrio: a periferia fornece matérias-primas baratas e o centro lhe fornece a ciência e a técnica avançadas. O desenvolvimento não tende a fazer sair do subdesenvolvimento, mas de manter a relação de dependência. Pode ocorrer um grande desenvolvimento dentro do regime de subdesenvolvimento, mantendo-se sempre a estrutura de dependência. O império mantém países satélites, internando dentro deles o modo de produção e de consumo e o ethos cultural que organiza todas as manifestações da vida, impedindo assim aos países de encontrarem seu próprio caminho de autonomia através de um projeto nacional auto-sustentado. A dependência mostra sua face de dominação.

Todos esses estudiosos, como por exemplo, entre outros, Celso Furtado e Henrique Cardoso no Brasil, Anibal Pinto no Chile, tendem mostrar que a industrialização e a modernização de certas áreas e setores deste continente, na realidade, só traz benefício a uma pequena parte da população, ao passo que a outra maior parte vai se marginalizando cada vez mais. A grande maioria dos países subdesenvolvidos está regredindo economicamente. Não está em vias de desenvolvimento. O crescente neocolonialismo, a dependência econômica e a exploração destes países por parte de nações mais desenvolvidas, são indicados como os principais responsáveis por esta situação. O subdesenvolvimento, como fato social global, é subproduto histórico do desenvolvimento de outros países.

A história e a realidade atual da América Latina estão inseridas e não podem desligar do processo universal de expansão da industrialização, e concretamente da expansão do sistema econômico-social capitalista europeu, basicamente inglês, dentro do qual che-

garam ao nosso continente as técnicas de produção industrial e sobretudo as exigências do novo conceito econômico internacional, criado pelo Capitalismo industrial no século XIX. É o que constata Rolando Ames Cobian:

"(...) é mister não esquecer que a América Latina foi e é ainda produto e parte do mesmo sistema capitalista internacional, que em alguns países industriais se exhibe com as aparências de democracia, liberdade e abundância econômica. Não creio ser demais fazer uma retrospectiva ao próprio passado da Europa, para encontrar, através da prática colonial pré-industrial e da mais recente expansão imperialista, o melhor ponto de partida para a compreensão da atual situação da América Latina e a profundidade dos laços que unem ambos os continentes num processo histórico comum, cujas consequências tiveram entretanto resultados tão diferentes em termos econômicos e sociais, em um e outro contexto"⁸.

Neste contexto nasceu e se desenvolve a América Latina:

"As sociedades latino-americanas ingressaram na história do desenvolvimento do sistema universal de interdependência, como sociedades dependentes radicalmente da colonização ibérica. Sua história pode ser traçada, em grande parte, como a história das sucessivas modificações da situação de dependência, ao longo da qual as diversas sociedades da região vieram alcançando diversas posições sem lograr sair, até o momento, desse marco geral"⁹. Com efeito, argumenta o autor, a dinâmica da economia capitalista leva ao estabelecimento de um centro e de uma periferia e gera simultaneamente progresso e riqueza crescente para a minoria, tensões políticas e pobreza para a maioria.

A noção de dependência, baseada em análise de maior rigor científico, surge assim como elemento-chave para compreender as contradições internas da sociedade latino-americana destinada a fazer

8 COBIAN, Rolando Ames. Fatores Econômicos e Forças Políticas no Processo de Libertação, in Fé Cristã e Transformação Social na América Latina, Encontro de "El Escorial", 1972, tradução de Jorge Soares, Petrópolis, 1977, p.36 .

9 GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. Cit. p. 78.

crescer a "brecha entre ricos e pobres"¹⁰, entre possuidores e espoliados. As relações de dependência supõem a inserção das estruturas de modo especificamente desigual: a expansão do mercado mundial criou relações de dependência (e de dominação) entre nações e deste modo estabeleceu diferenças no interior da unidade construída pelo sistema capitalista internacional.

Esta é a linguagem da dependência econômica latino-americana. Pela "industrialização recolonizadora ou pela internacionalização do mercado"¹¹, grandes conglomerados transnacionais, cujos centros de decisão se situam nos países imperiais, determinam, na esfera da estrutura de produção, o que se deve produzir, quem vai produzir, com que técnicas e para que país deverão ser exportados os produtos. Os países metropolitanos determinam para si e para os satélites que necessidades num determinado momento devem ser suscitadas e são satisfeitas por bens a serem produzidos:

"O traço característico do capitalismo na sua fase evolutiva atual está em que ele prescindiu de um Estado, nacional ou multinacional, com a pretensão de estabelecer critérios de interesse geral disciplinadores do conjunto das atividades econômicas. Não que os Estados se preocupem menos, hoje em dia, com o interesse coletivo. Na medida em que as economias ganharam em estabilidade, a ação do Estado no plano social pode ampliar-se. Mas, como tanto a estabilidade e a expansão dessas economias depende, fundamentalmente, das transações internacionais, e estão sob o controle das grandes empresas, as relações dos Estados nacionais com estas últimas tendem a ser relações de poder. Em primeiro lugar, a grande empresa controla a inovação — a introdução de novos processos e novos produtos — dentro das economias nacionais, que certamente constitui o principal instrumento da expansão internacional. Em segundo lugar, elas são responsáveis por grande parte das transações internacionais e detêm praticamente a iniciativa nesse terreno; em terceiro lugar, operam internacionalmente sob orientação que escapa em grande parte à ação isolada de qualquer governo; em quarto lugar, man -

10 GUTIÉRREZ, Gustavo. Evangelho e Práxis de Libertação, in Fé e Transformação Social na América Latina, Encontro de "El Escorial", 1972, tradução de Jorge Soares, Petrópolis, 1975, p. 214.

11 FURTADO, C. O Mito do desenvolvimento econômico, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974, p. 35.

têm uma grande liquidez fora do controle dos bancos centrais e têm fácil acesso ao mercado financeiro internacional"¹².

Além dos fatores econômicos é necessário ter em consideração a dependência política. As estruturas políticas internas e externas de dominação latino-americana comprovam esta análise. Deplo- ra-se não somente a ausência de participação política a subsistir em vários setores da população, mas também a tendência à consolida- ção dos governos autoritários e antidemocráticos. Os regimes de for- ça oprimem o homem de nosso Continente. Frustam seu desejo de parti- cipação. As ditaduras militares produzem mecanismos de rigor e de repressão contra um povo que aspira a uma maior participação de seu destino. O povo é rechaçado do seu processo histórico. Aqui só a e- lite do poder é sujeito da história. O povo sem participação é sim- ples objeto.

Essa dependência política se mostra no arranjo que a me- trópole consegue para continuar a governar utilizando-se das elites dos países satélites. Numa fase eram as oligarquias nacionais liga- das ao capital externo que controlavam o aparato do Estado; este e- ra considerado um feudo a ser disputado pelos grupos em concorrên- cia, mas sempre vinculados aos interesses econômicos e políticos do exterior. O processo, entretanto, não se dá na limpidez de como a - qui é descrito. Ele está cheio de meandros. Há especialmente o in- grediente ideológico e cultural que funciona como um lubrificante para fazer passar os interesses econômicos excusos. A ideologia da ordem estabelecida, os meios de convencimento de que o sistema dis- põe, os valores que veicula por todos os canais, a forma do ensino do primário ao universitário despojado de sua função crítica e ins- trumentalizado para os valores da classe dominante, todos esses e outros elementos são empenhados em convencer a população de que os interesses do grupo são os interesses nacionais e populares e que a única via de acesso ao progresso é o modelo político-econômico im- plantado. O decisivo é gerar uma integração e um consenso geral ao

12 Ibidem, p. 34. Ver também BOFF, Leonardo. A Graça Libertadora no mundo, Vozes, 2^a edição, Petrópolis, 1977, p. 93.

nível econômico, social e político para secundar semelhante aliança entre as elites nacionais e estrangeiras.

Entretanto a conscientização política dos anos 60, o surgimento dos populismos obrigaram as elites a não mais buscar um consenso e uma integração. Implantou-se em quase todos os países do continente regimes militares de força, inaugurando um terceiro pacto colonial — o complexo militar-industrial-universitário. Os países latino-americanos, mesmo com um certo desenvolvimento econômico, mantiveram as estruturas de dependência e de subdesenvolvimento. Com características fortes, as forças armadas e a burguesia entregaram às grandes empresas o projeto nacional de desenvolvimento. A metrópole fornece às elites nacionais a tecnologia, os capitais e a formação dos melhores cérebros dentro dos ditames da ideologia do sistema. O crescimento do produto nacional bruto cresce em níveis de record internacional, o que fornece material ideológico farto para justificar o regime de exceção, embora a distribuição da renda continue vergonhosamente desigual e discricionária. A função do exército não é mais moderadora, mas eminentemente política. É considerado como a última reserva-militar do mundo ocidental no combate ao comunismo e às forças subversivas, já conscientizadas da iniquidade do sistema imposto. Os oficiais do exército latino-americano, cientificamente preparados, sentem-se qualificados para assumir o poder político face à presumida incapacidade e infidelidade ideológica dos civis. Não são chefes democráticos escolhidos pelo povo, mas ditadores impostos e uma verdadeira classe bem preparada e ideologicamente compacta.

A função do exército é garantir a ordem e a segurança para que a tecnologia possa gerar o salto econômico. O Pentágono elaborou uma ideologia, em seus termos básicos, extremamente simplista e maniquêia, mas que por isso mesmo é preta de força ideológica: é a doutrina da segurança nacional latino-americana. O mundo está dividido em duas partes: de um lado o mundo ocidental, livre e cristão; do outro, o mundo comunista-socialista opressor e ateu. Reina guerra entre as duas partes. Os países latino-americanos fazendo parte do mundo ocidental têm que se alinhar à estratégia de guerra do mundo ocidental. A política é também uma forma de guerra. Aos exércitos latino-americanos cabe debelar o comunismo que se infiltra aqui sob a capa da subversão, da conscientização, do processo de li-

bertação, do populismo e do progressismo das Igrejas. Essa guerra é levada a efeito por uma metodologia política, cultural e social extremamente eficaz. Trata-se do tempo de guerra; por isso vigoram métodos de exceção. A classe média e burguesa se beneficia desta pacificação implacável porque lhe cria a tranquilidade necessária para fazer grandes investimentos e lograr vultosos lucros. Os regimes militares latino-americanos temem a liberdade do povo e o exercício da democracia. O outro não existe.

Esta situação de dependência econômica e política na América Latina dá-se também no campo religioso¹³. A vida religiosa e a tematização da fé converteram-se em "fator alienante para a Igreja desse Continente"¹⁴. O regime geral de dependência afeta também o Cristianismo que aqui se implantou. Não devemos jamais esquecer que a América Latina constituiu a única cristandade colonial existente na história, com todas as consequências do colonialismo. A cristandade européia não foi colonial, mas colonialista com a mentalidade que o colonialismo histórico gerou de absolutismo face à verdade, às formas religiosas e políticas. Um olhar retrospectivo sobre os séculos de vivência cristã no continente não apresenta um saldo evangélico animador. A exploração e a miséria ocorrem num continente católico. A Igreja católica, como tantos textos oficiais o confessam, é corresponsável pela atual situação de dominação e dependência. A inspiração messiânica, a esperança escatológica, os valores revolucionários da libertação cristã foram aqui co-optados pela ideologia imperialista. Esta transformou a Igreja em forma religiosa da ideologia expansionista do Ocidente cristão.

A vinculação entre o colonialismo eclesiástico e o colonialismo ideológico, cultural, sócio-político e econômico será denunciado de maneira cada vez mais direta na segunda metade da década de 60¹⁵. Só mais recentemente surge dessa prática a autoconsciência da dependência, não apenas em nível do econômico, político, cul

13 A dependência religiosa latino-americana é estudada com muita riqueza filosófica por DUSSEL, Enrique D., História da fé cristã e transformação social na América Latina, no encontro de "El Escorial", 1972, Petrópolis, p.62-92; ver também RUBIO, Alfonso Garcia, Op. Cit. p.56-75; PORADOWSKI, Miguel. Las teologías latinoamericanas de la Liberación, Speiro, 1978.

14 RUBIO, Alfonso Garcia, Op. Cit. p. 57.

15 Trataremos disso mais adiante no § 2 sobre o processo de libertação em Medellín.

tural, mas também em nível religioso, litúrgico, teológico. Trata-se, antes, de abandonar o caráter mimético que teve a reflexão teológica na América Latina com relação à temática teológica européia e de iniciar uma reflexão criadora, estimulada pela problemática especial que o mundo latino-americano vive. É a libertação latino-americana no campo religioso.

A alienação cultural, própria do sistema colonial e neo-colonial, inclui, evidentemente, a alienação da teologia. Faltou à Igreja latino-americana, durante toda a sua história, um pensamento genuinamente criativo. A Igreja tornou-se companheira da dominação. Foi cúmplice com ela, sacralizando-a e dogmatizando-a. Dilatar a fé e o império caracterizam a empresa da conquista. A evangelização se fez nos moldes do catolicismo reacionário, anti-reformista e guerreiro da península ibérica. O índio equivalia ao infiel a quem cabia dobrar e combater. A missão era uma guerra santa. Não houve encontro: a totalidade constantiniana imperante há séculos na Europa cristã se impôs a ferro e fogo. Não se leram teologicamente as religiões dos aborígenes ou das populações autóctones civilizadas como as aztecas, maias e incas: elas eram vistas como obra satânica que se havia de exorcizar senão liquidar. O índio fora considerado, não raro, como um não-homem, um ser irracional e bestial. Submetê-lo e arrancar-lhe a riqueza estava dentro do projeto do homem europeu que para cá vinha.

Aparelho ideológico de estado, a Igreja Oficial esteve do lado das elites do poder e favorecia os poderes estabelecidos e as classes superiores. Ainda não se fez um estudo rigoroso sobre recentes descobertas de documentos históricos que registram a participação do clero nos movimentos de libertação latino-americana¹⁶. Porém, em sua oficialidade, ela não esteve à frente dos movimentos de libertação da metrópole, nem da libertação dos escravos, nem momentaneamente secundou os movimentos populares e trabalhistas em prol de mais participação e justiça social. Sua situação de classe lhe impedia até de tomar consciência evangélica acerca da situação do pobre e do marginalizado. Foi cúmplice do regime de dependência e ajudou a sedimentar a estratificação social discricionária.

16 É o caso, por exemplo, dos cinco lotes de documentos que incluíam os Autos de Devassa dos Rêus Eclesiásticos da Inconfidência Mineira, comprados em Londres pelo diretor do SPHAN, Sr. Aloísio Magalhães, num leilão promovido pela família do Conde de Galvêas em março de 1980, in *Jornal do Brasil*, Ano XC-nº24, p.6.

Enrique D. Dussel descreve sucintamente esta dependência do cristianismo latino-americano. Diz-nos ele que houve aqui "o pe^{ca}do de dominação":

"(...) o pecado original da modernidade foi haver ignora^{do} no índio, no africano, no asiático, "o outro" sagrado e havê-lo coisificado como instrumento dentro do mundo da dominação norte-atlântica. Este pecado não foi descoberto até hoje pelos teólogos europeus, sequer pelos melhores, e por isso, toda sua teologia se transforma numa totalização ideológica, pois não advertem para o condicionamento político que sobre eles próprios se exerce"¹⁷.

O autor cita o testemunho dos "profetas" daquela época do descobrimento para comprovar que o ouro, a prata, a riqueza, é exatamente o projeto existencial último do homem moderno europeu, do homem burguês, o burguês que, por não ser nobre (não podia tender a "estar-na-honra"), nem Igreja (não podia tender a "estar-na-santidade"), teve que contentar-se com um desdenhado projeto de "estar-na-riqueza". O ouro e a prata é um novo "deus". O supramencionado pensador transcreve algumas passagens de alguns profetas europeus, que tinham o ethos da libertação. Assim, Domingo de Santo Tomás, que será bispo de La Plata, escreve em carta de 19 de julho de 1550:

"Haverá quatro anos que, para acabar de perder esta terra, se descobriu uma boca do inferno pela qual entra cada ano grande quantidade de gente que a cobiça dos espanhóis sacrifica a seu deus, uma mina de prata que se chama Potosi"¹⁸.

Diz-nos Bartolomeu de las casas:

"A causa final por que os cristãos mataram e destruíram tantas e tais e tão infinito número de almas, foi unicamente o facto de terem por fim último o ouro e o ideal de encher-se de riqueza em poucos dias e subir a estados mais altos e sem proporção com

17 DUSSEL, E.D., Op. Cit. p. 62.

18 Archivo General de Indias, Aud. Chagas 313, in D. Dussel, Op. Cit. p. 64.

suas pessoas"¹⁹.

Continua Enrique D. Dussel a explicar o "mundo a que passaram os espanhóis, os europeus, é o mundo do índio. O mundo dos índios é uma totalidade de sentido, um horizonte de compreensão"²⁰. O "mundo índio tinha seu sentido. Eram homens em sentido pleno, sentido humano, real, profundo, que mereceram um respeito sagrado por se encontrarem na exterioridade da Europa. O crido passa a ser sabido, pensado: o pensar é o ser na totalidade do compreender do mundo como saber absoluto. O "outro" fica reduzido a ser "o outro" interno e perde seu cunho de exterioridade, é irracional: não-é.

Era a presença do "Cogito" de Descartes. Eu conquisto o outro. É o anunciado de uma cultura imperial, sem a dialética do "ego e o alter ego", dominadora, depreciadora do outro como outro. A prática da conquista é a negação do outro. O conquistador não aceitava, por exemplo, o discurso dos índios Quichés de Guatemala sobre Gueumatz "mãe e pai de tudo o que há na água..."²¹.

Para os conquistadores europeus, o mundo do "outro", do pobre, do índio, é um mundo sem sentido (irracional e bestial), simplesmente por ter outro sentido que não o europeu.

Este problema não é mera formulação econômica; é explicitamente um problema teológico. Reduz-se o outro, o pobre, o índio, a serem puros bárbaros, ao não-ser:

"O antigo ontológico grego, irmão dos conquistadores gregos que expulsaram os primitivos habitantes "bárbaros" no sul da

19 Brevíssima Relación de las indias, Buenos Aires, 1966. p.36. Uma bibliografia sobre a obra de Bartolomeu de las casas, veja-se em L. Hanke - G. Fernández, Bartolomé de las casas: bibliografía para el estudio de su vida, Santiago do Chile, 1954, in D. Dussel, Enrique op. cit. p. 64.

20 D. Dussel, Enrique, Op. Cit. p. 65.

21 Antigas histórias de los índios Quichés de Guatemala, ed. Albertina Saravia, México, 1971, in Dussel, Enrique, op. cit. p.65.

Itália, para instalar o logos ou a razão da cultura grega na chamada Magna Grécia", disse: "O ser é, o não-ser não é", quer dizer, "pensar é o mesmo que ser". O ato de pensar (noein) é grego, evidentemente: mas além da civilização grega está o não-ser, o bárbaro, o mundo-sem-sentido. O "não-ser" inclui de fato todos os homens situados fora do mundo do dominador. O que não compreendo, não penso (noein) não-é. A ontologia, e a teologia que nela se funda como pensar dominador, reduz a nada o pobre, o outro, que está além do horizonte do mundo do dominador"²².

O conquistador julgou o índio a partir de seu mundo europeu. A dialética conquistadora não pode crer no inimigo, no infiel, no bárbaro, no não-ser, no índio. Não pode desepifanizar-se pelo índio ao conquistado. Assim se enuncia o discurso: o que não compreendo é sem-sentido; o sem-sentido é não-ser: quando alguém diz o que não-é profere uma falsidade; dizer o falso como falso é mentira; antes que os outros prossigam mentindo, é bom civilizá-los; como se negam a receber o dom benéfico da civilização, é necessário fazer-lhes guerra; como porém se defendem, muitos morrem, outros, ficam reduzidos à servidão. Assim é que os conquistadores e piratas cristãos passam a ser os heróis da Europa vencedora, recebendo as glórias de tudo, havendo assassinado o outro, o índio, o pobre. Ensinam ao índio uma doutrina. Dão-lhe o catecismo: o índio era uma "coisa" no mundo americano, alguém a trabalhar para os europeus; alguém que repetia a pedagogia da dominação. Era a romanização do Cristianismo na América Latina. Filósofos e teólogos europeus eram os que haviam possibilitado teoricamente tais "façanhas", por haverem previamente revestido o índio do caráter de infiel, bárbaro, pagão, não-ser, nada, enfim:

"O cristianismo dependente americano reproduzia, imitava, alienava o índio, mesmo no caso em que os cristãos pretendiam ter fé autêntica no pobre. Era, além disso, uma fé latino-americana paternalista. O "povo", o índio, era um menino, um rude que cumpria educar no hispanismo, no cristianismo latino. Mesmo as "reduções" californianas incidiam nesta presença sempre maternal dos "padres", "missionários", "dominadores"²³.

22 Dussel, Enrique D. Op. cit. p. 66.

23 Ibidem, p. 81.

É a Igreja no poder a responsável por esta situação de dependência na religião e na tematização da fé em nosso continente. É a Igreja como aparelho ideológico de Estado²⁴. É a ideologização da fé. Solidária com o poder régio e com as forças conservadoras durante a época colonial e depois da independência, a Igreja não se preocupou com a sorte dos pobres e oprimidos. Era a ideologia da cristandade transferida para a América Latina. Na Idade Média, as cruzadas tinham toda significação de "guerras santas", mimetizando uma atitude mulçumana. A teologia justificava a dialética das armas, da violência, do triunfo dos guerreiros conquistadores. Fomentava-lhes a ideologia, permitindo fixar com nitidez o outro como inimigo que importa vencer. Os infiéis, os bárbaros, os incultos, o profano, o Índio, o preguiçoso, o não-ser, o nada deviam ser civilizados e convertidos à fé cristã. Os papas apoiaram suas aventuras e concederam pleno domínio sobre terras, animais e homens. Assim, surgiu o padroado, o poder missionário-conquistador da cristandade sobre as culturas e os homens descobertos:

"A Espanha, por seu lado, que vinha reconquistando suas terras ocupadas pelos infiéis desde o lingüístico 718, leva em 1492 sete séculos de gloriosa e santificadora guerra contra os que não têm fé cristã. Tornou-se costume vencer o outro, o que está para lá do horizonte da totalidade, vencê-lo pelas armas para depois "pregar - lhe" o Evangelho. A reconquista era expansão opressora e dialética da cristandade; do "próprio" sobre o outro, como dominação cultural, política, econômica e religiosa. A Europa, então, no "eu-reconquistado", que posteriormente será na América "eu-conquistado" e depois ontologicamente enunciado como "eu-penso" e agonizantemente como "eu-vontade-de-poder", põe e impõe seu "eu" como único, incondicionado, indeterminado, universal, natural, absoluto, divino, totalizado"²⁵.

Esta situação de dependência latino-americana no campo religioso perdura até hoje na teologia oficial da Igreja Católica. Não existe liberdade de pensamento na tematização da fé. Há uma dependên

24 ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de estado. trad. de Joaquim José de Moura Ramos, Presença, Lisboa, p.105.

25 DUSSEL, Enrique D. op. cit. p. 76.

cia teológica ²⁶:

"A Igreja latino-americana foi dependente desde o seu início, como foram dependentes econômica, social e culturalmente, durante toda a sua história, as sociedades latino-americanas. Foi sempre uma igreja reflexo, segundo a expressão do padre hegeliano H.C. de Lima Vaz"²⁷.

A Igreja romana implantada na América Latina, com exceção da Teologia de Libertação aqui originada, é de um estilo de pensamento inconfundivelmente europeu: pelos instrumentos conceptuais que utiliza, pelas categorias fundamentais que regem o desenvolvimento de seu discurso e pela constante vigilância exercida por Roma nos institutos teológicos deste continente. Entretanto, veremos adiante o esforço dos teólogos latino-americanos, não-oficiais, no sentido de dar uma originalidade à práxis da fé libertadora nesta parte do mundo²⁸. A teologia da libertação nasceu como reflexão sobre a práxis e os compromissos assumidos pelos cristãos que interpretam a realidade latino-americana em termos de dependência e libertação. Da interpretação da realidade latino-americana, da opção política e do compromisso concreto desses cristãos, surgirá a teologia latino-americana da libertação.

Existe na América Latina uma situação de dependência nos campos econômico, político e religioso. Contra essa situação surge o movimento de libertação. Desencadeia-se o processo de libertação. A Igreja assume a linguagem da dependência na América Latina. Entra no processo de libertação.

26 É a teologia dependente e reflexa, da qual fala RUBIO, Alfonso Garcia, op. cit. p. 56-69. Veja-se também PARADOWSKI, Miguel. op. cit. p. 14-21.

27 RUBIO, Alfonso Garcia, Op. cit. p. 60.

28 O ensaio mais orgânico e completo da Teologia da Libertação é o de Gustavo Gutiérrez, Teología de la liberación, ediciones Sigüeme, 1972. Nele o autor propõe-se responder à pergunta: "Que relações existe entre a salvação e o processo histórico da libertação do homem"?

§ 2 - *Processo de libertação em Medellín*

A 11^a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín, em 1968, assume a linguagem dependência-libertação²⁹. Torna-se solidária com a libertação. Em contacto com a realidade de dependência, Medellín tomou consciência da necessidade de uma nova práxis da fé cristã, que fosse fator de transformação e de libertação. A grande virada em Medellín se situa dentro de uma tradição que, se não era sempre a determinante, estava entretanto presente: a adesão maciça ao projeto da "libertação integral"³⁰ do Continente. A identidade da nova Igreja buscada entre os pobres e injustiçados conferiu ao processo de libertação um impulso e uma publicidade antes não imaginado. A Igreja tomou consciência que seu destino evangélico está profundamente vinculado com o destino humano e político das classes marginalizadas. Se estas não acederem aos seus direitos fundamentais, a própria Igreja entende que ela mesma fracassou e vangelicamente. A salvação que proclama se concretiza também nestas dimensões intra-históricas muito concretas. Só a partir delas é que tem sentido anunciar uma libertação mais plena no Reino de Deus³¹.

O primeiro passo foi uma tomada decisiva de consciência da realidade latino-americana face à sociedade mundial. A "conscientização"³² foi a primeira etapa na tarefa de libertação na busca de uma

29 O texto das Conclusões de Medellín que aqui utilizaremos é CELAM: A Igreja na atual transformação da América Latina, editora Vozes, Petrópolis, 1977. Citaremos o título do documento e o seu número.

30 JUSTIÇA, em Medellín, 4.

31 Veremos detalhadamente, no próximo ítem, que, em função disso, a reflexão teológica continental articulou a teologia da libertação que visa traduzir a práxis da fé numa solidariedade com o processo de libertação que se está implementando na América Latina. Será uma tentativa de relacionar criticamente o engajamento eficaz do amor cristão em termos de libertação sócio-econômico-político-religiosa.

32 Ver FREIRE, P. Educação como prática da liberdade, Rio de Janeiro, 1966; outras; ver também artigo de VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A Igreja e o problema da "conscientização", Vozes (Revista), v. 62, junho de 1968.

transformação da situação latino-americana. Neste processo, união de teoria e práxis – desalienante e libertadora, o homem oprimido percebe e modifica sua relação com o mundo e com os outros homens. Passa de uma "consciência ingênua" a uma "consciência crítica". O oprimido "extrojeta" a consciência opressora que nele habita, adquire conhecimento de sua situação, encontra sua própria linguagem e torna-se, ele próprio, menos dependente, mais livre, comprometendo-se na transformação e construção da sociedade. Assim, o homem latino-americano-conscientizado, em contacto com a realidade de opressão, descobriu suas dimensões do atraso, da miséria, da pobreza e da marginalidade. E neste sentido, parece-nos que Henrique C. de Lima Vaz enfatiza:

"A primeira situação foi a que apresentou espontaneamente dentro da dinâmica de uma visão de transformação da realidade. Aqui, a "conscientização" aparece como fator de uma mudança global e estrutural da sociedade, de uma mudança revolucionária. Ela age no sentido de um despertar das massas adormecidas e marginalizadas. A "conscientização" torna-se, portanto, parte essencial de uma "pedagogia da Revolução". A transformação revolucionária, com efeito, somente se considerará autêntica na medida em que seja participada conscientemente por todo o povo, sobretudo por aqueles grupos (camponeses e operários), cujas condições objetivas de existência criam a situação potencialmente revolucionária. Parte-se da premissa de que tais grupos não serão agentes de uma transformação profunda e estrutural de toda sociedade senão na medida em que assumirem uma consciência crítica dessa situação ou seja, precisamente, uma consciência revolucionária. O primeiro momento da "conscientização" será, nessa perspectiva, a educação como educação para a luta: "viver é lutar". Será então, justo falar da "conscientização" como primeiro momento da formação de uma cultura popular enquanto essa se define como processo de formação de uma consciência revolucionária, entendendo-se aqui que essa consciência possa, em nível maior ou menor ser assumida por todo o povo (...)"³³.

33 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A Igreja e o problema da "conscientização", Vozes (Revista), v. 62, junho, 1968, p. 486.

As análises foram perfilando o diagnóstico, percorrendo vários tipos de interpretação, além da "pedagogia de conscientização". Alguns sugeriram a industrialização como processo de libertação para a América Latina. Foi a década do desenvolvimento em 1950, eivada por um grande otimismo quanto às possibilidades de conseguir um desenvolvimento auto-suficiente³⁴. Iniciar-se-ia então um desenvolvimento para dentro que, mediante a substituição de importações, a ampliação do mercado interno e a franca entrada na industrialização, levasse a uma sociedade independente:

"Não se podia negar — escreve F.H. Cardoso — que em princípios da década de 1950 eram dados alguns dos supostos para que esse novo passo da economia latino-americana, pelo menos em países como a Argentina, o México, a Colômbia e o Brasil"³⁵.

Este processo de libertação, nesta perspectiva, era de caráter reformista. Seus defensores propuseram a mudança do sistema pelo caminho de mudanças no sistema. A ordem existente na América Latina é portadora de gravíssimos abusos e injustiças, mas julga-se possível uma reforma profunda e relativamente rápida da mesma. Busca-se um caminho próprio, uma terceira via, uma alternativa para o capitalismo clássico e a solução marxista: A América Latina tem necessidade de uma revolução tecnológica e social, não de uma revolução política:

"Racionalização e planejamento técnicos, intensa promoção popular e um governo efetivamente a serviço do bem comum são os elementos considerados capazes, em sua interrelação dinâmica, de concretizar um desenvolvimento que tenha o homem como objetivo central (...)"³⁶. Mas não se trata de uma visão puramente tecnocrática do desenvolvimento. A participação ativa do povo é considerada indispensável. A racionalidade científica deve estar unida ao "humanismo cristão". O desenvolvimento deve fundamentar-se numa antropologia cristã.

34 Ver RUBIO, Alfonso Garcia, op. cit. p. 23-39; ver também GUTIÉRREZ, Gustavo, Op. cit. p. 75-78.

35 GUTIÉRREZ, Gustavo, op. cit. p. 76.

36 RUBIO, Alfonso Garcia. Op. cit. p. 23.

É necessário procurar um desenvolvimento no qual o homem possa auto-realizar-se, ser verdadeiramente o sujeito do próprio progresso. É a ideologia da modernização, tentando explicar a passagem das sociedades latino-americanas do tradicionalismo ao modernismo, do subdesenvolvimento ao desenvolvimento. É a linguagem tecnocrático-libertadora, apresentando-se como solução para o problema do subdesenvolvimento.

Uma outra perspectiva deste processo de libertação encaminha-se em direção à "ruptura estrutural"³⁷. Era a década de 1960. Insistia-se por estratégias políticas que levassem a romper os laços opressores e encaminhassem a um processo libertador. O desenvolvimento supõe a mutação da própria estrutura social e a criação de uma nova sociedade. Era impossível, para os países da América Latina, realizar um desenvolvimento a serviço da maioria, sem uma ruptura prévia, tanto das estruturas coloniais herdadas do passado de dependência, vivido pela América ibérica, como dos vínculos de dominação atuais que a prendem aos centros mundiais do capitalismo.

Essa opção por uma ruptura radical do sistema vigente leva a uma visão mais conflituosa do problema. O desenvolvimento deve atacar as causas da situação, das quais a mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de uns povos com relação a outros — expressão de dominação de umas classes sociais sobre outras. Tentar melhorias dentro da ordem atual era insuficiente. Havia graves erros de perspectiva e de análise. Mantinha-se em nível abstrato e a-histórico. A eficácia do Materialismo Histórico era esquecida propositadamente. Era preciso uma explicação histórico-científica do subdesenvolvimento, entendido radicalmente como dependência e dominação a condicionarem, hoje como ontem, o ser do homem e dos povos latino-americanos. Era a existência humana coisificada e oprimida a merecerem uma explicação da ciência da história. Era preciso uma mudança de atitude. Era necessária a revolução social:

Torna-se, com efeito, cada vez mais evidente que os povos latino-americanos não sairão de sua situação a não ser mediante uma

37 RUBIO, Alfonso Garcia, Op. cit. p. 26.

transformação profunda, uma revolução social que mude radical e qualitativamente as condições em que vivem atualmente. Os setores oprimidos no interior de cada país vão tomando consciência — lentamente, é verdade — de seus interesses de classe e do penoso caminho a percorrer até a quebra do atual estado de coisas, e — mais lentamente ainda — do que implica a construção de uma nova sociedade"³⁸. E, insiste o autor, só a superação de uma sociedade dividida em classes, só um poder político a serviço das grandes maiorias populares, só a eliminação da propriedade privada da riqueza criada pelo trabalho humano pode dar-nos as bases de uma sociedade mais justa:

"Pôr isso é que a elaboração do projeto histórico de uma nova sociedade toma, cada vez mais na América Latina, o rumo do socialismo que não desconhece as deficiências de suas atuais realizações históricas, que procura sair de esquemas e frases feitas e busca criadoramente caminhos próprios"³⁹.

Essa era a "ideologia revolucionária"⁴⁰ propugnada para a América Latina em lugar da opção reformista e conservadora. Desenhasse aqui — continua o autor — a mesma situação dos fundadores do marxismo em face do proletariado industrial na Europa no século XIX. Para Marx, como é sabido, o proletariado, deixado à sua ideologia espontânea, não passaria além de uma consciência "tradeunionista". Somente uma interpretação científica da história, que não poderia resultar das elaborações espontâneas dos proletários e deveria ser obra da reflexão dos intelectuais revolucionários, seria capaz de fundamentar uma consciência revolucionária: a verdadeira consciência do proletariado. Caso contrário, ele ficaria sempre prisioneiro das representações ideológicas da classe dominante. Do mesmo modo, a conscientização na perspectiva revolucionária é apresentada como um processo para fazer passar a ideologia espontânea ou vivida das massas latino-americanas que é, necessariamente, uma ideologia de libertação, ao nível de uma ideologia reflexa, ou mais exatamente de uma

38 GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit. p. 84.

39 GUTIÉRREZ, Gustavo. Evangelho e Práxis de Libertação, in Fé Cristã e Transformação Social na América Latina, Encontro de "El Escorial", Petrópolis, 1975, p.214.

40 VAZ, Henrique Cláudio de Lima, Op. cit. p. 448.

consciência crítica, em que essa libertação seja pesada dentro do único projeto que a pode tornar efetiva e real: dentro de um projeto revolucionário.

É dentro desse movimento de libertação que a Igreja entra também no mesmo processo. Vinculada aos dominadores, a Igreja é também questionada. Era preciso que ela abordasse a problemática da libertação e tomasse consciência dos compromissos vividos por grupos cristãos a fim de encontrar uma alternativa para situações consideradas estruturalmente opressoras e mutiladoras do homem. Em Medellín, com efeito, a comunidade cristã começa a ler politicamente os sinais dos tempos na América Latina. Surgem grupos cristãos comprometidos com a libertação de seus povos. Em todos os momentos, a despeito de seu compromisso e cumplicidade com os poderes metropolitanos, alguns sacerdotes e bispos são hoje os mais dinâmicos e inquietos da Igreja latino-americana:

"(...) Nesses grupos predomina a vontade de comprometer-se com o processo de libertação e o desejo de mudanças radicais tanto nas atuais estruturas internas da Igreja latino-americana, quanto nas formas de sua presença e atuação em um subcontinente em situação revolucionária (...) São, inversamente, cada vez mais numerosos os que encontram um renovado sentido de seu sacerdócio ou vida religiosa no compromisso com os setores oprimidos e com sua luta pela libertação"⁴¹.

Dado este comportamento, a Igreja oficial latino-americana, na II^a Conferência Episcopal de Medellín (1968), chega a algumas conclusões acerca das questões de dependência e libertação⁴². Vejamos algumas passagens de maior relevância. Transcreveremos, com ligeiros comentários, algumas citações mais atinentes com o presente assunto.

A Igreja reconhece, na referida conferência, as estruturas de dependência na América Latina:

41 GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação, 2^a edição. Trad. de Jorge Soares, Editora Vozes, Petrópolis, 1976, p. 94-95, passim.

42 Pode-se ver um comentário dos documentos desta conferência em RUBIO, Alfonso Garcia. Op. cit. p. 39 ss.; GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit. todo cap. 7.

"Lembremos mais uma vez que o momento histórico atual de nossos povos se caracteriza, na ordem social e do ponto de vista objetivo, por uma situação de subdesenvolvimento, revelada por fenômenos maciços de marginalidade, alienação e pobreza, e condicionada, em última instância, por estruturas de dependência econômica, política e cultural em relação às metrópoles industrializadas que detêm o monopólio da tecnologia e da ciência (Neocolonialismo). E do ponto de vista subjetivo, pela tomada de consciência dessa mesma situação, que provoca em amplos setores da população latino-americana atitudes de protesto e aspiração à libertação, ao desenvolvimento e à justiça social"⁴³.

"Reconhecendo a crescente interdependência entre as nações e o peso de estruturas internacionais de dominação, que condicionam de modo decisivo subdesenvolvimento dos povos periféricos, assumam os leigos seu compromisso cristão no nível dos movimentos e organismos internacionais para promover o progresso dos mais pobres e favorecer a justiça das nações"⁴⁴.

"Se o cristão crê na fecundidade da paz para chegar à justiça, crê também que a justiça é condição imprescindível da paz. Não deixa de ver que a América Latina encontra-se, em muitas partes, numa situação de injustiça que pode chamar-se de violência institucionalizada, já que, por defeito das estruturas da empresa industrial e agrícola, da economia nacional e internacional, da vida cultural e política, populações inteiras, desprovidas do necessário, vivem numa dependência que lhes corta toda a iniciativa e responsabilidade, e também toda possibilidade de formação cultural e de acesso à carreira social e política, violando-se assim direitos fundamentais. Essa situação exige transformações globais, audazes, urgentes e profundamente renovadoras. Não nos deve, pois, causar estranheza que nasça na América Latina a 'tentação da violência'"⁴⁵.

A realidade assim descrita é percebida cada vez mais nitidamente como o resultado de uma situação de dependência, em que os centros de decisão se acham fora do subcontinente; daí poder afir -

43 Movimento de Leigos, em Medellín, 2. O grifo é nosso.

44 Movimento de Leigos, em Medellín, 15.

45 Paz, em Medellín, 16.

mar-se que os países latino-americanos são mantidos em estado neocolonial. Falando do subdesenvolvimento, afirma-se que este só se compreende em sua relação de dependência do mundo desenvolvido. O subdesenvolvimento da América Latina é, em grande parte, um subproduto do desenvolvimento capitalista do mundo ocidental. A interpretação da realidade latino-americana em termos de dependência é adotada e considerada válida.

Quanto à visão da realidade, a miséria e exploração do homem pelo homem vivida na América Latina ⁴⁶ é descrita como uma situação de "injustiça que se pode chamar de violência institucionalizada", causadora da morte de milhares de inocentes. Isso permite colocar os complicados problemas da contraviolência sem cair numa moral de dois pesos e duas medidas, que pretende ser a violência aceitável quando utilizada pelo opressor para manter a ordem. É a ideologia da classe dominante, que provoca a situação de dependência e sua consequente aspiração à libertação. É a nova presença da Igreja "comprometida na libertação do homem todo e de todos os homens"⁴⁷.

Na Conferência de Medellín foi bem acentuado que a pobreza exprime a solidariedade com os oprimidos e protesto contra a opressão e foram assinalados como linhas principais dessa pobreza na Igreja a evangelização dos pobres, a denúncia da injustiça, um estilo de vida simples, um espírito de serviço e uma liberdade de amarras temporais de convivência e prestígio ambíguo. A partir de Medellín a opção pelo pobre tornou-se a expressão de fé do cristão. A solidariedade com o pobre, o compromisso com a libertação das classes exploradas, a entrada no mundo da política, levaram a uma releitura do Evangelho ⁴⁸. Pois só uma crítica na base da práxis libertadora permite a denúncia da função ideológica exercida pelos modos de entender a pobreza e leva a essa reinterpretação do Evangelho. Medellín situou-se neste esforço de releitura apoiado nas novas experiências de numerosos grupos cristãos⁴⁹.

46 Pobreza na Igreja, em Medellín, 1.

47 Juventude, em Medellín; 15.

48 Ver BELO, Fernando. Uma leitura política do evangelho. Mimeografado.

49 Pobreza da Igreja, em Medellín, 14.

Medellín não deixa também de analisar e criticar a mudança social proposta pelos desenvolvimentistas. Não aceita idéias reformistas do sistema capitalista. Mais profundamente, considerando que os problemas têm raízes nas estruturas da sociedade capitalista que originam uma situação de dependência, declara-se imprescindível ir até a transformação das próprias bases do sistema. Não se encontrará verdadeira solução para os problemas, senão dentro de contexto de uma transformação global que substitua as atuais estruturas:

"Os desenvolvimentistas ocupam-se de preferência dos meios de produção que, conforme eles, devem ser modificados em qualidade e quantidade. Atribuem grande valor à tecnização e planejamento da sociedade como produtor e consumidor. Dão maior ênfase ao progresso econômico do que a promoção social do povo que vise a participação de todos nas decisões de ordem política e econômica (...) ⁵⁰".

Do ponto de vista da atitude com relação à mudança social, os revolucionários são caracterizados de maneira positiva. São elogiados. São aceitos. A importância dada ao povo como sujeito da mudança social radical necessária na América Latina, indica uma visão do homem chamado a se autocriar, uma antropologia fundamentada na liberdade e criatividade do homem:

"Os revolucionários questionam a estrutura sócio-econômica. Desejam a mudança radical da mesma, tanto em seus objetivos como em seus meios. Para eles, o povo é ou deve ser o sujeito desta mudança, de modo a participar nas decisões da organização de todo o processo social. Esta atitude pode observar-se com maior frequência entre os intelectuais, pesquisadores científicos e universitários" ⁵¹.

Medellín, comprometendo-se "no processo de transformação dos povos latino-americanos, fixa muito especialmente sua atenção na educação, como fator básico e decisivo no desenvolvimento do continente" ⁵². Este documento contém não poucos elementos da pedagogia liber

50 Pastoral das Elites, em Medellín, 7.

51 Pastoral das Elites, em Medellín, 8.

52 Educação, em Medellín, 4.

tadora de Paulo Freire ⁵³. Propugna uma "educação libertadora, isto é, que transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento. A educação é efetivamente o meio-chave para libertar os povos de toda escravidão e fazê-lo subir de condições de vida menos humanas a condições mais humanas, levando em conta que o homem é o responsável e o artífice principal de seu êxito ou de seu fracasso"⁵⁴. O documento rejeita o conceito desenvolvimentista de integração:

"A tarefa da educação destes nossos irmãos não consiste propriamente em incorporá-los às estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles mesmos, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam, de maneira criativa e original, um mundo cultural conforme sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, e especialmente no caso dos indígenas, devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura, sem excluir o diálogo criador com outras culturas"⁵⁵.

Neste contexto, é difícil não perceber as experiências e os trabalhos do pedagogo da "conscientização" nos documentos da II^a Conferência em Medellín. Esse fenômeno já havia sido colocado, desde o início, como "tema fundamental de discussão, entre os militantes do Movimento de Educação de Base (MEB) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), podendo-se mesmo dizer que as implicações do tema, descobertas por uma reflexão sempre mais aprofundada, comandaram a evolução do MEB e levaram à crise que marcou, praticamente, o seu desaparecimento ou, pelo menos, a sua transformação numa iniciativa de educação de características tradicionais, em que o caráter explosivo e revolucionário da "conscientização" perdeu seu sentido"⁵⁶.

53 Ver FREIRE, Educação como prática da liberdade, Rio de Janeiro, 1967.

54 Educação, em Medellín, 4.

55 Educação, em Medellín, 4.

56 VAZ, Henrique Cláudio de Lima, op. cit. p. 484.

É o conceito de "educação de base" que está envolvido nesta posição de Medellín sobre o processo de libertação na América Latina:

"No momento em que se propõe levar a uma comunidade de homens certa soma de conhecimentos e suscitar em seus membros certas formas de comportamento que lhes permitam romper o círculo de uma situação considerada como infra-humana ou marginalizada, é claro que se irá introduzir uma modificação mais ou menos profunda na consciência que esta comunidade tem de si mesma. Ela tornar-se-á uma consciência dinâmica, seu nível de aspirações se elevará, ela assumirá uma atitude crítica com relação a situações que, até então, lhe pareciam fruto de uma fatalidade da natureza. Nesse sentido se diz — e eis aqui a acepção original do termo — que a comunidade se "conscientiza"⁵⁷. E, — continua o autor — num contexto ideológico, a "educação de base" e a "conscientização" tornaram-se o campo de confronto das duas grandes ideologias que se degladiam na presente situação latino-americana: a ideologia das classes ou grupos dominantes representada pelo "reformismo" e traduzindo os interesses de grandes grupos econômicos internacionais, predominantemente americanos, e a ideologia das classes oprimidas, representada pela idéia revolucionária, e traduzindo os interesses das massas latino-americanas, na sua luta de libertação:

Verifica-se assim que a Igreja apenas estendia sua ação ao campo da "educação de base" e de "conscientização", via-se inevitavelmente situada no campo de forças ideológico entre reforma e revolução, entre o projeto de integração social que orienta a conscientização na perspectiva dos grupos dominantes, e o projeto de transição social que a orienta na perspectiva das massas (...). Ora, tal imagem era a de um homem que, no momento mesmo, em que tentava elevar-se à altura de uma adesão consciente à Igreja (de uma autêntica vida de fé), estaria lutando pela sua promoção humana, e contra as alienações históricas a que se considerava submetido"⁵⁸.

57 Ibidem, p. 485.

58 Ibidem, p. 492, passim.

Numa linha de conclusão deste segundo ítem, podemos dizer que nos diversos diagnósticos captou-se a situação da América Latina como um conjunto de desafios e males que mantêm o nosso homem em condições de sub-homem, explorado, subdesenvolvido. Desencadeia-se o movimento de libertação contra essa escravidão, contra essa alienação. Inicia-se o processo de libertação em Medellín. Presente no drama continental, a Igreja não podia deixar de participar neste processo. A constante que aparece em suas declarações é o fato da realidade de opressão e de injustiças. Anuncia-se o fato da dependência econômica, política e cultural. Alguns bispos inclinavam-se para uma solução reformista dentro do sistema atual, outros para uma solução mais radical, de tipo revolucionário. Eram as contradições internas do aparelho ideológico religioso. Porém, de modo geral, houve preocupação com a libertação do homem latino-americano, denúncias proféticas em favor dos oprimidos.

A interpretação dessa dependência pedia uma reflexão teológica mais profunda. Esta situação de injustiça social constituirá um elemento básico da reflexão teológica de libertação. A posição oficial da Igreja em Medellín exigia uma nova práxis evangelizadora. Com ela surgia um novo tipo de inteligência da fé, como práxis libertadora. Era a teologia latino-americana de libertação que nascia vinculada à história e à práxis.

§ 3 - *Tarefas da teologia latino-americana de libertação*⁵⁹.

Tradicionalmente, a Teologia tem sido definida como a ciência que elabora racionalmente verdades da fé, procurando compreendê-las sistematicamente e tirar delas novas conclusões. Nesta perspectiva, a teologia se apresentava como "sabedoria e saber racional"⁶⁰. Era meditação sobre a Bíblia, mas principalmente, disciplina intelectual, fruto do encontro da fé e da razão. Este conceito realiza-se plenamente na teologia sistemática, que tem precisamente a tarefa de "defender especulativamente os princípios da fé contra aqueles que os negam, resolvendo as objeções que se levantam contra a possibilidade dos mistérios, de procurar compreender tais mistérios mediante a analogia com as coisas naturais e mediante as relações que existem entre os próprios mistérios, e, finalmente, de tirar conclusões teológicas"⁶¹.

Hoje, a Teologia, principalmente a latino-americana de libertação, aparece mais como reflexão crítica sobre a práxis do que mesmo como um conjunto de teoria abstracionista e desvinculada do histórico. A reflexão teológica na América Latina aceitou o desafio vindo da realidade de dependência. Conseguiu a muito custo se libertar dos esquemas de uma teologia orientada para a ortodoxia e para a limpidez das fórmulas sem vinculação com a práxis histórica da fé cristã e começou a pensar seus próprios problemas concretos. A marginalização e pobreza de milhões não é apenas uma constatação histórico-científica. Para a fé significa "a corporificação do pecado e da injustiça"⁶². Vê na práxis histórica latino-americana recusa do de-

59 Além da bibliografia indicada nos dois Ítens anteriores, ver também para este tópico: SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*, Loyola, São Paulo, 1978.

60 GUTIÉRREZ, Gustavo, Op. cit. p. 16.

61 MONDIN, Battista. *As teologias de nosso tempo*; tradução de Manuel Alves da Silva, edições paulinas, São Paulo, 1978, p.15.

62 BOFF, Leonardo. Op. cit. p. 102.

sígnio de Deus. Fazer teologia não é mais buscar a "sabedoria" nem buscar na fé verdades abstratas através da racionalidade metodológica. Fazer teologia significa, hoje, refletir criticamente sobre a práxis da fé cristã:

"A fé aparece-nos destarte cada vez mais como práxis libertadora. A fé, aceitação do amor e resposta ao amor do Pai, vai à raiz última da injustiça social: o pecado, ruptura de amizade com Deus e de fraternidade entre os homens. Não fará isso, porém esquivando-se às mediações históricas, evitando às análises sócio-políticas dessas realidades. Dã-se o pecado na negação do homem como irmão, em estruturas opressoras criadas em proveito de uns poucos, na espoliação de povos, raças e classes sociais. O pecado é alienação fundamental que, por isso mesmo, não pode ser alcançada em si mesma, mas ocorre unicamente em situações históricas concretas, em alienações particulares. O pecado exige radical libertação, mas esta inclui necessariamente uma libertação de ordem política. Só participando beligerante e eficazmente no processo histórico de libertação, será possível apontar com o dedo a alienação fundamental presente em toda alienação parcial"⁶³. Operou-se assim — continua argumentando o teólogo — a fecunda redescoberta da caridade como centro de vida cristã, práxis do cristão, de sua presença ativa na história. É a teologia como um "ato segundo". O ato primeiro é o compromisso com os pobres, com sua vida, com seus sofrimentos, com suas lutas de libertação. A teologia vem depois e é uma reflexão que supõe o ato primeiro do compromisso libertador do homem que é história.

O ponto de partida da Teologia latino-americana de libertação é, pois, a práxis. É uma teologia que se dá na práxis histórica, que nasce do próprio centro de uma fé comprometida, indissolivelmente unida ao processo de libertação. Pretende ser radical: uma vez que o cristão se compromete seriamente com a libertação do homem, a profundidade e a globalidade de dimensões implicadas nessa libertação levam os teólogos a repensar o significado da ação histórica de homens, de classes sociais que pugnam por libertar-se da dominação e opressão a que os submetem outros homens e classes sociais.

63 GUTIÉRREZ, Gustavo. Evangelho e Práxis de Libertação, in Fé Cristã e Transformação Social na América Latina, Encontro de "El Escorial", 1972, Vozes, Petrópolis, 1977, p. 216.

É uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora:

"Reflexão teológica que parte da práxis cristã comprometida com a libertação do homem latino-americano, o qual vive em condições de alienação e de opressão totalmente incompatíveis com as exigências mínimas de uma verdadeira existência humana (...) É um pensar teológico que constitui, de fato, uma reação contra o verbalismo, a abstração e o idealismo ... A introdução do termo *libertação* apresenta um deslocamento do eixo semântico da palavra *liberdade*... subverte a estrutura mágico-proclamativa da ação-pela-palavra (Worttat) e exige, ao menos tendencialmente, a palavra-da-ação (Tatwort). Aponta para o processo histórico da realidade política da liberdade e subverte os eixos semânticos da ideologia liberal dos vagos direitos à liberdade"⁶⁴.

De maneira especial, Gustavo Gutiérrez acentua a importância da ação humana como ponto de partida de toda reflexão. Torna-se por isso historicamente necessário uma opção radical que aguace o discernimento, na qual se cristaliza o realismo de uma opção política pelo pobre. Esta opção radical parece para o autor — como para numerosos cristãos cada vez mais abundantes na América Latina — a opção socialista, entendida como inspirada pelo que tem de ciência o modelo marxista, embora sem identificar o socialismo — com nenhum modelo histórico entendido dogmaticamente:

"A isto se acrescenta a influência do pensamento marxista centrado na práxis, dirigido para a transformação do mundo (...) Muitos são os que por isso pensam, com Sartre, que o marxismo, como marco formal de todo pensamento filosófico de hoje, não é superável. Seja como for, de fato, a teologia contemporânea acha-se em inesquivável e fecunda confrontação com o marxismo. E em grande parte estimulado por ele é que, apelando para suas próprias fontes, orienta-se o pensamento teológico para uma reflexão sobre o sentido da transformação deste mundo e sobre a ação do homem na história"⁶⁵.

64 RUBIO, Alfonso Garcia. Op. cit. p. 76.

65 GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit. p. 22.

Por que muitos setores da Igreja na América Latina qualificam de marxista a afirmação de muitos cristãos e teólogos que falam de opção pelas classes pobres e exploradas? O Filho de Deus se fez homem, fez-se pobre e optou pelos pobres. Existe uma mania, uma fixação de alguns círculos, de atribuírem tudo quanto é termo ao marxismo. Temos a impressão de que é uma espécie de mania inexplicável. Certos setores da Igreja acusam de marxistas não apenas essas expressões de uma teologia da práxis, mas as opções pelas classes pobres e exploradas.

A Teologia Latino-Americana de Libertação reconhece em benefício de Marx o mérito de ter permitido ver que efetivamente uma teologia (e, antes ainda uma fé) que não reconheça objetivamente uma situação histórica real dada e que não lhe faz justiça, vira necessariamente discurso vazio, inacreditável, em suma, mistificador⁶⁶. Marx critica a teologia especulativa, a teologia abstrata⁶⁷. A Teologia, segundo Marx, dá uma explicação espiritual e ideal aos problemas materiais e reais. Ela "des-realiza" as contradições concretas, volatilizando-as, dissolvendo sua densidade material, de modo a transformá-las em entidades espirituais "fora da realidade". Por isso, a teologia opera como abstração do mundo e da história, separação frente à realidade, em suma como fatasmagoria. Esta forma de pensamento - diz Marx - é a expressão transcendente, abstrata, da situação existente e dos homens reais:

"Para Marx, a teologia é o sistema da religião, uma "ideologia teórica" - diria seu discípulo Althusser. Ora, a religião é, para Marx, uma teoria alienada (em segundo grau) de um mundo já alienado (em primeiro grau). A teologia seria, em resumo, a ciência (invertida) da consciência invertida de um mundo pervertido (...). Aos

66 Há uma tendência de aproximação (leitura) com Marx. Aceita-se sua crítica. Parece-nos que há tentativa de se elaborar um projeto de libertação cristã à luz do Materialismo Histórico. A nosso ver, os ensaios melhores, embora criticados e ameaçados pela teologia tradicional e oficial, são os de Gustavo Gutiérrez.

67 Ver Crítica à Filosofia do Direito de Hegel e as Teses Contra Feuerbac: "A religião é a teoria geral desse mundo (às avessas), a sua suma enciclopédica, a sua lógica sob a forma popular, o seu ponto de honra espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua razão geral de consolação e justificação".

olhos de Marx, os discursos sobre a moral ou sobre o amor mascararam a realidade da alienação, iludem o homem pelo fato de serem "a expressão fantasmática do mundo existente". Do ponto de vista religioso, a resposta a todas as questões não pode consistir senão em algumas imagens cheias de ênfase religiosa e que afogam no nevoeiro toda significação. Ela não pode consistir senão em etiquetas, grandiloquentes, como gênero humano, humanidade, espécie, etc., e na transformação de toda ação real numa frase fantástica"⁶⁸.

A Teologia Latino-Americana de Libertação, em suas linhas gerais, aceita esta crítica de Marx. Procura corrigir suas falhas na interpretação da inteligência da fé, na tematização da fé.

Dupla será a tarefa de semelhante teologia: primeiro deverá libertar a teologia de certo tipo de "teologia" universalizante e ideologizada, ligada a uma práxis de fé sem crítica de seus pressupostos econômicos e políticos. A partir daí, deverá desentranhar as dimensões libertadoras presentes na própria fé cristã e nos seus grandes temas teológicos, dimensões encobertas por um certo tipo de compreensão e de estilo de vida cristã. Assim a dimensão social e política da temática do Reino de Deus, da escatologia, da graça, da libertação trazida por Jesus Cristo. É a função "desideologizadora" da Teologia Latino-Americana de Libertação:

"Os teólogos da libertação constataram que o cristão comprometido com o processo de libertação em curso na América Latina, ao pensar sua fé, entra em conflito com a tematização da mesma, tal como se encontra formulada e apresentada pela teologia e pela pregação da Igreja, devido à ideologização que o cristianismo sofreu, condicionado por um tipo de sociedade com a qual esteve intimamente vinculado durante séculos (...) A teologia da libertação pretende limpar o caminho para o militante cristão poder assumir integralmente a sua fé cristã, purificada das conotações ideológicas que a mantêm, de fato, prisioneira do "status quo". Pretende também ajudar a Igreja institucional a tomar consciência dessa ideologização, a fim de que

68 BOFF, Clodovis. Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações, Vozes, Petrópolis, 1978, p.55, passim.

possa empreender o duro esforço de dessolidarização da ordem estabelecida e sua agilidade profética"⁶⁹.

Em segundo lugar, deverá poder resgatar e reforçar a perspectiva teológica presente em todo processo de libertação, embora se seja executado por agentes que nem sequer guardem referência à fé cristã. O teológico de sua ação não depende da integração ideológica que lhe confere, mas de sua dimensão objetiva de libertação:

"A própria práxis em si mesma carrega uma densidade cristã, desde que seja realmente uma práxis libertadora. A libertação integral é uma realidade escatológica e cai sob a dimensão do utópico. Entretanto, pelo fato mesmo de ser escatológica, ela já se antecipa na história e se mediatiza nas libertações setorizadas, constituindo um processo. Nenhuma das libertações parciais é a libertação integral, mas sem elas a libertação integral seria pura fantasmagoria e não uma realidade escatológica que se prepara e antecipa na história. Por isso a libertação escatológica encontra suas concretizações na política, na economia, na cultura, na religião. Tudo tem a ver com o Reino; por isso tudo pode possuir uma dimensão de salvação ou de perdição. A salvação de Deus, escatológica, não vem somente pelo processo de libertação da dimensão política da história; porém não vem tão pouco sem este processo: a dimensão política não é tudo, mas é algo que pertence ao quadro da salvação"⁷⁰. É a função de discernimento da teologia latino-americana de libertação.

A teologia da libertação, finalmente, tenta articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse da libertação dos pobres:

Por seu lado, a teologia da libertação quer expressamente pensar a fé e toda a existência cristã, a partir do próprio âmago de uma situação conscientizada de pobreza, entendida como dominação e opressão"⁷¹. O pobre é fundamentalmente um oprimido, que pertence a

69 RUBIO, Alfonso Garcia. Op.cit. p. 112. Ver também este mesmo autor e na mesma obra toda 2ª parte: "Funções básicas da Teologia da Libertação", p. 109-215.

70 BOFF, Leonardo. Op. cit. p. 106.

71 RUBIO, Alfonso Garcia. Op. cit. p. 106.

uma classe oprimida, precisamente pelo sistema do qual faz parte o cristão que deseja ajudá-lo. Através deles, a teologia alcançará sua perfeição de análise. Teremos, em definitivo, "uma autêntica teologia da libertação, quando os próprios oprimidos puderem exprimir-se livre e criadoramente na sociedade e no povo de Deus, quando forem os artífices de sua própria libertação e fundamentarem com seus valores próprios a experiência de libertação total de que são portadores"⁷². Optar pelo pobre é optar por uma classe social contra outra. É aceitar a luta de classe. É entrar no mundo da classe social explorada. É fazer-se solidário com seus interesses e lutas.

Em tal contexto, o discurso teológico surge assim como uma teologia da salvação nas condições concretas, históricas e políticas de hoje na América Latina. É uma teologia, cuja missão é identificar-se com os homens massacrados, com as classes sociais que sofrem miséria e espoliação. Tem por tarefa essencial libertar todos os homens de todas as escravidões a que os sujeita a fome, a miséria e a opressão. É a libertação de Cristo se realizando em fatos históricos e políticos libertadores.

Teologia latino-americana de libertação é uma teologia nascida da reflexão sobre essas condições de opressão do continente latino-americano. Libertar o povo da opressão, da injustiça, da miséria, da condição desumana e anti-cristã seria a tarefa, por excelência desta teologia, que nasceu do contexto de mobilização popular que caracterizou os anos 60 na América Latina. Ela nasceu fundamentalmente como reflexão sobre a fé vivida por grupos cristãos em situação revolucionária. No encontro de Medellín, em 1968, essa temática esteve presente nos documentos, na preocupação de unir a prática da fé das comunidades de base às transformações sociais.

As comunidades eclesiais de base pensaram a fé a partir de como é vivida no compromisso libertador. Foi a práxis da Igreja de base na América Latina, que produziu a Teologia de Libertação, muito

ERRATA : Continua p. 46.

72 GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit. p. 218.

§ 4 - Comunidades Eclesiais de Base

Puebla será pouco compreendida se for isolada das práticas e clesiais da América Latina. Apoiá-las será sua opção, no reconhecimento de que os pobres, as classes populares são a força transformadora da história, o sujeito da práxis de libertação.

O desenvolvimento das comunidades eclesiais de base em toda a América Latina é um acontecimento organizacional e político novo, que poderá vir a ser uma influência determinante no futuro da Igreja neste Continente⁷³. Uns acham que as CEBs são a esperança da Igreja neste Continente, sinal de vitalidade e, sobretudo, presença dela nos meios populares, que começam a assumir conscientemente papel ativo dentro da comunidade eclesial e, em relação a seu processo de libertação, de transformação da realidade. Libertação, sobretudo, que exige a incorporação dinâmica da religião no processo revolucionário efetuado por nossos povos oprimidos. Libertação que nos força a reinterpretar os valores cristãos a partir dos oprimidos e não a partir das ideologias dos opressores:

"Tomam agora consciência de que não tinham "consciência", nem como grupo, nem como Igreja... O vazio de consciência do próprio valor, como pessoa e como comunidade, fazia com que o padre ocupasse um lugar enorme. A sua ausência deixava os fiéis desorientados. O esquema sócio-econômico e religioso era profundamente dominador. As consciências dos fiéis não tinham condições de sobrepor-se a tal situação, que os envolviam em todas as partes. Na raiz estava a dominação econômica, com as suas ramificações políticas, culturais e religiosas"⁷⁴.

73 ALVES, Márcio Moreira. A Igreja e a Política no Brasil, edit. brasileira, São Paulo, 1978, p. 157. Ver também LIBÂNIO, J.B. Uma comunidade que se redefine, in SEDOC, out. 1976, p. 295 a 326, e BARROS, Pe. Raimundo Caramuru. Comunidade Eclesial de base: uma opção decisiva, Vozes, Petrópolis, 1967, p.5. Outro trabalho sobre as "comunidades de base" no Brasil se encontra igualmente em ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado, Kairos, São Paulo, 1979, p. 183 a 223.

74 LIBÂNIO, J.B. Op. cit. p. 296.

Os documentos de Medellín definem a comunidade eclesial de base como:

"(...) o primeiro e fundamental núcleo eclesial que deve, em seu próprio nível, responsabilizar-se pela riqueza e expressão da fé, como também pelo culto que é sua expressão. É ela, portanto, célula de estrutura eclesial e foco de evangelização e atualmente fator primordial da promoção humana e desenvolvimento"⁷⁵.

Esta experiência de ser Igreja, observa J.B. Libânio⁷⁶, está profundamente unida à de ser povo. Igreja-povo deixa de ser uma fórmula para firmar-se como convicção. É uma Igreja profundamente voltada para a problemática dos homens que a constituem e que a cercam. Toma consciência mais explícita de sua realidade eclesial e de seu compromisso com o processo de libertação. De uma atitude passiva, começam essas comunidades a assumir maior participação na vida eclesial, a tornar-se centros de evangelização, focos de compromissos sociais. São comunidades do povo que durante séculos fora oprimido e privado da palavra, da cultura, do poder de decisão e que agora os retoma com consciência de si, de suas possibilidades e direitos fundamentais. E isso acontece no seio da comunidade eclesial.

Em Puebla, os bispos não apenas legitimam mas incentivam as práticas populares na América Latina, principalmente a nível político-libertador:

"As comunidades eclesiais de base que em 1968 eram apenas uma experiência incipiente amadureceram e multiplicaram-se sobretudo em alguns países. Em comunhão com seus bispos e como o pedia Medellín, converteram-se em centros de evangelização e em motores de libertação e de desenvolvimento" (...) Nas pequenas comunidades, mormente nas mais bem constituídas, cresce a experiência de novas relações interpessoais na fé, o aprofundamento da palavra de Deus, a participação na Eucaristia, a comunhão com os pastores da Igreja particular e um maior compromisso com a justiça na realidade social dos ambientes

75 Pastoral de Conjunto, em Medellín, 15.

76 Ver LIBÂNIO, J.B. Introdução às conclusões de Puebla, texto oficial da CNBB, Loyola, São Paulo, p. 76.

tes em que se vive"⁷⁷.

É assim que depois de uma Igreja-sociedade, definida sobretudo pela sua visibilidade jurídica e fortemente centralizada por Roma; depois de uma Igreja-sacramento, determinada por sua visibilidade sacramental, privilegia-se hoje, na América Latina, uma Igreja-missão, caracterizada pela visibilidade praxica. A comunidade eclesial de base é uma Igreja-práxis, se realizando lá onde os homens se unem no processo de libertação em favor dos marginalizados, dos explorados na força do trabalho pelo sistema capitalista. É nessa linha de pensamento que o documento de Puebla, no reconhecimento de sua validade, da vivência da Igreja na sua missão libertadora, concebe a comunidade eclesial de base:

"As comunidades eclesiais de base são expressão de amor preferencial da Igreja pelo povo simples; nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de transformar o mundo"⁷⁸.

São essas as referências fundamentais às comunidades eclesiais de base, reforçadas pela opção preferencial pelos pobres, afirmadas pelos bispos que, em Puebla, representam toda a Igreja Latino-Americana. São elas um novo modo de ser da Igreja, como força histórica e comprometida, na base, com a libertação latino-americana.

Conscientes da realidade de opressão e dinamizadas pela fé no Cristo Libertador, as comunidades eclesiais de base são a expressão das lutas populares. Nela está nascendo uma alternativa social e política para a sociedade latino-americana. Elas começam a se expressar por si mesmas com linguagem e estilo próprios, a partir de sua experiência concreta. Pela práxis de sua fé e pela leitura comprometida da Bíblia, à luz da realidade, elas são uma força histórica na apresentação de um novo projeto social para a transformação da sociedade.

77 Puebla: Conclusões, respectivamente números 96 e 640.

78 Ibidem, nº 643. O grifo é nosso, indicando a presença de uma filosofia, que não apenas contempla, mas transforma o mundo.

ERRATA: Continuação da p. 42.

mais que em ambientes acadêmicos e a-históricos. As práticas populares latino-americanas tiveram maior peso na origem e evolução, no nascer e no desenvolver da Teologia de Libertação. A teoria veio depois. Nasceu da prática.

II - PREPARAÇÃO DE PUEBLA

§ 5 - O Documento de Consulta.

Os três sub-títulos deste capítulo sobre a preparação de Puebla estão intimamente relacionados. O significado, as linhas mestras e os objetivos dos dois documentos, respectivamente o de Consulta e o de Trabalho, estão articulados com a Doutrina Social da Igreja sobre as ideologias e a libertação¹.

Em fins de 1976, na XVI Assembléia da CAL em Porto Rico, anuncia-se a convocação da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano por ocasião do 10º Aniversário de Medellín. O local escolhido foi Puebla, México. Daí por diante, o CELAM liderou várias reuniões de Bispos nos países do Cone Sul, nos bolivarianos, nos da América Central, nos das Antilhas e no México. Foram dois anos de reuniões, de elaboração de textos preparatórios até culminar no encontro de Puebla de los Angeles, México, de 28 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Os resultados das primeiras reuniões foram enviados à Direção do CELAM que se responsabilizou da redação do Documento de Consulta².

O Documento de Consulta é um documento-base-provisório-e-motivador, "um instrumento auxiliar, que tem valor enquanto faz um esforço por recolher, com uma certa sistematização, o parecer geral de nossas Igrejas (...) Um material para suscitar a reflexão em toda sua liberdade, criatividade e originalidade"³. Não quer significar, de modo

-
- 1 CELAM, Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales. III Conferência General del Episcopado Latino-Americano, Bogota, sem data; Documento de Trabajo, Puebla de los Angeles - Mexico, Octubre, 1978. As citações do texto serão seguidas do número do parágrafo correspondente.
 - 2 Ver alguns comentários sobre o documento de consulta: LIBÂNIO, J.B. A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, in SÍNTESE, nº 12, vol. V (janeiro/março), 1978, Ed. Loyola, p. 98-104; ANTONIAZZI, Alberto. Um debate sobre o documento-consulta do CELAM com vistas a Puebla, in ATUALIZAÇÃO Nºs 95/96, (nov/dez), 1977, Editora Lutador, Belo Horizonte(MG); R.E.B. "Subsídios para Puebla/78" (vários autores), março de 1978, Fasc. 149, Editora Vozes; TEOLO - GIA EM DIÁLOGO, Puebla/78 encruzilhada para a evangelização na América Latina (vários autores), edições Paulinas, São Paulo, 1978.
 - 3 CELAM, Documento de Consulta, nº 23.

nenhum, a definição de uma linha para Puebla. Não é um texto já pronto a ser discutido, votado e aprovado pelos bispos. É uma espécie de catálogo de assuntos, reflexo da problemática e das contribuições vindas de todas as partes do Continente, para relançar os temas em vista de ulterior reflexão. Tem como tema: "A Evangelização no presente e no futuro da América Latina". Segue, de maneira imperfeita, o mesmo esquema metódico adotado em documentos da Igreja da América Latina depois da II Conferência Geral de Medellín de 1968. É o método trifásico: ver, julgar e agir. São as mediações sócio-analítica, hermenêutica e prático-pastoral. No primeiro procura-se analisar a realidade histórico-sócio-político-econômica de nosso continente. Trata-se de apreendê-la criticamente. Num segundo momento elaboram-se os critérios teológicos com os quais vamos ler o texto sócio-analítico, fazer uma reflexão teórica inspirada pela realidade analisada e iluminadora da mesma. Por fim, procura-se traduzir em ação concreta o que foi visto e julgado anteriormente. São as tarefas pastorais mais concretas. Sobre isso observa J.B. Libânio:

"(...) O mais importante e absolutamente fundamental é a articulação entre essas três partes. O que caracteriza a teologia e os documentos eclesiais mais significativos do continente é uma reflexão que realmente vem da práxis, volta-se para a práxis, deixa-se criticar pela práxis e é elaborada na práxis. Busca-se precisamente essa nova relação práxis-teoria-práxis, articulando de modo inspirador, iluminador, crítico a práxis e a teoria"⁴.

As dioceses e as comunidades eclesiais de base, outros organismos e instituições estudaram e debateram, no primeiro semestre de 1978, as 214 páginas, vendo as linhas mestras das três partes, que compõem o Documento de Consulta. Críticas foram feitas. Sugestões foram encaminhadas ao Conselho Episcopal Latino-Americano⁵. Para a presente dissertação, é nosso objetivo analisar e criticar apenas alguns de seus aspectos que mais se aproximam de nosso projeto sobre Puebla e as ideologias.

4 LIBÂNIO, J.B. Op. cit. p. 99.

5 Ver ANTONIAZZI, Alberto. Op. cit. p. 511-526.

O Documento de Consulta sofreu severas críticas, provenientes de todo meio eclesiástico da América Latina. Não se considera suficientemente as análises das Ciências Sociais, nem se reconhece a contribuição que poderia vir do Materialismo Histórico e do Materialismo Dialético. Preocupa-se muito com uma descrição acumulativa e da dos da realidade, mas carente de interpretação estrutural. Todo o texto dá a impressão de uma sistematização de princípios, organizados a partir de interesses dogmáticos, a fim de serem aplicados na prática pastoral. É um discurso alienante, do grande Sujeito=Igreja-Hierarquia para o objeto-povo-de-Deus. Não tem lugar uma reflexão a partir de dentro da práxis, em vista desta práxis, fazendo-se criticar por ela. Há mais uma ortodoxia do que uma ortopraxia. Esse documento não nasce da consciência crítica da situação latino-americana e nem se dirige a ela no intuito de iluminá-la e criticá-la como o fez Medellín. Situa-se num nível doutrinal, dogmático, apresentando uma série de afirmações teológicas comuns, já conhecidas. Cuida de evitar assumir posição mais crítica, questionante, inspiradora de uma práxis. É um documento indutivo, descritivo, simplista e impreciso. Num estilo enciclopédico reduz a realidade histórica da Igreja na América Latina aos seus momentos episcopais. Todo o texto revela uma concepção de Igreja-poder que divide com o Estado a sua responsabilidade perante a sociedade civil: a primeira cuida das coisas do espírito, e a segunda, das coisas do corpo:

"O documento parece pressupor um dualismo acentuado na interpretação da história: dualismo ou dicotomia (embora negada, de passagem, em algum texto) entre história "da salvação" e história "profana", entre Igreja e mundo, entre "povo de Deus" e "povos latino-americanos", entre Evangelho e cultura...⁶

O documento parece dominado por uma preocupação de auto-defesa da Igreja frente às ideologias. As ideologias e condutas extremistas, o comunismo ateu como o capitalismo sem piedade, criam obstáculos à sociedade humana e cristã. São contrários ao amor, à justiça e à solidariedade e impedem o advento de verdadeira paz e do Reino de Deus. O processo de secularização ameaça a cultura latino-americana,

6 Ibidem, p. 512.

reduzindo-a a uma das clássicas formas de secularismo de vertente capitalista ou marxista:

"Por outra parte, as vigências ideológicas dos dois tipos de sociedade urbano-industrial dominantes são secularistas. Um pólo está constituído pelo positivismo, pelo pragmatismo, pelo protestantismo liberal. Deus não se revela na história; existe silêncio da parte de Deus. No outro pólo está o marxismo, o racionalismo materialista, fechado, ateu. Estas duas grandes vigências originam-se no iluminismo. A Igreja não só sofre seu duplo embate, senão que tem seu próprio seio tendências que combinam simultaneamente as duas ideologias dominantes: as eclesiologias de marca protestante liberal e o secularismo marxista, justapostos"⁷.

"Existem atualmente dois tipos principais de sociedade urbano-industrial: a capitalista e a coletivista. Os regimes capitalistas definem-se sobretudo em termos econômicos-sociais: propriedade privada dos meios de produção, economia de mercado, pluralidade de empresas mais ou menos competitivas. Comumente, admitem pluralidade ideológica e religiosa, porém sua tendência é a de um materialismo prático anti-cristão. Os regimes coletivistas não só se definem pela apropriação coletiva, pelo poder central do Estado para uma nova burocracia oficial de partido, à qual está inerente a profissão de uma filosofia materialista e atéia da existência humana. Inauguraram a era constantiniana do ateísmo"⁸.

Existe apenas uma passagem em que o documento de consulta denuncia os regimes de força na América Latina. A grande tarefa que impõem a si mesmas as Forças Armadas poderia derivar para uma tendência perigosa de exaltação do poder político do Estado, excluindo os demais grupos na participação política e revolucionária:

7 CELAM, Documento de Consulta, nº 275.

8 Ibidem, N.ºs 311, 312. Ver também, numa mesma análise e crítica das ideologias, os n.ºs 932 a 935 do Documento de Consulta do CELAM.

"O quadro político do Continente agravou-se. Aumentaram os regimes de força com prejuízo para a participação popular e a existência de organizações intermediárias: sindicalismo, partidos políticos. Muitos desses regimes, baseados na nova doutrina da Segurança Nacional, cometeram sérias violações dos direitos humanos: pressões morais e físicas, torturas, etc. Tais regimes surgiram, em muitos lugares, como reação frente a um caos econômico e social que ameaçava a convivência da população. Ante a tensão e a desordem, o recurso à força é inevitável. A violência organizou-se: subversão e contra-subversão, revolução e contra-revolução"⁹.

Como alternativa para essas ideologias, esse documento apresenta, de uma maneira obscura e imprecisa, seu projeto de libertação para a América Latina. É a "ilusão de uma nova cristandade"¹⁰ que está em jogo. É a restauração da cristandade da Idade Média para a Idade Contemporânea da América Latina.

O desafio fundamental da evangelização deve visar a criação de uma nova civilização cristã do amor, uma nova sociedade, uma nova ordem. Temos a chance de criá-la com o trabalho evangelizador da Igreja, como a grande alternativa para as atuais ideologias; a evangelização consiste em evitar o desfecho secularista de uma passagem da sociedade rural-urbana para uma sociedade urbano-industrial:

"Vivemos os pré-anúncios de uma nova civilização. É a passagem generalizada de uma sociedade agrário-urbano a outra, urbano-industrial. Paulo VI analisa os problemas com clareza na OCTOGESIMA ADVENIENS. A sociedade urbano-industrial detém altíssimo controle das energias disponíveis da natureza, graças ao grande desenvolvimento científico-tecnológico. Os países do Terceiro Mundo desejam sair da fase agrário-urbana e alcançar plenamente a fase urbano-industrial, mas os países que chegaram antes a tal situação o impedem (...) É indispensável um novo tipo de sociedade urbano-industrial na América Latina para conseguir a superação da pobreza, dispondo de condições ge-

9 Ibidem, nºs 297, 298.

10 BÓFF, Clodovis. A ilusão de uma nova cristandade. Crítica à tese central do documento de consulta para Puebla, in R.E.B. nº 38, Fasc. 149, março, 1978, p. 5-17, Editora Vozes, Petrópolis, 1978.

rais de participação e justiça com base nos valores que fundamentam a qualidade da vida. Uma nova civilização, na qual seja impossível o esbanjamento e a miséria (...) O processo de evangelização, entendido como processo de configuração cristã das culturas, é permanente. A Igreja evangelizando um povo já evangelizado e o faz a partir da própria cultura desse povo, cultura já impregnada de valores, costumes e critérios evangélicos de vida (...) Toda evangelização é libertadora. A América Latina necessita da evangelização para responder ao clamor das vítimas da injustiça social, a fim de contribuir para a criação de uma nova ordem"¹¹.

O Documento de Consulta parece abrir para os cristãos possibilidades de diálogo com amplos setores da sociedade latino-americana, jovens, intelectuais e operários, que aspiram ao socialismo como a alternativa para a sociedade capitalista desumana. Temos alguns parágrafos inspiradores. Pode-se talvez divisar aqui nova percepção do Cristianismo: em vez de ser este a ditar os princípios e normas da tarefa política, antes esta tarefa política é que faz descobrir o verdadeiro sentido do cristianismo. Alguns comentaristas mais progressistas têm a tendência de articular esse diálogo dos cristãos com os marxistas. Não está explicitamente no documento, mas ventilou-se este debate ou aproximação. O grande desafio evangelizador da América Latina consiste precisamente em caminhar para uma práxis cristã transformadora da realidade. Como viver a dimensão religiosa do povo numa linha de libertação, uma práxis libertadora do continente?

No DC há uma referência à análise marxista que se considera "válida" para a realidade latino-americana:

"Não se pode dissociar a análise marxista do materialismo dialético. A consciência, segundo Marx, é somente consciência do conflito que surge das relações de produção entre o capital e o trabalho. Sua crítica ao livre mercado, à exploração do trabalho, ao lucro, é válida..."¹²

11 CELAM, Documento de Consulta, N.ºs 310, 316, 906 e 919. Ver alguns comentários sobre a cultura no DC: DE SOUZA, Luiz Alberto Gomes. Documento de Consulta: Crítica ao diagnóstico da realidade, in REB 738, Fasc. 149, Março de 1978, p. 18-32.

12 Ver os N.ºs 928 e 936 do Documento de Consulta; Ver também, BICO, Pierre: o novo documento dos cristãos pelo Socialismo, in ATUALIZAÇÃO (revista), N.º 84, dez. 1976, p. 233-264, Edit. Lutadora, B. Horizonte (MG).

Todavia esse diálogo é cortado quando o texto se refere à análise marxista assumida na forma histórico-política. Os redatores do DC denunciam o marxismo como sistema incapaz de atender as exigências do bem comum:

"... A injustiça do mercado e da empresa, como único fato - res, leva a conclusão falsa de sua abolição total por uma coletivização radical dos bens de produção ... São pontos inaceitáveis para o cristão: que o direito e a verdade sejam definidos pela eficácia na luta de classe e pela ditadura do proletariado; a negação de um Ser transcendente que julga a conduta humana"¹³.

As nossas observações e citações dirigiram-se especialmente aos aspectos que mais coadunam com a nossa temática sobre Puebla e as ideologias. Vimos que o Documento de Consulta é um texto doutrinal dogmático, desligado da práxis histórica. Nenhuma palavra sobre a situação da classe operária. Um tratamento superficial das comunidades eclesiais de base. Há uma certa abertura para uma análise científica da realidade histórica da América Latina, mas com uma implícita condenação do processo revolucionário refletido pela Teologia Latino-Americana de Libertação. Felizmente observa Frei Beto¹⁴ - O Documento de Consulta foi rejeitado pelo conjunto de bispos do Continente. As críticas foram, em geral, levadas em conta na elaboração do Documento de Trabalho, com o qual os bispos ingressam em Puebla.

13 DC, nºs 936, passim, 937.

14 BETTO, Frei. Diário de Puebla, Civilização Brasileira, São Paulo, 1979, p. 18.

§ 6 - O Documento de Trabalho

No dia 29 de janeiro de 1979 ao abrir os trabalhos da Assembléia, em Puebla, D. Aloísio Lorscheider, um dos seus presidentes, expôs o significado e os objetivos do Documento de Trabalho da III Conferência do CELAM. Ele disse:

"O Documento de Trabalho (DT) foi previsto como um instrumento de ajuda à criatividade dos participantes na III Conferência Geral. Não quis o DT ser uma espécie de documento-base que os bispos discutissem propondo emendas. O DT só quis sintetizar principalmente o que os episcopados haviam trazido. Não é necessário sublinhar que toda síntese é relativa, possui suas imperfeições e não consegue toda riqueza do pensamento das contribuições (...). Por isso mesmo o DT foi apenas uma peça a mais na marcha para Puebla. O DT era um esforço mais para ilustrar o que estava acontecendo na vida da Igreja de nossos povos; quais seus problemas; suas expectativas; seus anseios; quais as possíveis opções e linhas de ação pastoral para a evangelização no presente e no futuro da América Latina. Seu marco de referência ou o horizonte no qual se situa o DT é o da história concreta da América Latina..."¹⁵.

Todo material recolhido das discussões e críticas sobre o Documento de Consulta serviu para a elaboração do Documento de Trabalho, que contou com uma nova equipe significativamente diversa. A comissão redatora foi composta pelo Presidente do CELAM, D. Aloísio Lorscheider, em lugar de Alfonso Lopez Trujillo e por 4 bispos, um por região. Após um exame detalhado, o texto devidamente enriquecido, foi aprovado e enviado aos participantes da Assembléia. É uma síntese das contribuições de todo o continente, servindo apenas como peça de ajuda aos bispos, "subsídios para sua criatividade" e que por isso mesmo a realidade concreta da América Latina, sua práxis histórica provocou a produção do Documento de Trabalho¹⁶.

15 Ver discurso de D. Aloísio, in SEDOC, vol. 11, Nº 119, Março, 1979, p. 944, Vozes, Petrópolis, RJ.

16 Ibidem, p. 944.

Feitas essas observações gerais, sobre a origem e o sentido do Documento de Trabalho, é nossa preocupação percorrer as suas partes, retirando só os elementos que mais dizem respeito à temática de nossa dissertação. Quais as perspectivas desse texto, que conduzem Puebla a se definir com relação às ideologias e ao seu projeto de libertação? O DT critica as ideologias? Qual seu projeto de libertação?

Em nível político, o DT não faz uma análise, à luz da Ciência da História, sobre a situação de opressão e de dependência na América Latina. Não descreve cientificamente a infraestrutura da situação real da sociedade latino-americana de hoje. Não discerne bem a função das ideologias vigentes neste continente. Não as critica de modo claro e direto. Apenas denuncia, de maneira abstrata, numa "linguagem que tende para o otimismo e, às vezes, para o eufemismo"¹⁷, o Liberalismo Capitalista, o Coletivismo marxista e a Doutrina da Segurança Nacional¹⁸.

Entre os modelos vigentes é denunciado o Liberalismo capitalista nos seguintes termos:

"... ha llevado no sólo a un esquema económico que aumenta las distancias entre ricos y pobres, sino que involucra un grave costo social para las classes más desposeídas. Forma parte del imperialismo internacional del dinero que, en nuestros países, actúa en sus formas más primitivas del libre mercado, sin los atenuantes que se dan en los países desarrollados. Muchos gobiernos se asocian a estos grupos de poder olvidando el bien común"¹⁹.

O DT mostra, então, que o Liberalismo capitalista deve ser reprovado como sistema político para a América Latina. Pois conduz à ditadura do imperialismo internacional do dinheiro, assume o homem como simples instrumento para aumentar as riquezas, explora sua for-

17 ANTONIAZZI, Alberto. Documento de Trabalho da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, in REB, Nº 38, Fasc. 152, Dez. 1978, Ed. Vozes, Petrópolis, p. 607.

18 CELAM, DT, Nºs 100 a 102.

19 Ibidem, 100.

ça de trabalho, deixando-o na pobreza e fomentando desse modo as diferenças de classe na sociedade. A atual estrutura capitalista liberal provoca uma distância entre uma minoria privilegiada e uma maioria de pobres.

O texto insiste ainda que muitos governos se associam a esses grupos de poder, esquecendo-se do bem comum. Para os redatores do DT, o poder político, mesmo com sua ideologia liberal capitalista, deveria praticar o bem comum. O sistema capitalista é repudiado no texto porque, na prática, não promove as condições concretas que permitam a todos atingir níveis de vida compatíveis com a dignidade humana. Há nele "un esquema económico que aumenta las distancias entre ricos y pobres", uma marginalização do outro, uma exploração dos menos favorecidos. Aumenta a riqueza dos poderosos, por um lado, e, por outro, desencadeia a miséria do pobre, tornando maior a escravidão dos oprimidos.

O DT trata também das ideologias marxistas que:

"... pretendem difundirse en el mundo obrero, estudantil y docente. Sus estrategias han caído muchas veces en el irrealismo o en políticas violentas que han dado pie a las reacciones de represión"²⁰.

Essa é uma passagem pequena para verificar o conteúdo tão complexo da teoria e da prática das ideologias marxistas. Entretanto, o DT deu maior ênfase a este tema no fim do texto numa nota anexa²¹. São 33 parágrafos sobre a "Crítica Teológica del Analisis Marxista", tentando revelar o conteúdo da análise marxista, sua evolução, sua relação com a realidade social e com a fé cristã.

Ao descrever o conteúdo da análise marxista, o DT parece enfatizar mais o caráter ideológico do marxismo em prejuízo do seu caráter científico. Não distingue bem a Ciência da História relacionada com sua forma ideológico-marxista. Para os bispos, o marxismo é sem --

20 Ibidem, 102.

21 DT-Anexo, "Notas sobre Alguns Temas", Nº 12, p. 47 a 51.

pre uma ideologia que parte de uma realidade social dada, cujo fundamento está numa teoria:

"Pese a que pretende un carácter científico, el análisis marxista no es una constatación fría de los hechos: está atravesada por una pasión cuasi mesiánica. Muchos autores lo notan en sus obras publicadas durante su vida, *el Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y *El Capital* (1867), Marx usa muchas veces un tono de ironía y emoción que no es el estilo del puro científico. No se explicaría la extraordinaria movilización de energías, provocada por este análisis en todo el mundo, durante un siglo, sin este soplo profético y mesiánico ... Toda la teoría marxista tiende a la acción revolucionaria y libera fuerzas vivas ... Llama a los proletarios de todo el mundo a unirse en la lucha de clases para construir una sociedad sin clases ... Este análisis se fundamenta sobre una teoría. El capitalista saca del proceso de producción, una *plusvalía*, que tiene su frente en la fuerza del trabajo; ni las materias primas, ni las máquinas pueden generarla; só lo el trabajo por ser fuerza viva"²².

Em seguida, o texto aponta alguns elementos fundamentais do materialismo dialético. Afirma que, para Marx, a vida, na sociedade capitalista, apresenta numerosas contradições. A principal delas, porém, aquela que afeta de uma maneira mais constante e socialmente mais decisiva a existência dos indivíduos, é a contradição entre o trabalho e o capital, quer dizer, entre o proletariado e a burguesia. E a direção necessária à superação dessa contradição essencial da sociedade capitalista, segundo Marx, é a da assensão revolucionária da classe operária com a criação da sociedade socialista.

Assim, o DT, depois de se referir à metáfora de Marx sobre a infraestrutura econômica e a superestrutura, conceitua o materialismo histórico na luta de classe, da seguinte maneira:

"... Es materialista en cuanto ve en el desarrollo de las fuerzas materiales de producción la última meta de la existencia y en las relaciones de producción lo determinante en la existencia. Es dia

22 Ibidem, 257 a 260, passim.

léctico en cuanto concibe una relación recíproca de la consciencia y de la existencia social. La consciencia reaccionaria ou revolucionaria, puede retrasar ou adelantar el processo ineludible que lleva la humanidad a la colectivización de los bienes de producción... Este colectivismo conlleva, en el campo político, dos consecuencias: la lucha de clases, en los países capitalistas, sin otra norma que su eficiencia; la dictadura del proletariado, en los países socialistas..."²³.

O DT critica essa teoria, uma vez que "eliminando todo factor exógeno a la infraestructura económica para determinar en última instancia la futura sociedad, concibe la colectivización sobre el modelo de un *monolitismo rígido*, sin ninguna otra meta que la eficacia en la producción, la qual requiere del sistema colectivista"²⁴ levando ao "materialismo mecanicista, determinista, el cual considera la consciencia como un simple reflejo, sin función propia"²⁵.

Existem algumas linhas do DT, onde podemos perceber uma certa aproximação da Doutrina Social da Igreja com o Marxismo. A Igreja se deixa interpelar e se enriquecer pelas ideologias "... en lo que tienen de positivo y, a su vez, las interpela y enriquece"²⁶. De uma certa maneira reconhece o aspecto científico da análise marxista como instrumento válido para o estudo da realidade social, quando afirma:

"El Análisis Marxista, en su nivel científico es un instrumento válido para el estudio de la realidad social, para la interpretación de la historia y su consecuente transformación por la dialéctica de la revolución. El cristiano, por tanto, opinan algunos, puede usar globalmente el Análisis Marxista, sin comprometer su fé, la cual más bien halla en sus categorías y postulados un incentivo y una vía eficaz de su acción que la Doctrina Social no brinda... El cristiano comparte la crítica marxista de la explotación del trabaja

23 Ibidem, 265 a 267, passim.

24 Ibidem, 267. Grifo nosso.

25 Ibidem, 266.

26 DT, Nº 477.

dor asalariado por el propietario de los medios de producción, tal como se observa hoy día en muchas partes de A.L. Comparte también la crítica marxista de un mercado abandonado a las fuerzas ciegas de la oferta y de la demanda..."²⁷.

É válida, outrossim, para a Doutrina Social da Igreja, a contribuição de Marx quando, " en el *Capital* atribuye las contradicciones del capitalismo a lo que llama el "fetichismo de la mercancía" (Libro 1, cap. 1,4). En efecto, la absolutización de la propiedad constituye una forma de idolatría del dinero y del capital, que genera la primacía del capital sobre el trabajo y de los productos sobre los productores"²⁸.

Todavía, segundo o mesmo texto, há muitos efeitos negativos do marxismo. Há nas entrelinhas do DT algumas reservas de conhecimento-desconhecimento. Conhece o valor científico do marxismo, mas desconhece-o: "... Es clara, por otra parte, la indicación del Magisterio Pontificio y de nuestros Episcopados, quienes señalan los graves riesgos que para la fe representa la assunción global del Análisis Marxista, dada precisamente la estrecha unidad que media entre praxis y doctrina, como lo prueba la misma experiencia pastoral"²⁹. Elogia a teoría de Marx por ter analisado científicamente o "fetichismo de la mercancía" do capitalismo. A Igreja não pode fugir desta contribuição, mas desconhece-a quando diz:

"Pero el marxismo no pudo reconocer toda la dimensión de esta verdad. Pues, sigue pensando que "el desarrollo de las fuerzas materiales de producción", o sea la abundancia material, es la meta de la humanidad y la solución definitiva de sus contradicciones. Entonces, no sale de la lógica del capitalismo. No entiende que la idolatría de la riqueza colectiva es también una forma del fetichismo y genera consecuencias semejantes. El materialismo dialéctico que profesa, le impide percibir todo el alcance de su intuición. Por tanto, no rompe el círculo de violencia y de odio en que se encierra el capitalismo liberal"³⁰.

27 DT-Anexo, 269, 277, 278, passim.

28 DT-Anexo, 279.

29 Ibidem, 270.

30 Ibidem, 279.

O maior confronto entre a Doutrina Social da Igreja e o Marxismo está na crítica radical que Marx faz da religião. Parece-nos que há um resquício de incompatibilidade na posição da Igreja em relação com a análise que o autor de *O Capital* faz neste campo, considerando a ideologia religiosa impotente para combater a exploração do homem pelo homem. As religiões, em geral, são um protesto contra a vida insatisfatória que é dada aos homens. São, porém, ideologias impotentes para orientar, na prática, a luta pela transformação do mundo, a luta pela superação das instituições baseadas na propriedade privada. Funcionam como ópio do povo, pregando o conformismo e a resignação. É esta análise que o DT descobre em Marx: considerando-o radical:

"... esta crítica de la explotación del hombre por el hombre y de la dominación del hombre por las mercancías, ambos fenómenos constitutivos del capitalismo, la crítica de la religión es radical: ella es obstáculo mayor para el proceso revolucionario, porque, según el análisis, impide la conscientización del trabajador oprimido y legitima la anarquía del mercado. Marx la considera como "el opio del pueblo" y la "esfera del egoísmo"³¹.

Como "... la política, el arte, la filosofía, la religión, constituyen una superestructura, ..." ³², a função está pois ligada à manutenção das condições econômicas e sociais da produção, ou seja, à reprodução dessas condições. Nessa medida, a religião justifica, integra, legitima e, conforme o caso, possibilita a *dominação* de uma classe sobre outras; configura-se, assim, em fator determinante da manutenção do equilíbrio social, desempenhando papel estratégico como suporte dos valores vigentes e como força de integração e coesão social na medida em que seu sistema de punições e recompensas acrescenta um peso extraordinário à obediência aos valores e normas colocados pela classe dominante.

A crítica da religião, a idolatria da riqueza coletiva e sua conseqüente negação de Deus ³³ são para o DT os efeitos negativos da análise marxista. Acrescenta-se ainda a ditadura do proletariado

31 Ibidem, 268.

32 Ibidem, 264. Grifo nosso.

33 Ibidem, 279 a 283; 289.

como característica incoerente dos postulados científicos de Marx . Como forma histórica, o marxismo é questionado neste Documento de Trabalho produzido pelo CELAM:

"... La dictadura del proletariado, oficialmente proclamada en todos los países socialistas, se traduce por la abolición de las libertades públicas y por el encuadramiento de toda la población en un sistema de vigilancia al cual nadie puede escapar: en cada cuadra, en cada pueblo, hay un comité que está informado de todo y puede denunciar toda manifestación de inconformidad. Los recursos de amparo prácticamente no existen. La participación política en las decisiones es nula. Hay muchos presos políticos. Los ciudadanos no tienen el derecho de salir del país sino en condiciones estrictas. La vida religiosa está rigurosamente reducida a las actividades de culto en el templo. La Iglesia no puede ejercer ninguna misión evangelizadora . Hay, si no persecución, por lo menos discriminación de los católicos practicantes en el acceso a los puestos importantes o a las universidades... De ahí sus logros y sus fracasos en la reconstrucción de una sociedad más humana"³⁴.

Analizadas e criticadas as duas ideologias anteriores, o DT, com apenas um parágrafo do corpo do texto e com mais 26 no anexo, desafia também a Ideologia da Segurança Nacional. Começa a dizer que o sistema de Segurança Nacional na América Latina tende a reduzir a estratégia da luta militar todas as demais atividades humanas em forma semelhante à corrupção marxista da práxis, à luta de classe:

"Por otro lado, hay regímenes militares que parecen inspirarse en la ideología de la Seguridad Nacional que convierte al Estado en un ente de carácter casi totalitario con las consecuencias que hemos indicado anteriormente"³⁵.

O DT, com base nas diversas posições do Episcopado Latino - Americano³⁶, detecta alguns elementos constitutivos da Doutrina da Segurança Nacional, suas causas e sua relação com a Igreja.

34 Ibidem, 288;289, passim.

35 DT, nº 102.

36 O DT apenas resume o texto do CELAM, "Doctrina de la Seguridad Nacional", in Documentación Celam, Año III julho/outubro, 1978, Nº 16.17, p. 331 a 335.

Por que existe a Ideologia da Segurança Nacional na América Latina? O DT responde que, em nível nacional, o subdesenvolvimento, caracterizado pela marginalidade, miséria, injustiça social, etc caracteriza uma situação que se pode chamar de "violência institucionalizada" praticada em nome da segurança nacional para controlar os conflitos sociais surgidos em decorrência daquela situação. A Ideologia da Segurança Nacional aparece aí como uma necessidade para fazer calar o clamor dos oprimidos e favorecer os grupos que detêm a concentração da riqueza:

"... el subdesarrollo dependiente que aumenta la conflictividad de la sociedad, la debilidad institucional de muchos países, el fracaso en el proceso de cambios estructurales, con la consiguiente situación de caos"³⁷.

Em nível internacional, vários fatores contribuíram para a implantação e imposição da Ideologia da Segurança Nacional neste Continente. A permanência dos regimes militares latino-americanos supõe a existência dessa ideologia que ultrapassa as peculiaridades nacionais e mantém a estrutura e a coerência de cada um. É a Doutrina da Segurança Nacional que guia e sustenta o poder militar na América Latina. A influência marxista-leninista no mundo traz como consequência o reforço daquela ideologia nas ditaduras latino-americanas que se definem essencialmente anti-comunistas:

"El contexto internacional tiene diversas influencias en la génesis de los regímenes de seguridad nacional. Los movimientos internacionales de inspiración marxista-leninista, por su explícita pretensión de instaurar la dictadura del proletariado, constituyen un factor de importancia para comprender la instauración de gobiernos militares o de regímenes de seguridad nacional de se definen como esencialmente anticomunistas"³⁸.

A América Latina tornou-se o maior reduto de combate ao inimigo comum: o comunismo. Este tornou-se o mito "diabólico" do Poder Militar. É preciso o sistema da Segurança Nacional para destruí-lo.

37 DT-Anexo, 302.

38 Ibidem, 303.

É uma questão de sobrevivência até a destruição do adversário. A guerra revolucionária na luta pela instauração da ditadura do proletariado é a nova estratégia do comunismo internacional: em qualquer lugar, onde haja uma guerra revolucionária, onde existem as ondas de sequestros de diplomatas, as greves dos trabalhadores, tudo pode ser o comunismo. Temos que combatê-lo...

Esta guerra é a motivação da Doutrina da Segurança Nacional:

"Se insiste en que hay un tipo radicalmente nuevo de guerra total. Su base empírica está constituida por los fenómenos del conflicto social, cultural, económico, político que hay actualmente y, ante todo, por el antagonismo entre la URSS y los EEUU. y otras naciones no comunistas. Los conflictos sociales serían formas diversas de ese único antagonismo; entre el marxismo-leninismo internacional, concebido en forma unitaria y monolítica, y el mundo occidental concebido como un sólo bloque en guerra total con el mundo comunista"³⁹.

O problema chave da sistematização e da produção ideológica da Segurança Nacional é essencialmente "... una doctrina militar, una ciencia de la guerra y de determinado tipo de guerra visto dentro de determinado sistema de interpretación. La Doctrina de la Seguridad Nacional pretende aplicar los principios de una ciencia militar a todos los sectores de la sociedad... la guerra envolvería la totalidad de las actividades humanas, las cuales quedarían encarnadas dentro de un programa militar global o dentro de una "estrategia TOTAL"... El Estado es el agente encargado de aplicar la estrategia total. Le corresponde organizar y orientar las actividades más significativas. Se concibe como fuente del orden social. Parecería formar con la nación una sola voluntad: la voluntad de la nación sería, sin más, la voluntad del Estado..."⁴⁰.

O DT procura também situar a posição da Igreja face a esses elementos básicos da Doutrina da Segurança Nacional, deixando plena liberdade de discernimento e de posições mais adequadas para cada E -

39 Ibidem, 313.

40 Ibidem, 312,315, 316, passim.

piscopado⁴¹. O documento insiste na necessidade de a Igreja não poder se calar perante as implicações teórico-práticas desta ideologia. O Magistério da Igreja ora legitima, ora denuncia a Doutrina da Segurança Nacional na América Latina.

Em princípio, a Igreja não é contra o direito da Segurança Nacional. É uma necessidade intrínseca e um valor para a pessoa e para a sociedade:

"Es necesario comprender que el hombre y la sociedad, también en América Latina, tienen una necesidad intrínseca y por eso una valorización positiva de la seguridad personal y colectiva. Es simplemente la expresión del instinto más primario, el de conservación... La seguridad personal o colectiva es en si misma, un valor inobjetable, además de constituir una finalidad esencial a todo poder político, en el que cumplen un papel específico las fuerzas armadas y la policía. Por eso, no se debe hablar en términos peyorativos de la seguridad..."⁴².

Na realidade, observa, muitas atitudes inspiradas pela ideologia da Segurança Nacional se explicam em nome da luta contra a subversão e corrupção, na defesa dos objetivos nacionais, bens e aspirações humano-cristãs: a paz, a justiça, a felicidade, a virtude, a moral, a religião, etc. Por isso, para a Igreja, como aspiração natural do homem à segurança individual e coletiva essa ideologia seria legítima. É questão de ética. Entretanto, o que os bispos com a doutrina social da Igreja entendem por segurança e o que a Doutrina da Segurança Nacional consagra como tal, são realidades distintas. É o que aparece equivocadamente nesta passagem:

"Pueden surgir circunstancias ocasionales en la vida de una nación que desorganicen o lleguen a paralizar el funcionamiento normal de las instituciones sociales y de los órganos del Estado. Las diversas comunidades o grupos representativos de la sociedad pueden

41 Ibidem, 306 e 325.

42 CELAM. Doctrina de la Seguridad Nacional ... p. 334.

llegar a un estado de desentendimiento o de sigregación que imposibilite la convergência de los esfuerzos comunes para el beneficio de la nación. En esos momentos, corresponde *legítimamente* a las fuerzas armadas intervenir para restablecer el orden y permitir el funcionamiento normal de las instituciones nacionales. Es una función noble pero al mismo tiempo humilde, pues no se justifica sino en la medida en que constituye un servicio a todo el pueblo para que este vuelva a ser sujeto de sus decisiones y de su destino..."⁴³.

Alguns episcopados latino-americanos parecem tomar a mesma atitude, ressaltando, em determinados casos, a ideologia da Segurança Nacional como desejo individual e coletivo do próprio homem. Assim, por exemplo, observam os bispos do Brasil:

"A segurança é um elemento indispensável do bem comum, na medida em que garante externamente as justas prerrogativas da soberania nacional e a independência econômica do País contra interferências indébitas e garante internamente a tranquilidade pública, a sequência normal da vida da Nação e o gozo dos direitos fundamentais das pessoas, das famílias e das instituições"⁴⁴.

Nesta relação Igreja-Segurança Nacional sob o aspecto de legitimidade, estamos verificando que o Magistério Eclesiástico latino-americano não contesta radicalmente o direito de o Estado moderno elaborar uma política de segurança nacional. Adverte, porém, que é um imperativo moral de sobrevivência da Nação fazer respeitar os direitos fundamentais da pessoa, pautando sua doutrina da segurança de acordo com os ensinamentos da Igreja na construção da verdadeira paz.

Por outro lado, a Igreja não se enganou com os aspectos negativos da Ideologia da Segurança Nacional. Existem no DT algumas pistas que nos levam a descobrir os graves erros deste sistema. Às vezes, essa ideologia subverte o próprio fundamento da ordem moral e jurídica. Torna-se privilégio de sistemas, classes e partidos. Sacrifica di

43 Ibidem, p. 342. Grifo nosso.

44 CNBB, Exigências Cristãs de uma ordem política. Documento aprovado pela XV Assembléia Geral da CNBB, Itaici, 8 a 17 de fevereiro, 1977, Ed. Paulinas, Nº 35.

reitos fundamentais para garantir interesses particulares. Gera uma permanente insegurança do povo. Com ela, os regimes de força sacrificam as liberdades de pensamento e de imprensa, suprimem as garantias individuais. Com ela, os governos latino-americanos alimentam um novo tipo de fanatismo, um clima de violência e de medo em vista da "guerra anti-subversiva" contra o comunismo neste continente.

O DT exprimiu claramente esse temor de ser barrada pela Ideologia de Segurança Nacional:

"Los Episcopados han denunciado algunos de los elementos más preocupantes de la Doctrina de la Seguridad Nacional como también sus excesos doctrinales y prácticos en la línea de su misión humanizadora y evangelizadora, sin entrar en el terreno de la oposición política. Los Episcopados, manteniendo una margen de libertad para desarrollar su magisterio y su acción, consideran sin embargo, que la Iglesia en su conjunto ha visto dificultada su misión por disposiciones y actuaciones que han llegado a vulnerar su libertad"⁴⁵.

Seria contra a ética usar das armas que o povo dá ao governo, através de seus sacrifícios e trabalho, para impedir que esse mesmo povo exerça seus direitos através de outros segmentos culturais, econômicos, religiosos e políticos da sociedade. É preciso denunciar "... la utilización de procedimientos que importan graves e inaceptables violaciones de los derechos humanos... la supresión de las libertades individuales, de las libertades de agrupación y expresión y la adopción de sistemas económicos de corte liberal, aplicados sin contemplación por la suerte de los desposeídos"⁴⁶. É preciso criticar, observa o Episcopado Brasileiro⁴⁷, essa incoerência da Segurança Nacional que se torna "insegurança do povo", com suas medidas arbitrárias de repressão, de desaparecimentos inexplicáveis, de processos e inquéritos aviltantes, de atos de violência praticados pela valentia fácil do terrorismo clandestino e numa impunidade frequente e quase total.

45 DT-Anexo, 306.

46 Ibidem, 304, passim.

47 CNBB, Experiências Cristãs ..., Nº 37.

O CELAM faz ainda algumas outras objeções aos aspectos duvidosos da Doutrina da Segurança Nacional. Com certa cautela, diz que não se pode aceitar em todo a sua sistematização doutrinária. Uma doutrina militar não é capaz de proporcionar um modelo para a economia, a cultura e a organização do Estado. É condenável esse modelo projetado pela doutrina, máxime quando é feito sem a participação política de um povo. Constituir-se-ia "... en un verticalismo rígido en virtud de fines de guerra, de seguridad de desarrollo en gran parte como obra de formación de una fuerza económica o de un potencial de guerra más bien que como satisfacción de las necesidades elementares de la vida de masas numerosas, sin recursos y sin horizontes (...) Hay evidentemente un agigantamiento o hipertrofia del poder y una concentración sin diversidad de los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) en una única función. Esta parece ser la tendencia"⁴⁸.

Numa linha de rejeição desta ideologia, é bem forte a crítica que o Episcopado brasileiro faz:

"A segurança, como privilégio de um sistema, acabaria por constituir-se em *fonte última de direito*, criando, alterando e derrogando normas jurídicas em função dos interesses do próprio sistema. Aprofundar-se-ia, assim, um perigoso distanciamento entre o Estado e a Nação, entre o Estado identificado com um sistema e a Nação não participante, ou cuja participação fosse tolerada na medida em que sirva para fortalecer um sistema. Este distanciamento está na origem de todos os *regimes totalitários* de direita ou de esquerda, que são sempre a negação do bem comum e dos princípios cristãos"⁴⁹.

O chamado militarismo, carregado de dinamismo pela Ideologia da Segurança Nacional, não é senão a subordinação da política à mentalidade e aos interesses profissionais da sociedade militar. A absolutização de outros elementos da doutrina desta ideologia tem análogos perigos como os dos regimes de exceção latino-americanos. Toda absolutização de um valor político ou de uma dimensão social é, potencialmente, totalitária. Os regimes de força se arrogam e se autodeclaram

48 DT-Anexo, 312, passim; 318.

49 CNBB, Exigências Cristãs ... 38.

intérpretes e executores do grande destino coletivo. Impõem ao povo um projeto político e um sacrifício social sem antes consultá-lo.

A hierarquia católica, através deste Documento de Trabalho, na fase preparatória de Puebla, revelou o perigo de ter que vir a deplorar a morte da democracia na América Latina, devido à Doutrina da Segurança Nacional:

"Otros elementos de la doctrina explican la tendencia a una concentración extrema del poder, hegemonía militar del Estado, sospecha y/o liquidación de las organizaciones populares, importancia de la policía secreta, etc. Sucede que al reprimir las instituciones democráticas, las fuerzas armadas abren un vacío social y el sistema que se inspira en estos conceptos tiende a rehacer la sociedad según un modelo totalitario quiéranlo o no los agentes de esta política"⁵⁰.

Estes tópicos do DT apontam alguns subsídios para a crítica das ideologias em Puebla. Na realidade essa redação sobre as ideologias foi assumida em parte pelo texto definitivo, aprovado pela Assembléia Geral Latino-Americana. A partir daqui abriu-se uma perspectiva para a difícil relação entre fé e ideologias⁵¹. Abordou a problemática da ideologização da fé que a Igreja sofreu, a serviço da ordem estabelecida. Nesse contexto, sugere-se a denúncia dos compromissos ideológicos da fé e a postulação crítica das "tendências de muitos cristãos" comprometidos com a libertação latino-americana. O DT parece não reconhecer os condicionamentos ideológicos dos cristãos na luta de libertação. Há uma forte tendência de impor a tradição da Doutrina Social da Igreja, com seu forte dualismo entre história e salvação, entre o sobrenatural e o temporal, entre fé e política, etc na sua visão global do homem e da humanidade.

A temática da libertação no Documento de Trabalho não aparece com aquela riqueza da Teologia Latino-Americana de Libertação. O conceito de libertação⁵² não exprime as aspirações das classes so-

50 DT-Anexo, 321. Grifo nosso.

51 DT, 473 a 483. Trataremos mais detalhadamente do assunto no próximo ítem 7 deste capítulo.

52 DT, 279; 284 e seguintes.

ciais e dos povos oprimidos. Não sublinha o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opôs às classes oprimidas. Aqui a libertação não aparece como exigência do desdobramento de todas as dimensões do homem. De um homem que se vai fazendo ao longo de sua existência e da história. Esses referidos números do documento dão um conceito de libertação "ligado a uma visão maniqueísta da história"⁵³. Não há um projeto de libertação neste texto, capaz de satisfazer ao consenso das massas exploradas. Condena implicitamente os postulados da Teologia de Libertação⁵⁴. São 17 proposições anexas ao Documento de Trabalho, onde relança velhos chavões, verdadeiros moinhos de vento imaginados e tributados à Teologia de Libertação. O texto não quer entender a Teologia de Libertação como percepção das contradições da realidade histórico-social, como indignação ético-cristã face às contradições e prática da fé no mesmo processo de libertação na América Latina.

Com isso, a parte de reflexão teológica perdeu muito do próprio da América Latina e escapa para a Doutrina Social da Igreja, abstrata e universalmente relacionada com as ideologias e a libertação. Haverá aí a presença de um discurso moral, utópico, ideal e espiritual, dando origem a um revolucionarismo romântico?

53 ANTONIAZZI, Alberto. Op. cit. p. 608.

54 BOFF, Leonardo. Teologia da Libertação: O Mínimo do Mínimo, in REB/38, Fasc. 152, dez. 1978, p. 696 a 705, passim.

§ 7 - Doutrina Social da Igreja, Ideologia
e Libertação

Seremos breves na análise deste problema. Desejamos apenas situar o ensinamento social da Igreja em face do fenômeno ideológico e do processo de libertação. Examinaremos somente as linhas gerais da DSI que nortearam, nesta preparação de Puebla, a crítica das ideologias e o projeto de libertação da Igreja para a América Latina⁵⁵. Em que medida o ensinamento social da Igreja, enquanto se apresenta como norma e diretiva da ação libertadora, escapa ao condicionamento ideológico? É a Doutrina Social da Igreja uma ideologia? Como ela se sente capaz de criticar as ideologias?

A linguagem dos documentos da DSI dá a impressão de que representa a elaboração de verdades eternas, imutáveis e sempre válidas, transcendendo os tempos e os espaços. Expressa "o que ela (Igreja) possui como próprio: uma visão global do homem e da humanidade (...) Há elementos de validade permanente que se fundamentam numa antropologia nascida da própria mensagem de Cristo e nos valores perenes da ética cristã"⁵⁶. Entretanto, o ensinamento social da Igreja não deixa de estar inserido numa determinada situação social. Seus princípios são mutáveis e dinâmicos. Há "elementos que são alteráveis e respondem às condições próprias de cada país e de cada época". Esta necessidade de adaptação é formulada assim: "(...) atenta aos sinais dos tempos, interpretados à luz do Evangelho e do Magistério da Igreja, toda comunidade cristã é chamada a se tornar responsável pelas opções concretas e pela sua efetiva atuação para responder as interpretações que as circunstâncias mutáveis apresentam"⁵⁷.

- 55 Afora as encíclicas sobre a Doutrina Social da Igreja, ver BIGO, Pierre. *A Doutrina Social da Igreja*, traduzido por uma equipe de professores da PUC do Rio de Janeiro, Edições Loyola, São Paulo, 1969; VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ideologia e verdade*, "Vozes" (revista), vol. 60, jan. 1996. Veremos maiores detalhes no núcleo da pesquisa dos dois últimos capítulos.
- 56 Puebla: Conclusões. CELAM. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, Edições Loyola, São Paulo, 1979, N^os 472 e 539, passim. Ver também, CELAM, Documento de Consulta, N^o 928; CELAM, Documento de Trabajo; N^os 461 a 471.
- 57 PUEBLA, n^o 472 e 473, passim.

A Doutrina Social da Igreja, por esse caráter absolutamente único, a um tempo normativo e existencial não é e não pode ser uma ideologia. É uma característica repetida no Documento de Trabalho e aprovada oficialmente nas conclusões de Puebla, em seu Documento definitivo para a Evangelização no presente e no futuro da América Latina:

"A Doutrina Social da Igreja não é uma ideologia. Estas orientam-se à defesa de interesses, legítimos ou não; envolvem paixões e buscam valores para justificar-se, a partir dos seus próprios interesses"⁵⁸.

Ficamos a perguntar e a questionar essa linguagem da Doutrina Social da Igreja sobre o fenômeno ideológico. Ela não é uma ideologia porque:

"(...) sendo a existência histórica e concreta do homem na sua dimensão de pessoa, a instância última que julga toda transposição ideológica, e sendo essa instância fundada, na doutrina social da Igreja, sobre um Absoluto pessoal presente na história mesma, a doutrina social da Igreja traz em si o critério decisivo de superação de todas as ideologias. Esse critério é o próprio homem colocado sob a norma do Cristo e situado inescapavelmente sob o influxo real (e não apenas moral) da presença do Cristo que dá sentido a todo o curso da história (...) na ordem existencial e histórica mesma, um fundamento absoluto para a pessoa humana, a referência a esse fundamento impõem-se como critério último capaz de julgar, para além de qualquer condicionamento ideológico, a infinita variedade das situações humanas (...) é que a doutrina social da Igreja coloca-se em situação absolutamente original em face das doutrinas e das ideologias que teorizam sobre o homem (...) Por essa razão só o homem mesmo na medida em que, como pessoa aberta para Deus, exerce na sua existência concreta a relação essencial que o vincula ao Absoluto, não pode

58 CELAM, Documento de Consulta, Nº 930; Documento de Trabajo, Nº 473; PUEBLA: Conclusões, Nº 540.

ser relativizado definitivamente em termos ideológicos⁵⁹.

A Doutrina Social da Igreja, embora não seja ideologia, pode ser enriquecida pelas ideologias. Ela só se explica, também, a partir das situações históricas, das diferentes condições e transformações sociais. De uma certa maneira, a existência social determina a sua formulação:

"A Doutrina Social deixa-se interpelar e enriquecer pelas ciências e pelas ideologias. Duas ideologias têm especial vigência na América Latina: O Liberalismo e o Marxismo. Ambas marcaram profundamente a consciência dos distintos grupos sociais"⁶⁰.

Esse ensinamento sócio-eclesial apresenta-se, assim, como "mediação entre a fé e a práxis"⁶¹. Visa "sempre a promoção de libertação total da pessoa humana"⁶². A ideologia não é capaz de atingir o mistério existencial do homem, mesmo que realce elementos válidos e verdades do mesmo. A doutrina social da Igreja não se aplica primariamente a elaborar uma concepção do homem, mas a decifrar sua existência histórica. Esta decifração é feita, entretanto, à luz de um Fato Histórico privilegiado, que é norma e paradigma do ser histórico do homem: o fato histórico do Cristo:

"(...) é que o ensinamento social da Igreja, na medida mesmo em que repousa sobre um fundamento teológico que é elucidação do sentido real - do sentido definitivo - da história, mostra-se capaz de exercer uma crítica existencial das ideologias sem derivar para u-

59 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ideologia e verdade, "Vozes" (revista), vol. 60, janeiro, 1966, p. 40, passim. Parece-nos que o autor não aceita a Igreja como Aparelho ideológico religioso de estado na concepção althusseriana.

60 CELAM, Documento de Consulta, Nº 931; Documento de Trabajo, Nº 475; PUEBLA: Conclusões, Nº 539.

61 CELAM, Documento de Consulta, Nº 928.

62 CELAM, Puebla: Conclusões, Nº 475.

ma antecipação, de natureza mítica, do "fim da história". Esse fundamento teológico, já o sabemos, é a Encarnação do Verbo, na qual absolutamente coincidem Norma ideal e Fato Histórico. Sendo assim, o "fim da história" está já misteriosamente presente no Verbo Encarnado, e misteriosamente presente no curso inteiro do processo histórico, colocado sob o influxo e sob a norma do Cristo. Está presente, mas não como uma realidade "acabada", que bloqueia o crescimento da história, mas como uma realidade que, sendo plenitude absoluta no Verbo Encarnado, é exemplar, misteriosamente eficiente e final com relação ao destino de cada homem e à consumação de todo curso histórico:

"a realidade da vontade salvífica de Deus cujo desígnio é a recondução, pelo Cristo, de toda a criação à paz unificante da presença divina plenamente manifestada"⁶³.

A linha central de tudo isso é que há uma só história. Não há duas histórias, uma profana e outra sagrada. Há um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história. Essa é a idéia mestra da Antropologia cristã, fundamento da doutrina social da Igreja. Ela se propõe essencialmente a decifrar a existência histórica do homem, a partir do mistério do Verbo Encarnado. Com o Logos, o homem, na contigência da carne, histórico, é chamado a inserir-se no plano de uma Existência que se faz universal concreto, ordenador e libertador da história; é chamado a colocar-se sob uma Norma absoluta que transcendente como tal, revela-se imanente na história. A sua "libertação integral" já está presente pelo seu trabalho na transformação do mundo. A sua ação libertadora, imanente à existência concreta e histórica, torna operante no mundo o Evangelho libertador. A libertação definitiva do homem já está presente, de algum modo, nos momentos e nas situações do curso histórico. Realiza-se essa libertação em fatos históricos e políticos que estejam de acordo com o Evangelho libertador.

Esses elementos da Doutrina Social da Igreja face às ideologias confrontadas com o problema da libertação foram questões levantadas durante a preparação de Puebla. Esses elementos estão implícita -

63 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Op. cit. p. 51.

mente incluídos e debatidos nos dois textos anteriores, de Consulta e de Trabalho.

Mas principalmente constituem a temática que desejamos analisar criticamente no Documento de Puebla. Para que a nossa análise possa pautar-se em critérios corretos e rigorosos, antes do estudo do DP, procuraremos nos situar no espaço teórico da ideologia. A teoria da ideologia nos dará instrumentos para uma discussão crítica de Puebla.

III - DISCUSSÃO EM TORNO DE IDEOLOGIA

§ 8 - *Problemática Científica da Ideologia* - *Uma Introdução.*

Desde o início, estamos insistindo que a teoria da ideologia, enquanto tal, não é o tema do trabalho; mas tão-somente procuramos nos situar no espaço teórico da ideologia¹. Não é nossa intenção demorar-nos em uma análise minuciosa do conceito de ideologia e, menos ainda, levar o discurso deste assunto às suas raízes históricas. Para o fim que nos propomos, é suficiente cair na conta de algumas características fundamentais que podem servir de subsídios à compreensão da crítica das ideologias e à explicitação do projeto de libertação em Puebla.

Para começarmos o debate, façamos algumas perguntas. Qual a relação entre ideologia e ciência? Existe um lugar não-ideológico de onde seja possível falar cientificamente da ideologia? O que podemos fazer da oposição dicotômica entre ciência e ideologia?

Essas questões não vão ficar sem respostas². As ciências sociais vão atribuir para si o papel científico da teoria da ideologia. Cada uma a seu modo, dialético-analítico ou dialético-materialista, contribuiu para esclarecer a ambigüidade e a complexidade da discussão em torno do conceito de ideologia. Trata-se de perguntar o que não é ideológico, na medida em que a ciência é ela própria um produto realizado dentro da estrutura social, localizando-se precisamente na sua dimensão simbólica, o que significa que a tentativa empreendida pela ciência em explicar (fazer teoria) a realidade é também produto da realidade e não escapa às relações entre a base e a superestrutura.

1 Ver no próximo capítulo o estudo e análise das ideologias particulares e concretas do liberalismo capitalista, do coletivismo marxista e da segurança nacional.

2 Muitos são os autores que entram no debate sobre essa problemática histórico-científica da ideologia. Veja-se, por exemplo, ALTHUSSER-BADIOU. *Materialismo histórico e Materialismo dialético*, Global Editora, São Paulo, 1979; RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977; outros, que citaremos no decorrer deste capítulo.

A idéia-chave das ciências humanas é que a ideologia só pode surgir numa sociedade histórica, "uma sociedade para a qual o fato de ter uma história, de ter uma origem, é uma questão"³. Não existe ideologia-em-geral. Ela é sempre um fenômeno social. Surge em determinado contexto histórico-social como tomada de consciência coletiva de certos fatores operantes em tal contexto e de certos valores nele presentes. Aqui a ideologia aparece como sistemas de pensamentos, crenças e normas que participa constantemente da regulamentação social e que em ampla medida "se reproduz inconscientemente em cada um de nós". Para as ciências sociais, em geral, a ideologia indica o sistema cultural que exprime e interpreta as idéias, as crenças, os comportamentos típicos pertencentes a um grupo humano. Surge como um elemento de consciência coletiva, dentro de uma estrutura social em processo de mudança:

"É, pois, no interior da sociedade histórica, que podemos circunscrever a emergência da ideologia. Na medida em que os agentes sociais e políticos não contam com o anteparo de um saber anterior e exterior à sua própria prática e que legitime a existência de certas formas de dominação, as representações que os sujeitos sociais e políticos farão acerca de sua própria ação vão constituir o pano de fundo no qual os agentes sociais e políticos pensarão as relações de poder, pensarão as relações de dominação, pensarão o social e o político no seu todo"⁵.

Por outro lado, a ideologia é sempre uma tentativa de racionalização ou seja de organização coerente, em termos de razão social, dos fatores e dos valores, de sorte a apresentar uma interpretação que se cre racionalmente válida, do contexto social em questão. Admite-se, portanto, que a ideologia se relaciona diferentemente com as ciências sociais e, de modo específico com a Ciência da História, única "capaz de nos fornecer os instrumentos para produzir um conceito de ideologia"⁶.

3 CHAUI, Marilena. Crítica e Ideologia, in Cadernos SEAF, Ano 1, Nº 1, agosto de 1978, Vozes, Petrópolis, 1978, p. 18.

4 ANSART, Pierre. Ideologias, conflitos e poder. Tradução de Aurea Weissemberg, Zahar editores, Rio de Janeiro, 1978, p. 47.

5 CHAUI, Marilena. Op. cit: p. 19.

6 EVANGELISTA, Walter José. Ideologia e Ciência. Texto mimeografado e distribuído aos participantes do curso Ideologia e Cultura, de março a junho de 1980, FAFICH da UFMG.

Nesta discussão, vamos focalizar três etapas. Num primeiro momento, caminharemos pela distinção entre ideologia e ciência. Passaremos, em segundo lugar, a analisar a resposta da Sociologia da ideologia em um dos seus representantes, não esquecendo a contribuição da psicanálise que também vai trazer algum material para a terceira etapa. Nesta examinaremos a tese de que somente no interior do sistema conceitual da ciência da luta de classes pode-se ter o conceito de ideologia.

Para conferir a oposição ciência-ideologia, Paul Ricoeur nos chama atenção para algumas "armadilhas" em que facilmente se pode cair nesta busca de um *lugar-não-ideológico* chamado de ciência, nesta relação de um discurso pleno com a ideologia como discurso parcial. Tudo o que se diz sobre ideologia é comandado por aquilo que se presume ser ciência e ao qual se opõe a ideologia. É a primeira armadilha:

"Um argumento corrente consiste em dizer que a ideologia é um discurso de superfície que ignora suas próprias motivações reais. O argumento torna-se mais impressionante ainda quando opomos o caráter inconsciente dessas motivações reais ao caráter simplesmente consciente das motivações públicas ou oficiais. Ora, importa-nos observar que alegar o real, mesmo que seja inconsciente, não constitui, em si, uma garantia de cientificidade. A mudança de plano do ilusório ao real, do consciente ao inconsciente, certamente possui grande poder explicativo. Mas é esse próprio poder explicativo que constitui uma verdadeira armadilha epistemológica"⁷.

Em seguida, o mesmo pensador passa a elaborar alguns critérios que nos permite compreender o fenômeno ideológico, não a partir de uma análise em termos de classes sociais e de classes dominantes, mas de um modo de *cruzar* Marx sem segui-lo nem tampouco combatê-lo. Não podemos estar contra Marx, mas *a-Marx*. Para tanto, estuda as funções da ideologia⁸ relacionadas com as ciências sociais. Entre ambas

7 RICOEUR, Paul. Op. cit. p. 79 .

8 Ibidem, p. 67 a 75.

deve haver uma relação dialética: não há um *lugar não-ideológico* de onde possa falar o cientista social:

"(...) Na realidade, se compararmos o marxismo de Althusser com a sociologia de Max Weber, veremos a explicação por motivações subjetivas dos agentes sociais substituída pela consideração de conjuntos estruturais onde a subjetividade foi eliminada. Todavia, essa eliminação da subjetividade, do lado dos agentes históricos, de forma alguma assegura que o sociólogo que faz a ciência tenha ele próprio acedido a um discurso sem sujeito. Neste ponto entra em jogo o que chamo de armadilha epistemológica(...) Ora, é justamente aí que a teoria denuncia como ideologia: uma racionalização constituindo an teparo ao real"⁹.

Assim, toda reflexão sobre ideologia leva ao extremo o paradoxo das ciências humanas, pelo qual os atores sociais pretendem tornar-se a um tempo sujeitos e objetos de conhecimento. As ciências sociais oferecem à ideologia a imagem de um objeto, manipulado e inteiramente manipulável, porque produzido pelas próprias operações científicas. Mantêm e reforçam o desejo da ideologia de coincidir com aquilo que é proferido e preferido pelo seu próprio discurso. É bem espinhoso e agudo discernir a oposição e a diferença entre ciência e ideologia. Para alguns, o tema "ideologia e ciência" é ideológico¹⁰, que poderá nos conduzir a formas repetitivas de reconhecimento-desconhecimento. Somos obrigados, afirma esse pensador contemporâneo, a pensar uma distinção fundamental: uma coisa é a existência efetiva de uma ciência, ou seja, com outras palavras, o fato da existência de uma prática teórica específica produtora de um efeito de conhecimento que possui seus próprios padrões de verificabilidade e de experimentação; outra é o fato de que uma centena de milhares de discursos funcionando efetivamente como ideologias, ou seja, provocando um efeito de ilusão-alusão, de reconhecimento-desconhecimento se fazem passar por ciências. Ou ainda, com outras palavras, o fato de que um

9 Ibidem, p. 79.

10 EVANGELISTA, Walter José. Op. cit. p. 01.

certo discurso ideológico explora o prestígio de certas ciências (Física, Matemática) apresentando-se como ciência.

Essa é uma oposição ideológica que não produz nenhum conhecimento. Só existe conceito enquanto conceito científico. Não existe conceito científico de "A" ideologia, nem tampouco de "A" ciência. É o que ademais Althusser e outros ensinavam:

"(...) digamos que a ciência é a prática produtora de conhecimentos, cujos meios de produção são os conceitos; enquanto que a ideologia é um sistema de representações cuja função é prático social, e que se auto-nomeia dentro de um conjunto de noções. O resultado próprio da ciência — resultado do conhecimento — é obtido pela produção orientada de um objeto essencialmente distinto do objeto dado e distinto inclusive do objeto real. Em contrapartida a ideologia articula o vivido, isto é, não a relação real dos homens com suas condições de existência, mas sim "o modo pelo qual vivem (os homens) sua relação com suas condições de existência"(...) A ciência é ciência da ideologia. Ela produz o conhecimento de um objeto cuja existência está indicada por uma região determinada. A ideologia é sempre ideologia para uma ciência, e inversamente. O mecanismo ideológico da designação totalitária e normativa dos fatos existentes só é descoberto (conhecido) pela região na qual estão designados os fatos existentes de uma ciência, isto é, os objetos reais para os quais uma ciência produz a apropriação cognitiva. Sem dúvida podemos designar formalmente como ideológicos numerosos discursos. Não deixamos de fazê-lo na prática política. Mas exatamente por ser uma designação, esta avaliação é ela própria ideológica. Os únicos discursos conhecidos como ideológicos, o são na análise retrospectiva de uma ciência"¹¹.

O segundo momento de aproximação desta problemática científico-histórica da ideologia é o de revelar os resultados e as contribuições da Sociologia e da Psicanálise. Não temos a pretensão de fazer um estudo completo. Faremos apenas um levantamento de elementos

11 ALTHUSSER/BADIOU, Op. cit. p. 15.16, passim.

elaborados pela teoria daquelas ciências sobre a ideologia-em-geral¹². São pesquisas que dizem respeito ao comportamento social e psíquico do homem, enquanto ser ideológico.

Numa primeira linha de investigação da Sociologia das ideologias, aparece Karl Mannheim com a publicação "Ideologia e Utopia" em 1929. A hipótese que ele coloca é a de uma implicação essencial, de uma solidariedade situacional entre todos os elementos de uma civilização e em especial da ideologia com a figuração da sociedade em que se inscreve. O objeto de uma Sociologia das ideologias seria, portanto, investigar todas as relações com a ambição de contribuir tanto para a consciência crítica dos conhecimentos, como para uma análise de "falsa consciência" política. Para ele, as ideologias "são idéias situacionalmente transcendentais que não conseguem nunca de fato ativar os projetos nelas implícitos"¹³. Ideologias são sinônimos de falsa consciência. Elas constituem unidades estrutural-categóricas pelas quais os homens participam de sua cultura.

A contribuição da Psicanálise para a ciência das ideologias situa-se em outro plano não menos essencial. Os estudiosos da Psicanálise¹⁴ trazem à tona a profundidade das interrelações entre a expressão ideológica e o psiquismo dos sujeitos, a importância e a amplitude dos significados simbólicos no inconsciente ideológico. Há uma articulação entre o materialismo histórico e a psicanálise, o que abre a perspectiva de uma colaboração entre essas ciências:

"O que demonstra de fato a análise exemplar do carisma (Psicologia Coletiva e Análise do Eu) é essa imanência da cultura no seio da personalidade, essa mobilização das pulsões fundamentais pela ideologia do chefe paternal, esse elo estreito estabelecido entre as mensagens culturais e o indivíduo enquanto ser consciente, inconsciente e corporal, essa identidade dos dinamismos que permite ao su-

12 Veja MANNHEIM, Karl. Ideologia e Utopia, 2^a edição, Rio, em português, Zahar, 1972; FREUD, S. Malaise dans la civilisation, 1929, Paris, PUF, 1971, VII.

13 MANNHEIM, Karl. Op. cit. p. 103.

14 Veja-se, por exemplo, TORT, Michel. A Psicanálise no materialismo histórico; texto traduzido e mimeografado por Walter José Evangelista, da UFMG, principalmente p. 93 a 104.

jeito encontrar-se a si mesmo, ou a uma parte de si mesmo, nas imagens significativas fornecidas pela cultura e pela vida política. A ideologia carismática não é um elemento acessório que o sujeito poderia utilizar como instrumento em função de suas utilidades imediatas, de que poderia desfazer-se à vontade; por seu intermédio, cada indivíduo é ligado por elos libidinais ao chefe, pessoalmente implicado pelo jogo dos investimentos do desejo. Pela identificação, o indivíduo particular ordena-se a si mesmo psicologicamente, encontra na imagem exterior um centro de polarização afetiva e a condição de sua sublimação. Essa inter-relação profunda é possível porque a ideologia responde, na verdade, a necessidades fundamentais, estrutura-se de acordo com essa dinâmica, assim como poderá modelar os desejos e atualizá-los"¹⁵.

Outros cientistas, teóricos da psicanálise, vêem, com certa reserva, esta articulação daquela ciência com outras ciências sociais, principalmente com a Ciência da História. Michel Tort, por exemplo, afirma, entre outras coisas, o seguinte:

"(...) que a representação da ideologia como suporte das formações do inconsciente é inteiramente errônea. Ela começa por dar autonomia às formações do inconsciente, como se elas fossem distintas da ideologia ou substitutos. Ela é parasitária, porque explora a psicanálise em proveito de uma teoria da ideologia, impossível, no entanto, quando os conceitos psicanalíticos são deslocados e transformados em noções. Ela é prejudicial porque ela omite a inscrição do corpo dos conceitos psicanalíticos no materialismo histórico (...) É claro que, em todo o caso, os objetos construídos pela psicanálise são insituáveis, não em virtude de alguma propriedade metafísica, mas porque eles não estão inscritos no ideológico. *O inconsciente não é nem a linguagem nem a condição da linguagem, é uma das condições do ideológico*, seu dispositivo de engate (sobre os indivíduos-superiores). A psicanálise é, pois uma disciplina particular do continente do materialismo histórico (...) Essas distinções permitem definir a inscrição da teoria psicanalítica na teoria materialista das ideolo-

15 ANSART, Pierre. Op. cit. p. 71.

gias da seguinte maneira. Os lugares de sujeito – suporte dos processos sociais não podem ser ocupados sem definir simultaneamente por sua estrutura (o conjunto dos predicados que define o lugar) posições do sujeito no sentido psicanalítico, ou seja, que as relações sociais em relação as quais os indivíduos que funcionam são suportes sejam constituídos, por sua vez, em suportes de posições subjetivas" ¹⁶.

Desta maneira, mesmo em desacordo parcial, os pesquisadores da Psicanálise enfatizam, em geral, a tarefa preponderante desta ciência em prol da teoria da ideologia. Caso não diga que a Psicanálise seja uma pseudo-ciência, o materialismo histórico não é a única ciência da história que apresente conceitos concretos sobre o fenômeno da ideologia. De fato, Freud ¹⁷, pai da Psicanálise, enraíza a ideologia a nível das *pulsões instintivas*, como resposta a um conflito inconsciente, a um *desejo insatisfeito*: o processo de idealização que a caracteriza responde a uma insatisfação pulsional e ao recalque que a provoca. A energia libidinal que não encontra satisfação é investida numa sublimação que afasta os perigos com que o conflito pulsional ameaça o eu. A ideologia política, por exemplo, seria esse ponto excepcional onde os conflitos individuais poderiam encontrar resposta numa simbólica coletiva, onde poderiam reunir-se e se confundir os conflitos inconscientes e os conflitos simbólicos.

Naturalmente, não queremos negar a especificidade da Ciência da História ¹⁸ na explicação da origem e determinação das ideologias. Marx cria esta nova ciência dos modos de produção e de suas transformações: a sociedade seria um edifício com uma base (a estrutura econômica) e uma superestrutura (as instituições jurídicas e políticas, as idéias religiosas, filosóficas e outros); e a base determina, em última instância, a superestrutura.

16 TORT, Michel. Op. cit. p. 94 a 97, passim. Grifo nosso.

17 FREUD, S. Op. cit. VII.

18 EVANGELISTA, Walter José. Filosofia das Ciências Sociais, texto mimeografado, de onde tiraremos os conceitos fundamentais da Ciência da História.

O Materialismo histórico é a ciência da história. É a teoria da história, cujo objeto são os modos de produção que surgiram e surgirão na história. Seu objeto está constituído pelos modos de produção, sua organização, seu funcionamento e suas transformações. Estuda sua estrutura, sua constituição e as formas de transição que permitem a passagem de um modo de produção para outro. Sendo assim, cada estrutura social compreende, como o explicou Marx¹⁹, o conjunto articulado de seus diferentes "níveis" ou "instâncias": a infraestrutura econômica, a superestrutura jurídico-política e a superestrutura ideológica. A teoria da história, teoria da natureza específica desta "totalidade orgânica" ou estrutura, e portanto do conjunto de seus "níveis" e do tipo de articulação e de determinação que os une uns aos outros. É a teoria que fundamenta por sua vez a dependência dessa estrutura com relação ao nível econômico, determinante "em última instância", e o grau de "autonomia relativa" de cada um dos "níveis". Na medida em que estes "níveis" possuem tal "autonomia relativa", podem ser considerados cada um como "um todo parcial", uma estrutura "regional" e ser objeto de um tratamento científico relativamente independente.

Para Marx, portanto, a análise das ideologias tem como marco teórico e prático essa ciência das formações sociais em seu processo de modificação de dominância. Em A IDEOLOGIA ALEMÃ, Marx não se encerra no dogma de uma causalidade econômica, mas coloca o princípio bem mais fecundo da análise sócio-histórica dos sistemas intelectuais. Tal princípio enuncia que *as ideologias não são inteligíveis em si mesmas*, que nenhuma análise do seu conteúdo, por mais minuciosa que seja, revelará sua verdade e leis constitutivas; a verdade surgirá apenas através da sua *relação com as condições sociais de produção*. Não existe ideologia-em-geral, voando por aí afora. Para Marx só existe ideologias concretas, ligadas com as condições de existência:

"(...) devemos lembrar a existência de um primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, a

19 No próximo ítem voltaremos ao assunto da teoria materialista da ideologia.

saber, que os homens devem estar em condições de poder viver a fim de fazer história. Mas, para viver, é necessário antes de mais beber, comer, ter um teto onde se abrigar, vestir-se, etc. O primeiro fato histórico é pois a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material (...) O segundo ponto a considerar é que, uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de a satisfazer e o instrumento utilizado para tal conduzem a novas necessidades (...) O terceiro aspecto que intervém diretamente no desenvolvimento histórico é o fato de os homens, que em cada dia renovam sua própria vida, criarem outros homens, reproduzirem-se (...) A produção da vida, tanto a própria através do trabalho como a alheia através da procriação, surge-nos agora como uma relação dupla: por um lado como uma relação natural e, por outro, como uma relação social (...) E só agora, depois de já examinados quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, nos apercebemos de que o homem também possui "consciência" (...) que aqui se manifesta sob a forma da linguagem (...) Esta concepção da história tem portanto como base o desenvolvimento do processo real da produção, concretamente a produção material da vida imediata; concebe a forma das relações humanas ligada a este modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade civil nos seus diferentes estádios, como sendo o fundamento de toda a história"²⁰.

Detenhamo-nos mais um pouco no reconhecimento deste sentido científico da História produzido por Marx e Engels em A IDEOLOGIA ALEMÃ. Essas passagens merecem nossa reflexão para compreendermos melhor o próximo ítem sobre a ideologia no materialismo histórico e no materialismo dialético²¹. Nesta obra polêmica, escrita contra os jovens hegelianos, aqueles pensadores estabelecem os fundamentos de uma nova concepção da História que representa uma superação tanto do

20 MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã. Tradução de Conceição Jardim & Eduardo Lúcio Nogueira, Lisboa, Presença, 3^a edição, sem data, 1974, p.33 a 36; 48, passim.

21 O Materialismo Dialético é a filosofia marxista, disciplina teórica distinta do Materialismo Histórico. Seu objeto é a história da produção de conhecimentos enquanto conhecimentos. Com o Materialismo Dialético é possível fazer uma exposição que se quer sistemática dos princípios epistemológicos e metodológicos que regem o Materialismo Histórico. A teoria da práxis funda um conhecimento da história que, por ser científico, isto é, por revelar as leis de acordo com as quais a História se desenrola, permite que o homem nela interfira eficazmente e a transforme.

idealismo de Hegel quanto do materialismo de Feuerbach. O idealismo hegeliano é a tentativa de compreender e explicar a História entendida como desdobramento e realização da razão dialética. A História se converte, então, em instância última, pois o Absoluto, ou o Espírito, a Razão, com letras maiúsculas, não são exteriores, ou transcendent - tes, mas interiores ou imanentes ao processo histórico. No hegelianismo, porém, segundo Marx²², o homem ainda não é o *protagonista da História*, cujo conteúdo não é propriamente a liberdade humana, mas a *Razão ímpessoal e universal*. Mesmo os grandes homens, os heróis da Nação, os homens excepcionais, que, aparentemente, fazem história, não passam, para Hegel, de instrumentos da Razão, cuja "astúcia" deles se utiliza, e de suas paixões, para realizar os fins que lhes são pró - prios. Hegel tem uma concepção idealista da história. Interpreta-a me tafisicamente como se fosse a expressão "não de interesses reais, diz Marx, e nem mesmo de interesses políticos, mas de puras idéias"²³. Feuerbach também errou, embora com sua concepção materialista²⁴, porque não apreende a realidade histórica dialeticamente, como atividade sen sível humana, como atividade objetiva, prática.

Marx, então, rompe com as manipulações ideológicas que o precediam. Há um corte epistemológico entre as categorias da dialéti ca hegeliana e esta nova ciência, corte que se delinea na IDEOLOGIA ALEMÃ. Esta ruptura consiste em compreender que toda vida social e, portanto histórica, é essencialmente prática, e consiste na atividade, no trabalho e na luta dos homens com a natureza e com os outros ho - mens. Os "homens" não constituem uma essência, mas, historicamente, apenas o conjunto de suas determinações sociais. Só existem, nas socie dades divididas em classes, como membros de classes sociais. A própria história não é o desenvolvimento unilinear de uma essência: ela cons titui um processo fundado sobre a luta de classe. É essa luta das classes que, a partir das condições objetivas historicamente determi nadas, transforma os sistemas sociais e provoca a passagem de um a ou tro sistema social.

22 MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. Op. Cit. 44 a 51.

23 Ibidem, p. 51.

24 Ibidem, p. 32; 53 a 55.

Com isso, Marx e Engels estão propondo uma nova ciência: uma ciência da História. Desenvolveram uma problemática nova. Como tal, o marxismo consiste num sistema de conceitos científicos novos, que permitem tratar de um novo objeto, a História, ao passo que, até Marx, só existia nesse domínio um arranjo de noções ideológicas, de "filosofias da história". Só conhecemos uma ciência, escrevem eles, a ciência da história.

A história pode ser considerada em dois aspectos, e dividida em história natural e história dos homens. Mas os dois aspectos não podem ser separados, pois, enquanto houver homens, a história da natureza e a dos homens se condicionarão reciprocamente. Na raiz da história, está o trabalho humano, a produção pelos homens dos meios que asseguram a sua subsistência, pois essa subsistência do homem é a condição fundamental da possibilidade de uma história humana e, consequentemente, de uma ciência dessa história²⁵.

Acham-se assim colocadas as linhas mestras do pensamento de Marx que dão saída para o estudo da ideologia no materialismo histórico e no materialismo dialético. As posições marxistas postulam a especificidade de uma ciência da luta de classes como a única capaz de produzir um conceito de ideologia, o conceito de uma formação da superestrutura. É a ideologia teorizada na ciência da História e na Filosofia Marxista.

25 Remetemos aqui para as citações da referência bibliográfica Nº 20, pelas quais se vê as condições de fazer história: a estrutura das forças produtivas, as relações de produção, a infraestrutura econômica e social, a divisão da sociedade em classes, a opressão e a expoliação de uma pela outra.

§ 9 - Ideologia no Materialismo Histórico e no
Materialismo Dialético.

Os discípulos da Filosofia Contemporânea, seguidores de Marx, sustentam que a teoria científica do materialismo histórico dá nos os meios que nos permitem chegar a conhecer, de forma rigorosa, a estrutura complexa da ideologia²⁶. Os elementos teóricos dos níveis do modo de produção capitalista, mesmo com suas contradições, nos auxiliam bem mais claro neste debate em torno do conceito de ideologia inserida na realidade concreta e circunstancial da América Latina²⁷. É através da concepção materialista da história que descobriremos a posição que a ideologia ocupa na estrutura social.

Vamos começar a nossa discussão sobre esta proposta, transcrevendo o que afirmou F. Engels ao fazer, em Hamburgo (1885), o prefácio para a terceira edição alemã de o "18 Brumário de Luiz Bonaparte":

"Deve-se acrescentar ainda outra circunstância. Fora precisamente Marx quem primeiro descobrira a grande lei da marcha da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas, quer se processem no domínio político, religioso, filosófico ou qualquer outro campo ideológico, são na realidade apenas a expressão mais ou menos clara de luta entre classes sociais, e que a existência e, portanto, também os conflitos entre essas classes são, por seu turno, condicionados pelo grau de desenvolvimento de sua situação econômica, pelo seu modo de produção e pelo seu modo de troca, este determinado pelo precedente..."²⁸.

26 Pela natureza didática de sua exposição, seguimos de perto o que está em HARNECKER, Marta. O Capital: conceitos fundamentais, coleção bases, Global Editora, São Paulo, 1978, p.12 a 30; ver a mesma autora. Os conceitos elementais do Materialismo Histórico, Coleção Sinal, sem data, principalmente o capítulo 6 "Estrutura Ideológica", p. 99 a 112. Remetemos também para citações anteriores sobre Marx.

27 No Documento Definitivo de Puebla (Sigla DP), Nºs 542, b, há uma certa tendência de se respeitar o modelo do Mat. Hist.

28 MARX, Karls. 1818-1883. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos/Karls Marx; seleção de textos de José Arthur Gianotti; traduções de José Carlos Bruni (et al.). - 2ª edição, São Paulo: abril cultural, 1978 (os pensadores), p.325.326. Grifo nosso.

A teoria materialista de ideologia é elaborada através de alguns termos básicos que, interrelacionados, constituem a natureza e a função da mesma. Fala-nos de modos e relações de produção, formação social, reprodução do modo de produção, relações de base, luta de classes e prática revolucionária, relação ideologia-consciência, etc. Captar a linguagem dessas expressões de Marx e de seus seguidores é apreender o sentido de ideologia na Ciência da História.

Marx mostrou que toda sociedade compreende três níveis essenciais²⁹: a economia, a política e a ideologia.

Há uma base ou infraestrutura que é a economia, unidade das forças produtivas e das relações de produção. Sob essa base se elevam as superestruturas jurídico-políticas e ideológicas. É o nível econômico que é o nível determinante em última instância. É na estrutura econômica que coexistem diversas relações de produção. Isso não quer dizer que, em todas as formas de sociedade, é o econômico que tem sempre o papel determinante. Nas sociedades escravagistas, por exemplo, é o político que tem o papel dominante, ao passo que nas sociedades feudais, é o ideológico, sob sua forma religiosa, que tem essa função. É somente quando "esta determinação é determinação da superestrutura e não de tudo ou de não importa o quê"³⁰. É somente no modo de produção capitalista e numa formação social capitalista que a economia tem, além do papel de determinação em última instância, o papel dominante.

Marta Harnecker sublinha esta determinação em última instância do econômico, dizendo que "nunca se pode deduzir da infraestrutura econômica as outras estruturas da sociedade. O econômico serve apenas de *fio condutor*, de guia, na investigação detalhada e específica das estruturas ideológicas e jurídico-políticas"³¹. Nada autoriza, de fato, a afirmar que a instância econômica seja sempre e em

29 HARNECKER, Marta. Op. cit. p. 19; ver também EVANGELISTA, Walter José. Dialética e Sociedade, in Cadernos SEAF, Ano 1, Nº 1, agosto de 1978, p. 50 a 57.

30 EVANGELISTA, Walter José. Dialética e... p. 54.

31 HARNECKER, Marta. Op. cit. p. 20; 108 a 110. Grifo nosso.

todo lugar a instância determinante. Não se exclui, conforme enfatiza Marx³², que certas "tradições", certos "mitos", certos sistemas sociais, mais religiosos que econômicos, tenham sido estruturados e organizados, em última análise, de acordo com modelos ideológicos.

Para Marx e para Engels, é preciso, então, fazer intervir na determinação das classes sociais os outros níveis da realidade social, os níveis político³³ e ideológico.

O nível ideológico representa uma realidade objetiva; mesmo que seus elementos se encontram sempre integrados em um sistema global de representações deformadas e falseadas, indispensáveis à existência de uma formação social, "inclusive da sociedade comunista". Tem "seu conteúdo próprio e suas leis de funcionamento e desenvolvimento"³⁴. Se representarmos a sociedade conforme "a metáfora arquitetural de Marx e Engels"³⁵, "como um edifício que comporta uma base (infraestrutura) sobre a qual se erguem os dois andares de superestrutura", uma construção, onde uma superestrutura jurídico-política repousa sobre a infraestrutura da base, dos alicerces econômicos, deveremos dar à ideologia um lugar muito particular. Para compreender seu tipo de eficácia, é necessário situá-la na superestrutura e dar-lhe uma relativa autonomia em relação ao direito e ao Estado; mas ao mesmo tempo, para compreender sua forma de presença mais geral, é preciso considerar que a ideologia se introduz em todas as partes do edifício e constitui esse "cimento" de natureza particular que garante o ajuste e a coesão dos homens em seus papéis, suas funções e suas relações sociais.

32 O 18 Brumário de Luiz Bonaparte, Op. cit. p. 329, 330. Ver também nota de MARX, Karls. O Capital, Livro I: "... se o econômico domina no capitalismo, não se pode negar que na Idade Média era o Catolicismo que dominava (isto é, uma estrutura ideológica) e em Atenas e em Roma, a política (...) são as condições econômicas de então que explicam ... porque num caso era o Catolicismo e no outro a Política que desempenhavam o papel principal ou determinante".

33 Há outros níveis da superestrutura. Por exemplo, a ideologia jurídico-política, a qual cumpre a função de dominação da classe dominante.

34 HARNECKER, Marta. Op. cit. p. 108.

35 Ibidem, p. 99.

De fato, a ideologia impregna todas as atividades do homem, inclusive sua prática econômica e sua prática política; está presente nas atitudes face ao trabalho, face aos agentes da produção, face às restrições; está presente nas atitudes e nos julgamentos políticos, no cinismo, na boa consciência, na resignação ou na revolta, etc; governa as condutas familiares dos indivíduos e seus comportamentos com os outros homens, sua atitude face à natureza, seu julgamento sobre o sentido da vida em geral. A ideologia se acha presente em todos os atos e gestos dos indivíduos a tal ponto que é indiscernível de sua "experiência vivida" e, todas as análises imediatas do "vivido" são fundamentalmente marcadas pelos temas da evidência ideológica. O indivíduo (e o filósofo empirista), quando julga estar às voltas com a percepção pura e desnuda da própria realidade ou com uma prática pura, está na realidade às voltas com uma percepção e uma prática impuras, marcadas pelas invisíveis estruturas da ideologia; como ele não percebe a ideologia, toma sua percepção das coisas e do mundo pela percepção das "coisas mesmas", sem ver que esta percepção não lhe é dada senão sob o véu das formas insuspeitadas da ideologia e está de fato recoberta pela invisível percepção das formas de ideologia.

Aí reside, com efeito, o primeiro caráter essencial da ideologia: como todas as realidades sociais, ela só é inteligível por sua estrutura complexa³⁶. A ideologia comporta representações, imagens, sinais, etc., mas esses elementos, considerados isoladamente, não constituem a ideologia: é seu sistema, seu modo de disposição e combinação que lhes dá sentido, é sua estrutura que os determina em seu sentido e sua função. Assim como a estrutura das relações de produção e os mecanismos da vida econômica produzidos por ela não são imediatamente visíveis para os agentes da produção, da mesma forma a estrutura e os mecanismos da ideologia não são imediatamente visíveis para os homens que lhe estão, no entanto, submetidos. Eles não percebem a ideologia de sua representação do mundo como ideologia:

"O que se passa de fato na ideologia parece portanto passar-se fora dela. E por isso que aqueles que estão na ideologia se julgam

36 Estamos recorrendo resumidamente à obra didática de HARNECKER, Marta. Os conceitos elementais do materialismo histórico, Coleção Sinal-Editora Distribuidora, sem data, p. 101.

por definição fora dela: um dos efeitos da ideologia é a denegação prática do caráter ideológico da ideologia, pela ideologia: a ideologia nunca diz "sou ideologia"...³⁷. Os homens envolvidos nesse fenômeno não percebem nem suas estruturas nem seus mecanismos: praticam sua ideologia como um crente pratica sua religião. É por ser determinada por sua estrutura que a ideologia transcende como realidade todas as formas nas quais é vivida subjetivamente por tal ou qual indivíduo.

Com o estudo dos níveis econômico e ideológico, considerados não isolados mas intimamente integrados "como o cimento que assegura a coesão do edifício", podemos descobrir alguns traços da ideologia com referência aos modos e às relações de produção, suas relações de base com a superestrutura, bem como sua articulação com a luta de classes e prática revolucionária. A relação consciência-ideologia revela também as características de sua natureza intrínseca.

Todo modo de produção é constituído de uma estrutura global que, por sua vez, se compõe também da estrutura ideológica. Refere-se a uma totalidade social abstrata. Essa expressão MODO DE PRODUÇÃO, mesmo sendo um conceito teórico, inclui, por conseguinte, além dos níveis econômico e jurídico-político, também o nível ideológico. Marx e Engels, embora nunca definiram tal expressão, descrevem uma forma de produção de bens materiais em A IDEOLOGIA ALEMÃ:

"Pode-se referir a consciência, a religião e tudo o que se quiser como distinção entre os homens e os animais; porém, esta distinção só começa a existir quando os homens iniciam a *produção dos seus meios de vida*, passo em frente que é consequência da sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de existência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material"³⁸.

37 ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos... p. 101. Ver também MARX, Karls. A Ideologia Alemã... p. 57: "Com efeito, cada nova classe no poder é obrigada, quanto mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade, a representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos..."

38 MARX, Karls & ENGELS, F. A Ideologia Alemã ... p. 19. Grifo nosso.

A estruturação do modo de produção se dá pelas relações de produção. Aqui se vê também a estrutura ideológica. Na sociedade, a estrutura das forças produtivas (elementos básicos: homem-natureza e homem-homem) e as relações de produção, a organização social em classes, a forma de poder político, os produtos culturais e as superestruturas ideológicas, não passam de momentos de um mesmo e único processo, no qual se articulam dialeticamente uns com os outros. São as relações de produção que explicam o tipo característico de articulação das distintas estruturas regionais em cada modo de produção, são elas que determinam qual delas ocupará o papel dominante. É a "relação direta existente entre os proprietários dos meios de produção e os produtores diretos" que nos revela "o segredo mais íntimo, a base oculta de toda construção social". É o que nos aparece na citação do texto de Marx, a seguir:

"A forma como os homens produzem esses meios depende em primeiro lugar da natureza, isto é, dos meios de existência já elaborados e que lhes é necessário reproduzir; mas não deveremos considerar esse modo de produção desde único ponto de vista, isto é, enquanto mera reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, já constitui um modo determinado de atividade de tais indivíduos, uma forma determinada de manifestar a sua vida, uma *modo de vida* determinado. A forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete muito exatamente aquilo que são. O que são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende portanto das condições materiais da sua produção"³⁹.

Uma das características de todo modo de produção é sua dinâmica, isto é, a contínua reprodução das suas condições de existência⁴⁰. O modo de produção capitalista, por exemplo, ao mesmo tempo que produz bens materiais numa forma muito determinada, que implica a divisão dos homens dessa totalidade social em capitalistas e operários e que dá origem a toda uma *ideologia* que favorece esse tipo de

39 Ibidem, p. 19. O grifo está no original.

40 Ver sobre a reprodução dos meios de produção: ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos ... p. 13 a 23.

produção e a uma forma de poder que a defende e estimula, vai continuamente *reproduzindo* suas condições de reprodução. Ao mesmo tempo que produz bens materiais, reproduz as relações de produção capitalistas. Ao mesmo tempo que produz bens materiais em maior quantidade, reproduz de forma mais extensa a divisão dos homens em capitalistas e operários. A ideologia aparece aí como *instrumento* de reprodução das relações de produção, que significam relações de classe:

"Enunciando este fato numa linguagem mais científica, diremos que a reprodução da força de trabalho exige não só uma reprodução da qualificação desta, mas, ao mesmo tempo, uma reprodução da submissão desta às regras da ordem estabelecida, isto é, uma reprodução da submissão desta à "*ideologia*" dominante para os operários e uma reprodução da capacidade para manejar bem a ideologia dominante para os agentes da exploração e da repressão, a fim de que possam assegurar também, "pela palavra", a dominação da classe dominante (...). A reprodução da força de trabalho tem pois como condição *sine qua non*, não só a reprodução da "qualificação desta força de trabalho", mas também a reprodução da sua sujeição à ideologia, com tal precisão que não basta dizer: "não só mas também", pois conclui-se que é nas formas da sujeição ideológica que é assegurada a reprodução da qualificação da força de trabalho (...). Mas aqui reconhece-se a presença eficaz de uma nova realidade: a ideologia"⁴¹.

As classes sociais são o efeito da *divisão social do trabalho*, tomada em sua globalidade. A relação da exploração de classe no nível econômico repercute, no nível político, na relação de dominação política entre a classe que dirige o aparelho de Estado servindo a seus interesses e a classe que permanece politicamente dominante e oprimida. No *nível ideológico*, assiste-se a uma relação de sujeição ideológica da classe sujeitada pela classe cuja ideologia, "cultura", "modo de vida", etc. são a ideologia dominante de uma sociedade. Disse Marx:

"Finalmente a divisão de trabalho oferece-nos o primeiro exemplo do seguinte fato: a partir do momento em que os homens vivem

41 Ibidem, p. 21 a 23, passim. Grifo nosso.

na sociedade natural, desde que, portanto, se verifica uma cisão entre o interesse particular e o interesse comum, ou seja, quando a atividade já não é dividida voluntariamente mas sim de forma natural, a ação do homem transforma-se para ele num poder estranho que se lhe opõe e o subjuga, em vez de ser ele a dominá-la"⁴². Althusser explica:

"É neste sentido que se deve conceber a reprodução da ideologia dominante. Formalmente, a classe dominante deve reproduzir as condições materiais, políticas e ideológicas de sua existência (existir é reproduzir-se). No entanto a reprodução da ideologia não é a simples repetição, não é uma reprodução simples, nem sequer uma reprodução ampliada automática, mecânica de instituições dadas, definidas, de uma vez para sempre, por suas funções: é o combate pela unificação e renovação de elementos ideológicos anteriores, disparatados e contraditórios, numa unidade conquistada na e pela luta de classes, contra as formas anteriores e as novas tendências antagônicas. A luta pela reprodução da ideologia dominante é um combate inacabado que sempre é preciso recomeçar e que sempre está submetido à lei da luta de classes "⁴³.

Aqui se delinea outra característica primordial da teoria materialista de ideologia: sua relação com a *luta de classes*. É específico da teoria de Marx esse caráter da "primazia da luta de classes sobre as funções e o funcionamento do aparelho de Estado e dos aparelhos ideológicos de Estado"⁴⁴. É a ideologia como racionalização das contradições segundo os interesses da classe dominante, visando exatamente justificar e perpetuar esta dominação. Vale dizer, a sociedade se organiza em torno dos interesses da classe dominante. As classes não existem e não podem ser captadas em isolamento mútuo. Elas vivem em conflito. Aí reside a *originalidade* de Marx. Não apenas descobriu a existência de classes, mas o campo da luta entre as classes proprietárias dos meios de produção e as classes que dispõem apenas de sua força de trabalho para sobreviver.

42 MARX, Karls & ENGELS, F. Ideologia Alemã... p. 40.

43 ALTHUSSER, Louis. Nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado, texto inédito em francês. Tradução de Walter José Evangelista, da UFMG, xerox, p. 2. Ver também, MARX, Karls & ENGELS, F. Ideologia Alemã... p. 56.57.

44 ALTHUSSER, Louis. Notas sobre ... p. 1.

Escreve Marx:

"Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder material dominante numa dada sociedade é também a potência dominante espiritual. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual está submetido igualmente à classe dominante. Os pensamentos dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas sob a forma de idéias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; (...) as suas idéias são, portanto, as idéias dominantes da sua época ..."⁴⁵.

Vale acrescentar a nota de Althusser:

"Efetivamente, a ideologia dominante que existe no complicado sistema dos aparelhos ideológicos de Estado, é também o resultado de uma *dura e longa luta de classes*, através da qual a burguesia (se tomarmos esse exemplo) só pode conseguir seus fins sob a condição de lutar, ao mesmo tempo, contra a antiga ideologia dominante, que sobrevive nos aparelhos ideológicos antigos, e contra a ideologia da nova classe explorada que busca suas formas próprias de organização e de luta..."⁴⁶.

Vê-se que neste quadro teórico, na dialética de luta de classes a produção da existência não se dá de forma tranquila e harmoniosa, dentro de uma paz metafísica, mas se caracteriza pela situação de conflito⁴⁷, de dominação e exploração. Domínio e exploração do homem pelo próprio homem, eis os pressupostos reais que propiciam as lutas de classe em nível ideológico interligado com as outras instâncias. No nível econômico, trata-se de contradições e antagonismos de classe fundados sobre a relação econômica de exploração. No nível político, existem as contradições e antagonismos de classe com relação ao poder de Estado e ao Aparelho de Estado⁴⁸, que decorrem da relação de domi-

45 MARX, Karls & ENGELS, F. Ideologia Alemã... p. 55.56, passim.

46 ALTHUSSER, Louis. Nota sobre ... p.2. Grifo nosso.

47 MARX, K. & ENGELS, F. Ideologia Alemã... p.76.

48 Veja-se ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos... p. 31 a 52.

nação política, na medida em que o Estado consagra e defende os interesses da classe ou classes dominantes. Trata-se da luta política de classe. A classe operária luta, por meio de uma organização política autônoma, para conquistar o poder estatal e quebrar o aparelho de estado burguês, pela revolução socialista. No nível ideológico, enfim, pela luta que decorre da relação de hegemonia e de inoculação ideológica na qual a classe dominante mantém as massas populares, por intermédio da ideologia dominante numa sociedade, ideologia que é, regra geral, a da classe dominante.

Assim atingimos o âmago da dialética marxista: a formação de uma "consciência revolucionária", a tomada de posição política no teórico. Embora Marx observa que a "existência de idéias revolucionárias numa época determinada pressupõe já a existência de uma classe revolucionária ..." ⁴⁹, para que a ideologia operária espontânea chegue a transformar-se até o ponto de libertar-se da ideologia burguesa, é necessário que receba do exterior um quadro teórico-científico. A realização do fim do desenvolvimento histórico — a libertação do homem — só pode ser esperada da ação revolucionária, na qual são superadas as condições sociais da sociedade de classes, criando-se a possibilidade da instauração de uma sociedade sem classes ⁵⁰. É a utopia socialista, embora se proclame a possibilidade de um Socialismo científico ⁵¹.

49 MARX, K. & ENGELS, F. Ideologia Alemã ... p. 57. Marta Harnecker, in Os conceitos elementais... p. 104, enfatiza que "A tese leninista fundamental da "importação" ou da necessária "fusão" da teoria marxista com o movimento operário não é, portanto uma tese arbitrária ou a descrição de um acidente da história; funda-se, pelo contrário, na própria natureza da ideologia e dos limites absolutos do desenvolvimento natural da ideologia espontânea da classe operária" (grifos no original).

50 É sobre este caráter ideológico da concepção dialética da história que mais vai incidir a crítica das ideologias em Puebla no próximo capítulo IV.

51 Ver sobre o assunto um excelente artigo de VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. Do Socialismo científico ao Socialismo utópico, in Encontros com a Civilização Brasileira, v. 14, Rio de Janeiro, 1979, p. 95 a 135.

A relação entre ideologia e classe dominada, entendida por Marx, faz pensar nos seus postulados sobre o proletariado como a primeira e única classe em condições de resolver na prática as contradições de classe. Isto só é possível por meio de uma *revolução*:

"Torna-se necessária uma transformação maciça dos homens para criar em massa essa consciência e levar a bom termo esses objetivos; ora uma tal transformação só pode ser efetuada por um movimento prático, por uma *revolução*; esta não será então apenas necessária pelo fato de constituir o único meio de liquidar a classe dominante, mas também porque só uma revolução permitirá à classe que *derruba a outra* aniquilar toda a podridão do velho sistema e tornar-se apta a fundar a sociedade sobre bases novas" (...) São igualmente essas condições de vida, que cada geração encontra já elaboradas, que determinam se o *abalo revolucionário* que se reproduz periodicamente na história será suficientemente forte para derrubar as bases de tudo quanto existe: os elementos materiais de uma subversão total são, por um lado, as forças produtivas existentes e, por outro, a constituição de uma massa revolucionária que faça a revolução não apenas contra as condições particulares da sociedade passada mas ainda contra a própria "produção de vida" anterior, contra o "conjunto de atividade" que é o seu fundamento; se estas condições não existem, é perfeitamente indiferente, para o desenvolvimento prático, que a *idéia* desta revolução já tenha sido expressa mil vezes ... como prova a história do comunismo"⁵².

Para finalizar, podemos nos referir a uma outra aproximação deste conceito materialista da ideologia produzida por Marx e seus seguidores. É a relação *ideologia-consciência*. É esse um dos aspectos de natureza intrínseca da ideologia; de um lado, a base material da consciência e, por outro, a natureza falseadora ou a ideologia como inversão da realidade. Estão aqui dois elementos de essencial importância para a nossa discussão: a realidade e a falsidade da representação ideológica.

52 MARX, K. & ENGELS, F. *Ideologia Alemã*... p. 48 e 50, passim. Os grifos estão no original.

Vimos que, segundo Marx, a ideologia é uma representação do real. É decisiva a relação do homem para com a natureza, para com as decisões materiais da sua existência. Não são as idéias filosóficas, religiosas, etc. que são consideradas como as forças motrizes da história e sim as *necessidades materiais dos homens*. A ideologia tem, portanto, essa base material ou, nas palavras de Marx e Engels:

"Contrariamente à filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui parte-se da terra para atingir o céu. Isto significa que não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam e pensam, nem daquilo que são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação de outrem para chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens, da sua atividade real. É a partir do seu processo de vida real que se representa o desenvolvimento dos reflexos e das *repercussões ideológicas* deste processo vital (...) Assim, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra *ideologia*, tal como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente toda a aparência de autonomia (...) Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. Na primeira forma de considerar este assunto, parte-se da consciência como sendo o indivíduo vivo, e na segunda, que corresponde à vida real, parte-se dos *próprios indivíduos reais e vivos* e considera-se a consciência unicamente como sua consciência"⁵³.

Representação do real, a ideologia é também falseadora⁵⁴. É um modo falso de pensar, no qual a realidade é vista de maneira distorcida, ficando, por assim dizer, invertida como numa "câmara escura":

53 Ibidem, p. 26, passim. Os grifos são nossos. Sobre o conceito de "hegemonia", veja-se um recente trabalho de BICCA, Luiz Eduardo "Notas para um projeto de crítica ideológica ou de História Crítica do Pensamento", in Cadernos SEAF - 2, Ano 1, fevereiro de 1979, p. 69.

54 Ver a 9ª tese de Louis Althusser em Filosofia e Filosofia Espontânea de cientistas: "Uma proposição ideológica é uma proposição que sendo o sistema duma realidade diferente da que visa, é uma proposição falsa na medida em que tem por objeto a própria realidade que visa".

"E se em toda ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa "câmara obscura", isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico"⁵⁵.

A ideologia é a inversão deformadora da realidade. Ela afirma e nega; expressa a verdade do real numa imagem invertida. Ela oculta a realidade, oferecendo aos homens uma representação mistificada do sistema social, para mantê-los em seu "lugar" no sistema de exploração da classe. Necessariamente deformante e mistificadora numa sociedade de classe, a ideologia é produzida como tal ao mesmo tempo pela opacidade da determinação pela estrutura e pela existência da divisão de classes.

Essa percepção deformada e falseada está bem clara nas páginas de O CAPITAL⁵⁶. Marx assinala os efeitos que tem para a consciência dos agentes da produção, esta separação ou diferença de magnitude entre a mais-valia produzida pelo capitalista e o lucro recebido pelo capital que inverteu:

"A verdadeira diferença de magnitude entre o lucro e a mais-valia... nos diferentes ramos da produção, *oculta inteiramente a verdadeira natureza e a origem do lucro não só para o capitalista, interessado em enganar-se deste ponto de vista, mas também para o operário (...)* o capitalista prático, prisioneiro da luta pela competição e impossibilitado de afundar de qualquer maneira sob a superfície de seus fenômenos, tem de sentir-se completamente incapaz para captar através da aparência a verdadeira essência interior e a estrutura interna deste processo"⁵⁷.

Essa "consciência falsa" da ideologia, como uma "representação" da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência, é o inconsciente de sua linguagem. Essa deformação imaginária da representação ideológica do mundo real é objeto de estudo da Psicanálise. Há uma espécie de cruzamento entre a teoria materialista

55 MARX, K. & ENGELS, F. Ideologia Alemã ... p. 25.

56 MARX, Karls. O Capital, cap. IX do livro III, acerca de quota geral de lucros.

57 Ibidem, p. 125. Grifo nosso.

de ideologia, produzida pelo Materialismo Histórico, e a Psicanálise, que também contribui com suas categorias para a mesma conceituação materialista deste fenômeno da formação social⁵⁸. Sem negar a especificidade de Marx sobre o conceito de ideologia, não podemos esquecer, por outro lado, o papel da Psicanálise na pesquisa para a *língua* *inconsciente* da ideologia.

58 O assunto é largamente discutido e complexo, não esgotado aqui. Me rece uma posterior pesquisa.

§ 10 - *Ideologia à luz da Psicanálise*.
Uma Nota para discussão.

Podemos trabalhar o conceito de ideologia com algumas categorias da Psicanálise. Existe um paralelismo entre a psicanálise e a teoria das ideologias. A inscrição desta ciência na teoria da ideologia é uma das etapas essenciais no conceito deste fenômeno⁵⁹. Não podemos ser exaustivos na análise desta problemática.

Vamos provocar nossa discussão com algumas observações de Louis Althusser⁶⁰ sobre os "preconceitos" e a "prodigiosa exploração ideológica de que a psicanálise foi vítima". Trata-se do revisionismo da descoberta de Freud, quando a psicanálise ficou reduzida às diferentes formas de disciplinas biopsicossociológicas. Tomaram por Freud a Razão ocidental do direito, da religião, da moral e da política. Idealizaram e mitificaram a psicanálise de Freud. Denunciaram, sem fundamento e com tendência ideológica, o mito sexual de Freud. Reduziram a nova ciência ao "condicionamento" behaviorista ou pavloviano da primeira infância. Reduziram-na a uma dialética dos estados descritos por Freud sob a terminologia do oral, anal e genital, da lactância e da puberdade. Restringiram a descoberta de Freud a apenas à existência de uma sexualidade infantil, da bissexualidade e da história sexual do homem, em detrimento à cultura do amor, da liberdade e da paz.

59 Para a dissertação deste ítem, utilizamos as anotações das aulas dadas no curso de Mestrado em Filosofia ministradas pelo Prof. José de Anchieta Correa sobre Antropologia Filosófica - UFNG. Ver também, FREUD, S. Proyección y cumplimiento del deseo, in LENK, Kurt. El Concepto de Ideología, Amorrotu Editores, 1971, p. 70 a 74; TORT, Michel. A Psicanálise no ... p 86 e seguintes; ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan, in Estruturalismo - Antologia de textos teóricos (vários autores), Livraria Martins Editora, sem data, p. 229 a 255; LAMAIRE, Anika. Jacques Lacan - Uma introdução, tradução de Durval Checchinato et alii, Editora Campus Ltda., Rio, 1979, sexta parte; KAUFMANN, Pierre. A Teoria Freudiana da Cultura, in História da Filosofia, Idéias, Doutrinas, François Châtelet (outros), vol. 8, Zahar, Rio, 1974, p. 19 a 70.

60 ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan ... p. 229. Sublinhado por nós.

Trata-se, finalmente e segundo o referido autor e pensador marxista, da redução à experiência originária da luta hegeliana, do para-outrem fenomenológico. A psicanálise tornou-se esta arte de arranjar os restos da neurologia, da biologia, da psicologia, da antropologia e da filosofia, tudo que é "ia", exceto o próprio da psicanálise. Foi a filosofia que reduziu e desviou a psicanálise para a experiência dual da cura, e aí encontrou material para "verificar" os termos da intersubjetividade fenomenológica, da existência-projeto, ou mais geralmente, do personalismo. Foi a psicologia, que anexa, como outros tantos atributos de um "sujeito" que, manifestamente, não constitui para ela um problema, a maior parte da psicanálise. Foi a Sociologia que, acorrendo em socorro da psicologia, fornece elementos para dar ao "princípio da realidade" o seu conteúdo objetivo (os imperativos sociais e familiares) que o "sujeito" tem apenas de interiorizar para se ver armado com um "superego" e com as categorias correspondentes. Foi por este desvio que a psicanálise se tornou objeto de consumo corrente na cultura, isto é, na ideologia moderna. Freud ficou ideologizado.

Para regressar a Freud, então, diz Althusser, exige-se atualmente o seguinte:

1º Não são recusar como sendo uma mistificação grosseira a *camada ideológica* da sua exploração reacionária;

2º Mas também evitar cair nos equívocos, mais sutis, e mantidos pelo prestígio de algumas disciplinas mais ou menos científicas, do revisionismo psicanalítico;

3º E finalmente dedicarmo-nos a um trabalho sério de crítica histórico-teórica para identificar e definir, dentro dos conceitos que Freud teve de empregar, a verdadeira relação epistemológica que existe entre estes conceitos e o conteúdo que eles pensaram.

É preciso instaurar uma nova ordem, inaugurar uma nova história. Com Freud houve um acontecimento, uma ruptura, um corte epistemológico. Ele notabilizou-se por conseguir dar uma explicação de caráter universal às mais singelas particularidades do homem. Mostrou que o agir humano não é fruto de um acaso qualquer. Pelo contrário, as conclusões mais complexas e elaboradas através de uma composição de forças inacessível à consciência presente em todos os ho-

mens. Descobriu a universalidade presente na particularidade. O dispositivo interior do homem que assegura a certas situações determinadas respostas, inclusive as de cunho ideológico, adaptadas à espécie humana. Althusser elogia Freud com esta comparação com Marx:

"(...) Depois de Marx, ficamos a saber que o sujeito humano, o ego econômico, político ou filosófico, não é o centro da história — sabemos mesmo, contra os filósofos das Luzes, e contra Hegel, que a história não tem "centro", mas possui uma estrutura que a penas tem o seu "centro" necessário no *desconhecimento ideológico*. Freud revela-nos, por sua vez, que o sujeito real, o indivíduo na sua essência singular, não tem a figura de um ego, centrado no "eu", na "consciência" ou na "existência" — quer esta seja a existência do "para-si", do corpo-próprio ou do "comportamento" — que o sujeito humano está descentrado, constituído por uma estrutura que, também ela, não tem "centro" senão no *desconhecimento imaginário* do "eu", isto é, nas *formações ideológicas* em que ele se reconhece"⁶¹.

Pois bem, é nesta "ciência nova, que é a ciência de um objeto novo: o inconsciente"⁶², que podemos trabalhar a ideologia. À luz da psicanálise essa investigação sobre a ideologia enriquece a nossa discussão. Fazemos apenas uma nota sobre algumas categorias da psicanálise relacionadas com o fenómeno da ideologia. Estamos a perguntar se a ideologia tem alguma relação com o imaginário. Pode-se falar de o inconsciente na linguagem da ideologia? Que elo existe entre ideologia e ordem simbólica, ideologia e desejo, ideologia e pulsão? Têm essas categorias da psicanálise alguma relação com as ideologias?

Somos sabedores da complexidade destas "aporias" com as quais se defronta a tarefa libertadora da filosofia. Para compreender a história do homem, produtor de ideologias e de símbolos, é preciso que nos interroguemos sobre a longa transfiguração daquilo que significam nele o *imaginário* e o *inconsciente*, o *desejo* e a *pulsão*.

61 Ibidem, p. 254.

62 Ibidem, p. 235. Ver ainda alguns conceitos básicos da Psicanálise, seu objeto e método. TORT, Michel. A Psicanálise no...p.86 a 91: "... a psicanálise é a ciência dos objetos construídos pelas teorias psicanalíticas sobre a base de uma situação experimental específica, a situação psicanalítica".

Todavia, "é preciso aceitar que essas palavras conservam um sentido idêntico desde o fato escondido mas não perdido do nascimento até a verdade derradeira de que os homens, e cada um em particular, se tornam capazes. Mas também que desempenhando, graças a eles, a figura do mundo e suas próprias faces, os homens as modificam e as enriquecem sem cessar"⁶³.

O conhecimento da ideologia produzida pela teoria psicanalítica repousa sobre algumas categorias proposicionadas da seguinte maneira:

I? *O inconsciente é uma das condições do ideológico.*

Vimos anteriormente⁶⁴ que as ideologias concretas contêm elementos da realidade, mas integrados em um sistema global de representações. As ideologias são reais e imaginárias. É neste sentido que o *inconsciente* está sempre presente na ideologia. A natureza ativa e dinâmica dos processos inconscientes influenciam e modelam o pensamento e ação conscientes da ideologia em suas condições reais de existência. Todas "as formações do inconsciente"⁶⁵ são suportadas por práticas e discursos. Elas não existem fora das formações sociais jurídico-políticas, econômicas e ideológicas. As ideologias oferecem necessariamente e inconscientemente às formações sociais uma representação imaginária do sistema social.

Na relação ideologia-inconsciente encontramos a existência e significado de processos mentais dos quais o indivíduo não se dá conta ou é inconsciente. Deste modo, a ideologia é "estrutura segunda"⁶⁶, mascarada pela aparência da disposição consciente e lúcida de si. Seu discurso não se reduz a seu dizer explícito. Há nele um *não dito*. O inconsciente na linguagem da ideologia evoca uma coisa, um

63 WAELHENS, Alphonse de. La philosophie et les expériences naturelles, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, cap. V. Tradução de José de Anchieta Correa, da UFMG, xerox, p. 166.

64 Ver referências bibliográficas anteriores sobre a representação ideológica da realidade.

65 Ver toda sétima parte "Os mecanismos das formações do inconsciente" de LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan ... p. 239 a 266. Ver também, FREUD, S. O Inconsciente (1915). Uma Nota sobre o inconsciente (1912) - Artigos sobre Metapsicologia.

66 LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan... p. 41.

real, por intermédio de um substituto que não é esta coisa. Evoca sua presença sobre o fundo da ausência. Reproduzindo a realidade, a ideologia-inconsciente a esconde. Oculta-a. Denega-a. Aliena o sujeito. A apresenta o que o sujeito é sob a forma de não o ser.

Como linguagem inconsciente a ideologia é esta "cadeia de significantes que em algum lugar se repete e insiste em interferir nos cortes que o discurso efetivo lhe oferece (...) é esta parte do discurso concreto, enquanto transindividual, que o sujeito não tem à sua disposição para restabelecer a continuidade"⁶⁷.

É ainda nesta relação (ideologia-inconsciente) que afirmamos a *não temporalidade* dos processos inconscientes da ideologia⁶⁸. Freud diz que o "inconsciente é eterno, isto é, não tem história"⁶⁹. Os processos do sistema inconsciente não são ordenados no tempo, como não mudam e não tem relação alguma. Da mesma maneira, *a ideologia não tem história*. A ideologia é eterna como o inconsciente, dirá Althusser parodiando Freud⁷⁰. E acrescenta: esta aproximação parece teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente tem uma certa relação com a eternidade da ideologia em geral.

67 Ibidem, p. 185.

68 Para uma crítica ao pensamento de Althusser ver MOREIRA, Roberto S.C., in Teoria da Comunicação. Ideologia e Utopia, Editora Vozes, Petrópolis, 1979, p. 62: "Primeiro, a distorção que realiza no texto marxista, para poder propor sua teoria geral de ideologia. Como, para propor esta teoria, de caráter estruturalista, Althusser precisa manter afastada a história, toma a frase de Marx e Engels ("A ideologia não tem história "), que em A IDEOLOGIA ALEMÃ serviu apenas para os autores reforçarem o caráter não-autônomo da superestrutura, e inverte-lhe o sentido, imputando uma visão positivista a Marx e Engels"... (segundo) é sua complicada tentativa de conceituar a ideologia como "interpelação dos indivíduos enquanto sujeitos". Como para ele, a ideologia só existe para sujeitos concretos e é diferente da ciência, a ciência vem a ser um discurso sem sujeito". Esse autor está se referindo ao texto de Althusser, Louis. Ideologia e Aparelhos ... p. 71 a 76. Ver também outra crítica de GIANNOTTI, José Arthur "Contra Althusser" em seu Exercício de Filosofia, São Paulo, CEBRAP-Brasiliense, 1975, p. 85 a 102: "... a substituição do discurso marxista pelo seu próprio tem como consequência aproximar esta filosofia da epistemológica do positivismo francês"(p. 88).

69 ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos ... p. 75.

70 Ibidem, p. 75.

A propósito falou Marilena Chauí na exposição sobre *Crítica e Ideologia*, realizada num simpósio promovido pela SEAF em 14.05.1979:

"Ao afirmamos que a ideologia não tem história, talvez seja mais conveniente não supor que a ausência de história na ideologia se deva ao fato de que a história efetiva se realizaria em um outro lugar (por exemplo, na economia e não na política, por exemplo nos países centrais e não na periferia), mas sim que ela procura *neutralizar o perigo da história*, ou seja, que opera no sentido de *impedir uma percepção da história*. Deve-se considerar que a ideologia não tem história porque a operação ideológica por excelência consiste em permanecer na região daquilo que é sempre idêntico, e nessa medida, fixando conteúdos, procura exorcizar aquilo que tornaria impossível o surgimento da história e o surgimento da própria ideologia: a história real, isto é a compreensão de que o social e o político não cessam de instituir-se a cada passo...⁷¹.

11º *A linguagem inconsciente da ideologia pertence ao imaginário sem anular a relação dos indivíduos com suas condições reais de existência.*⁷²

A ideologia está inserida na ordem do imaginário, não no sentido de ilusão ou de fantasia, mas no sentido de conjunto coerente e sistemático de imagens ou representações que são tomadas como capazes de explicar e justificar a realidade concreta. Ela faz com que a consciência se obnubila e soçobra no automatismo de repetição, cuja intenção subjetiva se afoga em sua criação. *Vê na representação dela outra coisa que ela mesma*, quando não há neste outro senão o que ela aí colocou.

A consciência produzida pela ideologia imaginária dissimula-se a si mesma neste outro. Com essa categoria, a ideologia se define como uma relação dual, um desdobramento em espelho, como uma oposição

71 CHAUI, Marilena. *Crítica e ...* p. 25. Grifo nosso.

72 Ver ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos...* p. 77 a 91: "... a ideologia é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com as suas condições de existência".

imediate entre a consciência e seu outro, onde cada termo passa de um para outro e se perde nesse jogo de reflexos. É a ideologia-espe-lho-imaginária, na busca de si mesma, crendo se encontrar no espe-lho das criaturas e se perdendo no que não é ela.

Expõe Marilena Chauí:

"Este é o instante, então, no qual a ideologia realiza o seu passe de mágica, onde a *elaboração do imaginário* do corpo das *representações sociais e políticas* vai estar vinculado à justificativa do poder separado, isto é, o surgimento desta figura inédita que é a figura do Estado moderno (...) como um poder que se *representa* a si mesmo como uma instância separada do social e podendo, portanto, dar ao social aquilo que lhe falta primordialmente (...) O social histórico é o social definido pela divisão em classes e pela luta de classes (...) Para ser parte como o representante do social no seu todo, o discurso do poder precisa ser um discurso ideológico, na medida em que o discurso ideológico se caracteriza, justamente, pelo *ocultamento* da divisão, da diferença e da contradição. Portanto, através da ideologia, é montado todo um imaginário e toda uma lógica da identificação social com a função precisa de escamotear o conflito, escamotear a dominação, escamotear a presença do ponto de vista particular ... fornecer um corpo de *representações* coerentes para *explicar o real* e fornecer um corpo de normas coerentes para orientar a prática (...) A ideologia consiste na operação pela qual o imaginário constrói uma imagem da sociedade onde surge como sempre idêntica, homogênea e harmoniosa"⁷³.

Esse desconhecimento é específico do fenômeno da ideologia analisado sob o ponto de vista da Psicanálise.

"... a *ilusão* enquanto distinta do erro, a *projeção* enquanto constituição de uma falsa transcendência, a *nacionalização* enquanto rearranjo ulterior das motivações, segundo as aparências de uma justificação racional"⁷⁴.

73 CHAUI, Marilena. Crítica e ... p. 20 a 24, passim. Grifo nosso.

74 RICOEUR, Paul. Interpretação e... p. 126. Ver também LENK, Kurt. El Concepto de ... p. 20.21.

III? *A ideologia gera o acordo entre os sujeitos no terreno simbólico-cultural*⁷⁵.

A ideologia, no domínio do simbolismo social, é o terceiro termo mediador entre os viventes. Funciona como meio de instaurar um acordo coletivo sobre os significados globais. Pela sua linguagem interiorizada, produz consciências falantes, sujeitos que, encontrando no sentido recebido os meios de domínio simbólico, sentem sua vivência ideológica como a sua verdade. O sujeito é levado a reafirmar sua própria identidade, a afirmar-se no seu lugar e nos seus valores, ao mesmo tempo que confirma sua inserção e participação no grupo. Funciona como meio de integração dos egos na prática das relações sociais e na rede de relações práticas.

No nível simbólico-cultural, a ideologia socializa o homem e organiza sua existência. Tem a desvantagem, porém, de formalizar a existência vital do indivíduo, de a canalizar e reduzir. Torna-o presente e ausente. Orienta o homem no campo da linguagem e organiza-o em função da palavra como resposta. Despoja de nós mesmos e nos distancia da imanência vital onde se representa. É a linguagem do sujeito envolvido com a ideologia na intersubjetividade com o outro⁷⁶. É a constituição do "sujeito" singular, distinto do mundo onde está inserido e dos outros com os quais se arriscaria. Na linguagem, a ideologia instaura relações mediatas em oposição às relações imediatas sem distância entre o si e as coisas, entre o si e os outros. Enquanto mediadora, situa o sujeito em seu lugar distinto. E aqui está o ponto capital, que Lacan esclareceu: a Lei do simbólico, diz Althusser:

"O próprio momento do imaginário, que acabamos de apresentar, algumas linhas acima, para sermos claros, como precedendo o simbólico, como distinto dele - portanto como o primeiro momento em que a criança vive a sua relação imediata com um ser humano

75 Ver KAUFMANN, Pierre. Freud: A teoria freudiana da... p. 19 a 68. Ver também UREÑA, Enrique M. "Discernimento Cristão, Psicanálise e Análise Marxista" in A Consciência Crítica na Igreja. J. Sohino (et al) Vozes, 1979, p. 61 a 73. Petrópolis.

76 WAELHERS, Alphonse de. La philosophie et... p. 148.

(mãe) sem a reconhecer praticamente como a relação simbólica que ela é (isto é, como a relação de uma criança humana com uma mãe humana) - está marcado e estruturado na sua dialética pela própria dialética da Ordem Simbólica, isto é, da ordem humana (as normas dos ritmos temporais da alimentação, da higiene, dos comportamentos, das atitudes concretas do reconhecimento - sendo a aceitação, a recusa, o sim ou o não ditos à criança, apenas as modalidades empíricas desta ordem constituinte, ordem da Lei e do Direito de designação a - tributiva ou exclusiva) sob a própria forma de uma Ordem formalmente idêntica à ordem da linguagem(...) Porque a Lei da Cultura, de que a linguagem constitui a forma e acesso principais, não se esgota na linguagem: tem por conteúdo as estruturas reais de parentesco, e as *formações ideológicas determinadas*, nas quais as personagens, inscritas nestas estruturas, vivem a sua função. Não basta saber que a família ocidental é patriarcal e exogâmica (estrutura de parentesco) - é também necessário elucidar as formações ideológicas que governam a paternidade, a maternidade e a infância: o que significa no nosso mundo presente "ser pai", "ser mãe", "ser criança"? Está ainda por realizar um vasto trabalho de investigação sobre essas formações ideológicas específicas"⁷⁷.

IV^o - *A ideologia fornece aos sujeitos uma resposta ao desejo de identidade*⁷⁸.

Esta quarta proposição é uma decorrência da anterior. Responder ao *desejo da identidade* tem sua origem na sujeição do homem às leis da ordem simbólica. O homem entra no drama de divisão e de alienação. Cede uma parte de si mesmo a outro si. Torna-se cativo do outro. Sua ação resulta em sua base numa demanda de *reconhecimento*

77 ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan... p.247. Ver também o mesmo autor, Ideologia e Aparelhos...p.41 a 52. Sabe-se que este pensador considera a cultura e a família como aparelhos ideológicos de Estado.

78 Sobre o desejo e sua interpretação em Freud e Lacan, ver LEMAI-RE, Anika. Jacques Lacan... p. 211 a 237. Ler também a nota de pé de página de ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan...p.248 a 249.

to pelo outro, de um desejo de reconhecer-se a si mesmo na forma ideológica. Na verdade, a ideologia responde a necessidades fundamentais, estrutura-se de acordo com a dinâmica do desejo.

E é aí, então, nesta relação ideologia-desejo que é preciso descobrir o sentido da violência política. A "censura", no sentido freudiano, constitui aqui o conceito-chave⁷⁹. Para que a violência da dominação exercida por uma classe surja como natural, como inscrita na ordem das coisas, como racional e legítima, ou como lugar de direito do exercício da dominação — sem o que os dominados teriam o direito de insurgir-se contra ela — é preciso que seja anulada como violência, e a única via possível consiste em produzir uma imagem unificada da sociedade, com polarizações suportáveis e aceitáveis para todos os seus membros. O imaginário ideológico na linha do desejo responde a essas necessidades. Por um lado, o desejo fornece aos membros da sociedade dividida e separada do poder a imagem da indivisão e, por outro lado, elabora para a classe que detém o poder uma imagem de si e do social que faça do poder não uma dimensão que distingue a sociedade e o Estado, mas que faça desse Estado um representante homogêneo e eficaz da sociedade no seu todo. Aí reside uma das grandes forças para legitimar a dominação dos dominantes.

Parece-nos que, assim, as análises de Freud revelam que as ideologias concretas, principalmente políticas, estão numa relação essencial com o desejo⁸⁰. Dão resposta a sua demanda de poder e de esperança. Essa categoria-desejo está presente, por exemplo, na necessidade histórica do Socialismo, quando tentamos explicá-lo de uma ou outra maneira, quer científico quer utópico. Dizemos, por exemplo, que a contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção certamente cria as condições materiais para a passagem ao socialismo e essa passagem converte-se, por isso, numa necessidade objetiva; o que só pode acontecer quando se criam também as condições teóricas e práticas necessárias; isto é, quando os

79 RICOEUR, Paul. *Interpretação e...* p. 125.

80 FREUD, S. *Psychologie Collective et analyse de moi*(1921); *L'avenir d'une illusion*(1927); *Malaise dans la civilisation*(1930).

homens compreendem e lutam e, como fase intermediária entre sua consciência e sua luta, se organizam. Tudo isso quer dizer que só se chegará ao Socialismo se os homens, depois de compreender sua necessidade histórica, o desejam e atuam para realizar o que querem. É verdade, por outro lado, que também os socialistas utópicos o desejavam e que inclusive davam passos práticos para realizar seu desejo; mas, posteriormente, esse desejo tornava-se irrealizável, porque não repousava sobre uma compreensão da necessidade objetiva e histórica do socialismo, e não se organizavam e atuavam baseados em um conhecimento do real, de suas contradições, forças e possibilidades.

Não existem, e não podem existir, portanto, dois socialismos. Um, entendido como produto necessário do desenvolvimento histórico, e o outro como puro ideal, querido ou desejado. O socialismo necessário é, por sua vez, o desejado.

O que acontece com esse exemplo do socialismo pode ocorrer com outros sistemas de ideologia política. Proporcionando às expectativas inconscientes pólos de investimento e de repulsa, a ideologia política resolve o conflito psíquico impondo seu modo de resolução. Permite ao sujeito tornar sua a linguagem coletiva e comprometer-se afetivamente no jogo das introjeções e das projeções coletivas. Seu desejo se identifica com a vontade e a esperança do grupo.

VO A ideologia está enraizada ao nível das pulsões⁸¹; como resposta a um conflito inconsciente, a um desejo insatisfeito: o processo de idealização que a caracteriza responde a uma insatisfação pulsional e ao recalque que a provoca.

Esta é a última nota que fazemos neste exercício de análise

81 Para o conceito de *Pulsão*, ver LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan...p.211 a 219 ; FREUD, S. *Métapsychologie*, texto mimeografado e distribuído nas aulas de Antropologia UFMG, Prof. José de Anchieta Correa, p. 12 a 44; RICOEUR, Paul. *Da Interpretação*. Ensaio sobre Freud, principalmente o cap. que trata do Eros, Tânatos e Anaké; BRABANT, George P. *Chaves da Psicanálise*. Tradução de Themiara de Oliveira Brito e Vânia Didier Contrucci, 2^a edição, Zahar, Rio, 1977, 25 a 31.

se do conceito de ideologia à luz da psicanálise. É uma das etapas essenciais na concepção de ideologia.

A leitura das obras mencionadas nesta nota parece sublinhar a constante da noção do *desejo* relacionada com a de *pulsão*, conseqüentemente a decorrente articulação entre *ideologia-desejo-pulsão*. Parece que os autores, cada um a seu modo de interpretação, têm em comum o seguinte: o estabelecimento de uma diferença entre *necessidade*, energia puramente orgânica, *pulsão* e *desejo*, princípio ativo dos processos psíquicos. Entre a *necessidade* e o *desejo*, Freud introduz o termo *pulsão*. Esta é uma força constante, de natureza orgânico-biológica, que tende a supressão de todo estado de tensão. A *pulsão* pertence ao psiquismo consciente ou inconsciente apenas por intermédio de uma representação. O *desejo* constitui a direção do aparelho psíquico, orientado segundo a percepção do agradável e do desagradável. Somente ele pode colocar o aparelho psíquico em movimento. O *desejo*, como tensão do aparelho psíquico, somente entra em vigor na medida em que surge um *representante da pulsão*. Coloca então o aparelho psíquico em função desse representante.

Resulta desses termos que *pulsão* é definida por Freud como um "conceito-limite"⁸² entre o psíquico e o somático. Para Freud, a *pulsão* é um processo dinâmico consistindo em um impulso que tem sua fonte numa excitação corporal localizada, quer econômica ou proveniente de outras instâncias. Esse impulso mobiliza o aparelho psíquico, assim como a motricidade, de tal maneira que seja posto em ação um comportamento visando descarregar, conforme o princípio de constância, a tensão existente ao nível da fonte corporal.

Por conseguinte, conclui De Waelhens⁸³, o núcleo de nosso ser é constituído pelo tenebroso isso (id) que não se comunica dire-

82 BRABANT, George P. Chaves da... p. 27.

83 WAELHENS, Alphonse de. La philosophie... p. 140, citando textos do Breviário da Psicanálise (Abriss der Psychoanalyse) que Freud empreendeu escrever em 1938.

tamente com o mundo exterior e que só chegamos a conhecer pela mediação de uma outra instância psíquica. As pulsões orgânicas agem no interior do "isso" e resultam elas próprias da fusão em proporções variáveis de duas forças primitivas: o Eros e o instinto de destruição.

Com esses elementos conceituais da Psicanálise, podemos vislumbrar a relação *ideologia-pulsão*. A ideologia é essa representação inconsciente que, pelo desejo, provoca o aparelho psíquico em busca da pulsão. Esta surge aqui como o termo provocado, neste caso, pela necessidade da ideologia alienada em um significante. É próprio da ideologia *desejar satisfazer* suas energias psíquicas, ou seja, passar da "falta" à pulsão. É assim que Freud situa a ideologia ao nível das pulsões⁸⁴. A energia libidinal que não encontra satisfação é investida numa sublimação que afasta os perigos com que o conflito pulsional ameaça o ego.

Está ainda por realizar um vasto trabalho de investigação sobre essas relações ideologia-desejo-pulsão. Existe pouca interpretação da ideologia relacionada, por exemplo, com a chamada "pulsão de-morte"⁸⁵, como resposta a um conflito inconsciente. A função da ideologia, neste aspecto, se restringe em transferir, talvez, as pulsões em seus diferentes componentes para as práticas coletivas. Nela os conflitos individuais podem encontrar resposta dos conflitos inconscientes provenientes da pulsão-de-morte. Essa dinâmica pulsional verifica-se, por exemplo, nos conflitos militares, onde se estruturam simultaneamente os grupos e suas linguagens, em cujo desejo se radicaliza um imaginário coletivo fortemente dicotomizante: a conde-

84. FREUD, S. *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1971, VII. Ver também comentário de LENK, Kurt. *El concepto de...* p.21; 70 a 74 (é uma das etapas essenciais do conceito de ideologia).

85. LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan... p. 217, interpretando a posição dos lacanianos, define assim: "A pulsão é a energia específica que permite o contrainvestimento necessário ao recalque originário, criador do inconsciente. Neste sentido, ela é também a matriz do desejo, já que este surge com a linguagem".

nação do inimigo está ligada a exaltação da nação, os objetivos são objetos de uma exaltação indiscutida; a heroicização dos atores participa a um tempo das exigências da ação e da utilização das energias agressivo-pulsionais dos indivíduos. Acontece aí, a ideologização da agressividade humana, a canalização do Eros e do instinto de destruição para determinados fins. É a ideologização da Psicanálise. As energias pulsionais, propensas à negação mortal do outro ou de si mesmo, são canalizadas pela ideologia para determinadas práticas do poder de dominação.

Acreditamos ter levantado alguns elementos da Ciência da História e da Psicanálise, que servirão como pontos de discussão em torno de ideologia. Vamos continuar a discussão do conceito de ideologia através do estudo de suas funções.

§ 11 - *As funções da ideologia*

Paul Ricoeur⁸⁶ tenta descrever o fenômeno ideológico e definir o sentido de sua função social, não a partir, de início, de uma análise em termos de classes e de classes dominantes, mas de um "modo de cruzar o marxismo". Para compreender o sentido último da ideologia e para chegar até Marx, o autor procede em três etapas, pelas quais delimita as funções de integração, dominação e deformação.

A) *Função geral-integradora da ideologia.*

Partindo da análise weberiana do conceito de *ação social* e de *relação social*, e se inspirando também em Jacques Ellul, Paul Ricoeur releva alguns traços característicos da função integradora da ideologia.

Para Max Weber, observa, há ação social quando o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento de outro. É nessa relação com o outro social, na significação de ação e de orientação mútua, que o homem acrescenta a idéia de uma estabilidade e de uma previsibilidade de um sistema de significações. Não há no comportamento um centro espiritual e uma periferia de automatismo. Todos os nossos gestos participam à sua maneira nesta única atividade de explicação e de significação que é nós próprios. Há no homem um desejo absoluto de aproximar-se do outro e de reencontrá-lo no grupo social. É aqui, nesse duplo fenômeno mutuamente orientado e socialmente integrado da ação, que se insere a originalidade da ideologia. O seu primeiro traço é o da integração: através da ideologia, os homens sentem a necessidade de se darem uma imagem de si mesmo, de seu grupo, de seu mundo. Eles conseguem uma identidade, se situam no espaço e no tempo, se situam uns com relação aos outros. A ideologia

86 Retomando o conceito de ideologia desenvolvido anteriormente, vamos seguir praticamente, e em resumo, o esquema de RICOEUR, Paul. Interpretação e... p. 66 a 75.

faz com que eu seja o outro e que ele seja eu mesmo. Integra-os. É uma necessidade. Isto porque o homem não pode viver sem uma certa compreensão do mundo em que vive e de suas relações com este mundo. Precisa de uma explicação das condições de sua existência, explicação essa que liga os homens entre si e permitem que eles suportem o seu estado.

Por que isto ocorre? É a pergunta de Ricoeur. E responde com Jacques Ellul: a ideologia é função da *distância* que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repe-tir. Seu papel não é somente o de difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores, para convertê-la num credo de todo grupo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência. É a relação primitiva que uma comunidade histó-rica mantém com o ato fundador que a instaurou.

A ideologia é também norma para a ação social do homem. É orientação de vida. É prática. É projeto. É desejo. É esperança. Re-produz as relações sociais. Justifica a existência do grupo, estimula e orienta a ação de seus membros. Mobiliza-os. É este *dinamismo* o segundo traço integrador da ideologia, segundo o autor em questão. A ideologia é movida pelo desejo de demonstrar que o grupo que a pro-fessa tem razão de ser o que é. Não é apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência. De um certo modo, a ideologia constrói o homem, enquanto inserido na cultura. Projeta-o para o futuro. Fã-lo aderir às normas, conseguir que sejam amadas e aprovadas. Situa o homem na história e revela lhe que a realidade não é imutável. Até mesmo as ideologias conservadoras aceitam esse devenir histórico. Não negam o futuro, mas, nesse dinamismo, procura assimilar os fatos novos nas instituições que pro-tegem seus interesses.

Mas, para preservar esse dinamismo e exercer sua função integradora e orientadora da ação, a ideologia tem que ser *simplificadora e esquemática*. É sua terceira característica funcional. A ideologia é um código, um quadro que permite uma visão de conjunto do grupo, da história, do mundo. A disposição e a combinação de seus elementos constituintes (representações, imagens, ritos, sinais e símbolos) se traduzem em opiniões (momento de racionalização), em máximas e slogans; o pensamento perde em rigor para adquirir precisão

e eficácia social. E assim, noções, representações, imagens se transformam em comportamentos - condutas - atitudes - gestos.

Finalmente, como último traço integrador, Paul Ricoeur aponta o caráter *inconsciente* da ideologia. Para ele, consiste no seguinte: o código interpretativo de uma ideologia é mais algo em que os homens habitam e pensam do que uma concepção que possam expressar. Utilizando outra linguagem, dirá que uma ideologia é operatória, e não temática. Ideologia não se discute. Vive-se, quer em benefício do próprio grupo, quer em prejuízo do outro. Não importa.

Aqui pode ser inserida a função dissimuladora da ideologia, com seu caráter não-reflexivo e não-transparente. Ela se exerce sobretudo em relação a realidades efetivamente vividas pelo grupo, porém inassimiláveis pelo esquema dominante. É o enclausuramento ideológico. É sua ortodoxia e cegueira. Significa que o novo só pode ser recebido a partir do típico, também orientado, da sedimentação social. A ideologia tem a tendência de resistir à novidade, principalmente quando esta ameaça gravemente a possibilidade, para o grupo, de reconhecer-se, de reencontrar-se. Mas também, eis o paradoxo, ela resiste à usura. Obedece à lei da usura e, ao mesmo tempo, resiste a ela, prolongando o ato fundador inicial segundo o modo da representação. É por isso que a ideologia é simultaneamente interpretação do real e obturação do possível. Ela dissimula fatos e situação, faz de conta que não conhece. Fecha-se em si mesma, se projeta no futuro, transcendendo a realidade.

B) Função de dominação.

Com esta função particular de *dominação*, Paul Ricoeur pensa chegar ao segundo conceito de ideologia. É a ideologia enquanto dominação, a serviço dos poderes. Argumenta com Max Weber e com Éric Weil, afirmando a cristalização do fenômeno ideológico em face do problema da autoridade e da decisão. Na medida em que toda autoridade busca a sua legitimação, e na medida em que o fenômeno da autoridade é coextensivo àquela da constituição e preservação de certos grupos - a partir de certo tipo de relações de produção - a ideologia, além da possibilidade de integração e mobilização, passa a ser também o sistema justificativo da dominação. Torna-se poder de deci-

são, instrumento de dominação de uma classe por outra.

Esta relação ideologia-dominação-autoridade-e-decisão é essencialmente política. A ideologia torna-se domínio da dominação política, expressão da luta das classes. Aproxima-se, parece-nos, da relação ideologia-Estado, aparelho repressivo⁸⁷, e dos aparelhos ideológicos de Estado⁸⁸. A função justificadora e dominadora da ideologia se aplicada de modo privilegiado à relação de dominação própria a uma sociedade de classes, em que a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante. O Estado, neste aspecto, tem como papel fundamental manter a coesão de uma formação social dividida em classes. Detém funções econômicas, políticas e ideológicas. Assegura a reprodução das condições da produção e assim a reprodução das relações sociais. Escutemos Marx:

"Sendo portanto o Estado a forma através da qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, conclui-se que todas as instituições públicas têm o Estado como mediador e adquirem através dele uma forma política. Daí a ilusão de que a lei repousa sobre a vontade e, melhor ainda, sobre uma vontade livre, desligada da sua base concreta. O mesmo acontece com o direito que é por sua vez reduzido à lei"⁸⁹.

Esclarece Althusser:

"O Estado é uma "máquina" de repressão que permite às classes dominantes (no século XIX à classe burguesa e à "classe" dos proprietários de terras) assegurar a sua dominação sobre a classe operária para a submeter ao processo de extorsão da mais-valia (quer dizer, à exploração capitalista)... O Estado é então e antes demais aquilo a que os clássicos do marxismo chamaram o *aparelho de Estado*...

87 MARX, K. & ENGELS, F. A Ideologia Alemã... p. 94 a 97. Ver também HARCECKER, Marta. Os conceitos elementais... Todo capítulo 7. Resumo.

88 ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos... p. 31 a 52. Resumo.

89 MARX, K. & ENGELS, F. A Ideologia Alemã... p. 95.96

O aparelho de Estado que define o Estado como força de execução e de intervenção repressiva, "ao serviço das classes dominantes", na luta de classes travada pela burguesia e pelos seus aliados contra o proletariado é de fato o Estado, e define de fato a "função" fundamental deste"⁹⁰.

Mas o Estado compreende igualmente o que se pode designar como *aparelhos ideológicos de Estado*. A dominação política não se pode efetuar unicamente por intermédio da repressão: a dominação estatal implica a intervenção decisiva da ideologia que legitima essa repressão. Por outro lado, a ideologia de classe - e a ideologia dominante - não existem somente nas "idéias"; a ideologia realiza-se e encarna-se nas instituições ou aparelhos. São os aparelhos ideológicos de Estado, isto é, aparelhos que preenchem o papel de Estado sob o aspecto principal da inculcação ideológica: aparelho escolar, religioso, político, sindical, etc.

Althusser fala e escreve bem melhor:

"Designamos por Aparelhos Ideológicos de Estado um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas... O que distingue os AIE do Aparelho (repressivo) de Estado, é a diferença fundamental seguinte: o Aparelho repressivo de Estado "funciona pela violência", enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado *funcionam* "pela ideologia"... Se os AIE "funcionam" de maneira massivamente prevalente pela ideologia, o que unifica a sua diversidade é precisamente este funcionamento, na medida em que a ideologia pela qual funcionam é sempre unificada apesar das suas contradições e da sua diversidade, na *ideologia dominante*, que é da "classe dominante"... É aqui que joga massivamente o papel da ideologia dominante, a da classe dominante, que detém o poder de Estado. É por intermédio da ideologia dominante que é assegurada a "harmonia" (por vezes precária) entre o apa

90 ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos... p. 31.32.

relho repressivo de Estado e os Aparelhos Ideológicos de Estado, e entre os diferentes aparelhos ideológicos de Estado"⁹¹.

Nesta linha do pensamento materialista - nestas posições de uma filosofia marxista -, a ideologia dominante exerce tarefas bem determinadas e calculadas.

Em primeiro lugar, junto aos explorados para que aceitem a condição de explorados. Percebe-se que esta função só é inteligível, na sociedade de classes, sobre a base da existência das classes sociais. Seu papel é dominado pela forma que assume a divisão do trabalho na repartição dos homens em classes antagônicas. Dá-se numa luta de classe. A ideologia se destina, então, a garantir a coesão das relações dos homens entre si e dos homens com suas tarefas na estrutura geral de exploração de classe, que predomina sobre todas as outras relações. Nesta luta de classes, a ideologia é um elemento essencial da superestrutura da sociedade em seu conjunto de relações sociais.

Em segundo lugar, junto aos exploradores para se reconhecerem como sujeitos da classe dominante e aceitarem sua tarefa como natural⁹². A ideologia está então, observa Althusser, destinada acima de tudo a garantir a exploração econômica e a dominação de uma classe sobre as outras, levando os explorados a aceitarem sua condição de explorados como baseada na vontade de Deus⁹³, na "natureza" ou no "dever moral", etc. Mas a ideologia não é apenas uma "bela mentira" inventada pelos exploradores para manterem os explorados em sujeição e iludí-los: serve também para os indivíduos da classe dominante se reconhecerem como sujeitos da classe dominante e aceitarem como "desejada por Deus", como fixada pela "natureza", ou até mesmo imposta por um "dever" moral a dominação que eles exercem sobre os explorados; ao

91 Ibidem, p. 43 a 56. Os grifos estão no original.

92 Quanto ao funcionamento da ideologia-em-geral, ver ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos... p. 93 a 114: "... toda ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos concretos, pelo funcionamento da categoria de sujeito... A existência da ideologia e a interpretação dos indivíduos como sujeitos são uma única e mesma coisa..." (p. 98 e 100).

93 Ver "Um exemplo: A ideologia religiosa cristã", ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos... p. 105 a 114.

mesmo tempo serve também para eles como laço de coesão social, para que se comportem como membros de uma classe, a classe dos exploradores. A "bela mentira" da ideologia tem, portanto, duplo emprego: exerce-se sobre a consciência dos explorados para fazer que eles aceitem como "natural" sua condição de explorados; e se exerce também sobre a consciência dos membros da classe dominante para que eles possam exercer como "natural" sua exploração e dominação.

C) *Função deformadora da ideologia.*

Intimamente ligada com a função anterior, a ideologia exerce esta outra tarefa: representar o real no imaginário. Através de -
la, os indivíduos se representam sua relação imaginária com suas con
dições reais de existência⁹⁴.

Paul Ricoeur reconhece a contribuição e a novidade de Marx para o terceiro conceito de ideologia na sua tarefa de inversão⁹⁵. E explica: o que Marx tenta pensar, a partir do modelo religioso como um exemplo de ideologia por excelência, como ópio do povo⁹⁶, é um processo geral pelo qual a atividade real, o processo de vida real, deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, se imaginam, se representam. A ideologia é esse menos-prezo que nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original.

Com a palavra, Paul Ricoeur:

94 ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos... p. 77 a 91. O autor formula suas teses: "... A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência... A ideologia tem uma existência material"(p.77 e 83).

95 Sobre essa deformação por inversão em Marx, remetemos aqui o que já escrevemos anteriormente.

96 Parece que a presença da Igreja, hoje, na América Latina, supera este conceito de Marx, uma vez que não prega mais o conformismo e a resignação, mas orienta, na prática, a luta pela transformação do mundo, a luta pela superação das instituições baseadas na propriedade privada. Para não perder a classe operária, certos setores da Igreja já é capaz de reconhecer e de se utilizar da Ciência da História para combater a ideologia dominante burguesa e, assim, a crítica de Marx à religião como "ópio do povo" perde seu valor para o nosso tempo.

"Parece-me, em primeiro lugar, que a contribuição de Marx reside numa *especificação* do conceito da ideologia, que supõe os dois outros conceitos analisados anteriormente. Na realidade, de que forma as ilusões, fantasias e fantasmagorias poderiam ter eficácia histórica qualquer se a ideologia não possuísse um papel mediador incorporado ao mais elementar vínculo social, como sua constituição simbólica, no sentido dado por Mauss e Lévi-Straus? Isso nos impede de falar de uma atividade real pré-ideológica ou não-ideológica. Ademais, nem tampouco compreenderíamos como uma representação invertida da realidade poderia servir aos interesses de uma classe dominante, se a relação entre dominação e ideologia não fosse mais primitiva que a análise em classes sociais e susceptível, eventualmente, de sobreviver-lhe... o que ele (Marx) acrescenta é essa idéia de que a função justificadora da ideologia aplica-se, por privilégio, à relação de dominação oriunda da divisão em classes sociais e da luta das classes...⁹⁷.

Depois de elogiar a temática específica de Marx sobre o funcionamento ideológico em relação com a posição dominante de uma classe, Paul Ricoeur nos adverte da *limitação* do conceito dado pelo pai da Ciência da História:

"Todavia, atrever-me-ia a dizer que sua contribuição específica só poderá ser plenamente reconhecida se libertarmos sua análise de uma estreiteza fundamental que não pode ser corrigida a não ser que relacionemos o conceito marxista com o conceito mais englobante sobre o qual ele se destaca. A limitação fundamental do conceito marxista não se deve ao seu vínculo com a idéia de classe dominante, mas à sua definição por um conteúdo específico - a religião -, e não por sua função. Essa limitação é a herança de Feuerbach, como pode atestar a quarta tese sobre Feuerbach⁹⁸. Ora, a te-

97 RICOEUR, Paul. Interpretação e...p. 75.

98 "Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, do desdobramento do mundo em um mundo religioso, imaginário, e outro real. Sua tarefa consiste em decompor o mundo religioso em sua base terrena. Não vê que, uma vez realizado esse trabalho, o principal continua por fazer. Na realidade, o fato de que a base terrena se separa de si mesma e fixe nas nuvens um reino independente só pode ser explicado através da dilaceração interna e da contradição desse fundamento terreno consigo mesmo. Este último deve, portanto, primeiro ser compreendido em sua contradição e em seguida revolucionado praticamente mediante a eliminação da contradição. Por conseguinte, depois de descobrir, por exemplo, na família terrena o segredo da sagrada família, é preciso criticar teoricamente aquela e transformá-la praticamente", in MARX & ENGELS, Teses sobre Feuerbach. Obras escolhidas, vol. 3, Vitória, Rio, 1963, p. 209.

se marxista vai muito mais longe em vigor que sua aplicação à religião, na fase do primeiro capitalismo; aplicação essa que me parece, diga-se de passagem, perfeitamente bem fundada, mesmo que a religião constitua seu verdadeiro sentido em outra esfera da existência e do discurso"⁹⁹.

Neste papel de deformação, estamos percebendo que a ideologia representa o real, mas de maneira falsa, porque tendenciosa. Se antes não permitia um conhecimento verdadeiro (o que predomina, na ciência, é a função do conhecimento) - na medida em que o real não é transparente, não é diretamente apreensível - agora dá dessa realidade uma representação mistificadora; faz alusão ao real mas não oferece ao homem mais do que uma ilusão. Permite um certo reconhecimento, mas não introduz a um conhecimento total. Na ideologia, prevalece o *desconhecimento-reconhecimento*. Não se dirá, pois, que a ideologia pretende conhecer efetivamente, mas pretende, sim, *reconhecer* aquilo que ela estava interessada em "conhecer". Vive, assim, nessa dualidade especular, intransitiva e viciada, de uma relação imaginária.

Podemos, portanto, concluir que, neste aspecto, a ideologia é um tipo de *conhecimento não-científico* onde predomina a função prático-social, dada a necessidade de dar aos homens uma visão do mundo que permita a sua inserção social. Por outro lado, a predominância do imaginário na ideologia nos leva a concluir também que ela oscila entre dois extremos: uma excessiva proximidade do real (uma alusão ao real imediato) e um desconhecimento efetivo desse real. Na medida em que, dominada pelas paixões do próprio real, ela só vê nela aquilo que está interessada em lá ver, a sua alusão ao real é ilusão.

Uma vez situada a discussão sobre ideologia com sua problemática científica, uma vez assinaladas algumas de suas características, uma vez descoberto e estudado, nestes conceitos o funcionamento da ideologia, resta um passo decisivo a dar para compreender Puebla. Este passo é uma reflexão sobre a "crítica das ideologias". Desejamos incluir ainda, neste debate, algumas observações sobre este assunto.

99 RICOEUR, Paul. *Interpretação e...* p. 75.

§ 12 - *Crítica das ideologias.*

Para atingirmos os objetivos de nossa pesquisa, vamos reforçar a base teórica abordando o tipo de reflexão que se coloca sobre a "crítica das ideologias".

Na história da *crítica das ideologias* é possível observar, em geral, duas modalidades metodológicas de crítica bem diferentes. Numa primeira linha de combate se alinha a crítica de Marx às ideologias¹⁰⁰. É a crítica científico-revolucionária produzida à luz do Materialismo Histórico contra a ideologia burguesa em todas as suas instâncias. E no outro lado da arena se arma a crítica hermenêutica de Paul Ricoeur e outros¹⁰¹. Paul Ricoeur, na sua experiência filosófica, assumiu a perspectiva hermenêutica pela compreensão de sentido da linguagem, pela explicitação do horizonte da criatividade cultural e pela interpretação da palavra do passado, revivida no presente e projetada no futuro.

Começemos por Marx (1818-1883). Ele tem sua proposta de *crítica das ideologias*. Propõe uma metodologia cuja criticidade seja objetivamente demonstrável, visando a abandonar o terreno da tradição metafísica. Diz ele:

100 Não há espaço para um estudo completo da *crítica das ideologias* em Marx. Limitar-nos-emos apenas a alguns tópicos que Marx utiliza nesta crítica da ideologia burguesa, não nos esquecendo da importância que tiveram os escritos nos quais critica Hegel: *Crítica à filosofia do Estado de Hegel* (1843); *Crítica da dialética hegeliana e da filosofia em geral* (último capítulo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844); a mesma significação tem *A Sagrada Família* (1849) e *A Ideologia Alemã* (1845-46), onde Marx e Engels desenvolvem sua crítica à filosofia alemã pós-hegeliana. E por último, não é uma das preocupações menores de Marx, *O Capital*, elaborar uma *crítica da economia política* como forma de ideologia.

101 Exemplos desta crítica são as análises de Paul Ricoeur em *Interpretação e...* p. 97 a 172. Dentro de nossa perspectiva não nos foi possível incluir a contribuição da Sociologia do Conhecimento sobre a crítica das ideologias.

"As premissas de que partimos não constituem bases arbitrárias, nem *dogmas* ; são antes *bases reais* de que só é possível abstrair no âmbito da imaginação. As nossas premissas são os *indivíduos reais*, a sua ação e as suas condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontraram já elaboradas, como também aquelas que nasceram de sua própria ação. Estas bases são portanto verificáveis por vias puramente empíricas"¹⁰².

Os "jovens hegelianos" ou "hegelianos de esquerda" possuíam como posição filosófica geral, comum, a crença de que são os pensamentos e os conceitos os fatores determinantes ou fundamentais da vida social. Defendiam o primado da idéia com relação à existência, atribuindo-lhe um caráter incondicionado ou, o que dá no mesmo, uma *autonomia plena*, absoluta. Marx defende uma tese exatamente oposta a essa. Desejava inaugurar um pensamento que, ao mesmo tempo, possuísse uma racionalidade dialética, porém constituísse um real avanço com referência à postura filosófica de Hegel. Sua dialética¹⁰³ não é uma simples negação, uma negação que elimina e afasta o negado, sendo desta forma uma mera inversão. Não, a dialética de Marx não é a lógica de Hegel, onde a razão se afirma e se propõe, onde o homem livre se determina, onde a razão se exterioriza pela ação do homem. A dialética marxista produz um duplo movimento, simultâneo, de negação e afirmação, ou, noutros termos, ela é uma negação - que - conserva - o negado para afirmá-lo em um outro nível.

Com essa nova filosofia dialética e com esse novo método esboçados nas páginas de "A Ideologia Alemã", Marx enfrentou e desafiou *criticamente*, com uma ruptura epistemológica, a escola filosófica neo-hegeliana. Viu nela o pensamento idealista sem poder superar as contradições reais. Vimos em "A Ideologia Alemã"¹⁰⁴ que Marx pro-

102 MARX, K. & ENGELS, F. A Ideologia Alemã... p. 18. Grifado por nós.

103 Sobre as propriedades que diferenciam a dialética marxista da dialética hegeliana, ver MARCUSE, Herbert. Razão e Revolução. Tradução de Marília Barroso. 2^a edição, Paz e Terra, Rio, p.285 a 293.

104 Remetemos nossas observações para o que já dissemos no item 09 sobre a ideologia no materialismo histórico e no materialismo dialético. Sugerimos também a leitura de BICCA, Luiz Eduardo. "Notas para um projeto de crítica ideológica ou de História do pensamento", in Cadernos SEAF-2, Ano 1, fevereiro de 1979, p. 65 a 78.

cura demonstrar o caráter ilusório de uma revolução meramente teórica, que se contenta com a crítica de produções conceituais. Quis provar, não só o caráter irreal das especulações da filosofia pós-hegeliana, mas também a necessidade de tais teoremas idealistas, impostos pela situação da Alemanha naquela época. Se Feuerbach havia mostrado que no mundo das representações religiosas aparecem, como seres independentes, sujeitos sobrenaturais revestidos de predicados humanos, Marx descobre um mecanismo semelhante na metafísica alemã. É o reino das produções mentais e humanas, cheias de forças transcendentes e a-históricas. A história surge como obra das idéias e não como resultado da ação e da vida comum dos homens no terra-a-terra.

Essa inversão da consciência dos ideólogos alemães é para Marx a expressão teórica de uma inversão real, própria da sociedade mercantil capitalista: nela, o processo de produção e reprodução da vida material são independentes das necessidades dos homens. Produtos da mão do homem se convertem em coisas autônomas, em objetos valiosos, que parecem situar-se numa dinâmica própria, separada da atividade humana. É o *fetichismo* do mundo das mercadorias, pelas quais os produtos do pensamento do homem são *coisificados* como forças autônomas que parecem dirigir a história. Todos os bens que circulam no mercado capitalista deixam de ser objetos intuitivamente concretos para cristalizar-se como mercadorias. Sua forma de valor não é percebida como expressão de relações sociais senão como propriedade das coisas mesmas, cujas leis aparecem como potências cegas, naturais, atrás das quais se ocultam; na verdade, relações sociais de poder.

Vimos também anteriormente em Marx que "os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes...", mostrando em sua obra que o problema da ideologia não pode ser separado da questão política da dominação. Ele nos diz que existem ideologias dominantes e dominadas. Que a ideologia dominante não se destina somente à classe dominante, mas ainda às classes dominadas, e, nesse sentido, parece razoável asseverar que ela só é digna desse epíteto, na medida em que ou enquanto ela é capaz de sufocar, reprimir ou, ao menos, controlar, a ideologia destas últimas.

Essa introdução à crítica das ideologias em Marx parece nos conduzir à crítica da religião e à crítica da consciência burguesa como dois exemplos nesta linha de análise.

Kurt Lenk explica a crítica de Marx à ideologia religiosa nesses termos:

"La idea central de la crítica de Feuerbach a *la religión*, a saber, que la afirmación de un Dios omnipotente implica la negación de la esencia humana, negación que solo puede ser cancelada anulando ese extrañamiento del ser humano genérico, vale también para *la teoría de la alienación de Marx*. Pero, en esta, aquella esencia misteriosa *ya no es un sujeto divino sino el capital muerto*, que, en la economía de intercambio capitalista, prevalece sobre el trabajo vivo. Mientras que por su parte los productos de la actividad humana se vuelven cada vez más complejos y diferenciados, languidecen las fuerzas y capacidades del obrero. Cuanto más produce este, tanto menos se pertenece a sí mismo. Su dependencia crece junto con la multiplicación del capital, puesto que cada nuevo producto potencia el predominio del trabajo objetivado..."¹⁰⁵.

Por ter ignorado, assim, a alienação econômica como causa do fenômeno religioso, Feuerbach foi incapaz de propor um remédio eficaz para a escravidão religiosa. Para Marx, a religião de seu tempo (talvez não a religião de um Dom Helder Câmara ou de um Dom Oscar Arnulfo Romero...) é produto das relações econômico-sociais. Lenk o explica e cita Marx:

"La crítica de Marx a la ideología *supera en mucho* a la de Feuerbach en cuanto considera que la alienación prevaleciente en la del hombre es solo una parte de la alienación total que sufre la vida humana real en la sociedad capitalista, cuyo rasgo principal es *la alienación económica*: "La alienación religiosa acaece, como tal, solo en el ámbito de la conciencia, de la interioridad del hombre, pero *la alienación económica* es propia de su vida real; su cancelación abarca por lo tanto, ambos aspectos"¹⁰⁶.

Marx insiste ainda neste aspecto. Afirma contra Feuerbach que a religião é efeito da servidão econômica. O homem infeliz lança seus clamores ao céu, porque a sociedade está medularmente viciada pela exploração econômica perpetrada pelo capitalismo, que faz

105 LENK, Kurt. El concepto de... p. 24. Grifo nosso.

106 Ibidem, p. 25. Grifo nosso.

dos homens unidades isoladas, reciprocamente hostil:

"Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, de la duplicación del mundo en un mundo religioso y otro profano. Su tarea consiste en resolver el mundo religioso en su fundamento profano. Pero si el fundamento profano desprende de sí un reino autónomo suspendido en las nubes, ello sólo se explica por el autodesgarra-miento y la contradicción consigo mismo de ese fundamento mundano(...)

"La existencia *profana* del error quedó comprometida una vez que recusó *oratio pro aris et focis celestial*. El hombre, que en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, no halló más que el *reflejo* de sí mismo, lo no humano, allí donde busca y debe buscar su realidad verdadera. He aquí el fundamento de la crítica irreligiosa: *el hombre hace a la religión, y no la religión al hombre...* La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica expuesta en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su fundamento universal de consuelo y justificación.¹⁰⁷

A religião, causa e efeito da alienação econômica, é ao mesmo tempo sustento e meio da própria conservação. Os capitalistas servem-se desta arma para adormecer as consciências e fazê-los crer que no fundo de seus sofrimentos conseguirão um céu, que a glória que herdarão será a absoluta compensação das misérias que pesam sobre eles. Por isso a religião tem as características do "ópio" sob cuja ação não se sente a dor, nem a necessidade de libertar-se do mal é tida como uma exigência. Este é o sentido da afirmação de Marx:

"La miseria religiosa es en parte *expresión* de la miseria real, y en parte *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. Es

107 Ibidem, p. 90 e 87, passim. Os grifos estão no original.

el opio del pueblo"¹⁰⁸.

A crítica do aparelho ideológico religioso é o primeiro exemplo por excelência, "... el requisito previo de toda crítica"¹⁰⁹ que Marx utiliza na crítica das ideologias. Ele conclui com uma alternativa para *superar* esta alienação religiosa. Procurar a felicidade real em lugar da ilusória; levar o homem a pensar e agir sem ilusões, eis a alternativa e a tarefa da história:

"Superar la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo implica exigir su felicidad *real*. Exigir que este abandone las ilusiones acerca de su situación equivale a exigir que abandone una situación que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es por lo tanto, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, cuya apariencia sagrada es la religión"(...). Por ello es *tarea de la historia*, una vez que se ha disipado el más allá de la verdad, establecer la verdad del más acá. Y es ante todo *tarea de una filosofía* que se ponga al servicio de la historia, una vez que se ha desenmascarado la *figura sagrada* de la alienación de sí del hombre, desenmascarar esa alienación de sí en sus *figuras no sagradas*. Así la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, y la crítica de la teología, en la crítica de la política"¹¹⁰.

Partindo da crítica à ideologia religiosa, Marx dá outra contribuição à crítica da ideologia burguesa¹¹¹. Não é uma polêmica abstrata sobre a verdade ou a falsidade de certos conteúdos de uma consciência qualquer. É bem mais a crítica da consciência burguesa que Marx desenvolve em seus trabalhos.

108 Ibidem, p. 87. Os grifos são do original.

109 Ibidem, p. 87.

110 Ibidem, p. 87.88. Grifos do autor.

111 HANH, Erich. Contribución a la crítica de la conciencia burguesa, in LENK, Kurt. El concepto de ... p. 123 a 136. Faz uma análise da origem e evolução da consciência burguesa criticada por Marx. Fizemos uma síntese destas páginas.

Marx desmascara a ideologia burguesa, descobrindo a sua estrutura classista. Fã-lo na forma de "*Crítica da Economia Política*". Nesta crítica, Marx mostra como a ideologia do Capitalismo liberal oferece uma *legitimização do poder a partir da base do trabalho social*. As ilusões da ideologia burguesa são reproduzidas continuamente por determinados aspectos da realidade cotidiana do capitalismo. É na base da produção de mercadorias e da apropriação privada dos meios de produção, que o trabalho individual se realiza como componente do trabalho social. Aqui está a originalidade de Marx em ver que a ideologia burguesa encobre o interesse dominador de uma classe sobre outra e mantém reprimido o interesse pela emancipação da outra classe. O caráter ideológico do intercâmbio de valores equivalente consiste na institucionalização da relação de exploração sob a aparência de uma *relação livre e justa*.

Desse modo, a sociedade capitalista *legitima* a opressão institucionalizada a partir da organização mesma do sistema produtivo. O sistema econômico capitalista se baseia, segundo Marx, no mecanismo do mercado e nas relações de produção, sancionadas juridicamente. A ordenação da propriedade, a forma de repartição das tarefas e dos produtos do trabalho social, são fundamentadas diretamente na estrutura do processo econômico de produção. A instituição do mercado promete assim a *justiça* de equivalência das relações de intercâmbio. E com isso o mesmo funcionamento do sistema econômico assume a tarefa legitimadora graças à figura jurídica do contrato livre e a equivalência do intercâmbio.

É o que afirma Erich Hahn analisando Marx:

"Pero a medida que el régimen capitalista se desarrolla esta conciencia se vuelve cada vez *menos verdadeira*. "Quanto más la forma de intercambio normal de la sociedad, y con ella las condiciones de la clase dominante, entran en contradicción con las fuerzas productivas desarrolladas, tanto mayor pasa a ser la división dentro de la propia clase dominante y entre esta y la clase dominada; tanto más falsa se vuelve naturalmente la conciencia que en su origen fue adecuada a esa forma de intercambio, es decir que ella deja de corresponderse con esta... Pero cuanto más son desmentidas por la vida, y cuanto menos valen para la propia conciencia, de manera tanto más decidida se las impone, y tanto más hipócrita, moralista y

sacralizante se vuelve el lenguaje de esta sociedad norma"(...)

"Pero la conciencia falsa no es producida sólo por la posición y la función históricas de la burguesía. Las ilusiones de la ideología burguesa son reproducidas de continuo por determinados aspectos de la realidad cotidiana del capitalismo. Son ante todo estos los que explican que las categorías de la sociedad burguesa se afirmen y arraiguen también en el pensamiento de las clases dominadas. Sobre la base de la producción de mercancías y de la apropiación privada de los medios de producción, el trabajo individual sólo dentro del intercambio de mercancías se realiza como componente del trabajo social conjunto...¹¹².

Essa é, em linhas gerais, a crítica de Marx à ideologia capitalista e à ideologia religiosa. Esses dois exemplos são suficientes, até certo ponto e dentro dos limites de nosso trabalho, para observarmos o método de crítica das ideologias feita pelo autor de O Capital. Com ele poderíamos subir aos demais andares da "metáfora do edifício" para encontrarmos muitos outros passos de crítica das ideologias. Fica, entretanto, uma dificuldade a ser discutida por nós. O que dizer da tese sustentada por Mannheim e pela Sociologia do Conhecimento segundo a qual Marx havia se omitido em submeter a própria ideologia proletária a uma crítica ideológica? É que dizer da afirmação segunda a qual a consciência socialista seria ideologia no sentido de consciência falsa, uma vez que confessa ser uma consciência de classe? Como pode uma consciência falsa transformar a sociedade, ser eficaz nas condições reais de existência? É possível superar e romper epistemologicamente uma ideologia como consciência falsa?

São questões levantadas e respondidas por Erich Hahn:

"Ante todo, es preciso dejar bien aclarado que Marx y Engels expusieron con la mayor precisión las condiciones generales en que es posible superar esa ideología. Engels escribe que "se pone

112 Ibidem, p. 124.125. Os grifos estão no original.

fin" a toda ideología cuando el hombre toma conciencia de que sus condiciones de vida materiales determinan el curso de los procesos de pensamiento que se desarrollan en su cabeza. El reflejo de las relaciones económicas constituye una concepción ideológica sólo en la medida en que no es reconocido como una inversión. Dentro de la cosmovisión y de la teoría del conocimiento materialista, esa inversión queda descubierta y reconocida. No por ello, es verdad, deja la conciencia social de ser reflejo de condiciones materiales, pero *no necesariamente es una conciencia falsa ni es una siempre ideológica en este sentido...*

Pero con ello sólo se abre la posibilidad abstracta de una conciencia social correcta, *no ideológica*. La posibilidad concreta y la realidad efectiva de esta conciencia es *la conciencia proletaria de clase*, o bien la conciencia socialista. A la conciencia proletaria y socialista *no se aplican los criterios de la conciencia falsa*. El proletariado está en condiciones de producir una conciencia correcta, *científica*, de su posición y de su misión histórica. El socialismo científico *no es una ideología* en el sentido mencionado. La ideología socialista es más bien una *ideología fundada científicamente*¹¹³.

Assim, pois, para passar a uma transformação efetiva do mundo social, era preciso operar também uma transformação radical no plano do pensamento: passar da utopia para a ciência; ou seja, de uma interpretação imaginária do real a outra, objetiva e fundamentada. Somente assim o socialismo deixa de ser um mundo imaginado para ser um mundo efetivamente realizado. Justamente porque Marx e Engels querem revolucionar o mundo, pretendem forjar uma teoria que ofereça o que a utopia não pode dar; justamente por isso, aspiram

113 Ibidem, p. 130.131. O último grifo é do autor. Sobre esta questão da *ideologia proletária* iluminada por princípios de análise científica, veja-se a III parte de ALTHUSSER, Louis. Nota sobre os aparelhos Ideológicos de Estado (tradução de Walter José Evangelista, mimeografado), p. 9 a 16. Ver também ENGELS, F. Do Socialismo utópico ao Socialismo científico. K. Marx & F. Engels. Obras escolhidas, vol. 2, Editorial Vitória, Rio, 1961, p. 305 a 338. Um comentário crítico sobre o assunto é o texto de MILIC, Vojin. "La relación entre sociedad y conocimiento en la obra de Marx", in LENK, Kurt. El concepto de... p. 137 a 163. Outro comentário crítico é o Prof. VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez, já citado neste trabalho, Do Socialismo científico ao ... p. 95 a 135.

formular uma nova teoria, a da práxis, e não uma simples práxis teórica, ainda que esta revolução teórica seja indispensável para a revolução prática, real, efetiva.

A transformação do socialismo utópico em *socialismo científico* é, desta maneira, uma condição ao mesmo tempo teórica e prática, indispensável à luta revolucionária por uma nova sociedade. O próprio Engels o afirma sem rodeios:

"O socialismo científico, expressão teórica do movimento proletário, é o apelo a investigar-se as condições históricas e, com elas, a própria natureza desse ato (a revolução proletária), infundindo desse modo na classe convocada a fazer a revolução, a classe hoje oprimida, a consciência das condições e da natureza de sua própria ação"¹¹⁴.

Althusser responde também. Tem sua explicação sobre o caráter da prática científica do socialismo. Não nega que o socialismo é também ideologia. Sustenta que o partido comunista tem uma ideologia científico-política, essencialmente diferente da ideologia burguesa. É uma *ideologia científica*. É ideologia proletária porque "... desempenha um papel de cimento (Gramsci) de um grupo social definido ao qual *unifica* em seu pensamento e em suas práticas. Também nele essa ideologia *interpela os indivíduos como sujeitos*, exatamente como sujeitos *militantes*: basta ter alguma experiência concreta de um partido comunista para ver como se desenvolve esse mecanismo e esta dinâmica que, em princípio, não marca mais o destino de um indivíduo do que o que faz qualquer outra ideologia, tendo-se em conta o *jogo* e as contradições que existem entre as diferentes ideologias (...) É ideologia, uma vez que, ao nível das massas funciona como toda ideologia (*interpelando os indivíduos como sujeitos*) (...) Claro, é ideologia. No entanto a ideologia proletária não é uma ideologia qualquer. Efetivamente cada classe se reconhece a si mesma numa ideologia particular, e não arbitrária, aquela que está *enraizada em sua prática estratégica*, que é capaz de unificá-la e orientar sua luta de classe. Sabemos que a classe feudal se reconhecia na *ideologia religiosa* do cristianismo, por razões que se deveria analisar, e que

114 ENGELS, F. Do Socialismo Utópico ao... p. 332.

a classe burguesa se reconhecia igualmente, pelo menos nos tempos de seu domínio clássico, antes do recente desenvolvimento do imperialismo, na *ideologia jurídica*. A classe operária, ainda que seja sensível à ideologia religiosa, moral e jurídica, se reconhece antes de mais nada numa *ideologia de natureza política*, não na ideologia política burguesa (domínio de classe), mas sim na ideologia política proletária, a da luta de classes para a supressão das classes e para a instauração do comunismo"¹¹⁵.

O partido comunista, continua o autor, é diferente do partido burguês. Este não é científico, aquele, sim. O partido burguês "... não tem necessidade de uma doutrina científica ou de nenhuma doutrina, para subsistir: basta-lhe colocar algumas idéias, extraídas do fundo comum da ideologia comum da ideologia dominante, para ganhar partidários já convencidos de antemão, por interesse ou por medo"¹¹⁶.

Pelo contrário "um partido operário se apresenta como o que é: uma organização de luta de classe operária, que dispõe como principais forças do instinto de classe dos explorados, de uma *doutrina científica* e da livre vontade de seus membros, recrutados sob as bases dos estatutos do partido(...) Define sua linha e suas práticas não somente sobre a base das *relações de força* entre as classes, analisadas de forma concreta graças aos princípios de sua doutrina científica, enriquecida por todas as experiências da luta de classes(...) Mas o que se chama ideologia proletária não é ideologia puramente *espontânea* do proletariado, na qual *elementos* (Lenin) proletários se combinam com elementos burgueses e estando, em geral, submetidos a estes. E isto porque, para existir como classe consciente de sua unidade e ativa em sua organização de luta, o proletariado necessita não somente da experiência (a da luta de classes na qual combate há mais de um século) mas também de *conhecimentos objetivos*, dos quais a teoria marxista lhes proporciona os fundamentos(...) É essa ideologia espontânea em suas primeiras formas (o socialismo utópico) e

115 ALTHUSSER, Louis. Nota sobre os aparelhos...p.12.13, passim, os grifos estão no original.

116 Ibidem, p.115. Grifo do original.

instruída desde a fusão do movimento operário e da teoria marxista, o que constitui o núcleo da ideologia proletária"¹¹⁷.

Até agora trabalhamos a *crítica das ideologias* dentro do marxismo como prática econômico-política e como prática científica. Destacamos apenas dois exemplos para observarmos o método crítico do pai da Ciência da História. Para atender nossos objetivos, esse caminho de Marx não é suficiente. Queremos examinar outras rotas de crítica das ideologias. Não temos espaço suficiente e não é nosso objetivo pesquisar a crítica das ideologias na Sociologia do Conhecimento. Apresentamos apenas Paul Ricoeur como outro modelo no assunto, não esquecendo de tecer algumas considerações conclusivas sobre a posição do pensamento da Igreja nesta mesma luta de crítica das ideologias.

Paul Ricoeur pretende elaborar uma *crítica das ideologias*¹¹⁸ subjacentes à pretensão das ciências humanas de atingir a cientificidade. Tenta dar uma solução à clássica oposição entre ciência e ideologia. Entre ambas, deve haver uma relação dialética: não há um *lugar não-ideológico* de onde possa falar o cientista social, porque falar de um lugar axiologicamente neutro não passa de um engodo. Ricoeur lança um *desafio crítico* à "falsa consciência", às distorções da comunicação humana, sempre ocultando ou dissimulando o exercício da dominação ou da violência. Para tanto, analisa esquematicamente os estudos de J. Habermas sobre a crítica das ideologias¹¹⁹. Tenta superá-la por uma hermenêutica crítica¹²⁰. Seu projeto alternativo consiste numa reflexão crítica sobre a própria hermenêutica. Confere à crítica das ideologias uma dimensão *meta-hermenêutica*.

117 Ibidem, p.11 a 13, passim. Os grifos estão no original. Nota do tradutor: "Quando um papa afirmou que a Igreja perdeu a classe operária talvez estivesse bem próximo do que afirma aqui o autor: essa mudança de dominância do modo de produção (feudalismo ao capitalismo). Caso a Igreja, como certos setores já o fazem, fosse capaz de reconhecer e de se utilizar da Ciência da História, ela poderia melhor *conhecer sua prática* e assumir, à sua maneira, seu combate contra a ideologia dominante burguesa que, incontestavelmente, a afasta da missão que persegue".

118 RICOEUR, Paul. Interpretação e... toda terceira parte.

119 Ibidem, p. 119 a 122.

120 Ibidem, p. 131 a 146.

Inicialmente Ricoeur nos chama atenção para o perigo de algumas armadilhas nesta discussão da crítica das ideologias.

"A primeira consiste em aceitarmos como evidente uma análise em termos de *classes sociais*. Isto nos parece hoje natural, tão forte é a marca do marxismo sobre o problema das ideologias (...) A aceitar a análise, no ponto de partida, em termos de *classes sociais*, é fechar-se numa polêmica estéril pró ou contra o marxismo...

"... devemos evitar uma segunda, que consiste em definir, inicialmente, a ideologia por sua função de *justificação*, não somente dos interesses de uma classe, mas de uma classe dominante (...) Na literatura contemporânea sobre o assunto, nem mesmo se submete mais ao exame a idéia que se tornou natural de que a ideologia é uma representação *falsa* cuja função é dissimular a pertença dos indivíduos, professada por um indivíduo ou por um grupo, e de que estes têm interesse em não reconhecer o fato...

"(a terceira versa sobre o estatuto epistemológico da própria teoria das ideologias...) Admite-se com muita facilidade que o homem da suspeita está isento da tara que ele denuncia: a ideologia é o pensamento de meu adversário; é o pensamento do *outro*. Ele não sabe, *eu*, porém, sei...

"A essa pretensão acrescenta-se uma outra: não somente há um lugar não ideológico, mas este lugar é de uma *ciência*, semelhante à de Euclides com referência à geometria, e à de Galiléu e de Newton, com referência à física e à cosmologia"¹²¹.

Para cada uma dessas pretensões no campo crítico das ideologias, Ricoeur tem suas propostas. Segundo ele, precisamos, hoje, de "um pensamento a-marxista", de um pensamento que tivesse a audácia e a capacidade de "*cruzar* Marx", sem segui-lo, nem tampouco combatê-lo. Precisamos escapar ao fascínio exercido pelo "problema da dominação", para considerarmos um problema mais amplo, o da "integração social", de que a dominação é uma dimensão, e não a condição

121 Ibidem, p. 64.65, passim.

única e essencial. Não podemos admitir, sem crítica, o fato de ser a ideologia um fenômeno essencialmente negativo, "primo do erro e da mentira", irmão da ilusão. Ricoeur sustenta também que *não há ciência capaz de arrebatarse à condição ideológica*. A teoria social não pode desvincular-se por completo da condição ideológica: nem pode efetuar a reflexão total, nem tampouco aceder ao ponto de vista capaz de exprimir a totalidade que a subtrairia à mediação ideológica, a que estão submetidos os outros membros do grupo social.

Com isso, o autor de "Interpretação e Ideologias" não nega a oposição entre ciência e ideologia. Não contesta a eficácia do Materialismo Histórico. Insiste em dizer que "Marx inaugura um recorte de um novo continente chamado de História(...) O que me parece muito mais fecundo, em Marx, é a idéia de que a transparência não se encontra atrás de nós, na origem, mas diante de nós, no término de um processo histórico talvez interminável. Desta forma, precisamos ter a coragem de concluir que a *separação da ciência e da ideologia constitui, em si mesma, a idéia-limite, o limite de um trabalho interno de demarcação, e que não dispomos atualmente de uma noção não ideológica da gênese da ideologia*"¹²².

Paul Ricoeur nos adverte, entretanto, para duas dificuldades provenientes dessa "armadilha epistemológica" do marxismo, depois de Marx, de "uma ciência combatente" que, depois de ter sido uma hipótese de trabalho extremamente fecunda, torna-se um dogma que nos impede de ver com um olhar novo as novas estratificações sociais das sociedades industriais avançadas ou as formações de classes, num sentido novo do termo, nas sociedades socialistas. O marxismo depois de Marx, esse marxismo dogmático-mecanicista, nos impede, por exemplo, de verificar uma "abertura" maior entre marxistas e cristãos¹²³.

122 *Ibidem*, p. 81 a 84. Grifo nosso.

123 RUBIO, Alfonso Garcia. Teologia da Libertação...p. 243: "Nestes últimos anos, especialmente devido ao influxo dos escritos de Althusser, estendeu-se rapidamente na América Latina um modo diverso de entender o marxismo e, por consequência, as relações com ele. G. Gutiérrez constata que a interpretação dada ao marxismo, por Althusser, em boa parte, *solapou* a necessária base para um diálogo cristão-marxista sobre o humanismo... Para Althusser, o marxismo é ciência, não humanismo..." (grifos nossos).

Ricoeur critica energicamente os eleatas dos marxistas:

"Mais grave que essa cegueira ao real, a oficialização da doutrina pelo partido provoca outro fenômeno terrível de *ideologização*: assim como a *religião* é acusada de ter justificado o poder da classe dominante, da mesma forma o *marxismo* funciona como sistema de justificação do poder do partido enquanto vanguarda da classe operária, e do poder do grupo dirigente no interior do partido. Essa função justificadora em relação ao poder de um grupo dominante explica o fato de a esclerose do marxismo fornecer o mais surpreendente exemplo de ideologia nos tempos modernos. O paradoxo é que o marxismo, depois de Marx, é o mais extraordinário exemplo de seu próprio conceito de ideologia enquanto expressão mantida da relação com o real e enquanto ocultamento dessa relação. É neste momento preciso que talvez seja importante lembrar que foi Napoleão quem fez dos termos de ideologia e de ideólogo termos de *polêmica* e de *inversão*"¹²⁴.

Paul Ricoeur percebe uma segunda dificuldade quanto aos conceitos hegelianos e feuerbachianos na conceitualização marxista. Diz respeito aos obstáculos que se opõem à explicação em termos *não ideológicos* da formação das ideologias. Tenta cruzar Marx ao afirmar:

"Sem dúvida, Marx acrescenta algo à crítica feuerbachiana, mas permanece em sua fluidez quando fala de ideologia. Em primeiro lugar, é preciso ter concebido toda filosofia alemã como um comentário da religião, e esta como uma inversão da relação entre o céu e a terra, para que a crítica possa, por sua vez, apresentar-se como uma inversão da inversão...

Ora, é surpreendente como Marx tem a maior dificuldade para pensar essa relação de outra forma que não em metáforas: metáfora da inversão da imagem retiniana, metáfora da cabeça e dos pés, do

solo e do céu, metáfora do reflexo e do eco, metáfora do edifício... essas metáforas permanecem presas a um feixe de imagens especulares e a um sistema de oposições: teoria-prática, real-imaginário, luz - obscuridade, que atestam a *pertença metafísica* do conceito de ideologia enquanto inversão de uma inversão¹²⁵.

Paul Ricoeur passa em seguida a formular algumas proposições como notas para um projeto de crítica ideológica¹²⁶:

1º. Todo saber objetivo sobre a sociedade é precedido por uma relação de pertença que jamais poderemos refletir inteiramente. Antes de qualquer distância crítica, pertencemos a uma história, a uma classe, a uma nação, a uma cultura, a uma ou a tradições;

2º. O distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas *na hermenêutica*. A hermenêutica dos textos contém preciosas indicações para uma justa aceitação da crítica das ideologias. A crítica das ideologias pode e deve ser assumida num trabalho sobre si mesmo da compreensão, implicando uma crítica das ilusões do sujeito;

3º. A hermenêutica dos textos designa o lugar vazio de uma crítica das ideologias. É o estatuto da subjetividade na interpretação. A relação do texto com o mundo toma o lugar da relação do autor com a subjetividade. Ao mesmo tempo, desloca-se também o problema da subjetividade do leitor. Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto: é receber um "si" mais vasto da apropriação das proposições de mundo revelada pela interpretação. Em suma, é a coisa do texto que dá ao leitor sua dimensão de subjetividade. A compreensão deixa, então, de ser uma constituição de que o sujeito seria a chave. Se levarmos até o fim essa sugestão, deveríamos dizer que a subjetividade do leitor não é menos colocada em suspenso, irrealizada, potencializada, que o mundo revelado pelo texto.

125 Ibidem, p. 83.

126 Ibidem, p. 92 a 95; 138. Expomos aqui esquematicamente o pensamento do autor sobre o caso apenas em três proposições.

Nesta linha de crítica das ideologias, nesta atitude hermenêutica de cruzamento do marxismo, Paul Ricoeur assume as teses de Habermas¹²⁷.

Diz ele que toda uma parte da obra de Habermas destina-se não à teoria das ideologias tomada *abstratamente* mas às ideologias *concretas-contemporâneas*. É uma *análise crítica*, uma vez que se trata de compreender teoricamente a sociedade capitalista avançada, analisar criticamente a ideologia proletária e a ideologia dominante de nosso tempo que é a *ideologia científico-tecnológica*. É *teórica* porque a filosofia só surge quando a vida concreta social se torna problemática, e nasce a insatisfação dos indivíduos porque seus anseios não se realizam. Ademais, é perfeitamente possível uma crítica das ideologias que permaneça no plano *teórico*, ou seja que empreenda libertar princípios e conceitos, válidos em si mesmos, dos condicionamentos a que são submetidos em determinada perspectiva ideológica, para restituí-los à sua validade teórica. É o momento em que se faz a experiência da filosofia enquanto exigência de uma racionalidade crítica, possível só numa cultura que já não é mais capaz de justificar-se a si mesma imediatamente. Assim, a filosofia é o processo de uma cultura que erige em si mesma seu próprio tribunal para julgar-se e para criticar-se.

Análise teórico-crítica das ideologias concretas, o trabalho de Habermas, segundo Ricoeur, é também *práxis*. É *práxis* enquanto a teoria leva consigo a força para a sua mesma auto-superação em *práxis* real e concreta, isto é, para superar a dependência cega dos homens das relações materiais. Neste sentido, a teoria crítica de Habermas, é *unidade* de teoria e *práxis*, porque a sua crítica teórica só tem sucesso se ela, enquanto teoria, for capaz de responder, no agora determinado, às necessidades reais e viáveis dos homens e

127 Ibidem, p. 120 a 129. O autor se refere a dois textos de J. Habermas, publicados em 1968: "*Conhecimento e Interesse*" e "*Técnica e Ciência enquanto ideologia*". Deles há uma tradução em "Os pensadores" (coleção) Abril Cultural. Textos escolhidos, São Paulo, 1975, p. 291 a 333. Nós nos atemos a comentar com Ricoeur apenas o 2º texto.

de tornar-se realidade viva na consciência dos homens agentes, autores de sua própria história. É o lugar "teleológico"¹²⁸, posto que nele a cultura se questiona sobre os seus fins, e não apenas sobre seus instrumentos nem sobre seus atores.

Finalmente, essa teoria crítica de Habermas é também *filosofia da história*, uma vez que o desenvolvimento sócio-cultural do homem é um processo de *auto-reflexão*, de desmascaramento crítico de "poderes opressores", cuja objetividade se deriva unicamente do fato de ainda não terem sido descobertos como tais. Essa nova filosofia da história se defronta com a nova situação da sociedade capitalista atual e deve incorporar as recentes conquistas do pensamento: teoria das ciências, filosofia da linguagem, psicanálise, teoria dos sistemas... É o "lugar sócio-ideológico", pelo qual a sociedade se auto-problematiza, produzindo respostas teóricas aos seus próprios problemas. Com essa característica crítica das ideologias, Habermas, segundo Ricoeur, propõe e insiste na necessidade que uma tal sociedade tem de não simplesmente repetir um ethos estabelecido de estruturas, crenças e repetições. Ela tem que se submeter a uma revisão radical das suas razões de ser e, portanto, é uma sociedade em que deve se configurar com o lugar ideológico da reflexão filosófica, que é por excelência uma *reflexão crítica*.

Sempre seguindo Habermas, Paul Ricoeur comenta que em "Técnica e Ciência enquanto Ideologia" há uma "proposta de interpretação para a análise do contexto social em que surgiu o Positivismo e que hoje assumiu uma função ideológica". Habermas assume como chave de interpretação do Capitalismo avançado a tese de Marcuse, segundo a qual as forças produtivas entraram numa nova constelação com as relações de produção, por causa de seu desenvolvimento *científico* -

128 Em "Filosofia No Brasil, Hoje", in Cadernos SEAF - 1, agosto de 1978, p. 16, Henrique Cláudio de Lima Vaz observa: "Nessa perspectiva, Hegel e o marxismo, por exemplo, não nos interessam pela arquitetura formal da sua expressão sistemática, mas enquanto modelos de filosofar que enfrentam o problema das mudanças que inauguram uma nova idade histórica e exigem o repensamento nos seus fundamentos e nos seus fins, das visões do mundo até então dominantes".

técnico. Elas agora não agem mais como base da crítica das legitimações vigentes para um esclarecimento político, mas elas mesmas se tornaram base da legitimação. Isso significa que a mesma "técnica e ciência passaram a ser ideológicas". A "constelação social" é a sociedade capitalista avançada que, a diferença da sociedade capitalista liberal que Marx viveu, se caracteriza pelo fato de que o desenvolvimento das forças de produção perdeu seu caráter crítico e se converteu em fundamento de legitimação ideológica.

Assim, a *ideologia científico-tecnológica* é a ideologia dominante do tempo presente:

"A sociedade industrial moderna, segundo Habermas, substitui as legitimações tradicionais e as crenças de base utilizadas como justificação do poder por uma ideologia da ciência e da Tecnologia. O Estado moderno, com efeito, não é mais um Estado destinado a representar os interesses de uma classe opressora, mas a eliminar as disfunções do sistema industrial. Justificar a mais-valia, dissimulando seu mecanismo, não é mais a primeira função legitimadora da ideologia, como na época do capitalismo liberal descrita por Marx, simplesmente porque a mais-valia não é mais a fonte principal de produtividade, nem sua apropriação é o traço dominante do sistema. O traço dominante do sistema é a produtividade da própria racionalidade, incorporada nos computadores. Aquilo que precisa ser legitimado é, pois, a manutenção e o crescimento do próprio sistema. É para isso que serve o aparelho científico-técnico convertido numa ideologia, vale dizer, numa legitimação das relações de dominação e de desigualdade necessárias ao funcionamento do sistema industrial, mas dissimuladas pelas gratificações do sistema sob todas as formas de gozo. A ideologia moderna difere, pois, sensivelmente da ideologia descrita por Marx, que só vale para o curto período do capitalismo liberal, não tendo, portanto, nenhuma universalidade no tempo. Aliás, também não há ideologia pré-burguesa, e a ideologia burguesa está expressamente vinculada à camuflagem da dominação sob a instituição legal do livre contrato de trabalho"¹²⁹.

129 RICOEUR, Paul . Interpretação e... p. 143.

A primeira tendência da nova ideologia do capitalismo avançado é, portanto, a *intervenção direta do Estado* na Economia que se torna necessária para garantir a sobrevivência do sistema econômico. Diante das contradições do sistema, a forma de produção, baseada na revalorização do capital abstrato, só pode subsistir se o Estado interfere na economia para corrigir e estabilizar as suas próprias tendências autodestrutivas. No capitalismo liberal, a ação do Estado era determinada pelo funcionamento econômico, que se regulava por si mesmo, e se limitava a garantir a ordem jurídica exigida por este último e a protegê-lo das concorrências da economia estrangeira. Agora, a ação do Estado passa a *regular* diretamente o funcionamento econômico mediante uma *política* econômica e social. Isso significa: a relação de Marx: "base" econômica e "superestrutura" política não se aplica mais ao capitalismo avançado, pois o movimento de "base" está agora *controlado* pelo poder político. A "política não é mais só um fenômeno de superestrutura". Mas então surge também a exigência de um *novo tipo de legitimação*. A legitimação do capitalismo liberal era *indireta*, pois se dava na base econômica do mesmo processo de trabalho social. Agora, com a repolitização do marco institucional se torna necessária uma legitimação *direta* do poder político.

O poder político é legitimado pela *tecnificação da política*, isto é, a ideologia do intercâmbio livre de equivalentes é substituída por uma *política econômica* do governo que visa corrigir as tendências autodestrutivas do livre mecanismo de mercado. Os objetivos desta nova política são dominar as crises econômicas, manter um crescimento econômico aceitável, corrigir a radicalização das diferenças de classe. Trata-se de evitar os efeitos negativos que põem em perigo a estabilidade do sistema como tal. Isso significa: o controle político do desenvolvimento econômico se efetua pela solução dos *problemas técnicos*, isto é, a repolitização do marco institucional reduz o tratamento dos problemas políticos a uma solução de *racionalidade técnica*. Assim, as tarefas do poder político se transformam em tarefas técnicas. A nova política exige, pois, por causa das tarefas técnicas, uma *despolitização das massas*.

A segunda tendência dessa ideologia técnico-científica é, segundo o mesmo comentário de Ricoeur sobre Habermas, a *cientificação da técnica*. O característico do capitalismo avançado é a *institucionalização da investigação científica orientada para a revolução*

tecnológica e para a sua aplicação à indústria. As grandes firmas investem grandes capitais nesta investigação. O Estado investe também quantidades astronômicas com fins *militares* e seus resultados passam depois à indústria civil. Isto significa: a institucionalização do desenvolvimento científico-técnico faz com que a ciência e a técnica se transformem em fonte de legitimação da organização sócio-econômica, e do poder político.

Assim, a ciência e a técnica se transformam na nova ideologia que legitima o poder político. Elas são ideologias, porque *substituem* e excluem a participação democrática dos cidadãos na discussão moral do sistema por uma participação democrática formal, isto é, apenas na eleição de pessoas ou do partido que exercerá as tarefas da administração. A ciência e a técnica chegam a este resultado porque conseguem que os homens e a sociedade se *interpretem* a si mesmos unicamente a partir da *respectiva técnica*, isto é, os homens crêem ideologicamente que a organização racional da convivência e a sua felicidade dependem diretamente do desenvolvimento científico-técnico, e assim os interesses *sociais* que determinam o desenvolvimento tecnológico coincidem com os mesmos interesses do sistema.

Com base nesta análise, Habermas se atreve em *criticar* Marx. Mostra a insuficiência das categorias de Marx e do modelo marxiano¹³⁰. Os conceitos de Marx devem ser reformulados, tendo em vista as novas tendências de nosso tempo.

No capitalismo liberal, a exploração do trabalho pelo capital, deixado à sua própria dinâmica de desenvolvimento, levaria, segundo Marx, a uma tal crise econômica e luta de classes que destruiria o capitalismo, ao radicalizar-se até limites intoleráveis a distribuição desigual do produto total. Agora o Estado intervém através de uma política econômica que não só tende a dominar as cri-

130 RICOEUR, Paul. Interpretação e... p. 122.123.

ses econômicas, mas também a mitigar as diferenças e a evitar os conflitos de classes que poriam em perigo a estabilidade da ordem sócio-econômica estabelecida. Com isso, o Estado assegura a lealdade das massas por uma política de melhor distribuição e integração delas na estrutura da sociedade.

Deve-se revisar também a teoria da ideologia no Materialismo Histórico. No capitalismo liberal, a ideologia *burguesa* do livre intercâmbio de equivalentes encobria (legitimava) o interesse de domínio de uma classe, a capitalista, sobre a outra, e mantinha reprimido o interesse *emancipativo* da classe assalariada. Agora, com a intervenção do Estado, que tende a *regular* essa oposição de interesses¹³¹, o conceito de ideologia deve ser revisado.

Habermas critica, outrossim, a compreensão da relação das forças produtivas e relações de produção no Materialismo Dialético. Diz: enquanto Marx no plano das investigações materiais (escritos) conta com uma *práxis social* que abrange trabalho (dimensão do desenvolvimento das forças produtivas) e interação (dimensão das relações dos homens entre si) como duas dimensões interligadas, mas *irredutíveis* entre si, no plano *categórico* reduz a *práxis social* à dimensão das forças produtivas ou trabalho. O desenvolvimento das *forças produtivas* tem um papel *libertador*, não só do poder da natureza externa sobre o homem, mas também da opressão de uma classe por outra, *institucionalizada* nas relações de produção. Das investigações de Marx se segue uma construção do desenvolvimento autoconstitutivo do *gênero humano* que se processaria ao mesmo tempo sobre o desenvolvimento das forças produtivas e de uma ação revolucionária encaminhada à *substituição* das instituições opressoras por outras baseadas em *relações livres* entre os membros da sociedade. Porém Marx foi incapaz de construir um *modelo teórico* que explicasse a inter-relação das duas dimensões. Mais ainda, ele "interpretou erradamente a *visão ge*

131 RICOEUR, Paul. Interpretação e... p.121 observa que o conceito de *interesse* é oposto a toda pretensão do sujeito teórico de situar-se além da esfera do desejo. A tarefa de uma filosofia crítica consiste justamente em desmascarar os *interesses* subjacentes ao empreendimento de *conhecimento*: "...ele nos permite introduzir, uma primeira vez, o conceito de ideologia, no sentido de um *conhecimento pretensamente desinteressado*, servindo para dissimular um *interesse* sob a forma de uma racionalização...". (Grifos nossos).

nial da relação dialética entre forças de produção e relações de produção, transformando-a numa relação mecanicista". Pois Marx acabou reduzindo os dois motores do desenvolvimento social a um só, ele interpretou a organização revolucionária da classe assalariada como uma "força produtiva".

Até o momento analisamos dois modelos de *crítica das ideologias*. No primeiro acompanhamos as categorias Críticas de Marx com relação à ideologia burguesa. Focalizamos o comentário de Ricoeur sobre Habermas como outro exemplo da segunda modalidade de crítica, a hermenêutica. Resta-nos perguntar: que desfecho terão esses elementos crítico-ideológicos na *crítica de Puebla sobre as ideologias concretas*, dominantes na América Latina? De que maneira e com que eficácia o ensinamento social da Igreja restabeleceu contra o individualismo liberal a dimensão social da propriedade, ou contra o coletivismo marxista e contra a ideologia da segurança nacional os direitos da pessoa humana? Com que modelo a Igreja tenta superar criticamente essas ideologias contemporâneas? Existe uma consciência crítica na Igreja latino-americana?

Veremos a seguir que a crítica cristã das ideologias, que a consciência crítica na Igreja Latino-Americana, como discernimento cristão, como *crítica existencial e histórica*, está implícita nos fundamentos teológicos sobre os quais repousa o ensinamento social da Igreja. Está fundamentada na *pessoa humana*, que não pode ser aprisionada definitivamente em termos ideológicos. A CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS EM PUEBLA é produzida em favor da dignidade da pessoa humana, de sua existência concreta que não se esgota em qualquer idéia do homem e que não pode ser assumida em dimensões de particularização ou relativização.

IV - CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS EM PUEBLA

§ 13 - *Sentido de ideologia em Puebla.*

Antes do *juízo crítico* sobre as ideologias concretas na América Latina, Puebla explicita no próprio Documento sua concepção de ideologia¹. Analisa seus "conteúdos conceituais" e seu "dinamismo aglutinador contagioso". Descobre os aspectos positivos e negativos da ideologia-em-geral. Detecta-lhes as funções e sua necessidade. Denuncia a pretensão teórico-científica da ideologia, da possibilidade de uma ideologia que seja científica.

Para os autores do Documento a ideologia exprime o *esforço* para edificar uma visão coerente do mundo, empreendido por grupos sociais cujos interesses recebem, na perspectiva ideológica, uma *justificação racional* privilegiada, interesses esses apresentados como evidências absolutamente válidas.

Escrevem eles:

"Entre as múltiplas definições que se podem propor, chamamos aqui *ideologia* toda concepção que ofereça uma *visão dos diversos aspectos da vida, desde o ponto de vista de um grupo* determinado da sociedade. A ideologia manifesta as *aspirações desse grupo*, convida para certa *solidariedade e combatividade* e fundamenta sua *legitimação* em valores específicos"².

Esse primeiro passo de Puebla para uma das definições possíveis sobre o problema ideológico nos leva a pensar a ideologia como uma *resposta ao todo da existência*, à totalidade da vida humana com todas as suas implicações. A ideologia se compreende como sistema total. Desta forma, ela consiste num fechar-se fundamental perante o *todo* da realidade, a *absolutização* dum aspecto parcial.

1 III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. A Evangelização no presente e no futuro da América Latina (doravante, citação abreviada deste Documento de Puebla com a sigla DP acompanhada dos números de seus parágrafos). Puebla: Conclusões. Edições Loyola, 1979.

2 DP, 535, *passim*. Grifado por nós.

Puebla apresenta aqui a ideologia como *formulação teórica* de uma determinada visão do homem, da sociedade e da história. A teorização de ideologia "do ponto de vista de seus conteúdos conceituais"³ é sempre uma tentativa de *racionalização* ou seja de organização coerente dos fatores e dos valores de um dado contexto social. A ideologia-em-geral apresenta uma interpretação que se crê racionalmente válida para esse ou aquele contexto social em questão. As idéias servem muitas vezes como esquemas justificativos de ações, sem ter em conta os dados da realidade, seus móveis reais. No nível individual, este processo chama-se *racionalização*; no nível da ação coletiva, denomina-se *ideologia*. Em ambos os casos, estão presentes os *interesses* de uma consciência aparentemente autônoma.

Por outro lado, a ideologia no sentido estrito é sempre um *fenômeno social*. Não pode estar desligada do contexto histórico-social, como tomada de consciência coletiva de suas condições sócio-culturais. Não nasce do arbítrio, da paixão ou dos interesses individuais. Surge dentro de uma estrutura social em mudança.

Essa descrição da essência da ideologia é completada com a observação de que a *absolutização dum aspecto parcial da realidade* — enquanto passa a exigir reconhecimento, da parte do homem, como se fosse o todo — sucede em relação à *ação prática*, quer dizer, existe geralmente como determinação fundamental da ação política e, como intenção última, como regra normativa do *total da vida* dum *so* sociedade. Partindo daqui, ideologia poderia ser definida, como o faz Puebla, como uma *interpretação pseudo-científica* da realidade ao serviço dum *determinação* de objetivos sócio-práticos, que posteriormente a deveriam legitimar. Deste modo, a ideologia assume

"O ponto de vista de um grupo determinado da sociedade (...) Toda ideologia é *parcial*, já que nenhum grupo particular pode pretender identificar suas *aspirações* com as da *sociedade global*"⁴.

3 DP, 537.

4 DP, 535, *passim*. Grifos nossos.

Parece-nos que, para os bispos em Puebla, essa é a razão pela qual a ideologia não pode ser *uma ciência*. A ideologia se define, de modo preciso, como a forma de justificação dos objetivos e interesses de determinado grupo social que busca o que lhe é útil. O texto sublinha que a ideologia

"manifesta aspirações desse grupo, convida para certa *solidariedade e combatividade* e fundamenta sua *legitimação* em valores específicos"⁵.

O pressuposto é que subsiste a distinção entre "ciência" e "ideologia"⁶, mesmo se a ciência, como qualquer outra forma de expressão cultural, pode ser utilizada ideologicamente. De fato, se a ideologia se caracteriza teoricamente pelo fato de elevar o "parcial" ao nível do "total", é manifesto que a elevação da ciência ao valor de *totalidade* tem caráter ideológico. É a deformação ideológica da ciência. É o "cientismo" sustentando que os únicos problemas cognoscitivos "sensatos" são os que se podem formular cientificamente, porque a ciência exauriria o conhecimento da totalidade.

A caracterização mais geral a que Puebla aludiu até agora parece ser esta: a ideologia fornece uma visão da realidade de um modo "totalizante" que tem por tarefa, sobretudo, permitir uma série de aplicações imediatas à vida prática, fornecendo-lhes — especialmente no que toca ao âmbito dos comportamentos — uma espécie de quadro implícito de referências e de justificação teórica. Atende aos desejos do grupo enquanto necessita de solidariedade, combate pelos seus interesses e procura uma legitimação de seus valores específicos.

Nesta caracterização, o texto revela ainda os aspectos positivos e negativos do fenômeno ideológico.

5 Ibidem, idem.

6 Para a discussão sobre ciência e ideologia, confira HABERMAS, J. Conhecimento e Interesse, in "Os Pensadores". Textos escolhidos Editor Victor Civita, São Paulo, Abril Cultural, 1975, p. 291 a 302.

O valor positivo, "legítimo" da ideologia é garantido pela *necessidade* de dispor de um quadro de referência teórica que seja *capaz* de concretizar e assegurar uma diretiva de ação. A ideologia é *mediação* para a ação. Está escrito no Documento:

"Uma ideologia será, pois, *legítima* se os interesses que defende o forem e se respeitar os direitos fundamentais dos demais grupos da nação. Nes sentido *positivo*, as ideologias surgem como algo *necessário* para a esfera social, enquanto são *mediações* para a *ação*"⁷.

Aqui se delineiam algumas características "positivas" desta *eticidade* ou *moralidade* da ideologia. É componente *necessário* da realidade social. Justificando a sua existência, a ideologia estimula e orienta a *ação* de seus membros. Enquanto defende "interesses" dentro do respeito aos "direitos fundamentais dos demais grupos da nação", a ideologia é considerada *legítima e necessária*.

Existe também o "lado ambíguo e *negativo* das ideologias". Consiste no perigo de fazer com que o *teórico* coincida com o *prático*, absolutizando interesses e manipulando pessoas e instituições. É na passagem seguinte que Puebla mostra a ambiguidade e a *negatividade* da ideologia:

"As ideologias trazem em si mesmas a *tendência a absolutizar* os interesses que defendem, a *visão* que propõem e a *estratégia* que promovem. Neste caso, se transformam em verdadeiras 'religiões leigas'. Apresentam-se como 'uma explicação última e suficiente de tudo e se constrói assim um *novo ídolo*, do qual se aceita às vezes, sem se dar conta, o caráter *totalitário e obrigatório*' (OA, 28). Nesta perspectiva não é de estranhar que as ideologias tentem *instrumentalizar* pessoas e instituições a serviço da eficaz consecução de seus fins..."⁸.

O comportamento ideológico surge nesta passagem precisamente pela perspectiva absolutizante, pela promoção do parcial ao nível do total, quanto "interesses que defendem, a *visão* que apre -

7 DP 535. Sublinhado por nós. Nos próximos itens, Puebla reconhece os aspectos positivos das ideologias concretas na A. Latina.

8 DP, 536. O sublinhado é nosso. Ao analisar concretamente as três ideologias concretas, Puebla revela-lhes o lado ambíguo e negativo.

sentam e a estratégia que promovem"⁹. Neste sentido "absolutizante", é característica da ideologia a *inscsciência da deformação prática da no confronto com a realidade*. Quem professa uma ideologia, move-se no interior do horizonte parcial como se fosse o horizonte da *totalidade* e, portanto, fica sem uma medida de juízo em cuja base possa dar-se conta de sua própria deformação. Essa "tendência a *absolutizar* os interesses que defendem" leva à *dogmaticidade* como uma peculiaridade intrínseca e necessária das ideologias. Na realidade, a *adequada fundamentação racional* do caráter "parcial" que uma certa ideologia acaba privilegiando na interpretação da realidade se se colocar sob o ponto de vista da "totalidade". Ela considera como o "total" seu próprio "ponto de vista". Por isso, ela é *intolerante* não admitindo a existência de "pontos de vista" diversos ao lado do próprio e, menos ainda, em concorrência com o próprio. O *total* tem que ser apenas *um*: não pode admitir que haja outras coisas ao seu lado. É a *não-falsificabilidade* da ideologia "absoluta" como "verdadeira religião leiga", enfatiza Puebla.

Nisto o pensamento ideológico revela a sua profunda natureza *fideísta*: de fato, assim como o *crente* não se deixa, por exemplo, induzir a negar a existência de Deus diante da presença do mal no mundo, assim o que adota uma ideologia se protege com uma *justificação análoga*. Em nome da ideologia pode-se ter cometido abusos e crimes, pode-se torturar e matar; pode-se explorar a força do trabalho, ou usar de qualquer meio para abolir a propriedade privada e estabelecer a ditadura do proletariado, enfim, tudo é permitido em nome da "infabilidade ideológica".

Puebla continua a descrição *negativa* da ideologia, não mais em seu conteúdo racional, mas enquanto apela à *emotividade*. Diz:

"Não devemos analisar as ideologias somente do ponto de

9 TABORDA, Francisco A.C. Puebla e as ideologias. Síntese (revista) nº 16, vol. VI, maio/agosto, 1979, Ed. Loyola, São Paulo, p.6 *observa*: "É perfeitamente ético ("legítimo") absolutizar interesses que são em si absolutos, como é o caso dos direitos fundamentais do homem. Ora, uma ideologia de oprimidos, enquanto defendesse *direitos fundamentais espeziñados*, não estaria absolutizando o *parcial* (e nisto consiste o erro). Outra é a questão da *visão*, pois toda *cosmovisão* é *histórica* e, portanto, não absolutizável. E bem outra ainda a *absolutização* de estratégias que por *definição*, são *transitórias*".

vista de seus *conteúdos conceituais*. Elas constituem, transcendendo a eles, *fenômenos vitais de dinamismo envolvente e contagioso*. São correntes de aspirações com tendência para a absolutização, dotadas também de poderosa *força de conquista e fervor redentor*. Isso lhes confere uma "mística" especial e a capacidade de penetrar os diversos ambientes de modo muitas vezes *irresistível*. Seus slogans, suas expressões típicas, seus critérios, chegam a marcar profundamente e com facilidade mesmo aqueles que estão longe de aderir voluntariamente a seus princípios doutrinários. Desse modo, muitos vivem e militam praticamente dentro dos limites de determinadas ideologias sem haverem tomado consciência disso"¹⁰.

Este "dinamismo envolvente", esta "poderosa força de conquista e fervor redentor", esta "mística especial" reveste a ideologia do caráter da *acriticidade*. É a emoção que a domina. São os elementos afetivos e emocionais presentes na *práxis* humano-ideológico, reduzidos a uma contemplação desinteressada, não-reflexiva, não-libertada. É a alienação do homem pelas ideologias, nas quais "muitos vivem e militam praticamente...sem haverem tomado consciência disso". São os que, marcados pela submissão dócil resultante da *acriticidade* e da *alienação*, agem sem *juízo crítico* acerca dos interesses que determinam as ideologias.

Nestes três parágrafos citados e comentados por nós¹¹, existem alguns termos pelos quais Puebla destaca as funções da ideologia.

A ideologia "*convida para certa solidariedade e combatividade*"¹², isto é, a ideologia promove uma *unificação*. Ela opera uma união entre os indivíduos que o compõem - união que se desenrola por caminhos bastante diferentes, conforme o setor, a classe ou bloco que se pretende considerar. Esta é a primeira função da ideologia em Puebla: explicitar os interesses comuns do grupo provocando a *solidariedade* e a *luta* pelos interesses comuns. Ela *une*, aproxima os diversos sujeitos que pertencem a esta classe, ou, dito de outra forma, ela a "cimenta", torna-a *coesa*.

10 DP, 537. Grifos nossos.

11 DP, 535 a 537.

12 DP, 535.

A segunda função é ser "mediação para a ação"¹³. É a sua função ativa. Sua função prática. A ideologia é uma prática que orienta nossa ação tanto individual quanto histórica. Ela determina o papel que cada indivíduo ou grupo deve desempenhar no processo da vida social. Para tanto, ela propõe sua "estratégia"¹⁴, isto é, desempenha um papel estratégico como *suporte* dos valores e como força de integração e coesão social. Desta função, deduz-se que a ideologia é apresentada como uma *crença-atitude-prática* para o indivíduo na conservação ou transformação do mundo pelo trabalho, linguagem e poder.

Com o embasamento teórico do discernimento deste fenômeno, Puebla faz uma admoestação a uma "constante revisão e vigilância"¹⁵ com relação às ideologias que levam muitos a viverem sem crítica uma visão do mundo absolutizada e absolutizante.

Há necessidade de um juízo crítico: "não a *crítica* de uma razão pura e abstrata, mas a de uma razão histórica. De fato, falar de "constante revisão" só tem sentido, se se trata de um ato a ser repetido em cada circunstância nova. Portanto num determinado momento, se poderá ter aceito ou rejeitado uma ideologia, mas o juízo não é definitivo e eterno. A posição deverá ser sempre revista, exatamente porque o *juízo crítico* é um ato da razão *histórica*, situada sócio-política-economicamente"¹⁶.

Que ideologias são estas que passam pelo crivo da crítica em Puebla? A necessidade de "constante revisão e vigilância ... se aplica tanto às ideologias que *legitimam* a situação atual como aquelas que pretendem *mudá-las*"¹⁷.

Salientando "o risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma práxis que recorre à *análise marxista*"¹⁸ e de outros instrumentos de análise ci

13 Ibidem, idem.

14 DP, 536.

15 DP, 537.

16 TABORDA, Francisco A.C. Artigo cit. p.7-Sublinhado por nós.

17 DP, 537 . Grifos nossos

18. DP, 545 - Grifo nosso.

entíficos, Puebla *crítica* as ideologias se apoiando no "rico e completo patrimônio que a *Evangelii Nuntiandi* denomina Doutrina Social ou Ensino Social da Igreja"¹⁹. Com esse instrumento próprio, Puebla começa seu "juízo crítico" sobre as ideologias do Capitalismo Liberal, do Coletivismo Marxista e da Segurança Nacional²⁰, ideologias concretas essas que se apresentam como alternativas na América Latina, hoje. Dã-lhes o golpe da crítica e do discernimento valendo-se daquela doutrina²¹.

- 19 DP, 538. Para completar análise das duas primeiras ideologias expostas pelo DP, consideraremos as Encíclicas sociais de João XXIII *Mater et Magistra* (sigla MM) e *Pacem in Terris* (sigla PT) Tradução e comentários de Luís José de Mesquita, dois volumes, Editora José Olímpio, Rio, 1963; Paulo VI. Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (sigla OA) sobre as necessidades novas de um mundo em transformação, 4ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1979. Ver também, BIGO, Pierre. Doutrina Social da ... Terceira parte. Para a Ideologia da Segurança Nacional, afóra os manuais das Escolas Superiores de Guerra Latino-Americanas, seguiremos o estudo de COMBLIN, Joseph. A Ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina; tradução de A. Veiga Fialho, Civilização Brasileira, Rio, 1978.
- 20 Estas três ideologias são tema do DP em três contextos diferentes. Num primeiro momento (DP, 542-547) são analisadas negativa e positivamente e relacionadas com a Evangelização. Em segundo (DP, 47-49) são criticadas na visão sócio-cultural da realidade latino-americana, onde, numa lista de sete angústias (DP, 40-46) provenientes da "falta de respeito" a nosso povo em "sua dignidade como ser humano" e em "seus direitos inalienáveis como filhos de Deus" (DP, 40), aparecem em quinto lugar o *Capitalismo* e em sexto o *Marxismo* (DP, 48) e a Ideologia da Segurança Nacional sempre é analisada unida às duas anteriores como uma força tática e estratégica de defesa do Liberalismo Capitalista. A terceira ocasião de tratar explicitamente das três ideologias é no quadro doutrinal sobre a dignidade humana, onde são descritas as visões economicistas do "liberalismo econômico" (DP, 312) e do "marxismo clássico" (DP, 313), e, dentro da visão estatista, fala-se da "teoria da Segurança Nacional" (DP, 314).
- 21 Sobre a complexa questão da epistemologia da Doutrina Social da Igreja e da "Teologia Política", veja BOFF, Clodovis. Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações. Editora Vozes, Petrópolis, 1978. E mais brevemente, pode-se ler BOFF, Leonardo e Clodovis. Da Libertação. O Sentido teológico das libertações sócio-históricas, Editora Vozes, Petrópolis, 1979, p.11 a 21; 50 a 56.

§ 14 - Ideologia do Capitalismo Liberal.

Puebla inicia sua crítica à Ideologia do Capitalismo Liberal com os seguintes termos:

"O liberalismo capitalista, idolatria da riqueza, em sua forma individual. Reconhecemos a força que infunde à capacidade criadora da liberdade humana e que foi o propulsor do progresso. Contudo, "considera o lucro como o motor essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limites nem obrigações sociais correspondentes" (PP 26). Os privilégios ilegítimos, derivados do direito absoluto de propriedade, causam contrastes escandalosos e uma situação de dependência e opressão, tanto no âmbito nacional quanto no internacional. Embora seja evidente que em alguns países se atenuou sua expressão histórica original, devido à influência de uma necessária legislação social e de precisas intervenções do Estado, em outros lugares ainda manifesta persistência ou, mesmo, retrocesso a formas primitivas e de menor sensibilidade social"²².

Essa citação do texto de Puebla traça algumas características da Ideologia do Capitalismo Liberal. Revela-lhes os lados negativos e positivos. Ascena a função própria do Estado no Capitalismo Avançado. Delinha a posição crítica da Igreja latino-americana contra os males e os abusos da ideologia burguesa.

De acordo com a anterior definição de ideologia no sentido negativo, como forma de absolutização de interesses, mundivências, estratégias, o texto classifica o Liberalismo Capitalista como projeto histórico praticamente ateu com seu egoísmo de "lucro" com sua "concorrência" desleal, com seu "direito absoluto" de propriedade privada, com suas contradições e insensibilidades sociais, enfim, situação de injustiça, de pecado estrutural, de pecado social²³. Eis

22 DP 542. Destacamos com grifos as expressões dos elementos negativos e positivos desta ideologia criticada por Puebla.

23 Expressões do tipo que referimos podem-se encontrar sobretudo nos documentos da Igreja nos últimos anos, quando tratam da atual situação do mundo. Assim, por exemplo, CELAM, Documento de Medellín, especialmente *Justiça e Paz*, Paulo VI, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), n.31. Ver a análise da expressão "Pecado Social" em BOFF, Clodovis. *Comunidade Eclesial, Comunidade Política*, Vozes, Petrópolis, 1978, p. 157 a 182.

alguns aspectos negativos desta ideologia.

O que caracteriza fundamentalmente o Capitalismo Liberal é, aos olhos de Puebla, a "ídolatria da riqueza em sua forma individual"²⁴. É a razão teológica para condenar o Capitalismo, para denunciá-lo como "ateísmo prático"²⁵. À luz da Bíblia, citando os Evangelistas Mateus e Lucas, Puebla dedica mais três parágrafos para abominar essa categoria de ídolo do sistema capitalista:

"Os bens da terra se convertem em ídolo e em sério obstáculo para o Reino de Deus, quando o homem concentra toda sua atenção em tê-los ou em cobiçá-los. Então eles se tornam absolutos. "Não podeis servir a Deus e ao dinheiro"(Lc 16,13).

A riqueza absolutizada é obstáculo para a verdadeira liberdade. Os contrastes cruéis de luxo e extrema pobreza, tão visíveis em todo o Continente, agravados, ademais, pela corrupção que muitas vezes invade a vida pública e profissional, manifestam até que ponto nossos países se encontram sob o domínio do ídolo da riqueza.

Essas idolatrias se concentram em duas formas opostas que têm a mesma raiz: o capitalismo liberal e, como reação, o coletivismo marxista. Ambos são formas do que se pode chamar "injustiças institucionalizadas"²⁶.

24 DP, 542.

25 DP, 546. Grifo nosso. Diz F.A.C. Taborda, in art.cit.p.9,passim: "A recuperação da categoria bíblica de "ídolo" é um dos méritos de Puebla. Ela expressa a forma mais forte e típica do ateísmo na América Latina, pois o culto aos ídolos desumaniza o homem, faz com ele mesmo se ofereça também a outros homens(...) A face antropológica da "idolatria da riqueza" é aquilo que se poderia denominar injustiça institucionalizada e leva, em sua face teológica, ao ateísmo prático".

26 DP, 493 a 495. Grifos nossos. Vê-se, desde já, que não é somente o coletivismo marxista uma ideologia atéia mas o é também o capitalismo, cada qual sob uma forma: individual-prática e coletivo-filosófico-militante. Escreveu o Conde Dalla Torre, diretor do *Osservatore Romano*, órgão oficioso da Santa Sé, na 2ª edição de 8.5.49: "O capitalismo é ateu, não em força de uma filosofia, porque não a possui, mas na sua prática que (isto não é jogo de palavras) constitui a sua filosofia: prática de desejos insaciados, de pilhagem, de avareza, de prepotência, de dominação".

A prática do liberalismo econômico é materialista. Observa Bigo:

"... Esse mundo despersonalizado se desumaniza, se racionaliza, se laiciza. A ruptura da unidade da existência provoca a invasão de toda a economia por uma mentalidade negociata..."

Todos os primados que eram reconhecidos na Idade Média são alterados. O capitalismo proclama alto a autonomia do econômico em relação à religião e à moral. O ganho não é mais subordinado aos serviços prestados. Ele tem agora valor em si mesmo. Não procura mais a sua justificação. Todas as formas de ganho sem causa são admitidos. No Antigo Regime, a produção está ordenada ao consumo. A empresa não espera a procura, ela se esforça para criá-la. Não se preocupa com fornecer um produto leal, mas somente um produto vendável: a qualidade não intervém em seus cálculos senão na medida em que condiciona uma corrente estável de compras. O capital, enfim, domina o trabalho. A empresa é absorvida pela propriedade. Ela não é a sociedade dos homens que lá trabalham, é um capital de produção que se investe em bens de toda natureza, não sendo mais o trabalho do que uma forma transitória de capital, jogado no cadinho da produção, com o mesmo valor das matérias-primas compradas fora, sem que a compra do trabalho envolva mais a empresa que a compra de mercadorias."²⁷

A crítica de Puebla à Ideologia do Capitalismo Liberal como a "idolatria da riqueza", como filosofia materialista, inspirada em "humanismos fechados a qualquer perspectiva transcendente... devido a seu ateísmo prático"²⁸, está alicerçada em toda uma tradição da Doutrina Social da Igreja defendida nos documentos pontifícios²⁹.

O humanismo cristão, defendido pela Igreja³⁰, colocou-se sempre em oposição ao naturalismo e ao ateísmo capitalista. É a con

27 BIGO, Pierre. Op. cit. p. 141. Grifos nossos.

28 DP, 546.

29 Veja-se, por exemplo, João XXIII. MM. Ver também Paulo VI, *Populorum Progressio*.

30 MM, 2: "Com efeito, a doutrina de Cristo une, por assim dizer, a terra ao céu, pois ela compreende o homem em seu todo, corpo e alma, inteligência e vontade, e o convida a elevar a mente das mutáveis condições desta vida às alturas da vida eterna, onde ele há de gozar, enfim, de uma felicidade e de uma paz intermináveis". Ver também João Paulo II. *O Redentor do Homem*, nº 10, Edições Paulinas, sem data.

cepção integral da natureza humana, que serve de base à doutrina e ao movimento social dos cristãos. A esse humanismo se chega mediante o simples conhecimento racional, se bem que garantido e informado pela luz da fé. É esse humanismo cristão que fundamenta toda crítica de Puebla³¹ às ideologias, no caso, à ideologia burguesa capitalista. Para a Igreja latino-americana, a doutrina é contrária ao *materialismo do capital* próprio dos chamados países economicamente desenvolvidos ou em via de desenvolvimento, que não se preocupam com os valores superiores da vida e do espírito, chegando os homens até a negá-los, face aos progressos da técnica, da ciência e da economia, considerados como supremo bem da vida. É o *materialismo puro e simples*³², que os Bispos também descrevem em Puebla, vigente na estrutura não apenas do *comunismo ateu*, mas também do não menos *ateu* regime capitalista. Puebla tacha de imoral ou desonesta a atitude materialista dessas *ideologias ateias* que atentam contra a consciência dos povos latino-americanos.

Luís José de Mesquita, comentando a *Mater et Magistra*, observa:

"Como diz o grande jesuíta Riquet, a Igreja de forma alguma está ligada ao capitalismo: 'Ao contrário, o capitalismo e o marxismo é que se aproximam um do outro, pois ambos são materialistas'... O materialismo ideológico deriva diretamente do *materialismo prático do capitalismo*'... Transformando 'as relações humanas em relações de coisas'... não é de se admirar que ele se mostreu *ateu e materialista*... Deve ser desmascarado, combatido e extirpado, com a mesma energia com que nos opomos ao comunismo... O comunismo ateu explora ativamente a situação, enquanto o *capitalismo liberal*, não menos *ateu*, se beneficia da agitação comunista..."³³.

O Capitalismo Atual, o que nós conhecemos, participa dessa "idolatria da riqueza" condenada pela Igreja em Puebla, porque, "considera o *lucro* como o *motor do progresso econômico*"³⁴. É o segundo

31 DP, 539.

32 MM, 176.177 e 260.

33 MM, 36. DE MESQUITA, Luís José. Op. cit. p. 117-118, passim.

34 DP, 542.

traço da Ideologia do Capitalismo Liberal neste sentido.

Puebla, citando a encíclica *Populorum Progressio*³⁵, diz que o Capitalismo Liberal como um "sistema" visa o *lucro*. Na realidade, o processo de acumulação do capital e a necessidade de alcançar os maiores lucros possíveis constitui o dinamismo profundo do Capitalismo Liberal. A ordem capitalista é uma ordem de coisas na qual o poder econômico, o dinheiro, o *lucro*, ainda detêm a última instância das decisões econômicas, políticas e sociais. A ideologia burguesa se justifica pelo amor ao *lucro* em detrimento do trabalhador, da maioria que não tem recursos. Essa atitude é denunciada por Puebla porque é um sistema que atribui a primazia absoluta ao capital. Pondo seu *absoluto* na riqueza, o Liberalismo Capitalista *escraviza* o homem. *Aliena-o*³⁶. É o que sustenta na seguinte passagem do Documento:

"A pessoa humana está como que lançada na engrenagem da máquina da produção industrial; é vista apenas como instrumento de produção e objeto de consumo. Tudo se fabrica e se vende em nome dos valores do *ter*, do *poder* e do *prazer*, como se fossem sinônimos da felicidade humana. Impede-se assim o acesso aos valores espirituais e promove-os, em razão do *lucro*, uma aparente e mui onerosa "participação" no bem comum"³⁷.

Deste modo, nesta visão economicista do sistema liberal, o homem vale pelo econômico e pela liberdade individual "sem limites". Considera a "concorrência como lei suprema da economia"³⁸. O trabalhador *alienado* de seu produto está, ao mesmo tempo, alienado de si mesmo. Seu próprio trabalho não é mais seu, e o fato de que se torna propriedade de *outro* anuncia uma expropriação que a -

35 *Populorum Progressio* (sigla PP), 26. Tal qual fez na *Quadragesimo Anno* (Q.A.), a encíclica condena fortemente o liberalismo como "sistema que considera o lucro como causa essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos meios de produção como direito absoluto, sem limites e sem obrigações sociais correspondentes".

36 Ver sobre este assunto a análise que MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*; tradução de Marília Barroso - 2^a edição, Paz e Terra, Rio, 1978, p.252 a 264, onde o autor desenvolve a concepção de *trabalho* em Marx.

37 DP, 311. Sublinhado por nós.

38 DP, 542.

tinge a essência mesma do homem. O trabalho, na sua forma verdadeira, é um meio para auto-realização autêntica do homem, para o pleno desenvolvimento das suas potencialidades. Tudo isso é perdido no trabalho alienado pela Ideologia do Liberalismo Capitalista.

Puebla não se cala de denunciar essa visão economicista da ideologia capitalista:

"Ao serviço da sociedade de consumo, mas projetando-se para além da mesma, o *liberalismo econômico*, de *práxis materialista*, apresenta-nos uma *visão individualista* do ser humano. Segundo esta visão, a dignidade da pessoa está na eficácia econômica e na liberdade individual. Encerrada em si própria e com frequência aferrada ao conceito religioso de salvação individual, cega-se para as exigências da justiça social e coloca-se a serviço do imperialismo internacional do *dinheiro*, a que se associam muitos governos esquecidos de suas obrigações em relação ao *bem comum*"³⁹.

A "idolatria da riqueza", justificada pela Ideologia Capitalista, tem essa face bem concreta: o "*lucro*" como bem supremo, a antecipação do capital ao trabalho", do "econômico ao social", alargando "a distância entre ricos e pobres"⁴⁰. A divisão social do trabalho não tem qualquer consideração pelas aptidões dos indivíduos ou pelo interesse do todo, sendo posta em prática, ao contrário, inteiramente de acordo com as *leis de produção capitalista de mercados*. Sob estas leis, o produto do trabalho, a *mercadoria*, parece determinar a natureza e o fim da atividade humana. Em outras palavras, os utensílios que deveriam servir à vida passam a dominar seu conteúdo e sua meta, e a consciência do homem fica inteiramente à mercê das relações materiais de produção.

Com isso, Puebla enxerga outra característica, a terceira, da Ideologia do Capitalismo Liberal: "a *propriedade privada* dos

39 DP, 312. Sobre a *livre concorrência* pode-se ler ainda MM, 35, 38 e 71, onde se vê que João XXIII exclui de realizarem a justiça e a equidade na remuneração do trabalho os regimes que o fazem fundados na livre concorrência (liberalismo econômico) e na arbitrariedade dos mais poderosos (capitalismo privado e estatal), já que também neste o Estado socialista-marxista se reserva toda competência na distribuição do trabalho e na fixação dos salários.

40 DP, 47.

bens de produção como *direito absoluto*; sem limites nem obrigações sociais correspondentes"⁴¹. O Capitalismo Liberal é um *regime* que se define pela propriedade privada dos meios de produção. É o regime do "laissez-aller et laissez-faire" absoluto. Embora a Doutrina Social da Igreja defenda o direito de propriedade privada"⁴², não inocenta o sistema capitalista dos seus erros e males; pois como conjunto é um convite a que essa "capacidade criadora da liberdade humana"⁴³ se exerça no *mau uso* da liberdade."⁴⁴

Existem ainda mais duas outras *expressões críticas* de Puebla sobre a Ideologia do Capitalismo Liberal. São seus "contrastos escandalosos e uma situação de *dependência e opressão*..."provenientes dos "privilégios *ilegítimos*, derivados do direito absoluto de propriedade"⁴⁵.

Que contrastes são esses? Por que, na forma do sistema como o Capitalismo Liberal organiza nossa sociedade em seus moldes, os

- 41 DP, 542. Em Medellín, 1,10 o Episcopado Latino-americano já havia se pronunciado: "No mundo de hoje, a produção encontra sua expressão concreta na empresa, tanto industrial como rural, que se constitui a base fundamental e dinâmica do processo econômico global. O sistema empresarial latino-americano e, devido a ele, a economia atual, responde a uma concepção errônea sobre o direito de propriedade dos meios de produção e sobre a finalidade da economia. A empresa, em uma economia verdadeiramente humana, não se identifica com os donos do capital porque é fundamentalmente comunidade de pessoas e unidade de trabalho, que necessita de trabalho, que necessita de capitais para a produção de bens. Uma pessoa ou grupo de pessoas não podem ser propriedade de um indivíduo, de uma sociedade ou do Estado".
- 42 MM, 108,09,111:"Quando a Igreja defende o princípio da propriedade privada, tem em vista um alto fim ético e social... Quer dizer, pretende que a propriedade privada seja garantia dos direitos da liberdade da pessoa humana e elemento indispensável para a instauração de uma autêntica ordem social". Ver um bom comentário sobre a posição cristã com relação à propriedade privada em BIGO, Pierre. Op. cit. p. 245 a 256. Nos discursos de João Paulo II na abertura solene da III CELAM e na saudação a meio milhão de índios reunidos em Cuilapán (28 e 29/01/79, México) há uma referência à "hipoteca social" da propriedade privada segundo a qual deverá haver uma justa e equitativa distribuição dos bens que "sirvam ao destino geral que Deus lhes deu".
- 43 DP, 542.
- 44 DP, 494 já citado. A Carta Apostólica OA, 26 diz explicitamente que o cristão não pode aderir "à *ideologia liberal*", que crê exaltar a liberdade individual, subtraindo-a toda a limitação, estimulando-a com a busca exclusiva do interesse e do poderio e considerando, por outro lado, as solidariedades sociais como conseqüências, mais ou menos automáticas, das iniciativas individuais, e não já como um fim e um critério mais alto do valor e da organização social".
- 45 DP, 542.

pobres ficam cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos, apesar do considerável avanço econômico e industrial que se nota por toda a América Latina? O desenvolvimento é desenvolvimento para quem? Por quem é feito? O sistema capitalista oprime o homem? É a ideologia do capitalismo liberal a ideologia dominante, que gera a dependência latino-americana?

A resposta de Puebla é afirmativa. Em sua análise crítico-analítica, detecta a estrutura *contraditória* do Capitalismo. Puebla não tem dificuldade em ver que trabalho assalariado no sistema capitalista é um *fato*, mas ao mesmo tempo uma *restrição* ao trabalho livre que pode satisfazer às necessidades humanas. Nele, a propriedade privada é um *fato*, mas ao mesmo tempo a *negação* da *apropriação coletiva* da natureza pelo homem. Assim, Puebla mostra que o desenvolvimento em moldes capitalistas é feito às custas e às costas do povo e, geralmente, contra o povo. O progresso beneficia somente alguns estratos da população, marginalizando os grandes setores. Percebe que o regime capitalista é incapaz de assegurar o desenvolvimento, a paz e a segurança dos povos de nosso Continente. Existe no sistema capitalista um "contraste"⁴⁶, enquanto todos, pelo seu trabalho, ajudam a produzir bens, mas somente alguns se apropriam deles, excluindo os demais, porque são detentores do capital.

A ideologia dominante capitalista, embora seja esta a sua função, nunca chega a resolver, totalmente, suas contradições, que são o reflexo da luta de classes. Não consegue superar a contradição entre o que o liberalismo nos apresenta como tese de progresso social e econômico e a prática objetiva da produção capitalista.

46 O marxismo sustenta que as forças produtivas e as relações sociais de produção se desenvolvem de forma desigual. Em geral, o desenvolvimento das forças produtivas é um desenvolvimento constante (embora possam existir períodos de estagnação). Pelo contrário, as relações sociais de produção não se alteram cada dia; tendem, portanto, a atrasar-se com respeito ao desenvolvimento das forças produtivas. Pouco a pouco se produz uma *não-correspondência*, as relações sociais de produção começam a criar obstáculos, a frear seu desenvolvimento. Um exemplo desta *não-correspondência* é o sistema capitalista monopolista no qual as forças produtivas que alcançaram um alto grau de socialização, se vêem freadas pelo caráter privado das relações de propriedade.

Numa sociedade de classes como a capitalista, o processo produtivo se desenvolve sob profundas contradições, as quais determinam outros níveis de contradições como os que se verificam ao nível do político-jurídico e da própria ideologia. As contradições econômicas, tanto nas relações de produção burguês-proletário, proprietário da terra-arrendatário etc., como entre os grupos proprietários dos meios de produção (burguesia industrial, proprietário de terra, etc.), se refletem nas políticas formuladas nos planos, programas e projetos de desenvolvimento econômico e social, como na legislação que deles decorre ou que visa legitimar os mecanismos da produção de valor e da reprodução ampliada do capital no âmbito da formação econômica e social onde o modo capitalista de produção predomina.

É nesse sentido de contradições do Estado Capitalista, na condução do processo político-jurídico e ideológico, que um comentarista das encíclicas papais afirma:

"Enquanto que se afirma o progresso social e se restabelece uma ordem econômica, eis que novas disparidades aparecem, não mais do tipo clássico: não é mais entre o capital e o trabalho que elas se produzem, mas entre os setores, as regiões, os países que gozam de uma situação favorável por desenvolver-se continuamente, e os setores, regiões, países que não se beneficiam das mesmas condições e não conseguem atingir os limites do desenvolvimento, e às vezes mesmo mergulham numa espécie de espiral inelutável: desigualdade entre o mundo urbano, o mundo rural, entre regiões favorecidas e desfavorecidas, e sobretudo entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Essas injustiças não dependem da mesma análise que aquelas das quais o mundo operário foi e é ainda vítima. Elas permanecem de tipo capitalista, pois manifestam a mesma negação da comunidade humana, ainda que em escala diferente e, finalmente, o mesmo impasse do homem diante da riqueza, o mesmo modo de se referir a critérios de coisas e não a critérios humanos"⁴⁷.

47 BIGO, Pierro. Op. cit. p. 142. Ver também CNBB. Igreja e problemas da terra. Edições Paulinas - São Paulo, 1980.

Essas contradições da ideologia capitalista⁴⁸ são bem visíveis nas atuais ditaduras militares latino-americanas. De um lado uma relativa clareza e compreensão do caráter capitalista e de classes do Estado; de seu caráter repressivo sobre as classes que lhes são antagônicas, porquanto são antagônicas às classes que detêm a hegemonia da discriminação política e social das medidas de intervenção do Governo e da Administração, da tendenciosidade a favor da burguesia e das oligarquias rurais, do aparelho jurídico, etc. De outro lado, a prática concreta do indivíduo que possui essa percepção como funcionário ou servidor desse mesmo Estado, que elabora planos de desenvolvimento econômico e social buscando "aberturas" nos pormenores, ensaiando concessões às classes operária e camponesa através de racionalização dessas "aberturas" políticas e sociais, mas que submete direta ou indiretamente essa mesma classe trabalhadora à tutela do capital. Essa contradição entre a percepção do real e a ação sobre o real estigmatiza o indivíduo tornando alienado o seu discurso e equivocada a sua ação.

Puebla, em decorrência destas contradições, critica também a "situação de dependência e opressão"⁴⁹ gerada pelo sistema capitalista na América Latina.

O texto denuncia "o fato da dependência econômica, tecnológica, política e cultural:

"a presença de grupos multinacionais que muitas vezes veem por seus próprios interesses à custa do bem do país que os acolhe; a perda do valor de nossas matérias-primas comparado com o preço dos produtos elaborados que adquirimos"⁵⁰.

48 Herbert Marcuse, in op. cit. p. 284, já dizia: "A sociedade capitalista é uma união de contradições. Ela atinge a liberdade pela exploração, a riqueza pela pobreza, o crescimento da produção pela restrição do consumo. A estrutura verdadeira do capitalismo é uma estrutura dialética: toda forma e instituição do progresso econômico cria sua negação determinada, e a crise é a forma extrema pela qual as contradições se expressam".

49 DP, 542. Ver também MM, 171: "Além disso, as nações economicamente desenvolvidas, ao fornecerem ajuda aos países necessitados, abstenham-se especialmente de se aproveitar da situação para, em seu próprio benefício, influir na política desses últimos e exercer sobre eles planos de domínio".

50 DP, 66.

Esta situação é agravada pela nova cultura urbano-industrial. O quadro da economia latino-americana apresenta aspectos contraditórios e opressores. À crescente riqueza das nações industrializadas, contrapõe-se outro quadro: a maioria da população deste Continente, que subdesenvolvido e faminto, vegeta sem esperança de dias melhores. A minoria com muito oprimindo a pobreza de muitos. O progresso econômico não trouxe benefícios. Deu-se crescente concentração de riqueza e renda em mãos de pequena casta, dominante e privilegiada, dura e atroz, frequentemente vinculada aos interesses das multinacionais em detrimento da soberania nacional de nossos países.

Puebla não silencia sua crítica a este processo histórico:

"A cultura urbano-industrial com a conseqüente e intensa proletarização dos setores sociais e até de diversos povos, é controlada pelas grandes potências que *detêm a ciência e a técnica*. Este processo histórico tende a tornar cada vez mais agudo o problema da *dependência e da pobreza*"⁵¹.

É a denúncia que Puebla faz das multinacionais responsáveis pelos demandos da Ideologia do Capitalismo Liberal no processo histórico de *dependência e opressão* neste Continente. Diz ainda mais:

"Infelizmente, em muitos casos isso chega ao ponto de que os próprios poderes políticos e econômicos de nossas nações, para além das normais relações recíprocas, *estão sujeitos* a centros mais poderosos que operam em escala internacional. Agrava a situação o fato de que estes centros de poder se acham estruturados em formas encobertas, presentes em toda parte, e *se subtraem facilmente ao controle* dos governos e dos próprios organismos internacionais"(...) Acrescente-se, além disso, que em muitos casos o *poderio das empresas multinacionais se sobrepõe ao exercício da soberania* das nações e ao pleno *domínio* de seus recursos naturais"⁵².

51 DP, 417. Grifado por nós.

52 DP, 501 e 1264, passim. Grifos nossos.

O texto insiste ainda na crítica a esta ordem nova de dependência/opressão, desta vez mantida pelo Aparelho Ideológico de informação (rádio, televisão, cinema, teatro, imprensa, etc).

"... devemos denunciar o controle desses Meios de Comunicação e a *manipulação ideológica* que exercem os poderes políticos e econômicos, que se empenham em *manter* o "status quo" e até em *criar uma ordem nova de dependência-dominância* ou, pelo contrário, em *subverter* esta ordem para criar outra de sinal contrário. A exploração das paixões, dos sentimentos, da violência e do sexo, com objetivos consumista, constituem uma flagrante violação dos direitos individuais. Igual violação aparece na indiscriminação das mensagens, repetitivas ou subliminares, com respeito à pessoa e principalmente à família"⁵³.

Todos esses quatro parágrafos críticos do Documento de Puebla⁵⁴ revelam aquela tomada de consciência da *dependência* na América Latina, da qual falamos anteriormente⁵⁵. Puebla reflete aqui a fase preparatória da III Assembléia do CELAM. Percebe que o processo de *desenvolvimento capitalista* se dá em proveito da burguesia e de que nas condições da América Latina e do desenvolvimento do capitalismo internacional é uma expressão do imperialismo. O desenvolvimento capitalista burguês cria a outra face do subdesenvolvimento dos oprimidos⁵⁶. Os bispos denunciam esse imperialismo⁵⁷, colonialismo e neocolonialismo, pressões econômicas das grandes potências capitalistas sobre os povos latino-americanos, procurando apossar-se das suas enormes riquezas naturais e aliando-se com certos grupos ou classes privilegiadas, aqui dominantes, interessadas em preservar um *status quo* social e econômico.

53 DP, 1069, passim. O sublinhado é nosso.

54 DP, 542, 66, 417 e 1069.

55 Ver as análises concretas de situações de dependência feitas no Cap. I, item 1, deste trabalho.

56 Ver observações que Fernando Henrique Cardoso faz in O Modelo Político Brasileiro, Difel, Rio, 1977, p.126, sobre a dinâmica interna dos países dependentes como um aspecto particular da dinâmica mais geral do mundo capitalista.

57 Para uma visão leninista do imperialismo, pode-se ler CARDOSO, Fernando Henrique. Modelo Político Brasileiro...principalmente Cap. IX "Imperialismo e Dependência na América Latina", p.186 a203.

Esmagando e oprimindo o homem, a Ideologia do Capitalismo Liberal continua expressando sua ânsia de *dominação*, de controle, de exercício real de poder. A violação dos direitos humanos⁵⁸ pelos regimes militares da América Latina é um exemplo desta lógica da *dominação* no sistema capitalista. O Poder Militar se autoelegeu o representante máximo do Estado. Tornou-se sua encarnação na defesa do Neo-capitalismo⁵⁹. Por isso, observa Puebla, essas "*intervenções do Estado...*" pouco modificaram as regras do jogo do Capitalismo na "*sua expressão histórica original*"⁶⁰. A Ideologia do Capitalismo Liberal continua sendo a mesma. As mudanças na e não da sua estrutura foram necessárias ao próprio Capitalismo para poder se adaptar às novas *condições históricas* criadas. Sô assim ele poderia sobreviver. Se o Estado não interviesse na Economia do mercado, o jogo da "*concorrência como lei suprema da economia*" acabaria levando a própria sociedade capitalista ao caos.

Mesmo assim, continua Puebla, "*sua expressão histórica...* em outros lugares manifesta *persistência*, ou mesmo *retrocesso a formas primitivas* e de menor sensibilidade social (...). Grupos minoritários nacionais, associados às vezes a interesses de fora, têm-se aproveitado das oportunidades que lhes oferecem estas *formas envelhecidas* de mercado livre, para se desenvolverem em proveito próprio e às custas dos interesses dos setores populares majoritários"⁶¹.

O Capitalismo "de formas primitivas e de menor sensibilidade social", "de formas envelhecidas de mercado livre", esse capitalismo selvagem, conferindo, no processo econômico, a decisão suprema ao capital, não pode satisfazer às exigências de uma economia realmente humana, na linha da Doutrina Social da Igreja revigora

58 DP, 92.

59 Além desse termo, são conhecidas outras expressões como "Capitalismo Avançado", "Capitalismo de Estado", etc. Esta forma de Capitalismo tem como característica particular uma intervenção maior e mais sistemática do Estado na esfera da Economia.

60 DP, 542. O sublinhado é nosso.

61 DP, 542, 47, passim. Grifo nosso.

em Puebla. Nem mesmo uma forma de Capitalismo que se contente com o *reformismo* meramente revisionista, no sentido de manter as estruturas de base na empresa como em todas as relações de trabalho, atende às exigências de Puebla. É que meias medidas ou reformas não resolvem se o sistema permanece *ínjusto*⁶² e atrelado à primazia do capital. É bem verdade que ele não nega "uma necessária legislação social"⁶³; ele afirma, ao contrário, a necessidade das leis sociais e das convenções coletivas, da reconciliação das partes. Intitula-se *liberalismo social* a fim de manifestar claramente suas preocupações de justiça social. Mas isto não passa de palavras vazias e enganadoras. Pois, também este "neocapitalismo" conserva uma falsa concepção da propriedade privada e da liberdade, desligadas uma e outra de toda responsabilidade social, permitindo que os mecanismos de mercado assegurem o controle das produções e das trocas, de forma duradoura e geral da mera competição cega de ofertas e procuras, movidas pelo mero interesse individual, fora de toda consideração de *bem comum*.

Pelo exposto nesta análise, estamos observando que, para Puebla, a Ideologia do Capitalismo Liberal, mesmo sendo a "força que infunde à capacidade criadora da liberdade humana e ... propulsor do progresso"⁶⁴, não satisfaz as exigências econômicas do homem e da sociedade. A supervalorização do "lucro" em benefício da minoria e em detrimento da miséria da maioria; a "concorrência" desleal, a "propriedade privada" sem limites e as "formas primitivas ... envelhecidas" do Capitalismo são incapazes de libertar o homem em todas suas dimensões, pessoais e sociais, transcendentais e históricas. A contrário, tornam mais acirrada a luta de classes. Favorecem paradoxalmente o advento da ditadura proletária. Podem até preparar a implantação do Coletivismo Marxista que, porém, segundo Puebla, também não serve de libertação latino-americana, apesar de toda a atração que exerce no meio político-social.

62 Puebla não traz nada de novo nesta denúncia (veremos no Ítem 18). Mantém a tradição da MM, 83. Ver também BIGO, Pierre. Op. cit. Cap. X.

63 DP, 542.

64 Ibidem, idem.

§ 15 - O Coletivismo Marxista.

A crítica básica de Puebla ao Coletivismo Marxista é feita nestes termos:

"O Coletivismo marxista conduz igualmente — por seus pressupostos materialistas — a uma *idolatria da riqueza*, mas em sua *forma coletiva*. Embora nascido de uma *crítica positiva* ao *fetichismo da mercadoria*⁶⁵ e ao desconhecimento do valor humano do *trabalho*, não conseguiu ir à raiz dessa idolatria que consiste na recusa do Deus de amor e justiça, único Deus adorável...

O motor de sua *dialética* é a *luta de classes*. Seu objetivo, a *sociedade sem classes*, que se alcança através de uma *ditadura proletária* que, enfim, estabelece a *ditadura do partido*. Todas as suas experiências históricas concretas, como sistema de governo, se realizaram dentro do quadro de *regimes totalitários* fechados a toda possibilidade de crítica e retificação. Alguns crêem possível separar diversos aspectos do marxismo, em particular sua doutrina e sua análise. Recordamos com o magistério pontifício que "seria ilusório e perigoso chegar a esquecer o *nexo íntimo* que os une radicalmente; aceitar os elementos da *análise marxista* sem reconhecer suas *relações com a ideologia*; entrar na *prática da luta de classes* e de sua *interpretação marxista*, deixando de perceber o tipo de *sociedade totalitária e violenta* a que conduz tal processo"⁶⁶.

A leitura atenta destes e de outros parágrafos de Puebla nos revela as características do Coletivismo Marxista, seus componentes positivos e negativos.

65 O texto definitivo de Puebla fala de "fetichismo do comércio". É um erro de tradução, uma vez que no original espanhol está "mercancia".

66 DP, 543, 544. O sublinhado é nosso. Esses dois parágrafos citados devem ser vistos juntamente com outros do mesmo documento, 42, 91, 92, 313, 405, 437, 418, 486, 491, 493, 500, 510, 545, 550 e 561.

Que é Coletivismo Marxista? É o marxismo em sua forma histórica. Por "coletivismo marxista" Puebla entende a ideologia mais do que a Ciência da História. Coletivismo Marxista é o Socialismo "com suas experiências históricas concretas, como sistema de governo...de regimes totalitários fechados ... de tipo de sociedade totalitária e violenta..."⁶⁷. É mais isso do que mesmo uma ciência capaz de fazer "uma crítica positiva ao fetichismo da mercadoria e ao desconhecimento do valor humano do trabalho"⁶⁸, próprios do sistema capitalista.

Há uma aproximação muito íntima entre *socialização* e *coletivismo marxista* como sinônimo de socialismo⁶⁹, mesmo situados em planos diferentes. A socialização é histórica, isto é, "essas mútuas e diariamente mais numerosas relações entre os homens..."⁷⁰. Processo histórico-social, como fato social, a socialização pode ser ideologizada. O Socialismo torna-se ideologia da Socialização:

"A socialização é um processo histórico. O socialismo é uma ideologia. Encontramos entre eles a mesma relação que entre o capitalismo, realidade histórica, o liberalismo, sistema ideológico. O socialismo é uma filosofia da socialização, como o liberalismo o fora do capitalismo, uma filosofia que estimula um processo que ela inspira, mas que tende também a dar-lhe um caráter sistemático, isto é, a realizá-lo em si mesmo e além de suas causas"⁷¹.

- 67 DP, 544. O termo "coletivismo" vem comumente usado dentro de um "pacote" ideológico em que vêm associadas em bloco várias noções: socialismo-comunismo-marxismo-materialismo-ateísmo etc. Ver sobre o assunto EVELYNE, Pisier-Kouchner. Os Marxismos, in História da Filosofia. Idéias - Doutrinas... vol.8, p. 240 a 269. Pode-se ler ainda, RADICE, Lúcio Lombardo. Um Socialismo a ser inventado, in Civilização Brasileira, 1979, vol. 9, p. 13 a 32.
- 68 DP, 543. Ver os vários sentidos de *marxismo* em Paulo VI. OA, 33, comentados por BOFF, Leonardo. Marxismo na Teologia, in Caderno Especial do Jornal do Brasil (06.04.80).
- 69 Ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O conceito de Socialização. "Vozes"(revista), vol. 60, março de 1966, p. 187 a 197. Ver também BIGO, Pierre. Op. cit. p. 157 a 195.
- 70 MM, 59, passim.
- 71 BIGO, Pierre. Op. cit. p.174; Henrique Cláudio de Lima Vaz, in conceito de...p.193, observa: "...o socialismo não é uma espécie de socialização. É uma ideologia que interpreta o fenômeno e que, tornada doutrina oficial, de alguns Estados, submete-o a distorções de proveniência ideológica...". Veja opúsculo de SINGER, Paul. O que é Socialismo, hoje. Vozes, Petrópolis, 1980.

A crítica de Puebla ao coletivismo marxista se manifesta por dois caminhos. No primeiro, ela vê no marxismo um modelo de análise capaz de desvendar os olhos ideológicos do capitalismo liberal frente à mercadoria e ao valor humano do trabalho. No segundo itinerário, Puebla enfrenta e desafia a ideologia marxista em sua forma histórica. Analisa os erros e as barbaridades desse movimento histórico.

Os aspectos positivos do "coletivismo marxista" estão nas expressões lançadas e verberadas contra o sistema capitalista. Para Puebla, o marxismo nasceu de "uma crítica positiva ao *fetichismo da mercadoria* e ao desconhecimento do *valor humano do trabalho*"⁷². Como assim? Que contribuição científica é esta de Marx para a compreensão da sociedade? Em que consiste?

Marx escreveu páginas famosas sobre o *fetichismo da mercadoria*⁷³. A originalidade de Marx é a de ter considerado o valor mercantil como um modo específico de existência, uma maneira nova para os homens de situar-se uns em relação aos outros e em relação às coisas, e de ter tirado dessa análise conclusões revolucionárias. A mercadoria é vista como uma contradição que, ao mesmo tempo, se apresenta como um objeto útil, um valor de uso, e como um *objeto útil para outrem*, um valor de troca. O produtor *aliena* seu produto, cedendo-o a outrem contra seu valor mercantil. Perde seu produto e não o recupera: ele se acha frustrado em sua espera. O *capital* é essa propriedade que garante ao capitalista explorar trabalho alheio. É o processo de *reificação* pelo qual a sociedade capitalista faz com que as relações pessoais entre os homens tomem a forma de relações objetivas entre as coisas. É o "*fetichismo da mercadoria*"⁷⁴.

Marcuse comenta:

"O sistema capitalista relaciona os homens uns com os outros por meio das mercadorias que eles trocam. A condição social dos

72 DP, 543.

73 Sugerimos, por exemplo, a leitura de *O Capital*, obra máxima de Marx, Karl, primeira parte, primeiro capítulo, in Abril Cultural, 1978, seleção de textos de José Arthur Gianotti...p.135 a 162.

74 Para uma análise desta expressão de Marx "*fetichismo das mercadorias*", pode-se ler LENK, Kurt. El concepto de... p.24,93,101, 142,172,319.

indivíduos, seu padrão de vida, a satisfação de seus desejos, sua liberdade e seu poder são inteiramente determinados pelo valor de suas mercadorias. As capacidades e desejos do indivíduo não entram na estimativa. Mesmo os atributos mais humanos do homem tornam-se função do dinheiro, que é o substituto geral das mercadorias. Os indivíduos participam do processo social apenas como possuidores de mercadorias. A produção capitalista de mercadorias tem o resultado mistificante de transformar as relações sociais dos indivíduos em "qualidade das... coisas mesmas (mercadorias) e ainda mais pronunciadamente, de transformar em uma coisa (dinheiro) as próprias correlações de produção...

O fetichismo das mercadorias tem sua origem... no caráter social peculiar do trabalho que as produz...

No sistema social dominante, o trabalho produz mercadorias. As mercadorias são valores de uso que servem à troca no mercado. Todo produto do trabalho é, como mercadoria, permutável por qualquer outro produto do trabalho. A mercadoria tem um valor de troca que a iguala a todas as outras mercadorias...

A conclusão de Marx, de que o valor das mercadorias é determinado pela quantidade de trabalho abstrato socialmente necessário para sua reprodução, é a tese fundamental da sua *teoria do valor do trabalho*. Ela não é apresentada como um teorema mas como a descrição de um processo histórico. A redução do trabalho concreto a trabalho abstrato "aparece como uma abstração que ocorre diariamente no processo social de produção". A teoria do valor do trabalho, porque é a concepção teórica de um processo histórico, não pode ser desenvolvida no estilo de uma pura teoria...

Os economistas clássicos apontavam o "trabalho" como a única fonte de toda a riqueza social, e deixavam de lado o fato de que só o trabalho abstrato, universal, *cria* valores em uma sociedade de produção de mercadorias, enquanto que o trabalho concreto particular apenas conserva e transfere valores já existentes...

Mas a força de trabalho é uma espécie peculiar de mercadoria. Ela é a única mercadoria cujo valor de uso deve ser "uma fonte não só de valor, mas de mais valor do que ela em si possui". Esta

"mais valia", criada pelo trabalho abstrato universal que se esconde por trás da forma concreta de trabalho, é dada, sem qualquer equivalente, ao comprador da força do trabalho, e isto porque não aparece como uma mercadoria independente. O valor da força do trabalho vendida ao capitalista é devolvido em *parte* do tempo que o trabalhador efetivamente trabalha; o resto deste tempo não é pago. A exposição de Marx da maneira como surge a mais-valia, pode ser resumida no seguinte argumento: a produção da mercadoria, a força de trabalho, exige parte de um dia de trabalho, enquanto o trabalhador realmente trabalha o dia inteiro. O valor pago pelo capitalista é parte do valor real da força do trabalho empregada, enquanto que a outra parte desta última é apropriada pelo capitalista, sem remuneração"⁷⁵.

A causa dessa alienação das relações econômicas deve ser buscada, segundo Marx, não no valor em si mesmo, mas no fato de que o trabalho privado não é imediatamente tratado como trabalho. O mercado significa o nascimento de *uma nova sociedade do trabalho*, mas sob uma forma que é a *negação de toda a sociedade*: cada mônada humana, encerrada na propriedade privada, trabalha cada uma só para si: nesta situação, a mercadoria não pode ser criada para o homem e pelo homem, ela é criada com um *em si*, sem ligação com a necessidade e com o trabalho do homem.

Encontramo-nos aqui em presença do segundo elemento positivo de Marx contra o sistema capitalista. É, para Puebla, a análise do processo do "*valor humano do trabalho*"⁷⁶.

Como vê Marx o *trabalho* na Ideologia do Capitalismo Liberal? A organização capitalista do *trabalho* é designada nos ensaios iniciais de Marx como "*alienação*"⁷⁷. A forma do trabalho na sociedade moderna é constituída pela "*alienação total*" do homem.

75 MARCUSE, Herbert. Op. cit. 257, 271, 273, 280, passim. Veja-se um bom resumo sobre o assunto em HARNECKER, Marta. Os conceitos elementais do... p. 231 a 253.

76 DP, 543. Para se familiarizar com alguns termos e expressões utilizadas por Marx, pode-se ler "Diccionario de Economía Política"-Borisov, Zhamin, Makarova e outros-Akal Editor, Madrid, 1975, texto xerocado e distribuído pelo Prof. Luiz de Carvalho Bicalho, da UFMG. Ver também HARNECKER, Marta. Os conceitos elementais do ... p. 27 a 37.

77 Estamos seguindo o comentário sobre o trabalho em Marx feito por Herbet Marcuse, in op. cit. p. 252 a 285. Ver também LENK, Kurt. Op. cit. p. 26, 127, 129, 149 e 156.

Marx dá relevo particular às contribuições decisivas do conceito de trabalho de Hegel. Hegel dissera que a divisão de trabalho e a interdependência geral do trabalho individual por meio de um padrão de necessidades determina também o sistema do estado e da sociedade. Além disso, o processo do trabalho determina o desenvolvimento da consciência. A "luta de vida ou morte" entre senhor e escravo abre o caminho à auto-consciência da liberdade.

Ao mesmo tempo, a proposição de Marx é uma proposição crítica, e indica que a relação dominante entre a consciência e a existência social é uma relação falsa, que deve ser superada antes que uma verdadeira relação possa nascer. É preciso a luta de classe para alcançar a libertação. A divisão social do trabalho é posta em prática, inteiramente de acordo com as leis da produção capitalista de mercadorias. A medida que a sociedade moderna se desenvolve, "o trabalhador — continua Marcuse — tanto mais pobre se torna quanto mais riqueza produz e quanto mais sua produção aumenta em poder e volume. O trabalhador se transforma numa mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias ele produz".

O contrato de trabalho, de que Marx deduz a conexão essencial entre liberdade e exploração, é o modelo fundamental de todas as relações na sociedade civil. O trabalho é a maneira do homem desenvolver suas aptidões e ampliar suas necessidades na luta com a natureza e a história, e a estrutura social impressa no trabalho é a forma histórica de vida que a humanidade a si mesma se outorgou. As implicações do contrato de trabalho livre levam Marx a perceber que o trabalho produz e perpetua sua própria exploração. Em outras palavras, no processo continuado da sociedade capitalista, a liberdade produz e eterniza o seu próprio oposto. A análise, sob este aspecto, contém uma crítica imanente à liberdade individual tal como esta se origina na sociedade capitalista, e tal como se desenvolve *pari passu* com o desenvolvimento do capitalismo. As forças econômicas do capitalismo, entregues a si mesmas, criam a escravidão, a pobreza e a intensidade dos conflitos de classes.

Qual, então, a alternativa marxista para evitar o trabalho alienado? Qual a conclusão revolucionária que Marx tira de

sua "crítica positiva"⁷⁸ ao trabalho alienado pela Ideologia do Capitalismo Liberal? É o "coletivismo marxista", na resposta de Puebla. Na perspectiva marxista, não há outro meio para os homens dominarem seu próprio movimento social, senão atribuir a decisão econômico-político-social a

"uma reunião de homens livres trabalhando com meios de produção comuns e dependendo de acordo com um plano combinado suas numerosas forças individuais como uma só e única força de trabalho. (Então) as relações sociais entre os homens em seus trabalhos e com os objetos úteis que dele provêm são simples e transparentes na produção assim como na distribuição... A vida social da qual a produção material e as relações que ela implica formam a base, não será separada da nuvem mística que lhe vela o aspecto senão no dia em que nela se manifestar a obra de homens livremente associados, agindo conscientemente e donos de seu próprio movimento social. Mas isso exige na sociedade um conjunto de condições de existência material que não podem ser senão o produto de longo e doloroso desenvolvimento"⁷⁹.

Deste modo, o "coletivismo marxista", apropriando-se do fenômeno da socialização, envolveu-o em um processo de transformação sistemática e radical que lhe modifica os caracteres essenciais. Vimos, anteriormente, que a posição de Marx em relação à propriedade privada é bem revolucionária: ele a situa de improviso como um obstáculo intransponível para a libertação do homem. A propriedade privada, defendida pela Ideologia do Capitalismo Liberal, aliena o homem. Para libertá-lo o "coletivismo marxista" deverá destruir a propriedade privada. Deverá abolí-la.

A prática social do homem, comenta Marcuse⁸⁰, incorpora a negatividade, bem como a superação da negatividade. A negatividade da sociedade capitalista está na alienação do trabalho; a negação desta negatividade virá com a abolição do trabalho alienado. A alienação tomou sua forma mais universal na instituição da propriedade

78 DP, 543; 491, 493 e 500.

79 Le Capital, trad. Roy, Bureau d'Editions, 1936, t. I, p.95-96, citado por BIGO, Pierre. Op. cit. p. 209.

80 MARCUSE, Herbert. Op. cit. p. 260.

privada; a reparação virá com a abolição da propriedade privada. É de maior importância assinalar que Marx concebia a abolição da propriedade inteiramente como um meio para a abolição do trabalho alienado, e não como um fim em si. A *socialização dos meios de produção* é, como tal, um fato meramente econômico, exatamente como qualquer outra instituição econômica. Sua pretensão a constituir o início de uma *nova ordem social* depende do que o homem fizer dos meios socializados de produção. Se estes não forem utilizados para o desenvolvimento e a satisfação de indivíduos livres, simplesmente equivale a uma universalidade hipostasiada. A abolição da propriedade privada só inaugura um *sistema social essencialmente novo*, se indivíduos livres, e não a "sociedade", se tornam senhores dos meios socializados de produção. Marx previne expressamente contra esta outra "reificação" da sociedade. "Deve-se acima de tudo evitar que a sociedade novamente se eleve como uma abstração que se opõe ao indivíduo. O indivíduo é a entidade social. A expressão da sua vida... é pois uma expressão e uma verificação da vida da sociedade".

Esse projeto de "desalienação" do trabalho, na coletividade de única vendedora e única empreendedora do processo do trabalho, caracterizado pela *propriedade social dos meios de produção*, não é aceito por Puebla. Por quê? Quatro são as razões da crítica de Puebla.

Em primeiro lugar, "O coletivismo marxista conduz igualmente — por seus pressupostos materialistas — a uma *idolatria da riqueza*, mas em sua *forma coletiva*"⁸¹. Essa "idolatria...em sua forma coletiva" é a razão teológica da denúncia à ideologia marxista. É uma espécie de *fetichismo das mercadorias*, em moldes socialistas, em que a mercadoria se torna também, apesar da advertência de Marx contra "esta outra reificação da sociedade", um *ídolo*, não em forma individual do sistema capitalista, mas em *forma coletiva* da sociedade sem classes estabelecida pela ditadura proletária.

81 DP, 544. A encíclica OA, 33 já mostrava antes que "...o marxismo — quer esteja no poder, quer não — é algo que se relaciona com uma ideologia socialista, à base de materialismo histórico e de negação de tudo o que é transcendente".

Esse *fetichismo coletivo* faz desmoronar toda beleza da crítica de Marx ao *fetichismo individual capitalista*. A ideologia marxista torna-se incoerente com sua teoria em relação à prática. Cai no mesmo erro. Na teoria, reserva os meios de produção à coletividade. Na prática, porém, em sua forma histórica, em Cuba, na Rússia, etc., é uma minoria burguesa-socialista que tem acesso aos bens de produção. A propriedade coletiva torna-se propriedade privada-estatal. O indivíduo é a meta, tornando-se o sujeito efetivo da história, de tal maneira, que ele mesmo, observa Marcuse, é o universal e manifesta a "essência universal" do homem:

"O comunismo, com sua abolição *positiva* da propriedade privada é, pois, por sua própria natureza uma nova forma de individualismo, e não somente um novo e diferente sistema econômico, mas um sistema diferente de vida. O comunismo é a "apropriação real (*Aneignung*) da essência do homem pelo e para o homem, sendo portanto o retorno consciente do homem ... a si mesmo como um ser social, isto é, como um ser humano". Ele é a "verdadeira solução do conflito do homem com a natureza e com o homem, da luta entre a essência e a existência, a *reificação* e a *autodeterminação*, a liberdade e a necessidade, o indivíduo e o gênero..."⁸².

A segunda nota crítico-negativa de Puebla ao *fetichismo coletivo da riqueza* é dirigida contra a "profissão sistemática de um *ateísmo militante*"⁸³. Os capitalistas, como vimos, vivem o "ateísmo prático". São ateístas práticos. Dizem que são cristãos e agem como se Deus não existisse. Não divulgam uma filosofia da negação de Deus. A própria prática é sua filosofia atéia. Enquanto isso, os marxistas são ateístas militantes⁸⁴. Seu materialismo dialético justifica sis-

82 MARCUSE, Herbert. Op.cit. 263.

83 DP, 546. Ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ateísmo y mito! Extraído de Selecciones de teología - Faculdade de Teologia San Francisco de Borja-Barcelona (Espana) - abril-junio 1975. V. 14, nº54.

84 Não podemos nos alongar muito sobre este "ateísmo militante" do coletivismo marxista. Para um posterior debate, sugerimos a leitura de WACKENHEIM, Charles. La faillite de la religion d'après K.Marx, PUF, Paris, 1963, principalmente, p.218 a 246; ver também CLAVEZ, Jean-Yves. O Pensamento de Karl Marx, do original La Pensée de Karl Marx, Seuil, tradução de Agostinho Veloso, S.J. Tavares Martins, Porto/1966, p.307 a 312 e 321 a 330. Para se vê a compatibilidade e a oposição entre Cristianismo e Marxismo, leia-se MM, 34, 36, 214, 239, 540; PT, 157 a 160.

tematicamente a não-existência de Deus. É um "ateísmo militante". Nem dizem que são cristãos e nem agem como se Deus existisse. Pensam que Deus não existe e assim agem. São simplesmente materialistas.

Ideologia atéia, incapaz de se transformar em força motriz e orientadora do bem-estar dos indivíduos e da justiça social, privando o homem da liberdade (dada por Deus), o "coletivismo marxista" é, para Puebla, apenas uma entre muitas tentativas de degradar os indivíduos, igualando-os uns aos outros, de aliená-los. É incompatível com o ensinamento social da Igreja porque

"O motor de sua dialética é a *luta de classes*"⁸⁵.

Essa "luta de classes" constitui outro elemento negativo da ideologia marxista na análise de Puebla. Vimos⁸⁶ que uma das características essenciais da teoria materialista de ideologia é sua relação com a *luta de classes*⁸⁷. O Materialismo Histórico diz ser a Ciência da luta de classes. É ao Marxismo que devemos a demonstração, em suas determinações essenciais, do fenômeno das classes sociais⁸⁸.

- 85 DP, 544 e 486; MM, 23 e 97. OA, 33: "Para uns, o marxismo continua a ser, essencialmente, uma prática ativa da luta de classes. Por isso mesmo que têm a experiência vivida da força sempre presente e a renascer sem cessar, daquelas relações de dominação e de exploração entre os homens, estes que assim encaram o marxismo reduzem-no frequentemente a tal luta, por vezes sem nenhum outro objetivo; luta que é preciso prosseguir, e até mesmo suscitar, de modo permanente".
- 86 Consultar as referências bibliográficas indicadas no item 9 sobre o que já escrevemos "Ideologia no Materialismo Histórico e no Materialismo Dialético".
- 87 Ver sobre o conceito de *luta de classes*, HARNECKER, Marta. Os conceitos elementares do... p. 191 a 200. Chama-se *luta de classes* ao confronto que se produz entre duas classes antagônicas quando lutam por seus interesses de classe. É a forma como as classes podem atuar sobre as estruturas.
- 88 Ver sobre conceitos de classes sociais, HERNECKER, Marta. Os conceitos elementares do... p. 159 a 187. As classes sociais são definidas aí como portadoras de determinadas estruturas. São grupos antagônicos em que um se apropria do trabalho do outro por causa do lugar diferente que ocupam na estrutura econômica de um modo de produção determinado, lugar que está determinado fundamentalmente pela forma específica em que se relaciona com os meios de produção. As classes sociais apresentam interesses divergentes e antagônicos, tanto ao nível fundamental do processo produtivo, quanto também em suas expressões ideológicas e organização política.

e de haver revelado seu poder de explicação e de transformação. Mas, observa Bigo⁸⁹, foi também Marx que projetou este fenômeno no *absoluto*, reduzindo a história da humanidade à história das classes e de seus conflitos, esperando o triunfo da classe operária e a destruição da propriedade, a solução dos problemas do homem em sua totalidade.

O Marxismo é uma ideologia que faz da "luta de classes" a própria *dialética* do homem e da história. É a moral do "coletivismo marxista", não a moralidade no sentido burguês "decorrente das ordens da divindade", mas a moral "subordinada ao interesse do proletariado e às exigências da luta de classes". O que lhes interessa é *destruir* a antiga sociedade de exploração e *reunir* os trabalhadores em volta do proletariado para a criação de uma

"...*sociedade sem classes*, que se alcança através de uma *ditadura proletária* que, enfim, estabelece a *ditadura do partido*"⁹⁰.

Estas expressões englobam mais um traço negativo do "coletivismo marxista" em Puebla. A "sociedade sem classes", argumenta, se traduz, na prática, "numa concentração totalitária do poder do Estado"⁹¹, "de regimes totalitários fechados... de uma *ditadura proletária*"⁹². Marx pensava que só uma classe revolucionária *aboliria*

89 BIGO, Pierre. Op. cit. p. 495. Ver sobre o assunto, CALVEZ, Jean Yves. Op. cit. Vol.2, p.270 a 279 e 317 a 319.

90 Ver DP, 42,48,92,550 e 510. Um bom comentário sobre essas expressões, em CALVEZ, Jean-Yves. Op. cit. vol.2, capítulos segundo e terceiro, p.227 a 302; 426 a 431.

91 DP, 550. A encíclica OA,33 já afirmava que "...o marxismo será prevalentemente o exercício coletivo dum poder político e econômico, sob a direção do partido único, que intenta ser, ele somente, expressão e garantia do bem de todos, subtraindo aos indivíduos e aos outros grupos toda e qualquer possibilidade de iniciativa e de escolha".

92 DP, 544. Sobre a "essência fundamental" da *ditadura do proletariado* há um bom comentário de Harnecker, Marta. Os conceitos elementais do... p.127 e seguintes. Observa Herbert Marcuse: "... o destino do *proletariado* não é o de perfazer as potencialidades humanas, mas o contrário. Se a propriedade constitui a primeira das qualidades de uma pessoa livre, o *proletário nem é livre, nem uma pessoa*, porque não possui propriedade... cada um vive socialmente apenas como o portador da força do trabalho, e cada um equivale, pois, a qualquer outro da sua classe... A *abolição* da organização negativa do trabalho, do trabalho alienado como o chamava Marx, é, ao mesmo tempo, a *abolição do proletariado*... o comunismo só pode curar os "males" do burguês e a miséria do proletário "pela extinção da sua causa, isto é, do *trabalho*"... in op. cit. p. 241 a 268, passim. Grifos nossos.

a sociedade capitalista com todo seu processo de escravidão e de exploração do homem pelo homem. Foi um engano, pensa Puebla. Aquilo que Marx havia estigmatizado como sendo os aspectos repressivos e exploradores do sistema capitalista foi, então, reproduzido na sociedade soviética, em Cuba e em outras nações sob regimes totalitários e marxistas.

Assim, o "coletivismo marxista" defende de fato interesses da minoria burguesa (socialista). A "ditadura do partido"⁹³ apresenta-se, outrossim, como instrumento de dominação por parte de uma nova classe dominante, detentora da propriedade e controladora dos meios de produção. O Estado tornou-se igualmente "máquina de repressão" com todos seus aparelhos ideológicos. São "regimes totalitários fechados a toda possibilidade de crítica e retificação"⁹⁴. É o marxismo dogmático. Com essas e com a seguinte advertência, Puebla, citando a carta Apostólica Octogesima Adveniens de Paulo VI, considera um último aspecto negativo da ideologia marxista. Adverte-nos da inseparabilidade da *teoria e prática* do "marxismo, em particular sua doutrina"⁹⁵. Semia ilusório e perigoso" não perceber o modelo marxista teórico-prático e

"aceitar os elementos da *análise marxista* sem reconhecer suas *relações* com a *ideologia*; entrar na prática da luta de classes

93 DP, 544..

94 Ibidem, idem.

95 Ibidem, idem. Paulo VI na OA, 33 nos propõe um discernimento quanto à expressão marxismo: "... o marxismo apresenta-se sob uma forma mais atenuada e mais sedutora para o espírito moderno: como uma atividade científica, como um método rigoroso de exame da realidade social e política, ou ainda, como a ligação racional e experimentada pela história, entre o conhecimento teórico e a prática da transformação revolucionária. Se bem que este tipo de análise favoreça determinados aspectos da realidade, em detrimento dos outros e os interprete em função da ideologia, ele proporciona entretanto a alguns, com um instrumento de trabalho, uma certeza preliminar para a ação: a pretensão de decifrar, sob um prisma científico, as molas reais da evolução da sociedade".

e de sua interpretação marxista, deixando de perceber o tipo de sociedade totalitária e violenta a que conduz tal processo"⁹⁶.

Conclui o texto⁹⁷ descrevendo a ineficácia do sistema marxista para a *transformação do mundo latino-americano*.

Puebla mostra aí as razões pela quais aquela ideologia não é capaz de "*transformar as estruturas econômicas*" da América Latina, agindo "contra a *dignidade da pessoa humana*... visa antes ao *homem coletivo* e, na prática, se traduz numa *concentração totalitária* do poder do Estado... substitui a visão individualista do homem por uma *visão coletivista*, quase messiânica do mesmo. A meta existencial do ser humano coloca-se no desenvolvimento das *forças materiais de produção*. A pessoa não é originariamente sua consciência; é antes constituída por sua existência social..."⁹⁸.

Estas são as razões sócio-econômicas, ao lado das teológicas, da impossibilidade de o "coletivismo marxista" salvar o homem latino-americano. Há outras razões de ordem religiosa apontadas por Puebla para rejeitar esse sistema "esgotado em nosso Continente" . Mesmo com seu método científico do materialismo histórico, no exame rigoroso da realidade social capitalista, o marxismo "não consegue ir à raiz dessa idolatria (do capitalismo) que consiste na recusa de Deus, único Deus adorável"⁹⁹. Ademais, ele próprio, "desconhece

96 DP, 544. Alguns comentaristas, por exemplo, TABORDA, Francisco A.C. Art. cit. p. 15, com base na MM, 159, parecem dizer que Puebla recomenda apenas "cautela" diante do marxismo. Esses comentaristas se inclinam a aceitar a contribuição científica de Marx à compreensão da sociedade, mas rejeitam "a ideologia" marxista. O marxismo como prática teórico-filosófica, como materialismo dialético, é totalmente oposto ao cristianismo. Mas uma coisa é sua *cosmovisão filosófica atêia* e outra é a *prática histórica* dos movimentos que se reivindicam ao marxismo, o novo tipo de sociedade que criaram, e principalmente poderão criar.

97 DP, 550.

98 Ibidem, idem, e 313, passim. Grifado por nós. Ver ainda MM, 14 e 213.

99 DP, 543.

os *direitos humanos*, especialmente o *direito à liberdade religiosa*, que está na base de todas as liberdades. Desta forma, a *dimensão religiosa*, cuja origem estaria nos conflitos da infra-estrutura econômica, se orienta para uma *fraternidade messiânica sem relação com Deus*. Materialista e ateu, o humanismo marxista reduz o ser humano, em última instância, às estruturas externas"¹⁰⁰.

Puebla situou as duas ideologias anteriores num campo de regimes de força. Tanto o sistema capitalista quanto o marxista "idolotram", "adoram" o poder. Para permanecerem no trono, precisam de *segurança*. Embora não tratando deste fenômeno de Segurança Nacional ligado diretamente à ideologia marxista, Puebla não deixa de atribuir essa idolatria do poder também ao "coletivismo marxista". É tal que critica a Ideologia da Segurança Nacional sempre junto às duas anteriores.

Mas, sendo vinculada mais a "um modelo econômico-político"-capitalista, esta ideologia é analisada e criticada mais com referência à Ideologia do Capitalismo Liberal do que mesmo ao "coletivismo marxista". Os poderes latino-americanos são sustentados por uma ideologia que mantém a classe dominante. É a Ideologia da Segurança Nacional.

100 DP, 313: Grifado por nós.

§ 16 - A Ideologia da Segurança Nacional.

Em várias passagens esparsas do texto, Puebla desafia a Ideologia da Segurança Nacional¹⁰¹. O primeiro reza assim:

"Nos últimos anos vem se impondo em nosso Continente a chamada "Doutrina da Segurança Nacional", que na realidade é mais uma ideologia do que uma doutrina. Está vinculada a um determinado modelo econômico-político, de características elitistas e verticalistas, que suprime a participação ampla do povo nas decisões políticas. Pretende mesmo justificar-se em certos países da América Latina como doutrina defensora da civilização ocidental cristã. Desenvolve um sistema repressivo, em conformidade com seu conceito de "guerra permanente". Em alguns casos expressa uma clara intencionalidade de protagonismo geopolítico"¹⁰².

Nesta passagem, como se vê, Puebla descobre os temas centrais e os elementos constitutivos da Segurança Nacional impostos, importados e difundidos pelas agências responsáveis na criação e propagação dos cursos das diversas Escolas Militares Superiores de Guerra na América Latina¹⁰³. Nos outros parágrafos e em outras passagens do texto, veremos, Puebla faz sua crítica a essa ideologia em seus aspectos positivos e negativos. Interpreta os regimes de Segurança Nacional latino-americanos à luz da Doutrina Social da Igreja. Legitima levemente alguns aspectos "positivos" da Segurança Nacional como "Doutrina" e "Ideologia". Denuncia outros, com mais vigor. Critica seus crimes, com mais coragem.

- 101 DP, 547 a 549. Faremos ainda alusão ao DP, 49, 314, 491 a 506, 510 e 1262.
- 102 DP, 547. Grifos nossos. Doravante, os termos, as expressões e as frases colocadas entre "aspas" e não referenciadas em pé de página pertencem a esse parágrafo. Não o repetiremos mais com essa indicação DP, 547.
- 103 Por exemplo, a Academia Superior de Seguridad Nacional, no Chile, e a Escola Superior de Guerra, no Brasil. Essas agências se constituem verdadeiros aparelhos ideológicos de Estado, na medida em que garantem a presença dos militares no governo e a difusão ideológica entre as elites civis e militares. Ver OLIVEIRA, Eliezer Rizzo de. As Forças Armadas: política e ideologia no Brasil, 1964-1969, Petrópolis; Vozes, 1976, p. 24 a 27.

Puebla, de início, analisa este sistema na qualidade de "Doutrina" e de "Ideologia"¹⁰⁴. Em que sentido a Segurança Nacional é Doutrina e Ideologia?

Cinco são os elementos da Doutrina justificadores da Ideologia da Segurança Nacional, elaborados nos Estados Unidos e importados¹⁰⁵ para a América Latina. Inspirados nos ensinamentos militares americanos, os principais pensadores¹⁰⁶ das Escolas Superiores

- 104 Além de nos referirmos ao DP, vamos dispor de várias sínteses dos cursos das Escolas Militares sobre Segurança Nacional. O melhor trabalho crítico é o de COMBLIN, Joseph. Op. Cit. Consultamos os artigos de PADIN, Cândido. A Doutrina da Segurança Nacional à Luz da Doutrina da Igreja, in SEDOC, v.1 (1968), p.432 a 444; PEDROSA, Bernadette. Estado de Direito e Segurança Nacional, in Civilização Brasileira, RJ, v.1 (1978), p.156 a 173; SILVEIRA, Ênio. O Conveniente Fantasma do "Comunismo", in Civilização Brasileira, RJ, v.9 (1979), p.7 a 11; SIST, Arturo e IRIARTE, Gregório. Da Segurança Nacional ao Trilateralismo. Razões pelas quais o Governo Carter defende a vigência dos direitos humanos, traduzido do espanhol por M. Misse, de Cadernos de Cristianismo y Sociedad, nº32, maio, 1978, in Civilização Brasileira, RJ v.7 (1979), p. 11 a 27. Serviram-nos de leitura suplementar os livros de FRAGOSO, Heleno Cláudio. Lei de Segurança Nacional - Uma Experiência Antidemocrática, Porto Alegre, Fabris Editor, 1980; MCNAMARA, Robert S. A Essência da Segurança Nacional, do original norte-americano The Essence of Security (1968), tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho, IBRASA, São Paulo, 1968; PESSOA, Mário. O Direito da Segurança Nacional, BIBLIEX, RJ, 1971; AZEVEDO, Manoel Machado de. A Universidade - Fator de Segurança e Desenvolvimento, Editora da Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 1978; Lei de Segurança Nacional. Lei Nº 6.620, de 17 de dezembro de 1978, Editora Jalovi Ltda., São Paulo, 1979.
- 105 Ver COMBLIN, J. Op. cit. p.103 a 208. Observa parcialmente: "... é incontestável que essa doutrina vem diretamente dos Estados Unidos. É nos Estados Unidos (National War College e Industrial College of the Armed Forces) que os oficiais dos exércitos aliados aos EUA aprenderam-na... que a Doutrina da Segurança Nacional, vinda do exterior, em vez de passar por um processo de rejeição às particularidades dos países envolvidos, resulta, na realidade, em uma desnacionalização da vida social e política de cada um deles... Há certamente uma doutrina muito rígida que vem dos Estados Unidos e é transmitida quase sem modificações nas Escolas de Segurança Nacional da América Latina".
- 106 Por exemplo, o Gen. Golbery do Couto e Silva, no Brasil, e o Gen. Augusto Pinochet, no Chile.

de Guerra latino-americanas falam de *objetivos nacionais, segurança nacional, poder nacional, estratégia nacional e segurança e desenvolvimento*. São elementos que constituem o eixo fundamental, os pilares sobre os quais se define a ideologia militar cristalizada na Doutrina¹⁰⁷ de Segurança Nacional.

Os objetivos nacionais¹⁰⁸ são objetivos políticos que resultam da cristalização de interesses e aspirações vitais para as nações de nosso Continente. Assim, a integridade territorial e nacional, a democracia, o progresso, a paz social e a soberania são desejos e anseios coletivos, derivados da ordem material e espiritual, necessários às condições existenciais que motivam em dada época histórica da *consciência nacional* latino-americana.

Esta lista dos objetivos nacionais são *representações ideológicas* de interesses de cada nação latino-americana. Tem-se que mantê-la íntegra, democrática, progressista, soberana e fundada na harmonia e solidariedade sob a égide do Direito, da justiça social, dos valores morais e espirituais. Isso é ideologia, pensa Puebla. Os objetivos nacionais são meta de guerra, são uma "estratégia anticomunista"¹⁰⁹. Ante ameaça do comunismo, é preciso preservar o território nacional em toda sua extensão em benefício da burguesia rural; consolidar toda comunidade nacional com sua personalidade própria de valores morais e "cristãos"; conservar como regime político a Democracia e não o leninismo-marxista; acionar o progresso da nação para a minoria capitalista, graças aos recursos naturais e a força do trabalho; fomentar a vocação de paz social em todas as camadas da população, resolvendo os conflitos de interesses entre grupos e classes sociais; enfim, manter a nação intangível, assegurando sua capacidade de autodeterminação e sua coexistência pacífica com as outras nações em termos de igualdade de direitos e possibilidades.

107 *Doutrina* é considerada aqui como o instrumento que serve de orientação à ação política dos regimes de força na América Latina. É aquele conjunto de conceitos, normas, processos, métodos e valores destinados a tornar mais eficiente a atuação do Poder Militar no sistema de Segurança Nacional. Os elementos básicos da *Doutrina* vão constituir o suporte da Ideologia da Segurança Nacional.

108 Diz-se também "*Interesses Nacionais*", "*Aspirações Nacionais*". São expressões equivalentes para significar os *desejos* gerais que orientam as nações em sua evolução, em suas atividades, na busca ou manutenção de condições de sobrevivência ou de progresso. Ver Escola Superior de Guerra (ESG). Manual Básico, 1977/1978, Rio, p. 31 a 83.

109 COMBLIN, J. Op. cit. p. 53.

O segundo elemento da "Doutrina" é a segurança nacional¹¹⁰. Eis um dos conceitos:

"Segurança Nacional é o grau de garantia que -- através de ações Políticas, Econômicas, Psicossociais e Militares -- o Estado proporciona à Nação para a conquista e manutenção dos Objetivos Nacionais, a despeito dos antagonismos ou pressões existentes ou potenciais"¹¹¹.

Conforme esta definição de Segurança Nacional -- existem outras semelhantes --, cabe ao Estado prover segurança à nação. Sendo o homem a essência das nações democráticas, caberá ao Estado primordialmente oferecer condições de segurança ao indivíduo, para que a nação esteja segura e salva. É preciso também que o Estado garanta, dentro da comunidade, aqueles aspectos que dão estabilidade às relações econômicas e sociais, preservando a propriedade, o capital e o trabalho os "antagonismos ou pressões existentes ou potenciais" da ideologia marxista. É preciso que o Estado defenda a segurança do grupo nacional como um todo. Cabe a ele diferir, neutralizar ou eliminar os óbices "existentes ou potenciais" que se antepõem à conquista e a manutenção dos objetivos nacionais.

Concebida assim, a Doutrina da Segurança Nacional é *ideologia*¹¹². Trata-se de legitimar a força do Estado, capaz de derrotar as *forças adversas* e de fazer triunfar os objetivos nacionais. A

- 110 DP, 314 fala de "teoria da Segurança Nacional" que no parágrafo nº 49 são "ideologias da Segurança Nacional".
- 111 ESG.Op. cit. p.213, citado por AZEVEDO, Manoel Machado de.Op. cit. p. 20. Ver explicação deste conceito em FREITAS, Iale Renan Accioly de. Estudo de Problemas Brasileiros. Introdução doutrinária, Editora Rio, Rio de Janeiro, 1978, p.91.
- 112 Ver observação de FREITAS, Iale Renan Accioly de. Op.cit. p. 144: "Qualquer que seja o Sistema de Segurança Nacional tem necessariamente um conteúdo ideológico, ainda que pretenda ser ideologicamente neutro... é tanto mais operativa e eficiente quanto mais consciência ideológica tiver no seu conteúdo... A título de ilustração, cabe mencionar que o Presidente Geisel, em discurso pronunciado, "exortou a ARENA a inspirar-se na Ideologia da Revolução, de Segurança e Desenvolvimento" (passim, grifos nossos).

sobrevivência da nação é o único bem a ser defendido e posto em segurança contra todas as ameaças do comunismo. Escreve o Padre Joseph Comblin:

"A segurança nacional talvez não saiba muito bem o que está defendendo, mas sabe muito bem *contra quem*: o comunismo. Sua indefinição é que faz sua eficiência: o comunismo pode aparecer em todos os setores da sociedade; para lutar contra ele é preciso um conceito muito flexível. Em qualquer lugar onde se manifeste um aparente comunismo, o Estado está presente em todos os lugares em que haja suspeita do "fantasma" do comunismo. Às vezes atacam um objetivo, às vezes outro: a onipresença do comunismo responde-se com a onipresença da segurança nacional..."¹¹³.

Para que o Estado proporcione segurança à nação, necessita de um *poder nacional*¹¹⁴ concebido como instrumento da Política Nacional e aplicado não só para os objetivos de desenvolvimento, como também para os de segurança.

Citando doutrinadores deste assunto, Comblin diz que o poder nacional é constituído por fatores de toda espécie. Abrange todas as capacidades e disponibilidades do Estado, ou seja, seus recursos humanos, naturais, políticos, econômicos, sociais, psicológicos, militares. São poderes que envolvem todos os setores de ação do Estado. São os meios de ação dos quais o Estado pode dispor para impor sua vontade e fazer intervir o fim, nunca os meios. Tudo é permitido para impor aos homens a *vontade* do Estado, seja através da lei, do prestígio popular, da pressão social, da sujeição do controle do comportamento, da decisão jurídica sem julgamento, da censura, da autoridade. Essa é uma doutrina que se torna ideologia:

"...Trata-se da guerra anticomunista, da guerra à subversão. O comunismo ataca em todos os setores da vida humana e em to -

113 COMBLIN, J. Op. cit. p. 55, passim. O grifo é do original.

114 Para uma exposição explicativa desta expressão, ver CAMARGO, Enjolras José de Castro. Estudo de Problemas Brasileiros, São Paulo, Atlas, 1977, p. 62 a 73; quando na p. 65 repete a Doutrina Esquiana de *Poder Nacional* como sendo "a expressão integrada dos meios de toda ordem, de que dispõe efetivamente a Nação, para alcançar e manter interna e externamente os Objetivos Nacionais".

dos os planos: no plano militar, político, econômico, psicológico. É preciso, portanto, atacá-lo de volta em todos esses planos e articular da melhor maneira possível todos os esforços desenvolvidos em todos esses campos de batalha. O pressuposto é que o *marxismo-leninismo* internacional tem um plano estratégico de conjunto que articula suas agressões em todos os planos da vida social...

Na guerra só contam os golpes aplicados ao *inimigo*: que ele seja vencido pela lei ou pela sujeição, pelo exército ou pela polícia, pela técnica ou pelo capital, pela superioridade econômica ou pela ação psicológica, pouco importa. Tudo é uma questão de adaptação à conjuntura. O rumo da guerra pode fazer entrar em ação as mais *diversas forças*, dependendo das necessidades da guerra: tudo o que é mobilizável é poder...

Todos esses fatores são susceptíveis de influenciar a moral do povo, que a *propaganda comunista*, supostamente, mina sob todos os aspectos. É preciso, portanto, contra-atacar essa ação...¹¹⁵.

Para exercer esse poder nacional é preciso "a arte dos generais". É preciso saber articular todos os ângulos da ação política com vistas à Segurança Nacional. Esta "arte do estadista" é a *estratégia nacional*¹¹⁶, pela qual se prepara e se aplica os meios do poder nacional e os fins dos objetivos nacionais ditados pela Política Nacional.

A *estratégia nacional*, como arte aplicada, arte de como fazer, arte do general-chefe, tem seus fundamentos *ideológicos*. No fundo é a presença de uma guerra revolucionária comunista. É preciso combatê-lo com arte. Com efeito, nada valeria ao *estadista-general-presidente* eleger, com oportunidade e agudeza, seus objetivos e defi-

115 COMBLIN, J. Op. cit. p. 59 a 61, passim. Grifo nosso.

116 Para J.A. Gurgel "A Estratégia Nacional é a arte de preparar e aplicar o Poder Nacional para obter ou manter os objetivos fixados pela Política Nacional". Citação de COMBLIN, J. Op. cit. p. 62.

nir sua estratégia, se lhe faltasse a determinação de fazer prevalecer sua *vontade* no confronto com os "antagonismos e pressões", no *combate estratégico* à infiltração comunista. A melhor tática contra esse inimigo é promover segurança com desenvolvimento.

A idéia central deste último elemento básico da "Doutrina" é a de que não há segurança sem desenvolvimento¹¹⁷; está vinculada — observa Puebla — a um determinado *modelo econômico-político*". A verdadeira segurança pressupõe um processo de desenvolvimento, tanto econômico como social. Econômico, porque o poder militar está essencialmente vinculado à base do complexo militar-industrial. Social, porque, mesmo um desenvolvimento satisfatório, gera tensões, se acompanhado de excessiva concentração de renda e crescente desnível social, impedindo a boa prática das instituições e terminando por comprometer o próprio desenvolvimento econômico e a segurança do regime.

Essa *doutrina* está impregnada de *ideologia*. É preciso o desenvolvimento econômico para garantir um mínimo de segurança e de estabilidade das instituições político-econômico-e-jurídicas que mantêm o nível e a eficiência dos investimentos do Estado, a estabilidade do pacto social e o direito de propriedade privada. E na América Latina, a segurança, ligada ao desenvolvimento, é de caráter eminentemente defensiva. O capital, a força do trabalho, nível científico e tecnológico, capacidade de empreendimento, eficiência do modelo econômico, enfim, tudo deve ser revisto à luz do processo glo

117 A partir de 1967, as Escolas Militares latino-americanas procuraram descobrir as relações entre *Segurança e Desenvolvimento*. É mais um produto enlatado vindo dos Estados Unidos, pois esse tema foi introduzido na "Doutrina" por MCNAMARA em Op.cit. p.173 a 178, grifos nossos, passim: "Segurança não é material militar, embora este possa ser incluído no conceito; não é força militar, embora possa ser abrangida; não é atividade militar tradicional, embora possa envolvê-la. É *desenvolvimento*; e sem desenvolvimento não pode haver *segurança*. Uma nação em desenvolvimento, que não se desenvolve, não pode, na realidade, *permanecer segura*, devido à desagradável razão de seus cidadãos não poderem desfazer-se da natureza humana".

bal de guerra anticomunista, processo este que faz do desenvolvimento econômico um dos componentes do poder total, com vistas à segurança nacional.

Esses elementos básicos da Doutrina e da Ideologia da Segurança Nacional encontram sua razão de ser, dizem os professores das Escolas Superiores de Guerra, "como doutrina defensora da civilização ocidental cristã"¹¹⁸. Se o Cristianismo nega os postulados do marxismo, a Segurança Nacional deve seguir o exemplo da Doutrina Social da Igreja e rechaçar os comunistas da América Latina. Como a ciência, a soberania, a democracia e a moral, o Cristianismo constitui a essência do Ocidente. O poder religioso é a nossa força contra o comunismo. Em nome do Cristianismo e para sua defesa, podemos torturar, prender, pressionar e até matar os comunistas que entrarem em nosso Continente. Há uma infiltração silenciosa e subterrânea, pensam, no meio religioso, lançando irmãos contra irmãos e pais contra pais, contra os bons costumes religiosos, familiares e patrióticos nos quais se baseia nossa civilização cristã. É preciso defender os princípios cristãos contra os malefícios comunistas.

Até agora estamos vendo que Puebla ainda não tomou posição crítica sobre a Ideologia da Segurança Nacional. Apenas a analisou, em termos gerais, seus eixos doutrinário-ideológicos. A partir deste instante, ela detectará os aspectos negativos deste discurso logo após os dois seguintes conceitos básicos de "Guerra Permanente" e de "protagonismo geopolítico"¹¹⁹.

118 DP, 49 "...Há casos em que pretendem proteger suas atitudes com uma profissão de fé cristã...".

119 DP, 547 fala de "Guerra Permanente" e 314, de "Guerra total". Fala-se também em "Guerra Revolucionária Comunista", "Guerra Generalizada", "Guerra Fria", etc. São expressões equivalentes. Para uma exposição completa e sua devida interpretação, ver ESG Op. cit. p. 225 a 255; FREITAS, Iale Renan Accioly de. Op. cit. p. 103 a 123; CAMARGO, Enjolras José de Castro, Op. cit. p. 88 a 97; COMBLIN, J. Op. cit. p. 32 a 50.

Os teóricos da Segurança Nacional sustentam que o mundo , hoje, está numa "Guerra Permanente"¹²⁰ travada em todos os planos - militar, político, econômico, psicológico. É a Guerra Revolucionária Comunista¹²¹. Fomenta a luta de classes. Incita movimentos grevistas. Busca impor na América Latina a ideologia marxista. Com ela , conquista e atrai as mentes. Enfraquece o patrimônio social, solapando as instituições de coesão nacional, como a família, a religião. Procura conquistar o povo, e estar sempre com o povo, e falar em nome do povo, e solidarizar-se com ele. É a guerra *subversiva*, visando à destruição dos princípios morais em que repousa a sociedade, por provocar a indisciplina e a insegurança da nação. É *total*, no sentido de interessar e atingir todos os indivíduos e de tornar cada indivíduo um objetivo de Guerra Revolucionária Comunista.

Assim sendo, pensam os doutrinadores, é preciso estimular uma ação contra a Guerra Revolucionária Comunista na América Latina. Contra ela, devemos fazer guerra também. É guerra pela sobrevivência do Ocidente cristão e democrático. Para defendê-lo contra o "comunismo internacional" e, mais precisamente, contra o comunismo latino-americano, é preciso a guerra honrosa e firme da Lei de Segurança Nacional. Na verdade, afirmam, "os russos descobriram que a vitória do Socialismo passa pelo Terceiro Mundo: a luta contra o capitalismo passa pelo Terceiro Mundo, e a guerra revolucionária é, para o comunismo, o meio de conquistar o mundo"¹²². É preciso *temer* este nosso inimigo para saber enfrentá-lo. Afastar, de imediato, todas suas fases de implantação, é a meta da Lei de Segurança Nacional.

120 No Manual Básico 77/78, da ESG, vamos encontrar os seguintes conceitos, grifos nossos: "Guerra é a luta armada entre dois ou mais Estados para resolver um conflito levantado por eles" (p.229)... *Guerra Permanente*, conforme concebia Lenine, por não parar de agir, por aproveitar até os aparentes recessos para a reformulação de novos planos e táticas" (p.241).

121 CAMARGO, Enjolras José de Castro. Op. cit. p. 93 define-a assim: "Guerra Revolucionária Comunista é a guerra interna, de concepção marxista-leninista, de possível adoção por possíveis movimentos revolucionários diversos que, apoiados em uma ideologia, estimulados e até mesmo auxiliados do exterior, visam à conquista do poder, através do controle progressivo, físico e espiritual, da população sobre a qual é desencadeada".

122 COMBLIN, J. Op. cit. p.44.

Não permitir a criação de um partido comunista, do estabelecimento de uma frente unida, da realização de operações de guerrilha, enfim, de toda e qualquer "tática" do comunismo latino-americano.

Essa expansão comunista, afirmam ainda os teóricos da Segurança Nacional, fere frontalmente os princípios da *geopolítica*¹²³ latino-americana.

A geopolítica, mesmo não ligada necessariamente à Ideologia da Segurança Nacional, fundamenta-se nos princípios de espaço político e posição geográfica para sua definição. Estuda a relação entre a Geografia e o Estado, sua história, seu destino, suas rivalidades, suas lutas. O coronel argentino Jorge E. Atencio propõe a seguinte definição de geopolítica:

"A geopolítica é a ciência que estuda a influência dos fatores geopolíticos sobre a vida e a evolução dos Estados, com a finalidade de obter conclusões de *ordem política*. Ela orienta o homem de Estado na condução da política interna e externa do Estado e *orienta o militar* no preparo da *defesa nacional* e na *conduta estratégica*; facilitando a previsão do futuro, graças à consideração da relativa permanência da realidade geográfica, ela lhes permite deduzir, a partir dessa realidade, a maneira de atingir os objetivos e, conseqüentemente, as medidas políticas ou estratégicas convenientes"¹²⁴.

Essa ciência dos projetos nacionais, esse "protagonismo geopolítico" como diz Puebla, faz na América Latina um só bloco anticomunista. É utilizado primordialmente com essa finalidade. A América Latina, julgam os protagonistas geopolíticos da Segurança Nacional, faz parte do Ocidente cristão e democrático e, por isso, não pode cair nas mãos do "comunismo internacional":

"Assim, a visão do mundo baseada na geopolítica é a de uma rivalidade de Nações que são *vontades de poder e de poderio*. Es -

123 Ibidem, p. 23 a 30.

124 Citado por Comblin, J. Ibidem, p. 25. Grifado por nós.

sas nações estão reagrupadas em duas alianças opostas. Uma representa o bem e a outra o mal. A primeira se chama Ocidente e a outra Comunismo. As Nações do mundo não têm salvação senão se aliarem a uma das duas potências mundiais. É através dessa aliança que podem realizar seu projeto fundamental. Quanto ao que se relaciona à América Latina, ela faz parte do Ocidente. Não há que hesitar: é preciso seguir a grande potência que dirige o Ocidente quanto ao anticomunismo, os Estados Unidos..."¹²⁵.

Essa "Doutrina da Segurança Nacional" como "ideologia"—com seus elementos e conceitos básicos de objetivos nacionais, segurança, poder, estratégia, desenvolvimento, guerra e geopolítica —, fere profundamente a sensibilidade dos bispos em Puebla. É objeto de crítica. De críticas graves:

"A Doutrina da Segurança Nacional, entendida como *ideologia absoluta*, não se harmoniza com uma *visão cristã do homem* enquanto responsável pela realização de um projeto temporal nem do Estado, enquanto administrador do bem comum. Impõe, com efeito, a tutela do povo por elites de poder, militares e políticas, e conduz a uma acentuada *desigualdade de participação* nos resultados do desenvolvimento"¹²⁶.

Aos olhos de Puebla, a "Doutrina da Segurança Nacional" é uma "*ideologia absoluta*", "apresenta-se como um absoluto acima das pessoas". É contrária à Doutrina Social da Igreja. É uma "*visão* que poderíamos denominar *estatista do homem*"¹²⁷ que não se harmoniza com uma *visão cristã do homem* enquanto responsável pela realização de um

125 COMBLIN, J. Op. cit. p. 31

126 DP, 549. Grifos nossos, DP, 314 afirma que essa Doutrina "apresenta-se como um absoluto acima dos povos".

127 DP, 314. Grifos nossos.

projeto temporal"¹²⁸.

A ideologia da Segurança Nacional viola profundamente a dignidade da pessoa humana. Esta fica *absolutizada* por esse sistema. Fica sem liberdade. Subordinada à Segurança Nacional, o homem latino-americano é chamado a formar *um poder*¹²⁹ que vai servir para dominar homens, quebrar suas vontades e destruir suas personalidades. A pessoa humana é requisitada e vocacionada a formar uma força contra si mesma, para reprimir o comunismo.

128 Para a explicação desta *crítica* serve muito bem a nota DE COMBLIN, J. Op. cit. p. 15 já feita há muito antes de Puebla: "A ideologia da segurança nacional, colocada acima da segurança pessoal, expande-se por todo o continente latino-americano de modo semelhante ao que aconteceu nos países sob domínio soviético. Inspirada nela, os regimes de força, em nome da luta contra o comunismo e a favor do desenvolvimento econômico, declaram guerra anti-subversiva a todos os que não concordam com a visão autoritária da organização da nova sociedade. O treinamento em vista dessa guerra anti-subversiva contra o comunismo na América Latina leva a um embrutecimento crescente de seus próprios agentes, e gera um novo tipo de fanatismo, um clima de violência e de medo. As liberdades de pensamento e de imprensa são sacrificadas, as garantias individuais são suprimidas. Essa doutrina leva os regimes de força a recorrer às mesmas características e às mesmas práticas que são empregadas nos regimes comunistas: o abuso do poder do Estado, as prisões arbitrárias, as torturas, a supressão da liberdade de pensamento".

129 Segundo a Doutrina da Segurança Nacional, todo cidadão é responsável por ela. Encontramos no art. 86 da Constituição Brasileira: "Toda pessoa natural e jurídica é responsável pela Segurança Nacional, nos limites delimitados em lei". Deste modo, todos os cidadãos e todos os recursos de que eles dispõem ou a través dos quais possam obter certo sentido pelo trabalho são requisitados com vistas a construir um Poder Nacional.

Voltamos assim – observa o Padre Comblin – ao tempo da escravidão:

"O homem vê-se reduzido ao papel de máquina. Sua atitude não tem sentido em si mesma. Não tem por finalidade desenvolver a pessoa que é sua autora: subordina-se a uma realidade externa: um Poder Nacional. Dirão, sem dúvida, que esse Poder Nacional é a garantia de um Bem superior – a Segurança. Porém tal segurança vem de fora para dentro de um ser que primeiro foi esvaziado de si mesmo. Tal segurança é tão estranha a um homem quanto a uma máquina. Que importância tem a segurança para uma máquina? Qual a importância da segurança do sistema social para um escravo que lhe é submisso"¹³⁰?

Ademais, a Segurança Nacional, dentro do contexto dos Ídolos¹³¹ é, para Puebla, "uma forma de idolatria"¹³² do poder político. A Ideologia da Segurança Nacional é a absolutização do próprio poder ou idolatria do Estado. O Estado "impõe, com efeito, a tutela do povo por elites de poder, militares e políticas"¹³³, "para fortalecer, em muitas ocasiões, o caráter totalitário ou autoritário dos regimes de força e alimentado o abuso do poder..."¹³⁴ e contribui para a "proliferação de regimes de força, muitas vezes inspirados na ideologia da Segurança Nacional"¹³⁵. É idolatria do poder, porque:

130 COMBLIN, J. Op. cit. p. 238. Grifo nosso.

131 DP, 495 a 506. Trata-se do contexto em que Puebla recupera a categoria bíblica de Ídolo para identificar a raiz dos males que assolam a América Latina: "Nada é divino fora de Deus. O homem cai na escravidão quando diviniza ou absolutiza a riqueza, o poder, o Estado" etc.

132 DP, 500. Ver CNBB. Igreja e Política. Subsídios Teológicos, 3ª edição, Paulinas, São Paulo, 1977, nº 18, passim: "... Não se pode admitir a divinização do poder, pois a adoração só a Deus é devida. Excluem-se como obras diabólicas a estatolatria, o teocracismo e todos os regimes que se apresentam como salvação total, como se contivessem uma política total, uma segurança total, uma ideologia total e absolutizante".

133 DP, 549.

134 DP, 49. A Igreja entende que a autoridade é de natureza interna, inerente à própria conduta e aceita pelo indivíduo como absolutamente necessária; enquanto isso, o autoritarismo é uma imposição, a aceitação incondicional da autoridade que reclama submissão a si mesma. O antagonismo é de natureza externa, alheia, imposta ao indivíduo.

135 DP, 510.

"Submete o indivíduo ao serviço ilimitado da suposta guerra total contra os conflitos culturais, sociais, políticos e econômicos e através deles contra a ameaça do comunismo. Ante este perigo permanente, real ou possível, se limitam, como em toda situação de emergência, as liberdades individuais; e a vontade do Estado se confunde com a vontade da Nação..."¹³⁶.

A idéia central desta crítica é a de que a Ideologia da Segurança Nacional justifica as atuais ditaduras latino-americanas. Justifica a Ditadura do Poder. Fabrica o ídolo do poder. Sacramentaliza o Poder Militar e excomunga o poder civil. Ilumina e dinamiza os regimes de força e obscurece e barra outras alternativas de participação popular. Pois, nestes sistemas outorgados pela Ideologia da Segurança Nacional, a Nação é a única vontade, um único projeto: ela é o desejo de ocupação e de domínio de espaço. É o desejo de poder absoluto, dotado de uma única vontade, que define seus fins e adapta os meios aos fins.

Comenta o Padre Comblin:

"Na verdade, o interesse nacional é invocado pelo Estado quando resolve convencer a nação a aceitar uma despesa ou um projeto que não lhe agrada. Quando os partidos ou os interesses se opõem, o Estado invoca o interesse nacional, oposto aos interesses particulares. O interesse nacional é então a vontade do Estado. É o interesse da nação porque o Estado assim decidiu..."

Dentro da mesma linha, o interesse nacional serve para negar ou dissimular os interesses de classes. Apela para o interesse nacional a fim de forçar as classes a renunciar à defesa de seus interesses, e simultaneamente para tentar encobrir o caráter de poder de decisão assumido pelo Estado. Quanto mais um Estado se opõe aos interesses das maiorias, mais ele invoca o interesse nacional"¹³⁷.

Em suma, parece a Puebla que o Estado de Segurança Nacio-

136 DP, 314. Grifos nossos.

137 COMBLIN, J. Op. cit. 231.

nal, como único intérprete da vontade da nação, como a única vontade soberana, tem como missão específica combater a "ameaça do comunismo"¹³⁸ no seu sistema de guerra revolucionária. Precisa-se fazer uma contra-revolução. O Estado democrático deverá integrar em sua estrutura todos os mecanismos de defesa contra esse inimigo da Segurança Nacional. A Igreja em Puebla não aceita esta atitude estatista e imperial.

No contexto dos ídolos, o projeto de Segurança e Desenvolvimento propugnado pela Ideologia da Segurança Nacional é também *ídola* *dolatria da riqueza*. Pois, o "desenvolvimento e o potencial bélico sobrepõem-se às necessidades das massas abandonadas"¹³⁹, e "conduz a uma acentuada *desigualdade* de participação nos resultados do *desenvolvimento*"¹⁴⁰, constituindo "um dos mais sérios obstáculos ao desenvolvimento dos direitos da pessoa, dos grupos e das próprias nações"¹⁴¹.

Puebla se posicionou criticamente sobre a exposição que a Doutrina da Segurança Nacional elaborou a respeito de Guerra Revolucionária Comunista. Para ela, é uma "suposta guerra total... contra a ameaça do comunismo"¹⁴². É apenas uma "suposta...", ou seja, é o mito da guerra¹⁴³. Trata-se apenas de submeter absoluta, total e in

138 DP, 314.

139 Ibidem, idem.

140 DP, 549. Grifado por nós.

141 DP, 500.

142 DP, 314.

143 COMBLIN, J.Op. cit p. 215 observa: "Ora, em primeiro lugar, além da ideologia da segurança nacional, não há ninguém que acredite numa guerra revolucionária mundial comandada por Moscou. Se é que existe um fato constante no decurso dos últimos quarenta anos, é o de que o partido comunista da União Soviética e de todos os partidos comunistas que lhe obedecem não só organizaram movimentos de violência, mas se opuseram sistematicamente a eles ... Em seguida, se houve algumas guerras revolucionárias durante o século XX - a guerra do Exército Vermelho contra o Exército Branco na Rússia, a guerra de Mao Tsé-tung contra o Kuomin-tang-, é falso dizer que o conceito de guerra revolucionária aplica-se a todas as ações violentas em todas as partes do mundo. No "Continente nunca houve guerra revolucionária".

condicionalmente o cidadão latino-americano ao Estado engajado nesta "suposta" guerra. Serve para encobrir a manutenção do *status quo* social e reprimir qualquer tentativa de mudança dos regimes de força. Esta "suposta guerra total" tem por tática psicológica a proposital internalização do "perigo permanente"¹⁴⁴ desse inimigo para a América Latina. É a paranóia do medo do comunismo neste Continente. É o conveniente fantasma do comunismo¹⁴⁵.

Desta maneira, continua Puebla, a Segurança Nacional torna-se "a insegurança dos indivíduos"¹⁴⁶. Com suas exigências em nome de "uma profissão de fé cristã, que é, contudo *subjetiva*"¹⁴⁷, com a "violação dos direitos humanos"¹⁴⁸, a Segurança Nacional comete os *maiores crimes* contra o homem. Pensa Puebla que é preciso fazer denúncias graves contra os crimes da Ideologia da Segurança Nacional. Eis o discurso crítico:

"Neste contexto, impedido o acesso aos bens e serviços sociais e às decisões políticas, agravam-se os atentados à *liberdade de opinião*, à *liberdade religiosa*, à *integridade física*. Assassínatos, desaparecimentos, prisões arbitrárias, atos de terrorismo, sequestros, torturas disseminadas por todo o continente, demonstram uma *total falta de respeito pela dignidade da pessoa humana*. Por vezes até pretende-se justificar alguns desses atentados como *exigências da segurança nacional*"¹⁴⁹.

Os bispos em Puebla, através deste parágrafo, estão apresentando um elenco de *crimes* do Estado da Segurança Nacional. É a

144 DP, 92. Insiste nestatônica do medo. Está escrito: "o temor do marxismo impede a muitos de enfrentar a realidade opressiva do capitalismo liberal...".

145 Ver sobre o assunto SILVEIRA, Ênio. Art. cit. p. 7: "Há uma greve? - Foram os comunistas que a insuflaram... Luta-se pela anistia? - São os comunistas que inflamam a campanha... Marcham contra a carístia as donas de casa? - Podem ver que, instigando-as, há algumas agitadoras comunistas... sempre os comunistas".

146 DP, 314.

147 DP, 49.

148 Ibidem, idem. Quanto a violação dos direitos humanos pela Ideologia da Segurança Nacional, ver um excelente artigo "Estado de Direito e Segurança Nacional", de PEDROSA, Bernadete. Op. cit. p. 156 a 173.

149 DP, 1.262. Grifos nossos.

falta da liberdade de opinião. A vida não tem mais sentido. Não existe Estado de Direito com essas "prisões arbitrárias", "atos de terrorismo", "seqüestros", "torturas", etc. São métodos de violência empregados com a finalidade de promover o bem da nação, invocando princípios cristãos para sua estratégia de guerra contra o inimigo. A Segurança Nacional é essa permanente prática institucionalizada da violação dos "Direitos Humanos"¹⁵⁰. É em nome da Segurança Nacional que o Estado usa o monopólio das armas para fazer "guerra permanente" contra seus próprios cidadãos suspeitos de serem cúmplices do inimigo¹⁵¹. É o exército do Estado contra o povo. Pode usar de *violência* para derrotar o comunismo.

As mais graves agressões à dignidade da pessoa têm sido perpetradas, no nosso Continente, em nome da Segurança Nacional, da Segurança do Estado, da segurança do sistema com o qual se identifica um determinado grupo no poder. Há uma espécie de recrudescimento da preocupação dos Estados "democráticos" latino-americanos sob o influxo agressivo da Ideologia da Segurança Nacional. Com isso, gera automaticamente "a insegurança dos indivíduos", destruindo-se a si mesma, reforçando a marginalização e o crime:

"Pois comportando-se como inimiga dos cidadãos ela multiplica de fato o número de indivíduos que se tornam hostis ao Estado. Este reage multiplicando a repressão. A repressão aumenta a desconfiança do povo. Isso aumenta a desconfiança do Estado e nos vemos num círculo vicioso sem fim. O Estado que adota a Segurança Nacional como objetivo acaba atingindo uma situação de *insegurança radical*. Tal é a situação em que se encontram os governos militares latino-americanos. Na medida em que é sistematicamente seguida, a Segurança Nacional gera a *absoluta insegurança* do Estado. Este não sabe mais com quem pode contar"¹⁵².

150 Ver o Documento da Comissão Justiça e Paz. A Igreja e os Direitos Humanos. Edições Paulinas, 1978.

151 PEDROSA, Bernadette. Art. cit. p. 169 nos chama atenção: "Veja-se, por exemplo, a que têm conduzido as fobias anti-comunistas e anti-liberal: a uma política repressiva de extrema violência, que põe sob suspeita permanente a todos sem distinção e que mantém em estado de alerta um verdadeiro aparato de força, pronto a ser acionado contra a comunidade ao menor sinal de alarme. O resultado é o que já se conhece: um clima de terror em sua pior forma, o terror do Estado".

152 COMBLIN, J. Op. cit. p. 226.

Diante desse quadro negro, o reconhecimento de Puebla sobre a Segurança Nacional é extremamente reduzido¹⁵³. Aliás, Puebla propriamente não aceita a Segurança Nacional, mas simplesmente acata a necessidade de um "sistema de segurança nos seguintes termos:

"Uma *convivência fraterna*, entendemos perfeitamente, necessita de um sistema de segurança para impor o respeito de uma *ordem justa*, que permita a todos cumprir sua missão com relação ao bem comum. Este, portanto, exige que as medidas de segurança estejam sob o controle de um *poder independente*, capaz de julgar sobre violações da lei e de garantir medidas que as corrijam"¹⁵⁴.

O texto evoca a *necessidade* "de um sistema de segurança", de "uma ordem justa", de "um bem comum", de um "poder independente", para uma "convivência fraterna". Pensa Puebla que o homem, como cidadão, inserido numa comunidade estatal, não pode viver sem uma "ordem justa" e segura, relacionada com o "bem comum"¹⁵⁵.

Entendida assim, a segurança nacional será *legítima* na medida em que o *conviver*, não sendo simplesmente viver em proximidade com os outros, mas viver de acordo com regras estabelecidas, com regras de "*convivência fraterna*" como diz Puebla. O bem comum exige que as

153 Francisco A.C. Taborda, art. cit. p. 17, comenta: "Ao contrário das outras ideologias, nas quais o Documento procura descobrir também aspectos positivos, não há ressalva desse gênero ao tratar da DSN. O que poderia aparentar ressalva, na realidade não é. Duas vezes, no contexto da condenação da DSN, reconhece-se necessidade de segurança em vista do bem comum. Entretanto, o que os bispos com a Doutrina Social da Igreja entendem por segurança e o que a DSN consagra como tal, são realidades distintas, de forma que, neste contexto, o conceito de segurança é equívoco". Trata-se dos parágrafos do DP, 314 e 548.

154 DP, 548. O sublinhado é nosso. Ver também CNBB. Exigências de uma ordem política... N.ºs 33 a 47.

155 A *Gaudium et Spes*, n.º 74, define assim: "O bem comum compreende o conjunto das condições de vida que permitam aos homens, às famílias e às instituições conseguir... a própria perfeição".

medidas de segurança estejam sob o controle de um *poder independente* capaz de julgar sobre as violações da lei e de garantir medidas que as corrijam".

Essas "medidas" de restrições à liberdade, síntese dos direitos humanos, somente se tornam legítimos nas mãos deste "poder independente", na medida em que visam à preservação do interesse coletivo. É direito do "poder independente" neutralizar as liberdades individuais quando estão prejudicando a "ordem social justa". O dever dos governantes tem por fundamento a necessidade de cumprir e fazer cumprir a lei da Segurança Nacional. Sendo o homem a realização de *convivência*, um valor fundamental da ordem política, compete ao Estado criar as condições necessárias e suficientes ao livre desempenho da personalidade humana. Correlatamente, assiste aos governados o direito de ver assegurados os princípios e valores políticos da ordem instituída contra qualquer forma de exercício arbitrário deste "poder independente", do poder público.

O "bem comum" defendido pelo "poder independente" só é válido, reconhece Puebla, como norma na medida em que haja maior participação desta "convivência fraterna". A função do Estado de Segurança Nacional é de fazer com que o bem comum não pertença apenas a uma minoria privilegiada de riqueza e poder, enquanto a maioria dos oprimidos permaneça na marginalização da miséria e da escravidão.

Puebla acaba de criticar as três ideologias. Descreveu, de modo crítico, os projetos temporais de cada uma na tentativa de solucionar os problemas da América Latina. Percebeu que as ideologias estão intimamente ligadas ao *poder político*. A idolatria da riqueza no capitalismo em sua forma individual, e no marxismo em sua forma coletiva transformou-se em *idolatria do poder político* na Ideologia da Segurança Nacional. Puebla as criticou consciente da tarefa da Igreja no *campo político-social*. Doravante, mostrando o caráter *não ideológico* da Doutrina Social da Igreja, mesmo deixando-se "interpelar e enriquecer pelas ideologias"¹⁵⁶, vai justificar o papel da Igreja no campo político-social.

§ 17 - Papel da Igreja no campo político-ideológico.

Qual o sentido e a importância da política em Puebla? Quais as características e condições da presença e atuação da Igreja no campo político-ideológico? É possível fazer história libertadora nas relações entre fé e ideologia na Igreja latino-americana? Que vínculo existe entre fé e ideologia? Quais as possíveis posições sobre a inserção da ideologia na fé? Quem deve atuar na política partidária?

Puebla sabe destas e de outras questões dirigidas a ela na sua função crítico-ideológica. Tem suas respostas e dúvidas. Teme a ideologização da fé. Mostra que o Cristianismo não é ideologia. Denuncia a violência política, a inversão de valores sociais, os abusos do poder e a deteriorização política na América Latina.

Puebla define, em termos de Doutrina Social da Igreja, as características e condições, o sentido e a importância da sua presença e atuação na vida político-ideológica em nosso Continente. Puebla deseja "ler o político a partir do Evangelho e não o contrário", veremos, distinguindo *política* e compromisso político ou *política de partido*. Atua mais em política em seu sentido geral e menos em política de partido.

Há uma dimensão mais geral, um "aspecto englobante"¹⁵⁷ do sentido de *política*, que "nem por isso esgota a gama das relações sociais". Abrange aquele conjunto de ações pelas quais os homens buscam uma forma de convivência entre indivíduos, grupos, nações, que ofereça condições para a realização do bem comum:

"... primeiro, a política em seu sentido mais amplo que visa o bem comum, no âmbito nacional e no âmbito internacional. Corresponde-lhe precisar os valores fundamentais de toda comunidade - a concórdia interna e a segurança externa - conciliando a igualdade com a liberdade, a autoridade pública com a legítima autonomia e par

ticipação das pessoas e grupos, a soberania nacional com a convivência e solidariedade internacional. Define também os meios e a ética das relações sociais..."¹⁵⁸.

Entretanto, coexiste na *política* a luta de grupos pela obtenção do poder, para a satisfação dos próprios interesses. São os *partidos políticos* com suas plataformas eivadas de ideologias:

"Segundo: a realização concreta dessa tarefa política fundamental se faz normalmente através de grupos de cidadãos que se propõem conseguir e exercer o poder político para resolver as questões econômicas, políticas e sociais segundo seus próprios critérios ou ideologias..."¹⁵⁹.

No primeiro conceito amplo, "a política interessa à Igreja e, portanto, a seus pastores, ministros da unidade. É uma forma de dar culto ao único Deus, dessacralizando e ao mesmo tempo consagrando o mundo a Ele...

A Igreja - falando ainda em geral, sem distinguir o papel que compete a seus diversos membros - sente como seu dever e direito estar presente neste campo da realidade: porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política. Por isso ela critica aqueles que tendem a reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política, como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem importância aí"¹⁶⁰.

Para Puebla, portanto, há uma íntima relação entre fé e ideologia política enquanto tem como fim o bem comum da sociedade. Há um vínculo muito forte entre ambas, razão da presença e da atuação da Igreja neste campo.

158 DP, 521, passim. Ver OA, 46.

159 DP, 523.

160 DP, 521, passim: DP, 515. Ver ainda CNBB. Igreja e Política ... todo capítulo II sobre a "Política à luz do Evangelho".

Necessária a todo grupo, a ideologia contribui para a explicitação da fé na Doutrina Social da Igreja, que "deixa-se *interpelar e enriquecer* pelas ideologias no que elas têm de positivo...¹⁶¹ E em outros lugares do texto, Puebla acrescenta:

"A fé cristã não despreza a atividade política; pelo contrário, a valoriza e a tem em alta estima...

Efetivamente, a necessidade da presença da Igreja, no âmbito político, provém do mais íntimo da fé cristã: do domínio de Cristo que se estende a toda a vida. Cristo marca a irmandade definitiva da humanidade; cada homem vale tanto quanto o outro: "Todos sois um em Cristo Jesus"¹⁶².

Da mesma maneira que existe a contribuição da Ideologia à fé, há também a recíproca. A fé contribui para a crítica das ideologias. A Doutrina Social da Igreja, "por sua vez, as *interpela, relativiza e critica*"¹⁶³. Por isso mesmo, a Igreja, embora respeitando o Estado no terreno que lhe é próprio¹⁶⁴, não pode deixar de procla

161 DP, 539 já citado. Francisco A.C. Taborida, art. cit. p. 18 observa: "*Interpelar e enriquecer*" são os dois verbos usados para expressar a influência da ideologia sobre a doutrina(social) cristã. Interpelar é questionar, lançar-se perguntas que exigem evidentemente respostas, "re-leituras" do Evangelho para a situação e com isso um enriquecimento da fé. Uma função, portanto, altamente positiva, de quem não esqueceu que as ideologias são necessárias para a vida em sociedade, na medida em que são mediações para a ação".

162 DP, 514 e 516. Para uma articulação entre Religião e Política, ver ainda a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

163 DP, 539. Sobre essa contribuição da Doutrina Social da Igreja às ideologias políticas, os estudos da CNBB. Igreja e Política... nº 29 afirmam: "O fundamento da missão crítico-social da Igreja repousa na incumbência, recebida de Cristo, de anunciar e urgir o crescimento do Reino até que toda criação seja conduzida à plenitude. É em vista do mundo-que-lá-de-vir, mundo de Paz, de Justiça, de Amor e de Reconciliação, que a Igreja procede à leitura dos acontecimentos presentes e clama por uma comunidade onde haja mais paz, mais Justiça, mais Amor e mais compreensão. É com os olhos fitos no Evangelho do Reino que ela pode e deve denunciar os que contrariam os projetos divinos atinentes à comunidade humana, como também animar os que promovem condições mais humanas de realização do bem comum". Ver ainda OA, 42 e 48.

164 DP, 519. Ver Lorscheiter, Dom José Ivo. Menos Reza, mais ação, in LIMA, Délcio Monteiro de. Brasil: O Retrato sem Retoque, Francisco Alves, Rio, 1978, p. 21 a 27.

mar as exigências da *ordem moral* e de denunciar suas distorções. Mesmo na sua missão fundamental de evangelizar, Puebla reconhece

"... de que não é possível o seu cumprimento sem que se faça o esforço permanente para reconhecer a realidade e adaptar a mensagem cristã ao homem de hoje dinâmica, atraente e convincentemente ... É uma libertação que se vai *realizando na história*, a libertação de nossos povos e a nossa própria pessoal, e abrange as diversas dimensões da existência: o social, o político, o econômico, o cultural e o conjunto de suas relações..."¹⁶⁵.

Há um outro aspecto desta relação fé-ideologia, abordado pelo Documento, onde não mais se põem frente a frente fé e ideologia, como grandezas autônomas; mas onde existem os riscos de instrumentalização, de ideologização da fé, de releitura inadequada do Evangelho. É, para Puebla, o perigo da inserção desordenada da ideologia na fé.

Admoestando a Teologia Latino-Americana de Libertação, escreve:

"Cumpre salientar aqui o risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma práxis que recorre à análise marxista. Suas conseqüências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé nas ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã"¹⁶⁶.

Por outro lado, Puebla chama também atenção para os riscos de ideologização da fé comprometida com o sistema capitalista dominante:

165 DP, 85 e 483, passim. Grifado por nós. A Gaudium et Spes, 42, reconhecendo a autonomia do temporal - porque a missão da Igreja é de ordem religiosa - diz: "Mas, na verdade, desta mesma missão religiosa decorrem benefícios, luzes e forças que podem auxiliar a organização e o fortalecimento da comunidade segundo a lei de Deus".

166 DP, 545.

"As ideologias e os partidos, ao proporem uma visão absolutizada do homem à qual tudo submetem, inclusive o próprio pensamento humano, tratam de *utilizar a Igreja* ou de tirar-lhe sua legítima independência. Esta *instrumentalização*, que é sempre um risco na *vida política*, pode provir dos próprios cristãos e mesmo de sacerdotes e religiosos, quando *anunciam um Evangelho sem conexões econômicas, sociais, culturais e políticas*. Na prática, esta *mutação* equivale a *certo conluio* — embora inconsciente — com a *ordem estabelecida*"¹⁶⁷.

Para Puebla, esses "cristãos...sacerdotes e religiosos", quando anunciam um Evangelho sem conexões econômicas, sociais, culturais e políticas" tomam uma posição *laicista-dissociativa*¹⁶⁸. Negam toda repercussão ao cristianismo e à Igreja, todo poder doutrinário em matéria social. A seus olhos, a esfera das coisas temporais não tem qualquer relação com a religião de Cristo, ou, pelo menos, tem com ela uma relação longínqua e abstrata, por alguns princípios muito gerais, de forma que qualquer consciência individual poderia sozinha interpretar as situações à luz desses princípios. Que os bispos fiquem na sacristia ou no púlpito pregando verdades extraterrenas é o desejo dessa posição desencarnada da história. Compete à religião só a pregação de dogmas, de moral, de administração dos sacramentos, sem influência alguma efetiva sobre a existência político-ideológica.

Uma segunda posição, renunciada em Puebla, é a do *tipo progressista*:

"A tentação de outros grupos, pelo contrário, é considerar uma política determinada como a *primeira urgência*, como uma *condição prévia* para que a Igreja possa cumprir sua missão. É *identificar* a mensagem cristã com uma *ideologia* e submetê-la a ela, convi-

167 DP, 558. Grifado por nós.

168 Para um estudo das análises incompletas ou errôneas sobre a inserção da fé na vida social, pode-se ler BIGO, Pierre. Op. cit. p. 69 a 79.

dando a uma "releitura" do Evangelho a partir de uma opção política. Pois bem, é preciso ler o político a partir do Evangelho e não o contrário"¹⁶⁹.

Para Puebla, essa politização total, confundindo utopia do Reino de Deus com a utopia comunista na "releitura" marxista do Evangelho, absorve de tal forma a religião no mundo profano, que, por assim dizer, não tem mais existência própria. Nascida do encontro entre cristãos e marxistas, observa Bigo, a característica essencial desta posição é

"... a de ligar a empresa revolucionária, que é para ele de tipo comunista, à obra da redenção. Em última análise, é uma substituição da fé. A fé que espera a salvação do mundo de um acontecimento religioso: a ressurreição de Cristo, está estreitamente unida, na consciência progressista, a uma fé política e marxista que espera essa salvação de um acontecimento profano: o advento do socialismo, e foi às vezes parcialmente suplantada por esta fé política. A substituição, no entanto, não foi completa: se o fora, os progressistas se transformariam pura e simplesmente em marxistas. Tende porém a ser total, porque é difícil viver essa ruptura que representa forçosamente a coexistência na mesma consciência de duas totalidades"¹⁷⁰.

No extremo oposto das duas oposições anteriores, do laicismo e do progressismo, estão as doutrinas do tipo *integrísta* denunciadas por Puebla:

"O *integrismo tradicional* espera o Reino, acima de tudo, do retrocesso da história para a reconstrução de uma cristandade no sentido medieval: aliança estreita entre o poder civil e o poder eclesiástico"¹⁷¹.

169 DP, 559. O DP, 561 acrescenta: "A radicalização de grupos opostos cai na mesma cilada, esperando o reino de uma aliança estratégica da Igreja com o marxismo, excluindo qualquer outra alternativa. Não se trata para eles somente de ser marxista, mas de ser marxista em nome da fé".

170 BIGO, Pierre. Op. cit. p. 74.

171 DP, 560. Ver crítica ao "integrismo", de BIGO, Pierre. Op. cit. p. 77.

Esse "integrismo"¹⁷², rejeitado por Puebla, se caracteriza por uma tendência a negar um valor próprio ao mundo profano, atingido pelo pecado, e uma autonomia verdadeira à sociedade civil em relação à sociedade religiosa. Seu tema central é a volta à cristandade, a "reconstrução de uma cristandade no sentido medieval". Deve-se levar a sério o reino de Jesus Cristo e criar instituições e leis favoráveis à propagação da fé. Mesmo que haja uma "aliança estreita entre o poder civil e o poder eclesiástico", a vida cristã nada tem a ver com o mundo. Deve-se primar pela pureza da vida interior.

Em relação a essas atitudes ideologizantes, aos riscos de instrumentalização da fé, Puebla responde que o *Cristianismo não é ideologia*:

"Nem o Evangelho nem a Doutrina ou Ensino Social que dele provém são ideologias. Pelo contrário, representam para estas uma poderosa fonte de questionamentos de seus limites e ambigüidades. A originalidade sempre nova da mensagem evangélica deve ser permanentemente esclarecida e defendida diante das tentativas de ideologização"¹⁷³.

Por que razão não constitui a mensagem cristã uma ideologia? Porque *transcende* a história sem deixar de ser história. No centro do Cristianismo está uma pessoa, Cristo mesmo, a palavra que ele

172 Um exemplo de *integrismo* dentro da Igreja é a Organização Tradição - Família - Propriedade (TFP), nascida na Europa em fins de sec. XIX, e já difundida na América Latina, principalmente no Brasil. Ver sobre o assunto, ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1979, p. 227 a 246.

173 DP, 540. Ver ainda o sentido de libertação cristã sem necessidade de "recorrer a sistemas e ideologias", nem a "dialética de luta de classes" - DP, 486 e 552. Diz o Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*, 76: "A Igreja, em razão de sua função e competência, não se confunde absolutamente com a comunidade política, nem se vincula a qualquer sistema político, mas é sinal, ao mesmo tempo, salvaguarda da transcendência da pessoa humana".

comunica e não um sistema doutrinário enclausurado numa determinada circunstância histórica. A fé cristã, haurida do Evangelho e explicitada no Ensino social da Igreja, é essa relação para com Deus que sempre *transcende* as formas relativas e parciais da história as sumidas pelas ideologias. Por isso, argumenta Puebla, o Evangelho e a Doutrina da Igreja "representam para estas (as ideologias) uma poderosa fonte de questionamentos de seus limites e ambigüidades". O Cristianismo é experiência da *transcendência*¹⁷⁴. *Transcende toda ideologia*, na medida em que esta quer ser a *absolutização* duma determinada região de experiência dentro do mundo.

Simultaneamente, porém, continua Puebla na citação acima, a "originalidade sempre nova da mensagem evangélica deve ser permanentemente esclarecida...". O Cristianismo é, essencialmente *História*¹⁷⁵, interesse do homem pelos acontecimentos, fixados no tempo e no espaço, da história humana, enquanto acontecimentos de caráter salvífico, que no absoluto acontecimento salvífico que é Jesus Cristo atingiu o seu cume inultrapassável, o seu centro e a sua medida histórica. Isso

"... desperta a atenção do cristão para o fato de ele poder e dever também tomar absolutamente a sério a sua história profana. Não no sentido de ele a absolutizar à maneira de ideologia, mas sim porque ela a experimenta como a concretização da vontade de Deus que dá a essa história a liberdade na realização"¹⁷⁶.

174 Ver sobre o assunto o artigo de RAHNER, Karl. Ideologia e Cristianismo, in Concilium (revista internacional de Teologia), junho/1965; Livraria Moraes Editora Lisboa, tradução de Fr. Miguel O.P. p. 31 a 44.

175 No opúsculo *Pastoral Social*, novembro de 1975, Nº 47, passim, grifos nossos, a CNBB afirma: "A Igreja não se conforma com a imagem de uma Igreja-helicóptero, pairando sobre a caravana humana, ditando do alto os rumos a seguir e exercitando-se em operações esporádicas de rescaldo e salvamento... A Igreja-hierarquia é a explicitadora das vivências da Igreja-povo-de-Deus e é nesta explicitação que a função crítica recebe o seu sentido evangélico".

176 RAHNER, Karl. Art. cit. p. 41.

Essa exposição doutrinária de Puebla, justificando seu papel no campo político-ideológico, em sentido amplo, mostrando os riscos de ideologização da fé para aqueles que consideram o Cristianismo como ideologia, tem suas conseqüências na prática. Quem deve atuar nesse campo prático?

Em sua resposta, Puebla distingue ainda o *compromisso político* do conceito anterior, já exposto sobre o sentido amplo de política. Sobre o sentido de *política de partido*, o texto afirma:

"... As ideologias elaboradas por esses grupos, embora se inspirem na doutrina cristã, podem chegar a diferentes conclusões. Por isso, nenhum partido político por mais inspirado que esteja na doutrina da Igreja, pode arrogar-se a representação de todos os fiéis, já que seu programa concreto nunca poderá ter valor absoluto para todos"¹⁷⁷.

Com o conceito de política partidária, Puebla passa em seguida a fazer distinção das tarefas civis e eclesiásticas¹⁷⁸.

Nessa elaboração, os leigos têm uma parte preponderante na "política partidarista", porque "corresponde à sua condição leiga constituir e organizar partidos políticos com ideologia e estratégia adequada para alcançar seus legítimos fins". Para Puebla, os leigos são, frequentemente e com suas atividades profanas, os únicos atingidos pelas situações históricas. Estão mais envolvidos com a vida político-ideológica.

Aos clérigos fica proibido tomar partido na política, porque "correriam o risco de absolutizá-la e radicalizá-la, dada sua vocação a ser os *homens do absoluto*(...) principalmente na *ordem política*, em que se apresentam diversas opções concretas, ao sacerdote como tal não lhe cabe diretamente a decisão, nem a liderança, nem tampouco a estruturação de soluções... a não ser que, em circunstâncias concretas e excepcionais, o exija realmente o bem comum...".

177 DP, 523. Grifado por nós.

178 DP, 524(papel dos leigos), 526(dos bispos), 527(dos sacerdotes), 528(dos religiosos), 530(dos dirigentes da ação pastoral). As expressões seguintes colocadas entre aspas são tiradas destes parágrafos.

A mesma proibição e com o mesmo vigor é feita para os religiosos e bispos. Segundo a Doutrina Social da Igreja, os bispos não podem fazer politização¹⁷⁹. Pelo contrário, "uma vez que devem preocupar-se com a unidade, se despojarão de toda ideologia político-partidária que possa condicionar seus critérios e atitudes. Terão, assim, liberdade para evangelizar o político como Cristo, a partir de um Evangelho sem partidarismos nem ideologizações. O Evangelho de Cristo não teria tido tanto impacto na história, se Ele não o houvesse proclamado como uma mensagem religiosa...".

Para Puebla, a Igreja-hierarquia tem que entrar no campo político-ideológico mas não se deixa de forma alguma envolver pela problemática partidária. A Igreja, para falar a todos, tem de estar acima dos Partidos. Ela não deve ser uma agenciadora de política, mas, sim, assume uma missão crítica, um papel de denúncia à violência política¹⁸⁰. É dever dos pastores denunciar os que contrariam os projetos divinos atinentes à comunidade humana. Sua tarefa, "sem questionar a própria identidade religiosa", é condenar a "tortura física e psicológica, os seqüestros, a perseguição de dissidentes políticos cu de suspeitos e a exclusão da vida pública por causa das idéias... a violência terrorista e guerrilha...".

Estamos chegando ao fim deste IV capítulo sobre a crítica das ideologias em Puebla. Foi um longo caminho de possíveis conceitos de ideologia, de acertos e erros da Ideologia do Capitalismo Liberal, do Coletivismo Marxista e da Ideologia da Segurança Nacional. Face a tais posições a Igreja tentou justificar seu papel no campo político-ideológico.

179 Leia-se a entrevista da revista VEJA-Editora Abril-Nº 611,21 de maio de 1980, p.45, com o Papa João Paulo II: "Eu penso que seria sobretudo necessário fazer, diríamos, uma análise das palavras que o senhor usou, para eu poder dizer o que apóio ou não apóio, que coisa fazem os bispos e que coisa eu deveria fazer indo ao Brasil, porque se trata de um problema social que tem sua dimensão ética, e este é o papel da Igreja: o de se interessar. E não pode ser de outra maneira. Outra coisa é a politização. Isto a Igreja deve evitar".(grifos nossos).

180 Veja-se, por exemplo, DP, 54,500,507 a 509 e 531 a 534.

Puebla denunciou as três ideologias. Não viu nelas nenhum projeto capaz de libertar o homem latino-americano. Para Puebla, essas ideologias não são respostas históricas aos problemas de nosso tempo. Não acreditou nos projetos das ideologias. Qual, então, a alternativa que ela oferece às ideologias? Que projeto de libertação Puebla elabora para a América Latina? O que a Igreja tem de próprio para *libertar* o "Continente da Esperança"?

Livre de toda ideologia para optar somente pelo homem e contribuir para a construção de uma nova sociedade sem exploração e sem luta de classes, Puebla se compromete na elaboração de *projetos históricos* conforme as necessidades do atual momento da América Latina.

V - PUEBLA E O PROJETO DE LIBERTAÇÃO

§ 18 - Resposta de Puebla às ideologias.

Elaboração de um projeto alternativo de sociedade.

Em resposta aos projetos temporais das ideologias, Puebla elabora um projetivo alternativo, assumindo a temática da libertação latino-americana¹. A exemplo de Medellín², onde "se desenvolve um processo de libertação integral", Puebla não escapa da atmosfera de libertação. Entende que a mensagem cristã dentro de um contexto de repressão e opressão, não podia ser anunciada e vivida em um vácuo abstrato, de forma *a-histórica*, mas no mundo dos pobres que questionavam o econômico, o social, o político, o cultural e, por isso, lançavam um apelo à transformação radical das próprias bases³ de uma sociedade desumanizadora.

1 BOFF, Leonardo. Da Libertação. O teológico das libertações Sócio históricas, Ed.Vozes, Petrópolis, Rio, 1979, p.40 observa: "Os que esperavam uma condenação da teologia da libertação ou mesmo que a temática da libertação fosse recalçada para dar lugar a outra saíram profundamente frustrados. Puebla ratificou e aprofundou o interesse pela libertação...". E, conforme estudo de Alberto Antoniazzi, in art. cit. "Comunhão e participação..."276, o vocabulário relativo à *libertação* no Documento de Puebla foi utilizado bastante amplamente (116 vezes), embora predomine o vocabulário "comunhão e participação" (317 vezes).

2 Relembramos aqui o que já dissemos no *contexto histórico* § 2 e § 3 sobre o processo de libertação em Medellín e as tarefas da teologia latino-americana de libertação, onde predominou a perspectiva de *libertação integral* que inclui a libertação política. Assim a Igreja consagrou o discurso de libertação e respaldou com sua autoridade as *práticas libertadoras* que se praticavam por cristãos engajados socialmente.

3 Neste contexto Puebla utiliza uma linguagem que implica "transformação das estruturas", "mudanças estruturais" (DP, 388, 438, 1055, 1196 e 1250).

Na elaboração do seu projeto histórico, Puebla adota o *método* da teologia da Libertação. Parte da análise da realidade para confrontá-la com a teologia cristã e formular indicações para a práxis. Este método é indicado esquematicamente como VER -JULGAR -AGIR.

O "ver" é uma evidenciação dos traços da realidade social latino-americana que, aos olhos dos Bishops reunidos em Puebla, parecem essenciais para a compreensão desta realidade e a formulação de um projeto de transformação. Esta análise da situação está contida na I parte do Documento de Puebla⁴, mas é retomada no início de diversos capítulos de outras partes.

O ponto central dessa análise é o seguinte:

"Vemos, à luz da fé, como um escândalo e uma contradição com o ser cristão, a brecha crescente entre ricos e pobres. O luxo de alguns poucos converte-se em insulto contra a miséria das grandes massas. Isto é contrário ao plano do Criador e à honra que lhe é devida. Nesta angústia e dor, a Igreja discerne uma situação de pecado social..." (DP 28).

A constatação de um conflito estrutural grave entre a "crescente riqueza de alguns poucos" e a "crescente miséria das massas" (DP 1209) torna-se o ponto focal da análise da realidade e o ponto de partida da busca das opções da Igreja em muitos capítulos do DP (cf. 30, 47, 71, 138, 452, 1154, 1207, 1208, 1257).

Dez anos após Medellín, Puebla verifica que a situação relativa dos pobres piorou e que a distância entre ricos e pobres se tornou maior. Esta situação, analisada mais a fundo, revela "que esta pobreza não é uma etapa casual, mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas" (DP 30).

Do *ver*, Puebla passa a *julgar* o nosso Continente a partir da fé da comunidade cristã que não cessa de perguntar "qual será o desígnio de salvação que Deus dispôs para a América Latina? Quais

4 DP 1 a 161.

são os caminhos de libertação que Ele nos indica"⁵? E Puebla responde:

"Propomos agora anunciar as verdades centrais da evangelização de Cristo (...) oferecendo sua palavra e sua vida ao homem de hoje, para levá-lo à sua *libertação integral* (...) O homem, por sua dignidade de imagem de Deus, merece nosso compromisso em favor de sua *libertação* e realização total em Cristo Jesus"⁶.

A leitura da realidade latino-americana *vista e julgada* por Puebla deve levar a práticas pastorais transformadoras⁷ pelas quais a fé se revela não mais como *freio* mas como *motor de libertação*. O conhecimento da realidade vista e julgada criticamente imporá ao cristão o compromisso não só com Deus, com o Reino e com a Salvação, mas também com o econômico e com o político, enfim, com a *libertação integral*.

Com esse método de *ver, julgar e agir*, Puebla elabora seu projeto alternativo de sociedade, inserindo nele a dimensão social e política da mensagem evangélica. Tenta articular as dimensões das *libertações históricas* com a *libertação transcendente*. É a segunda atitude de Puebla com relação à temática de libertação.

Depois de diagnosticar a realidade de dependência na América Latina, a situação de "pecado social", de "permanente violação da dignidade da pessoa humana", dessas "situações particularmente conflitantes de nossos povos"⁸, a exploração do homem pelo homem, os privilégios da minoria e a miséria da maioria, Puebla insiste na dimensão política da fé libertadora:

5 DP, 163.

6 DP 166-169, passim. Grifo nosso.

7 São todas as demais partes do DP, onde se considera a evangelização no presente e no futuro da América Latina: criar comunhão e participação mediante um processo de *libertação integral*.

8 DP 41, 470, 476.

"Por isso ela (Igreja) critica aqueles que tendem a reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política, como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem importância aí(...) Esta instrumentalização, que é sempre um risco na vida política, pode provir dos próprios cristãos e mesmo de sacerdotes e religiosos, quando anunciam um Evangelho sem conexões econômicas, sociais, culturais e políticas..."⁹.

Além dessa e de outras passagens esparsas em todo documento, Puebla reserva um lugar especial – Segunda parte, capítulo II – para uma análise mais sistemática do conceito de "*libertação integral*"¹⁰.

Que conceito tem a *libertação* no texto de Puebla? Qual a "contribuição da Igreja à *libertação* e à promoção humana... sua palavra esclarecedora sobre o próprio conceito de *libertação* no momento atual do Continente... (quais) os critérios que emanam do Magistério e que servem para o necessário discernimento da *original concepção* da *libertação* cristã"¹¹?

É uma *libertação integral*, uma *libertação histórica* e *transcendente*, *libertação* das opressões históricas de ordem econômica, política e cultural, e, ao mesmo tempo, utopia cristã que sustenta uma *total libertação* no termo da história em que se realiza a plenitude dos filhos de Deus. "É sempre – enfatiza Puebla – a promoção de *libertação total* da pessoa humana, em sua *dimensão terrena e transcendente*, contribuindo assim para a construção do Reino último e definitivo, sem confundir, contudo, progresso terreno e crescimento do Reino de Cristo"¹².

Essa *libertação integral* contém, portanto:

9 DP, 515, 558, passim.

10 DP 470 a 506. Esse texto é um compromisso entre dois projetos de redação, um de A. Lopez Trujillo e outro de D. Hélder Câmara.

11 DP, 472, 479, 481, passim. Grifos nossos.

12 DP 475, passim. Grifos nossos.

"dois elementos complementares e inseparáveis: a *libertação de todas as servidões do pecado pessoal e social*, de tudo o que transvia o homem e a sociedade e tem sua fonte no egoísmo, no mistério da iniquidade, e a *libertação para o crescimento progressivo no ser*, pela comunhão com Deus e com os homens, que culmina na perfeita comunhão do céu, onde Deus é tudo em todos e não haverá mais lágrimas"¹³.

De um lado, é uma libertação que se faz nas *práticas históricas*. Diz o texto:

"É uma *libertação que se vai realizando na história*, a libertação de nossos povos e a nossa própria pessoal, e abrange as diversas *dimensões da existência*: o social, o político, o econômico, o cultural e o conjunto de suas relações..."¹⁴.

Dizendo "que a comunidade cristã... constitui *sujeito responsável* pela evangelização, pela *libertação* e promoção humana... (que deve) *lutar* por si mesmo como protagonista de seu próprio desenvolvimento humano e cristão... no empenho de *libertação* e de promoção humana... por viver a evangelização libertadora em sua plenitude... a verdadeira libertação, com efeito, *liberta de uma opressão* para poder chegar a um bem superior... é urgente *libertar* nossos povos do *ídolo do poder* para conseguir uma convivência social em justiça e liberdade"¹⁵, depois disso, Puebla afirma ainda:

"Assim, se não chegamos à libertação do pecado com todas as suas seduções e idolatrias; se não ajudamos a concretizar a libertação que Cristo conquistou na cruz, mutilamos a libertação de modo irreparável, e a mutilamos igualmente se esquecemos o eixo da evangelização libertadora, que é a que transforma o homem em *sujeito* de seu próprio desenvolvimento individual e comunitário..."¹⁶.

13 DP 482. Idem.

14 DP 483. Idem.

15 DP 474, 477, 488, 491, 502.

16 DP 485.

O projeto de libertação elaborado em Puebla, mesmo marcado por características próprias do Episcopado Latino-Americano, foi influenciado também pelos discursos de João Paulo II em sua viagem pelo Continente¹⁷. A sua palavra influenciou o andamento do projeto histórico de libertação em Puebla. Assim, face à paixão dos operários, dos camponeses e dos índios, maltratados e diminuídos em seus direitos, disse:

"... O Papa quer ser a vossa voz — a voz de quem não pode falar ou de quem é reduzido ao silêncio — para ser ele consciência das consciências, convite à ação para se recuperar o tempo perdido, que freqüentemente constituiu tempo de sofrimentos prolongados e de esperanças não satisfeitas.

Há-de dar-se alento aos compromissos pastorais neste campo com reta concepção cristã da libertação. A Igreja sente o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos e o dever de ajudar a consolidar-se esta libertação; mas ela sente também o dever correspondente de proclamar a libertação no seu sentido integral e profundo, como a anunciou e realizou Jesus Cristo. Libertação de tudo aquilo que oprime o homem... libertação como superação das diversas servidões e ídolos que o homem se cria, e com o crescimento do homem novo"¹⁸.

17 Para se ter uma idéia da temática de libertação nos Discursos de João Paulo II na América Latina, veja-se o Índice dos temas de: TERRA, J. E. Evangelista, op. cit. 223-224, onde se vê um apoio surpreendente e entusiástico do Pontífice à Teologia de Libertação, desfazendo-se um equívoco da imprensa burguesa, segundo a qual o Papa teria condenado aquela teologia pelo seu caráter crítico às práticas das classes dominantes. Esse mesmo apoio foi renovado em seus pronunciamentos no Brasil. Veja-se O Discurso do Papa, Loyola, São Paulo, 1980.

18 Ver saudação de João Paulo II aos índios (29 de janeiro) reunidos em Cuilapán, in TERRA, J. E. Op. cit. p. 105; abertura solene da III CELAM, IBIDEM, p. 94.

É relevante notar que o Papa pensa que a ação da Igreja não emanaria de ideologias, mas de uma antropologia cristã:

"Tenhamos presente, por outro lado, que a ação da Igreja em campos como os da promoção humana, do desenvolvimento, da justiça e dos direitos da pessoa, intenta estar sempre ao serviço do homem; e do homem tal como ela o encara, na visão cristã da antropologia que adota. Ela não precisa, pois, de recorrer a sistemas ideológicos para amar e defender o homem e colaborar na sua promoção; no centro da mensagem de que ela é depositária e arauta encontra a inspiração para atuar em prol da fraternidade, da justiça e da paz, contra todas as dominações, escravidões, discriminações, violências, atentados à liberdade religiosa e agressões contra o homem e, enfim, contra tudo aquilo que atenta contra a vida.

A Igreja, graças ao Evangelho, possui a verdade sobre o homem. Esta encontra-se numa antropologia que a mesma Igreja não cessa de aprofundar e de comunicar. A afirmação primordial dessa antropologia é a de que o homem enquanto imagem de Deus, não pode ser reduzido a uma simples parcela da natureza, ou a um elemento anônimo da cidade humana.

Esta verdade sobre o ser humano constitui o fundamento da doutrina social da Igreja, como também é a base da verdadeira libertação. À luz desta verdade, o homem não é um ser submetido aos processos econômicos ou políticos, mas são estes processos que estão ordenados para o homem e a ele submetidos"¹⁹.

Neste contexto, a linguagem de libertação em Puebla, carregada do discurso de João Paulo II, articula a *libertação integral* com as *libertações históricas*. Explica Leonardo Boff²⁰ que a *libertação* é eminentemente religiosa, mas porque é *integral* inclui também a dimensão sócio-econômica e cultural. O projeto salví

19 Discurso inaugural (28 de janeiro), in TERRA, J.E.p. 91,87,88.

20 BOFF, Leonardo. Da Libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas; Ed. Vozes, Petrópolis, Rio, 1979, p.37 a 40. A teologia latino-americana de libertação é leitura crítica da práxis histórica.

fico-divino se antecipa *historicamente* na justiça. Não se identifica com a libertação política, econômica e social, mas se identifica historicamente na libertação política, econômica e social²¹.

Para, então, definir mais exatamente o projeto alternativo de sociedade, elaborado em Puebla, deve-se ter em conta a distinção da *libertação integral* e das *libertações históricas*.

O *discurso teológico global*, continua L. Boff²², que se expressa na terminologia da *libertação integral*, conserva seu legítimo valor na medida em que revela o utópico unido à realidade, na medida em que a utopia da fé cristã desdobra todas as potencialidades históricas só realizáveis plenamente na *trans-história*. Entretanto este transistórico possui uma função histórica, enquanto alimenta continuamente a esperança de um futuro absoluto que se antecipa nos futuros intra-históricos que realizam valores que nos aproximam mais do utópico. Tem ainda a função de relativizar todas as concretizações libertárias históricas e manter a perspectiva aberta para o futuro e para o transcendente.

Este tipo de teologia da libertação, como visão do *processo histórico de libertação e de opressão*, numa perspectiva transcendente, utópica, indo além das dimensões atuais da vida humana e da

21 No discurso ao Episcopado Brasileiro em Fortaleza (10.7.1980), depois de exaltar a participação da CNBB na *evangelização libertadora*, o Papa diz: "Ao lembrar tudo isto, posso dizer que me sinto feliz quando uma Conferência episcopal dá lugar nos programas das suas assembleias a temas ligados às urgentes *questões de ordem temporal*, que tocam de fato os homens de nossos dias. A própria natureza deste organismo exige sempre que tais questões sejam englobadas na evangelização e na prioritária busca do reino de Deus e da sua justiça (Cf. Mt. 6, 32), que o Senhor nos indicava numa visão do conjunto de todas as nossas preocupações. Ele próprio nos deixou o exemplo: a todos, sem exceção, ele anunciava a boa nova, mesmo estando da parte dos mais pequeninos, dos pobres e dos sofredores, com o seu amor de predileção", in TERRA, J.E. Op. cit. p. 245.

22 BOFF, Leonardo. Da Libertação... p.46 a 47, de onde estamos assumindo alguns subsídios para o comentário do projeto de Libertação em Puebla.

sociedade, não é mais novidade para Puebla. A fé cristã sempre sustentou isso: visão ampla e abrangente do mistério cristão, como mistério de *libertação* do homem e do mundo dos cativeiros a que está submetido e como *libertação para* formas cada vez mais plenas de vida, de *comunhão* e *participação*, culminando em Deus e em seu Reino.

O limite deste discurso utópico aparece quando ele precisa concretizar-se numa *reflexão* sobre as *mediações sócio-históricas* que possam produzir verdadeiras antecipações e aproximações do utópico. Aqui se impõe a volta ao *discurso regional*, próprio da teologia latino-americana de *libertação*, um discurso que fale de *realidades históricas concretas*.

Existe um processo de *libertação* levado a efeito pelos movimentos históricos de *libertação econômica, política e social*. O povo pobre se organiza, faz frente às estratégias de dominação das classes hegemônicas, consegue fortalecer seu poder e assim estabelecer relações mais equânimes entre as várias forças sociais. Entre eles, há muitos cristãos que encontram na própria fé animação e iluminação para lutar, comprometer-se com seus irmãos e participar nos processos libertadores. A *libertação*, portanto, não é um conceito; é uma realidade histórica.

Mas, perguntar os teólogos, como esta *libertação* em curso se relaciona com Deus, com o Reino, com a Salvação trazida por Jesus Cristo? Como ser cristão no mundo dos miseráveis? Leonardo Boff responde:

" A *libertação sócio-econômica* se transforma em matéria de reflexão teológica... A real novidade da teologia da *libertação* consiste na elaboração de um discurso rigoroso acerca do teológico presente nas *libertações sócio-econômicas*. Portanto, trata-se de um discurso teológico regional, acerca de uma região da realidade, bem circunscrita, a *sócio-econômica*. Não se procura um conceito universalizante de *libertação*, mas se atende a um processo histórico de *libertação* dentro do qual a inteligência da fé se esforça por discernir uma dimensão teológica. Não se trata de uma *libertação integral*; trata-se desta precisa *libertação histórica*...

"Para o cristão não é suficiente a *libertação histórica*, mas a *libertação histórica a partir da fé*; também para o cristão não é suficiente a pura fé, mas a fé que se mostra libertadora das servi
dões todas dos homens"²³.

Puebla, como vimos, assumiu a perspectiva da *libertação in*
tegral.

Mas assumiu também, como quer Leonardo Boff, um claro em -
penho quanto à *libertação histórica*? Indicou, em outras palavras, as
mediações sócio-históricas pelas quais passa hoje na América Latina
a "libertação integral" (que, para Puebla, é a vontade de Deus)?

Em termos genéricos, há no Documento de Puebla afirmações
que reconhecem a necessidade²⁴ e a urgência de um compromisso cris -
tão²⁵, em nome da fé, nas libertações históricas.

Mas até onde Puebla vai realmente neste empenho? Antes de
responder, é necessário discutir brevemente as principais tendências,
presentes na elaboração do Documento e, hoje, na sua interpretação.

Estas tendências, que se manifestaram desde a elaboração do
"Documento de Consulta" e "Documento de Trabalho", na etapa de prepa -
ração de Puebla, podem ser reconduzidas a três:

1^a - a que privilegia a "evangelização da cultura" e vê ne -
la não só a tarefa essencial da Igreja latino-americana, mas também,
de certo modo, a solução de todos os problemas sócio-políticos ou tem -
porais da sociedade latino-americana;

2^a - a que, na tentativa de superar as divergências inter -
nas da Igreja, propôs uma plataforma original de conciliação ao redor
dos temas "comunhão e participação", entendidos como uma tradução do

23 IBIDEM, idem. Grifos nossos.

24 DP 142, 483, 796, 1225, 1253.

25 DP 24, 28, passim.

Evangelho cristão em termos de crítica à sociedade latino-americana (que impede comunhão e participação);

3^a - a que se situa na linha da teologia latino-americana da *libertação*, no sentido de acentuar a necessidade de uma análise da realidade apoiada nas ciências sociais e um projeto da nova sociedade, que não se inspire só genericamente na utopia cristã, mas acentue as dimensões políticas e o empenho prático de uma efetiva participação dos cristãos num processo de libertação latino-americana.

Essas tendências vão estar presentes no projeto histórico de libertação segundo Puebla. Vamos ainda perseguí-las²⁶ para compreendermos melhor as características do projeto de libertação em processo.

26 Provisoriamente vamos ficar com as categorias bíblicas utilizadas por Puebla. É sua linguagem própria. Para evitar longas citações, colocaremos entre parênteses e no próprio texto a sigla DP com os números correspondentes aos seus parágrafos. As referências interpretativas de outros autores ficarão em pé de página.

§ 19 - *Projeto histórico de libertação segundo Puebla - Uma libertação em processo.*

Não há um único projeto histórico de libertação em Puebla. Sua elaboração diverge na medida das posições tomadas pelas correntes interpretativas que nele se envolveram.

O primeiro grupo interpreta o projeto histórico de Puebla assim: Evangelizar a cultura de nossos povos desde sua raiz religiosa e cristã para a comunhão e participação por uma libertação integral preferentemente dos pobres e através deles.

Evangelizar é o ponto capital deste projeto. As exigências da realidade atual latino-americana permitiram que a Igreja redescobrisse na missão evangelizadora "sua vocação primordial, sua identidade mais profunda" (DP 348). Evangelizar, para Puebla, é a ação de levar a Boa-Nova a todos os povos. Tem como centro "a proclamação do Reino, que n'Ele (Jesus) se torna presente e chega até nós" (DP 226). Anuncia Jesus-Libertador, "Senhor do mundo e da história" (DP 195).

A cultura de nossos povos é o destinatário da evangelização. O Documento de Puebla vê a cultura em sentido amplo: "a maneira particular como em determinado povo cultivam os homens sua relação com a natureza, suas relações entre si próprios e com Deus" (DP 386).

Puebla quer que se coloque em seu projeto histórico a evangelização da cultura para que todos "os cristãos colaborem na transformação das estruturas injustas, comuniquem valores cristãos à cultura global" (DP 16), assumam "os desafios que a Igreja há-de enfrentar. Nele se manifestam os sinais dos tempos, que apontam o futuro para onde vai o movimento da cultura... para poder consolidar os valores e derrubar os ídolos que alentam esse processo histórico" (DP 420).

Esta concepção da evangelização da cultura causou divergências entre os participantes da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Houve acirradas críticas de outros grupos, mais ou menos nesses termos. Esta concepção da evangelização da cultura supõe que a pregação religiosa ou a difusão dos valores gere trans -

formações sócio-políticas e econômicas, subestimando a dimensão estrutural (econômica e política) das transformações sociais e culturais. Era preciso descobrir outra linguagem para o referido processo. É a linguagem do libertar para a comunhão e participação.

A segunda corrente de Puebla apresenta o projeto de libertação em termos de *comunhão e participação*²⁷. É a meta para o qual se dirige o projeto histórico de Puebla. É um ideal religioso e cristão (DP 211-219) que conduz o homem a relacionar-se com Deus , mas que "há de se manifestar em toda a sua vida, até na sua *dimensão econômica, social e política*" (DP 215).

Esse *projeto histórico* é libertador (DP 487-488). É destinado a transformar a América Latina com sua situação cada vez mais generalizada de *opressão e de injustiça* "que se pode chamar institucionalizada, na qual a dignidade humana é violada até em seus direitos mais fundamentais" (DP, 1259). Evitando um puro horizontalismo sócio-econômico (DP 329), Puebla propugna pela "original concepção da libertação cristã" (DP, 481), que "*se vai realizando na história*" (DP, 483) por "homens capazes de fazer história" (DP, 274) "segundo a práxis de Jesus" (DP, 279), como sujeitos de seu próprio desenvolvimento individual e comunitário.

Existem outros parágrafos que explicitam melhor as implicações históricas desta "comunhão e participação". Puebla insiste nesta necessidade de que "o amor de Deus que nos dignifica radicalmente se faz necessariamente *comunhão de amor* com os outros homens e *participação* fraterna; para nós, hoje em dia, deve tornar-se sobretudo obra de justiça para com os oprimidos, *esforço de libertação* para quem mais precisa" (DP, 327, grifos nossos). Entretanto , pensa Puebla, "*comunhão e participação*" não pairam nos ares, "só podem existir nesta vida *projetadas no plano bem concreto das realidades temporais...*" (idem). Insiste ainda que o amor de Deus e o amor do próximo são inseparáveis. Não se pode amar a Deus sem o compromisso pela libertação do homem latino-americano "sem que o homem

27 Para um excelente levantamento e análise dos termos "comunhão e participação", veja-se ANTONIAZZI, Alberto. Art. cit. p. 265 a 267.

se comprometa em nível pessoal e, em muitos casos, até em nível *estrutural* com o serviço e promoção dos grupos humanos e dos estratos sociais mais pobres e humilhados, arcando com todas as consequências que se seguem no plano destas *realidades temporais*" (idem).

Vê-se desses passos de Puebla que esta tendência interpretativa de "comunhão e participação" para a libertação latino-americana propugna, com estes textos, a necessidade de mudanças *sócio-políticas* a partir do contraste entre o ideal da "comunhão" e a situação social deste continente.

Entretanto, estes textos não indicam como realizar aquelas mudanças sócio-políticas na América Latina. Não acentuam as práticas históricas no processo de libertação assumido por grupos cristãos e pensado pela terceira corrente de Puebla que interpreta seu projeto histórico como um *projeto de libertação em processo*.

Para o terceiro grupo, o projeto histórico de Puebla é um projeto libertador que já começa a se realizar aqui dentro da história. Na verdade, argumenta essa posição, a meta suprema de toda evangelização é gerar comunhão e participação dos homens entre si e dos homens com Deus. Como, entretanto, a comunhão e a participação não são dadas mas têm de ser construídas, entra o *processo de libertação* pelo qual se liberta o homem dos empecilhos à comunhão e à participação e se liberta para a vivência concreta da comunhão e participação. Essa postura se baseia naquela passagem de Puebla, já citada:

"É uma libertação que se vai realizando na história, a libertação de nossos povos e a nossa própria pessoal e abrange as diversas dimensões da existência: o social, o político, o econômico, o cultural e o conjunto de suas relações..."²⁸

28 DP 483. O parágrafo nº 482 fala de "*libertação para o crescimento progressivo no ser, pela comunhão com Deus e com os homens, que culmina na perfeita comunhão do céu, onde Deus é tudo em todos e não haverá mais lágrimas*". No dia 25 de janeiro de 1979, na Praça da Independência em São Domingos, o Papa disse: "Por outro lado, não se trata de uma difusão da fé desencarnada da vida dos seus destinatários, não obstante dever conservar sempre a sua essencial referência a Deus. Por isso, a Igreja, nesta ilha, foi a primeira a reivindicar a justiça e a promover a defesa dos direitos humanos nas terras que se abriram para a evangelização".

Esta é uma perspectiva bíblica²⁹ do desígnio de Deus expresso pela categoria *história* da salvação. Deus se oferece sempre ao homem em suas dimensões históricas. O projeto salvífico de Deus, assegurado definitivamente por Cristo-Libertador, se concretiza no homem-história aberto permanentemente ao Transcendente. É um projeto presente nas concretizações históricas. Está em processo. Encontra-se numa tensão dialética em busca da perfeição absoluta. Explica Leonardo Boff:

"... A salvação não se realiza somente no fim da história ou na eternidade. Ela se antecipa. O homem entra num processo de salvação, já aqui na terra, culminando na eternidade. Este processo que vai, lentamente, realizando a salvação dentro dos limites da história, especialmente dentro do espaço da Igreja, pode ser entendido como um processo de libertação de situações que contradizem o projeto salvífico de Deus para situações cada vez mais conformes a ele. As libertações históricas são assim antecipações e concretizações, sempre limitadas, mas reais, da salvação que será plena somente na eternidade"³⁰.

Puebla reconhece, ao menos em alguns textos (por exemplo, DP 483), que o projeto histórico de Deus se antecipa dentro do processo histórico. Não há duas histórias e duas realidades³¹. Existe uma só. A ação libertadora de Deus inclui intrinsecamente as libertações históricas que são formas concretas da presença do Reino³². Aqui libertação é a ação que liberta, paulatinamente, as o -

29 Mt. 7,21-23; 25,35-46.

30 BOFF, Leonardo. Da Libertação... p.26. Em Medellín(Educação, 4,9) já se podia ler: "Como toda *libertação* já é um *antecipar-se* da plena redenção de Cristo, a Igreja na América Latina sente-se particularmente solidária com todo esforço educativo tendente a *libertar* os nossos povos"(grifos nossos).

31 A doutrina da Igreja ensina que é *monofisitismo* afirmar a salvação sem as libertações históricas; é *nestorianismo* afirmar as libertações históricas sem sua abertura à salvação.

32 O Reino é uma categoria bíblica (Lc. 7,21; Mt. 12,28) para expressar a *utopia* da Igreja e também o fim transcendente e feliz da história. Engloba todas as realidades humanas e cósmicas. O homem e o mundo serão transfigurados em Reino de Deus após o oneroso processo de construção e plenificação.

pressões históricas. É o compromisso com o político-econômico antecipando a salvação definitiva do homem. É o movimento histórico do homem com seu esforço e empenho para uma profunda modificação das estruturas econômicas e sócio-políticas. Não existe libertação da alma independentemente das libertações parciais históricas. Contudo Puebla não chega à precisão de um teólogo como Leonardo Boff:

"A experiência cristã testemunha sim uma dualidade mas não como duas coisas uma ao lado da outra, e sim como dois momentos de um processo único, um presente no outro. A salvação escatológica passa pelas libertações históricas; ninguém é introduzido à salvação magicamente, mas mediante o esforço e o compromisso com as libertações que antecipam e preparam a salvação definitiva. Salvação e libertação são sem divisão e sem separação, mas também sem confusão e sem mutação de uma na outra"³³.

Esse projeto procede evidentemente da fé cristã³⁴. Mas se preocupa com a concretização histórica da fé. Deus não está desligado dos problemas de massacre injusto do homem, da participação dos homens nos frutos de seu trabalho. Só serve ao Deus da História quem toma a História a sério e a vê, não somente como palco do jogo interesseiro dos homens, mas também como palco no qual se desenrola o Reino de Deus ou o Reino do pecado. Esse Reino é dom de Deus e fruto da construção histórica do homem, começando a ser construído aqui em baixo e culminando na consumação da História. A sociedade projetada não é ainda o Reino, mas antecipação e preparação dele.

33 BOFF, Leonardo. Da Libertação... p.60.

34 DP 142,483,796,1.253. Para o cristão não é suficiente a libertação histórica, mas a libertação histórica a partir da fé; também para o cristão não é suficiente a pura fé, mas a fé que se mostra libertadora das servidões dos homens. Por um lado, a fé é necessária e as práticas religiosas que expressam e alimentam a fé, pois sem a fé se esvaziariam a identidade cristã. Mediante a fé identificamos na realidade presença ou ausência de Deus, resposta ao seu projeto salvífico ou negação dele. Onde a análise social diz pobreza estrutural, a fé vai dizer pecado estrutural; onde a análise diz acumulação privada de riqueza, a fé vai dizer pecado de egoísmo, e assim por diante.

Para a fé cristã em Puebla, a unidade deste projeto permite-nos ler o histórico e o econômico num processo de libertação dos povos oprimidos³⁵. O projeto histórico de Deus não prescinde da luta contra a exploração do homem pelo homem. Para ser integral, a libertação deverá atender às mediações de ordem sócio-históricas. A libertação "espiritual" que não inclua a libertação na infra-estrutura da vida humana é incompleta. Por outro lado, uma libertação que se reduza ao econômico e social, sem possibilitar um horizonte *transcendente* é insatisfatória frente a exigências humanas fundamentais. Com outras palavras, Puebla não aceita reduzir a sua missão às dimensões de um projeto simplesmente temporal, nem circunscrever a sua missão apenas ao campo religioso, como se desinteressasse dos problemas temporais do homem. Confirma o texto:

"Assim não o reduziremos nem ao verticalismo da união espiritual com Deus desencarnada, nem ao simples personalismo existencial feito de laços entre indivíduos ou pequenos grupos nem muito menos ao horizontalismo sócio-econômico-político"³⁶.

O projeto integral não é, nesse sentido, somente espiritual, nem consiste somente na libertação deste ou daquele setor ou dimensão de sua existência. É a transformação total, global e estrutural desta realidade latino-americana atual³⁷, de pobreza e opressão. É um projeto de libertação dos pobres. Esta terceira interpretação adota sua opção pelos pobres. Valorizando-a não exclusivamente no Documento de Puebla, tendo a se impor como a principal (ao menos no Brasil) como forças dinâmicas da Igreja. Trata-se antes de tudo descobrir as causas da pobreza *injusta e opressora*, nas quais estamos implicados de algum modo para que "se libertem progressivamente da dependência externa e se bastem a si mesmos" (DP 1146). Para corrigir, a Igreja deverá se comprometer com atuações bem concretas (DP 1159-1165) na luta contra essa pobreza indigna proveniente da exploração capitalista e coletivista (DP 1148-1152).

35 Ver sobre o assunto *Evangelii Nuntiandi*, 32, 34, 35 (de Paulo VI).

36 DP 329. Ver também DP 515 e Discurso Anagnurá... p. 95.

37 Pode-se afirmar também que a libertação histórica inclui a transformação do homem e do cosmos, cujo fundamento teológico está em que o Verbo do Pai assumiu, por sua encarnação, o homem todo, em corpo e alma, e nele santificou a natureza inteira criada por Deus, sem excluir a matéria. Assim a história dos homens e a história da salvação estão estreitissimamente implicadas entre si; na presente e definitiva economia da salvação a ordem da redenção inclui em si a ordem da criação.

Mesmo considerando-se as divergências das três tendências interpretativas, anteriormente descritas, na busca da resposta de Puebla à crítica das ideologias, com sua linguagem própria de um projeto alternativo de sociedade, podemos tirar as seguintes conclusões:

1^a - É verdade que Puebla faz suas as palavras de João Paulo II: "A Igreja não precisa, portanto, recorrer a sistemas de ideologias para amar, defender e colaborar na *libertação* do homem..."³⁸, referindo-se às ideologias que lhe são contrárias, principalmente o marxismo e o capitalismo. A Igreja não precisa dos sistemas capitalista e marxista para elaborar seu projeto de *libertação latino-americano*. Basta a antropologia cristã para se aurrir as fontes que sirvam ao referido projeto.

2^a - Mas, continua Puebla, "é indispensável o compromisso dos cristãos na *elaboração de projetos históricos* conforme as necessidades de cada momento e de cada cultura"³⁹. Puebla pensa que os compromissos cristãos constituem elementos indispensáveis para a elaboração de seu projeto histórico, de acordo com as necessidades de cada época e de cada cultura.

3^a - Estes *projetos históricos* podem ser acompanhados de ideologias, uma vez que "neste sentido positivo as ideologias surgem como *algo necessário* para a esfera social, enquanto são mediações para a ação"⁴⁰. Se o admitimos, a Igreja, através dos leigos, poderá recorrer às ideologias. Compete a eles "constituir e organizar partidos políticos, com *ideologia* e estratégia adequada para alcançar seus legítimos fins"⁴¹. Dada a *legitimidade* das ideologias como "mediações para a ação", parece que Puebla deseja que seus *projetos históricos* sejam também enriquecidos pelas ideologias, desde que assumidos por leigos.

38 DP 552. Discurso inaugural já citado... p.91,95. Essa mesma idéia é repetida em seus pronunciamentos no Brasil (Discurso aos bispos do CELAM, 2.7.80)p.68.

39 DP 553. Poder-se-ia ver aqui a justificativa dos *projetos históricos* apresentados pelos teólogos latino-americanos, postulando a necessidade de a "libertação integral" de Puebla inserir-se nas mediações histórico-libertadoras.

40 DP 535.

41 DP 523-524. Ver também discurso inaugural em Puebla...p.96.

4² - Em consequência, mesmo que não se possa exigir de Puebla um projeto histórico, com implicação sócio-política e com sua correspondente ideologia⁴², os cristãos podem se engajar em algum modelo concreto de libertação temporal, inspirados no ensinamento social da Igreja⁴³ e contribuir assim para a construção de uma "nova civilização"⁴⁴. Puebla reconhece aqui a prática de grupos cristãos engajados nos processos temporais de libertação. Desde que inspirados na doutrina social da Igreja, os cristãos podem e devem colaborar com as outras ideologias em seus projetos de libertação latino-americana.

A nova sociedade, fruto do projeto de libertação em processo, deve ser bem projetada. Mesmo que os cristãos se comprometam com as ideologias na busca do *projeto histórico* para a América Latina, não abandonando os princípios do ensinamento social da Igreja, devem ter o máximo cuidado de fazer um projeto que reclame a instauração de uma sociedade nova e sem a exploração do sistema capitalista e sem a *dialética da luta de classes* da ideologia marxista.

42 DP 526 indica que isso é tarefa dos *leigos*. A hierarquia Papa-bispos-padres só pode fazer *projeto pastoral* sem ideologia: "A Igreja reivindica como seu direito e dever a prática de uma pastoral social, não na linha de um projeto puramente temporal, mas como formação e orientação das consciências, por seus próprios meios específicos, para que a sociedade se torne mais justa" (ao episcopado brasileiro em Fortaleza...p.253).

43 DP 476.

44 DP 551.

§ 20 - *Construção de uma sociedade sem exploração e sem luta de classes -
A linguagem da utopia cristã.*

O projeto histórico de libertação, preconizado por Puebla, não pode ser realizado pelas ideologias dominantes na América Latina.

O sistema capitalista ocidental dentro do qual impera a exploração da força do trabalho humano, e em grande parte vive a Igreja, passa por uma grave crise de estrutura. Realizou quase todas suas possibilidades históricas; não consegue oferecer nenhuma utopia às sociedades assimiladas a ele. A iniquidade social que distila não pode ser ocultada por nenhum recurso ideológico; há um sentimento de impotência generalizada e frustrações na esperança de um futuro melhor. O sistema capitalista provoca um grande vazio de sentido histórico.

O sistema socialista vigente perdeu sua seiva revolucionária pela cristalização na técnico-burocracia e pela leviatanização do Estado. Deixou de ser para os oprimidos uma alternativa desejável.

Neste transfundo social intervém Puebla na construção de uma sociedade, cuja opção deve ser feita entre o sistema capitalista e o socialista. Pelas razões expostas anteriormente na sua crítica às ideologias⁴⁵, nem um nem outro sistema podem entrar em sua linguagem de utopia cristã.

Há uma passagem do Documento de Puebla que reza assim:

"É uma libertação que sabe utilizar meios evangélicos, com sua peculiar eficácia e que não recorre a nenhuma espécie de violência nem à dialética da luta de classes, mas à vigorosa energia e ação dos cristãos, que, movidos pelo Espírito, acodem para responder ao clamor de milhões e milhões de irmãos"⁴⁶.

45 Remontamos aqui para o que já escrevemos no IV capítulo.

46 DP 486. Grifado por nós.

É deste modo que Puebla continua sua linguagem de utopia cristã. Ela se arvora do direito de anunciar a esperança de libertação⁴⁷, pedir aos homens que se entreguem na construção da "civilização do amor" que "repudia a violência, o egoísmo, o esbanjamento e os desatinos morais"⁴⁸.

O projeto histórico, a utopia⁴⁹ da libertação como "civilização do amor" é, para Puebla, o compromisso pela criação de uma sociedade justa, por um homem novo. Supõe confiança no futuro⁵⁰. O homem não é só passado e presente. É também futuro. É projeto. O futuro, o "ainda-não" impulsiona o homem. É esperança histórica. Está de acordo com o Evangelho⁵¹. Não alheio ao projeto histórico; pelo contrário, projeto humano e dom de Deus implicam-se mutuamente. Ter fé é decifrar um sentido radical dentro da vida e crer que o homem tem um futuro. Se a utopia revela face humana à libertação econômica, social e política, à luz da doutrina social da Igreja essa face humana é reveladora de Deus. A mediação do projeto histórico da construção de uma nova sociedade garante a libertação do homem na função utópica concreta.

- 47 No discurso ao episcopado brasileiro em Fortaleza (10.7.80), CNBB. 253, João Paulo II disse: "Ela deve responder à verdade integral a respeito do mundo contemporâneo. Deve ter os olhos abertos para todas as injustiças e todas as violações dos direitos humanos, seja onde for, no domínio dos bens materiais como dos bens espirituais..."
- 48 DP 977, 1.188. Ver também a mensagem aos povos da América Latina, p. 81 e 87. O Papa repete essa mesma temática em seus pronunciamentos no Brasil em 30.6.80 no Palácio do Planalto, e em 19.7.80 aos intelectuais, no Rio de Janeiro.
- 49 O termo *utopia* voltou a ser empregado nas últimas décadas para designar o *projeto histórico* de uma sociedade qualitativamente diversa e exprimir a aspiração ao estabelecimento de novas relações entre os homens. Numerosos estudos filosófico-religiosos sobre o pensamento utópico como elemento dinâmico do devir histórico da humanidade encontram-se em GUTIERREZ, Gustavo. Teología da Libertação... p. 199 a 206; BOFF, Leonardo. A fé na periferia do mundo, Vozes, Petrópolis, 1979, p. 71 a 75; OLIVEROS, Roberto. Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977), toda a terceira parte.
- 50 "Só tem razão de ser a sociedade socialmente *justa*, que se esforça por ser *sem pre mais justa*. Somente tal sociedade tem diante de si o futuro. A sociedade que não é socialmente justa e não ambiciona tornar-se tal põe em perigo o seu futuro. Pensai, pois, no passado e olhai para o dia de hoje, e *projetai o futuro melhor* da vossa inteira sociedade!" (discurso do Papa na Favela do Vidigal... p. 55, grifos do original).
- 51 O Concílio Vaticano II fez a seguinte constatação: "Entre as formas do ateísmo hodierno não deve ser esquecida aquela que espera a libertação do homem, principalmente sua libertação econômica e social. Sustenta que a religião, por sua natureza, impede esta libertação, à medida que, estimulando a esperança do homem numa quimérica vida futura, o afastaria da construção da cidade terrestre" (citado por Leonardo BOFF. Vida para além da morte; Editora Vozes, Petrópolis, 1979, p. 29).

Essa utopia cristã, insinua Puebla, de absoluta libertação para o homem, deve ser construída, desde agora, sem a *violência institucionalizada* do sistema capitalista e sem a ideologia da luta de classes⁵².

Entre o sistema capitalista e o socialista, Puebla opta por *reformas sociais*, assim como o fez João Paulo II em seus discursos⁵³. Ela quer que seu projeto histórico seja sem espoliação, sem ódio, sem violência, quer capitalista, quer marxista. É a esperança de uma libertação cristã. É sua utopia. É seu desejo de uma sociedade nova. Não se admite "a situação de desumana pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, vítimas de fome, de desemprego e subemprego, de desnutrição, da mortalidade infantil, da falta de moradia adequada, dos problemas de saúde e de instabilidade no trabalho"⁵⁴. Não se constrói

52 O Papa João Paulo II repetiu essa doutrina em seus pronunciamentos no Brasil, quando, por exemplo, disse: "Isto não quer dizer que as transformações necessárias para que haja uma justiça maior devam realizar-se na *violência*, na *revolução* (...) quando se deixa seduzir por doutrinas ou ideologias que pregam o *ódio* e a *violência* (...) quando passa a acreditar que a única esperança para melhorar a sociedade está em promover a *luta* e o *ódio* entre grupos sociais, na *utopia de uma sociedade sem classes* (...) A *luta de classes* não é o caminho que leva à ordem social, porque ela traz em si o risco de elevar os desfavorecidos a privilegiados, criando novas situações de injustiças para os que até aqui detêm as vantagens (...) É indispensável saber vencer a tentação da chamada sociedade de consumo, da ambição de *ter* sempre mais, em vez de procurar *ser* sempre mais, da ambição de *ter* sempre mais, enquanto outros têm sempre menos". (Ver Pronunciamentos do Papa no Brasil, Vozes, 1980).

53 DP 975, 1.224 e 1.281. Essa expressão "*hipoteca social*" na questão da propriedade privada em Puebla foi usada duas vezes por João Paulo II na América Latina p.92 e 106. Tornou a repetir no Brasil (discurso no Palácio do Planalto, 30.06.80, e ao Episcopado Brasileiro em Fortaleza, 10.7.80), ensinando que "as reformas audazes, que são necessárias, não têm como objetivo único a coletivização dos meios de produção, menos ainda se com isso se entende a concentração de tudo nas mãos do Estado, convertido na única verdadeira força capitalista. Essas reformas devem ter por escopo permitir o acesso de todos à propriedade, já que esta constitui de certo modo condição indispensável da liberdade e criatividade do homem, aquilo que lhe permite sair do anonimato e da 'alienação', quanto de colaborar com o bem comum".

54 DP 29.

uma *sociedade nova* com o luxo de uma minoria capitalista e com a maioria dos espoliados. É contrário ao projeto do Reino de Deus. Salvação de Deus é também libertação humana. A presença de Deus passa através das libertações temporais.

Por outro lado, pensa Puebla, o Evangelho anuncia o amor de Deus. Aceitar a luta de classes é lutar contra os homens, instalando-se violência e discórdia entre os homens. Só o amor constrói a sociedade nova. Só ele é projeção e garantia de um futuro melhor.

Para o projeto de libertação de Puebla, nada de exploração capitalista, nada de luta de classes marxista .

Essas posições de Puebla com relação às ideologias na América Latina, tanto em sua crítica como em seu projeto alternativo, têm seus méritos e suas deficiências. Têm sua significação e suas ambigüidades. Pretendemos, por isso, fazer algumas considerações finais como a avaliação crítica das posições da Igreja em Puebla.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: OBSERVAÇÕES CRÍTICO-CONCLUSIVAS

O que representa Puebla para a América Latina atual? Pode parecer estranho que façamos tal pergunta, quando o que já dissemos até agora pressupõe a presença da Igreja na crítica às ideologias e no projeto alternativo de uma sociedade nova. A resposta já estaria no contexto histórico, onde procuramos inserir Puebla: na tomada de consciência da dependência na América Latina, no processo de libertação em Medellín, nas tarefas da teologia latino-americana de libertação e no papel que as comunidades eclesiais de base exerceram na prática política da Igreja. Vimos como essas perspectivas históricas se refletiam nos Documentos de Consulta e de Trabalho de Puebla e foram assumidas, de certo modo, no texto definitivo aprovado pela Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano.

Nestas considerações finais queremos fazer algumas observações crítico-conclusivas, entre outras, acerca do *significado* e das *posições* de Puebla. Desejamos avaliar interna e externamente a análise de Puebla sobre as ideologias na América Latina.

A - *Significado da linguagem religiosa de Puebla.*

Apesar de suas limitações internas, Puebla constitui um esforço de *descomprometimento* da Igreja com a classe dominante. Vem restaurar a religião¹ como instrumento final da libertação do homem, deste homem concreto latino-americano que vive sob o impacto destrutivo de uma ordem social opressiva. Percebeu que o modo de vida cristão, em vez de freio, podia ser acelerador na busca do combate à servidão e do encontro com a liberdade. Puebla entendeu que o papel

1 ALVES, Rubem. *O enigma da religião*, 2ª edição, Vozes, Petrópolis, 1979. Mostra que o fenômeno da *Religião* sobreviveu as críticas de Marx, Freud e de outros filósofos. Hoje, mais do que nunca, volta com força e poder de instaurar práticas sociais novas.

autêntico da Igreja, libertada as forças restritivas, seria o de denunciar a injustiça e a servidão existentes na América Latina, e mostrar o interesse final do indivíduo, a sua salvação.

A opção prioritária pelos pobres² é a principal chave de leitura de Puebla. Do lado do oprimido, Puebla é a Igreja pondo em movimento forças históricas que impulsionam o cerne revolucionário da religião a uma luta concreta pela *libertação social*. Neste terreno, Puebla é o símbolo da luta contra a exploração liberal-capitalista do homem pelo homem, contra a despersonalização materialista pela coletivização dos bens proposta pela ideologia marxista, e um grito de defesa dos direitos humanos violados pelos regimes de força da Segurança Nacional.

Este significado de Puebla se aclara mais na medida em que as diversas passagens do seu texto são interpretadas em função de "a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua *integral libertação*".

O termo *pobreza* designa, para o nosso caso, a *pobreza material*, ou seja, a carência de bens econômicos necessários a uma vida humana digna deste nome. É, na linguagem de Puebla, a "expressão de *privação e marginalização* de que nos precisemos nos libertar"³. Este termo tem uma outra acepção. É a *pobreza* como compromisso de *solidariedade e protesto*:

2 DP 1134 a 1165.

3 DP 1148. A *Populorum Progressio*, 3 já havia dito: "Os povos da fome dirigem-se hoje, de modo dramático, aos povos da opulência. A Igreja estremece perante este grito de angústia e convida cada um a responder com amor ao apelo de seu irmão". E em Medellín, no Documento *Pobreza*, 2, o diagnóstico também é claro. Urge identificar-se com os pobres, assumir sua causa e sua luta: "Um surdo clamor brota de milhões de homens, pedindo aos seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte alguma". E Puebla (DP 89), retomando essa passagem de Medellín, vai dizer: "O clamor pode ter parecido surdo naquela ocasião. Agora é claro, crescente, impetuoso e, nalguns casos, ameaçador".

"Esta opção, exigida pela escandalosa realidade dos desequilíbrios econômicos da América Latina... (é) a exigência evangélica da pobreza, como *solidariedade* com o pobre e como *rejeição* da situação em que vive a maioria do continente, *liberta o pobre* de ser individualista em sua vida e ser atraído e seduzido pelos falsos ideais duma sociedade de consumo... (é) a necessária mudança das estruturas sociais, políticas e econômicas..."⁴.

Esse *protesto*, essa *solidariedade* de Puebla em favor do pobre, esse "seu compromisso com os pobres" (DP 1136) é um *grito de libertação* contra as estruturas sociais, políticas e econômicas dos atuais regimes políticos de nosso continente. O pobre é "o produto de determinadas estruturas econômicas, sociais e políticas" (DP 30), do sistema em que vivemos e de que somos responsáveis. É o marginalizado de nosso mundo social e cultural, é o oprimido, o explorado, o proletário, o despojado do fruto de seu trabalho.

Mergulhada nas contradições internas e nas da sociedade do Continente, Puebla procurou compreender esse compromisso libertador de nossas Igrejas cristãs. Admitiu a "mea culpa" ("reconhecemos que ainda estamos longe de viver tudo o que pregamos...", confessaram os bispos logo no início de sua Mensagem aos povos da América Latina, DP p. 82) de ter sido companheira no projeto colonizador e até certo ponto *cúmplice* com a dominação; mas, hoje, quer mostrar-se solidária com os processos de libertação do povo, de "colaborar para o bem-estar dos nossos povos latino-americanos, a que *aceitem e assumam a causa dos pobres*, como se estivessem assumindo e aceitando sua própria causa... (Mensagem aos povos da América Latina, nº 3). Puebla denunciou os excessos indusportáveis do sistema capitalista, descobrindo sua iniquidade. Puebla quer exercer sua missão evangelizadora através da libertação social (DP 480), sendo presença junto ao processo conscientizador e libertador do povo.

4 DP 1154 a 1156, passim. Grifos nossos. Ver ainda as numerosas referências a *pobres* (por exemplo, DP 28, 87-90, 382, 707) e *pobreza* (DP 29, 30, 31, 64-70 et al.).

Esse esforço da Igreja em Puebla, de se aproximar do povo oprimido, das classes populares, "para conhecer e denunciar os mecanismos geradores dessa pobreza" (DP 1160), está explícito em seu texto. Puebla é contrária à marginalização dos dominados, quando escreve:

"Apoiamos as aspirações dos operários e camponeses que querem ser tratados como homens livres e responsáveis, chamados a participar nas decisões que concernem à sua vida e futuro e animamos a todos em sua própria superação"⁵.

Apesar de não romper todos os seus vínculos com os poderosos, "com seu amor preferencial, mas não exclusivo, pelos pobres" (DP 1165), Puebla quer ser sinal de libertação para a América Latina. O acontecimento de Puebla é um convite a superar a situação de uma Igreja-instituição, associada ao "status quo", e acatar a Igreja-povo de Deus mobilizada para o compromisso libertador. Puebla está reconhecendo que o futuro da Igreja depende do número e do valor dos cristãos engajados na luta de libertação integral.

Com isso, Puebla ganhou terreno. Fez uma tentativa de tornar-se Igreja-nas-bases.

De forma muito geral, deve-se reconhecer que Puebla foi além das plataformas dos partidos políticos. Aproximou-se do mundo dos pobres e das classes subalternas. Descobriu aí os níveis da opressão e da violação dos direitos humanos⁶ e os anelos de libertação e a elaboração de um projeto alternativo de sociedade. Em Puebla se revelou com mais força uma forma nova de ser Igreja que se refaz a partir da fé do povo, mais participante, mais comprometido com as causas da justiça e com a transformação social.

5 DP 1162. O Padre Libânio, in *Discernimento e política*, Vozes, Petrópolis, 1977, p.121, sintetiza este ideal: "Sem liberdade, as pessoas não podem constituir-se povo. Sem povo não há Igreja. A atual situação de opressão retém os homens latino-americanos em situação de massa e não permite a constituição de um povo. E por isto é uma situação de anti-povo. E a tarefa de libertação não é uma entre tantas tarefas da Igreja, mas sua nova prática incontornável, se ela quiser ser Igreja".

6 DP 40, 49, 90, 146, 318.

Puebla mostrou que a fé cristã, mesmo não sendo uma ideologia, ajuda o cristão a definir-se para uma determinada direção e a assumir uma posição fundamental: em favor dos oprimidos, de suas lutas e de seus direitos. Puebla secunda uma opção pela *libertação dos marginalizados* e de todos numa direção de *socialização dos bens materiais*⁷. A fé ajuda a situar-se bem dentro do lugar do povo marginalizado. Produz uma forte sensibilização pelos problemas da exploração do povo, pois os interpreta como manifestações do pecado. Sua posição adquire um sentido transformador.

Mesmo considerando a insuficiência do método analítico de Puebla, uma leitura de seu texto deixa transparecer, embora nem sempre nitidamente, a análise feita a partir do oprimido, com sua ética, com seus interesses e em função da transformação social que lhe faça justiça. Mesmo com as deficiências epistemológicas de seu método, Puebla, com essa atitude em favor dos marginalizados, tentou colher o curso da história, a imagem do homem e da sociedade que são veiculados pelo projeto histórico capitalista, desocultando o horizonte de dominação em que se faz esta experiência.

Pode-se perguntar porquê a Conferência de Puebla, composta na sua maioria por expoentes de uma hierarquia eclesiástica conservadora, chegou a assumir esta opção pelos pobres e esse projeto de libertação. A resposta é que sua posição não foi aquela que ela mesma decidiu para si; mas aquela que lhe foi reservada no quadro das *forças sociais*. Apesar de todas suas limitações, Puebla-Igreja, em instâncias específicas, soube articular sua prática com outros dos diversos segmentos da sociedade, optando não pela ordem estabelecida, organizada pela classe dominante com seus interesses capitalistas, mas pelos grupos marginalizados, pela classe explorada, assumindo seus anseios de libertação e suas aspirações por uma sociedade diferente. Assim, Puebla adquiriu, sem o querer, uma *significação política*, porque se articulou, reforçou e serviu aos deservidos do sistema e desejosos de libertação. Tornou-se um lugar simbólico-religioso

7 Já tivemos a oportunidade de observar mais de uma vez neste trabalho que a Doutrina Social da Igreja fala de "*propriedade social dos meios de produção*", não confundida com a tese marxista da *socialização dos meios de produção*. Para a Igreja a propriedade, privada ou comunitária, é um dado da natureza, não podendo de modo nenhum ser abolida pela sociedade civil ou pelo Estado.

so em defesa do povo e de sua libertação, desbloqueando a legitimação da ordem estabelecida e passando a ser fator de crítica e de ruptura. Além do mais, os cristãos sensibilizados pela Igreja em Puebla e pelas dimensões libertadoras de sua fé, podem e devem atuar nos partidos, nos sindicatos, na luta contra a exploração do homem latino-americano em seu submundo de deserdados dos frutos da força de seu trabalho.

Nesta perspectiva, Puebla está significando para a América Latina a esperança da libertação da atual situação de dependência, de opressão e de espólio em que vivem as grandes maiorias de nossos povos. Sua atitude em favor de seus irmãos da *Igreja-nas-bases* significa uma ruptura com aquilo que mantém o homem impossibilitado de realizar-se como tal, pessoal e comunitariamente. Continuou com Medellín a construir uma sociedade nova.

Mais exatamente deve-se dizer que não a Conferência de Puebla enquanto tal, mas a Igreja-nas-bases, que conseguiu apesar de tudo influir sobre os rumos de Puebla, é o alicerce da participação dos cristãos na luta pela libertação. São as comunidades Eclesiais de Base que ocupam o maior espaço, assumindo seu próprio destino histórico. Elas estão aí disseminadas nos campos e nas cidades latino-americanas, sobrevivendo aos períodos de repressão militar e desafiando a Igreja-Instituição. E Puebla reconhece:

"O compromisso com os pobres e oprimidos e o surgimento das *Comunidades de Base* ajudaram a Igreja a descobrir o potencial e evangelizador dos pobres, enquanto estes a interpelam constantemente, chamando-a à conversão e pelo muito que eles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus"⁸.

8 DP 1147. Lembramos aqui o que já dissemos no § 4 do Cap. I sobre as Comunidades Eclesiais de Base. Mostramos que a oração, a celebração, a missa, a referência ao Evangelho, a Jesus Cristo, a ligação entre os acontecimentos de hoje e os fatos bíblicos são elementos que fazem parte destas comunidades populares. Em sua vida, evangelho e luta popular não andam separados. Os militantes nutrem a força para lutar também na força de sua fé. Perder isto de vista é deixar-se levar por um certo preconceito contra o componente da fé, por uma tendência a compreender a fé como oposta à política.

Puebla expressa também essa Igreja que se esforça, nas bases, para se apresentar como irrupção de um *novo sujeito histórico*, portador de esperança de um mundo sem exploração e sem lutas de classes. Puebla se associa a suas lutas na transformação da sociedade. Com ele, Puebla redescobre que a palavra nasceu entre os homens e viveu entre os homens, e lhe dá um lugar humano entre os homens. Não pode ficar em silêncio com os que não têm voz⁹. Joga-se contra o escândalo da pobreza e da exploração. Com as Comunidades Eclesiais de Base, Puebla soube combinar o amor cristão com as aspirações sociais de libertação, incentivando uma forma nova de ser cristão. Fez uma opção histórica, optando pelos pobres e por sua libertação. Aliou-se ao movimento popular de luta pela justiça, por maior participação e poder de cisório.

Antes de ser uma *Igreja-dentro-do-mundo* da ciência e da técnica, do progresso e do desenvolvimento, onde a burguesia a ouve com prazer e com apoio, Puebla é a *Igreja dentro do submundo* dos pobres que lutam contra as consequências do desenvolvimento e progresso em moldes capitalistas, a pobreza e a exploração. Falou de "libertação integral" e de justiça para todos. Optou por encarnar-se nas classes subalternas e sem voz, sem direitos.

Puebla confirmou a reviravolta, inaugurada por Medellín, dentro da Igreja: definiu um novo lugar social a partir do qual a Igreja organiza sua presença no mundo. Abriu-se um caminho para um novo ensaio histórico: o evangelho apropriado pelos pobres, não para contemplar a terra e o céu, na alienação religiosa, mas para transformá-los através da libertação dos oprimidos. Seu discurso incentivou a desalienação da Igreja de seu antigo pacto colonial e neocolonial até chegar a um compromisso decidido com a base da estrutura social, isto é, com as classes populares dominadas.

9 É a função tribunícia de Puebla: ser a voz dos esquecidos. Sobre esta função, há uma excelente análise de ROMANO, Roberto. Op. cit. principalmente págs. 27 a 44, onde interpreta "Eu ouvi os clamores de meu povo", documento dos Bispos e Superiores do Nordeste (Brasil), 06.05.1973, nº06, C. 606-629. Na página 43, o autor observa: "Note-se que o povo não tem, no documento, fala articulada e autônoma. O máximo que consegue exprimir são "gemidos", "gritos", "interpelação". Enquanto isto, o poder de falar é encontrado na Igreja e nos poderes dominantes... Assim, diante de uma estrita impotência do oprimido, aparece o poder discursivo da Igreja, encarregada de "falar em nome de Deus, neste momento histórico, aos homens de nosso País".

Com a opção preferencial pelos pobres, feita em Puebla, a Igreja se projetou definitivamente na história do continente. Definiu o lugar de onde deve falar e anunciar a mensagem libertadora para a transformação de nossa realidade social marcada, inegavelmente, por um abismo que separa cada vez mais ricos e pobres. Com Puebla, a religião pode ter o seu lugar dentro de uma estratégia de libertação. Captou as urgências do momento histórico em favor dos interesses libertários dos sem-poder, selando seu compromisso com os humilhados e ofendidos da sociedade, ganhando uma função social nova. Ela não quer ser mais princípio legitimador dos poderes estabelecidos e sim de crítica e de denúncia de seus abusos.

Puebla manifestou essa dupla tendência: é Igreja do lado dos oprimidos e Igreja-nas-bases. Esse é o lado positivo das posições de Puebla, mesmo que em alguns casos fique só na ordem do desejo.

Existem, entretanto, no texto de Puebla sobre as ideologias, muitas limitações de ordem teórica e prática. Numa primeira visão de *crítica interna* encontramos algumas *aporias* acentuadas no seu caráter de aparelho ideológico de Estado com seus reducionismos e reformismos. Numa linha de *crítica externa*, confrontaremos a análise de Puebla com alguns elementos de nossa discussão em torno de ideologia para verificar suas dubiedades, insuficiências de análise, etc.

B - Avaliação crítico-interna das posições de Puebla.

Ao lado do significado de Puebla-acontecimento é preciso também compreender suas ambigüidades e seus limites. Particularmente no que se refere às ideologias, registramos cinco falhas internas de Puebla.

1^a - Puebla herdou as *ambigüidades* dos documentos eclesiais. Não conseguiu safar-se de seus *dualismos e antinomias*.

No texto sobre as ideologias em Puebla há um forte enfoque *dualista* das ordens natural-sobrenatural, temporal-eterno, material-espiritual, parcial-absoluto, crítica-elogio. O discurso ecle-

siástico, além de sua expressão abstrata, trava uma luta entre céu e terra, entre salvação e história, entre humano e divino, entre libertação histórica e transcendente. Puebla fica com essa dificuldade: Deus está fora do mundo, mas a fé nele não pode estar separada do mundo; Deus e Reino são *eternos*, mas estão sempre encarnados na *história*.

Além disso, introduziram-se algumas ambigüidades no texto de Puebla. Assim, por exemplo, se pede e se apóia o conhecimento dos instrumentos e meios teóricos e práticos para a *transformação* da sociedade, "a fim de iluminar a ação dos cristãos e assim evitar tanto uma *assimilação acrítica* de ideologias como um espiritualismo de fuga" (DP, 85, 719, 1.046, 1.160, 1.307), reconhecendo até que 'as ideologias são *necessárias* para a vida da sociedade, na medida em que são *mediações* para a ação' (DP, 536, 538, 826); por outro lado, diz que 'A Igreja não precisa recorrer a sistemas e *ideologias* para amar, defender e colaborar para a *libertação do homem*' (DP 355). E mais: as "ideologias são *necessárias*..." por um lado e, por outro, "nem o Evangelho nem a Doutrina ou Ensino social que dele provém são ideologias" (DP, 540).

Estamos percebendo a antinomia: Puebla proclama a *necessidade* das ideologias para a sociedade e não se reconhece como *ideologia*. Como é que ela, então, "deixa-se *interpelar e enriquecer* pelas ideologias no que ela tem de positivo..." (DP 540)? Dá a impressão de que Puebla-Igreja possui tudo, não tem nada a aprender de ninguém. É senhora absoluta da verdade. Possui o protagonismo no processo libertador dos povos latino-americanos. Puebla cai nesse *idealismo* que quer os fins sem querer as "mediações para a ação". Enuncia princípios transcendentais de projetos angélicos sem se preocupar com sua viabilidade histórica.

Esse drama contraditório enfrentado por Puebla está presente nas relações *fé-ação-política* perante o sistema capitalista. O discurso pueblano, mesmo em seus momentos mais radicais, insurge-se contra o abuso do *direito de propriedade*, mas nunca contra seu uso. A Igreja também toma posição contra a dominação exclusiva do Estado, mas não contra seu princípio que, segundo Puebla, é natural. Neste sentido, pensa Puebla, a base da propriedade é indispensável, desde que seja limitada às suas justas dimensões. Aliás, ela vai muito mais

longe, tentando colocar em questão a *soberania exclusiva* do poder laico sobre as nações latino-americanas: vendo-se expulsa da esfera política, ela desvela a suspeição de *ilegitimidade* do Poder Militar sustentado pela ideologia da Segurança Nacional, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, prescreve aos fiéis um respeito escrupuloso às leis estabelecidas. O projeto da Segurança Nacional não estabelece a ordem; é instrumento de insegurança dos indivíduos; mesmo assim, os fiéis, por amor a Deus, devem obedecer às suas leis, os capelães militares devem continuar a celebrar missa nos quartéis gerais.

Ao buscar no seu ensinamento social a explicação de seu compromisso com o homem latino-americano, Puebla afirma estar acima das ideologias. A avaliação crítica desta atitude de Puebla vai depender da arrumação teórica e/ou de seu método de pensamento filosófico aplicado à Puebla, logo a seguir.

2ª - Não é muito clara a posição de Puebla sobre o caráter *não-ideológico* do ensinamento social da Igreja. A avaliação crítica vai depender do método filosófico de leitura aplicado ao texto de Puebla.

Na interpretação da linguagem teológico-política de Puebla, "nem o Evangelho nem a Doutrina ou Ensino Social que dele provém são ideologias. Pelo contrário, representam para estas uma poderosa fonte de questionamentos de seus limites e ambigüidades. A originalidade sempre nova da mensagem evangélica deve ser permanentemente esclarecida e defendida diante das tentativas de ideologização"¹⁰.

Na verdade este é um problema de postura, de método: quando se considera a instituição como mero aparelho reprodutor da ideologia dominante em uma sociedade, de maneira mecânica, a Igreja, como tal, será entendida numa perspectiva irreal e falseada. Por outro lado, se se percebe que uma instituição não é meramente a reprodução da mesma organização social do processo de produção em uma sociedade, a -

10 DP 539. Grifos nossos. Remontamos para o que nos referimos nos parágrafos 7 e 17 dos respectivos capítulos II e IV deste trabalho.

brem-se outras dimensões. Como consequência, é possível perceber que outras fontes de determinação ideológica se manifestam no interior desta.

Em relação à América Latina, por exemplo, está claro que não só existe um clero defensor da instituição como tal, cioso de seus comprometimentos e privilégios mas também ganham força o clero e os agentes pastorais das Comunidades Eclesiais de Base, voltados para as necessidades dos pobres e oprimidos. Isto é, além dos pronunciamentos e atitudes de Puebla, a atuação difundida pelas Comunidades Eclesiais de Base mostra algo muito mais forte do que a "reprodução política" da Igreja no sentido de sua sobrevivência junto à classe dominante. Os conflitos internos mostram uma retomada de *compromissos com a pobreza*, que se evidenciaram nos últimos 20 anos em todo o continente, especialmente no Brasil - Nordeste. Mesmo com a habitual e histórica habilidade da diplomacia eclesiástica para evitar rompimentos em sua estrutura organizacional, os debates e divergências evidenciam a luta de classes que se expressa na instituição.

Todas as vezes que se esquece de atribuir à prática religiosa a importância real que tem como busca de significado para a existência, perde-se a compreensão mais ampla da sociedade como um todo. A religião não é procurada pelo homem apenas como consolo espiritual para os momentos de tristeza, dúvida ou dor, mas também por motivos mais profundos, ou seja, os de explicar as diferentes etapas e experiências da vida humana de uma forma mais profunda. Puebla reconhece que "constitui um evidente desafio, ao se condicionar com novas formas e estruturas de vida, a consciência religiosa e a vida cristã" (DP 432).

É por isso que, hoje, na América Latina, há uma tendência muito forte de acentuar o descomprometimento da instituição reli

giosa com os poderosos, sempre que se trata das relações Igreja-Estado¹¹. O próprio Marx compreendia o aspecto agregador e interpelativo da religião, "seu *point d'honneur* espiritualista, seu *entusiasmo...*". Mesmo ciente dos aspectos conservadores e estáticos que se encontram facilmente no bojo de uma instituição religiosa é irreal e tendencioso ignorar o que representam realmente, para quem os aceita, os postulados propostos pelo seu corpo de doutrina e crença. Certamente a Puebla interessa a pergunta: Por que a Igreja latino-americana atual se transforma em "*santuário da oposição*", realizando tarefas que outros setores da sociedade não conseguiram empreender¹²?

Em resposta dizem que uma das características da Igreja latino-americana atual é exatamente de ser a expressão da "*sociedade civil*"¹³ com uma certa *autonomia* face ao Estado.

- 11 Rubem César Fernandes, professor de Antropologia da UNICAMP, embora em outro contexto, fez recentemente interessante análise das relações Igreja-Estado na Polônia em seminário ISEER (Instituto Superior de Estudos de Religião) em sua sede na Faculdade Notre Dame, Rio, sob o título *Igreja e Estado na Polônia: um Santuário da Oposição*. Este artigo foi reproduzido em parte na revista *Religião e Sociedade*, Nº 5, 1980, p.7 a 36.
- 12 Seria interessante também uma consulta às obras já citadas no decorrer deste trabalho. Trata-se dos livros de PEREIRA, Luiz C. Bresser. *Revoluções Utópicas...*; ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja Contra Estado...*
- 13 No caso do Brasil, por exemplo, KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1979, p.95, 104, 105, passim, grifos nossos, afirma: "A Igreja Católica passou ... por um processo interno de mobilização e educação política crescente, o qual a transformou na principal e única instituição da sociedade civil relativamente livre do controle do Estado, e portanto numa ameaça potencial para a tecnocracia civil e militar que tem dominado o cenário político nacional(...) é importante constatar também o caráter relativamente autônomo da instituição eclesiástica (...) Na medida em que a sociedade civil continuar marginalizada do processo político, os diferentes interesses de classes tenderão a expressar-se nas instituições culturais... No caso da Igreja isto se dá, seja sob a forma da afirmação utópica de valores e normas alternativas aos sancionados oficialmente pelo Estado, seja sob a forma de compromissos tópicos, porém, fundamentais, como os relativos aos direitos humanos, à questão da terra e dos índios".

Neste sentido a Igreja de Medellín e de Puebla não seria aparelho ideológico do Estado.

Na realidade, afirmam, a Igreja latino-americana atual vem passando por uma profunda transformação política, através da qual se desvencilha de seus antigos privilégios e compromissos, ao mesmo tempo que amplos setores da mesma vão se constituindo em uma ameaça ao sistema de poder vigente. Ninguém pode duvidar que há um evidente progresso de descomprometimento da Igreja com a ordem estabelecida e a adoção de práticas políticas em direção a uma transformação social básica. Uma boa parte da Igreja-hoje já não mais fulmina os trabalhadores que estão em greve, exortando-os a suportar a pobreza e a opressão com humildade e paciência, deixando-os pacientemente ser explorados pelo sistema econômico.

Entretanto, mesmo levando em conta esse impacto político da religião no processo latino-americano, as posições de Puebla - consideradas sob o ponto de vista de outras correntes filosóficas - acarretam traços ideológicos. O pensamento filosófico, tanto funcionalista quanto dialético, sustenta o caráter ideológico da religião.

Na perspectiva funcionalista é ideologia porque é um sistema de crenças, sentimentos, atitudes e práticas que orientam a vida de seus aderentes conferindo-lhe como ponto de partida e ponto de chegada uma ordem transcendente, a um ser último, princípio e fim de todas as coisas. Assim, o ensinamento social da Igreja funciona como *agência de controle social*, não somente através de sistema de sanções, punições e recompensa que estabelecem, mas também através dos meios de comunicação formal e informal dos quais dispõem.

Na perspectiva dialética, tanto numa linha antropológico-psicanalítica quanto marxista, a posição da Igreja adquire maior clareza como *aparelho ideológico de Estado*. Aos olhos de Freud e Marx, a religião cristã estaria sacralizando normas socialmente necessárias, tornando-se condição de *baluarte da ordem estabelecida*. Ela estaria compromissada com os grupos dominantes. É que para o pai da psicanálise e para o pai da ciência da história, as religiões sempre foram importantes para as classes dominantes na medida em que reproduzem a ideologia burguesa.

Em Freud, por exemplo, a religião aparece como expressão social de uma ilusão, uma forma de infantilismo, a neurose obsessiva da humanidade. Nasce fundamentalmente de uma recusa, por parte da consciência, em aceitar a "realidade". É ela um ato de rebelião pelo qual o princípio do prazer nega à realidade instaurada o status da realidade, substituindo-a por um mundo imaginário que realmente represente os impulsos eróticos reprimidos pela civilização, mundo este que passa a funcionar, para a consciência, como realidade:

"É em nome desta exigência que Freud proclama, em *O Futuro de Uma Ilusão*, que a religião precisa ser destruída, por ser ela uma ilusão psíquica, criada pela capacidade humana de imaginar um estado de coisas em que os desejos se realizariam. Por meio dela o homem evita a confrontação com a dura realidade que o resiste. A eliminação da religião seria assim uma tarefa indispensável num programa de "educação para a realidade" - uma educação que levaria o homem a substituir o seu Deus-ilusão pelo Logos científico, pois só assim ele poderá conhecer, dominar e transformar o seu mundo. Freud vê a tarefa de libertação do homem como o exorcismo de uma ilusão, como uma luta no campo psicológico"¹⁴.

Em Marx¹⁵, religião é o produto de uma sociedade irracional e opressiva, um conjunto de ilusões necessárias para que o homem possa suportar as correntes que o escravizam. "A religião é o suspiro da criatura oprimida", diz Marx. Para ele, a religião não liberta o homem. É uma falsa consciência, *força conservadora, a-crítica*. É uma forma de alienação. É necessário destruir a ponte religiosa que liga os céus para que se possa construir a terra.

Para quem segue essa corrente materialista de filosofia, a Igreja é aparelho ideológico de Estado. Ela o é na medida em que ensina "saberes práticos", em moldes que assegurem a sujeição à ideologia dominante, na medida em que não é capaz de transformar esse mundo.

14 ALVES, Rubem. Op.cit.p.47 analisando o texto de Sigmund Freud, *Totem and Taboo* (1912-13).

15 Referimo-nos aqui às citações da análise que fizemos no § 12, Cap. IV sobre a problemática da crítica das ideologias.

Essa característica ideológica da religião se recrudesce ainda mais em Puebla por sua *dubiedade* com relação à Teologia Latino-Americana de Libertação. Eis que em lugar desta, Puebla prima mais pela teologia especulativa-tradicional, que mereceu a crítica de Marx. A teologia especulativa "desrealiza" as contradições concretas, volatilizando-as, dissolvendo sua densidade material, de modo a transformá-las em entidades espirituais "fora da realidade" como expressão transcendente, abstrata, da situação existente e dos homens reais. Esse codificar textos e afirmações tradicionais, tão presentes na redação sobre as ideologias, confirma mais ainda nossa posição. É a-histórico. Acentua muito o caráter transitório de Puebla - Igreja, sua neutralidade política e econômico-social. Reforça a linguagem do sistema capitalista. Degenera numa ideologia religiosa que beneficia as classes dominantes, geralmente vinculadas aos símbolos da cultura cristã. É o risco de Puebla tornar-se "ópio do povo" justificando um estado social, econômico, político, cultural ou científico. Assume uma função ideológica de ocultação, de autojustificação, numa linguagem especular de contemplação narcisista.

Têm razão os marxistas em sustentar essa característica ideológica de Puebla, parece-nos, na medida em que reflete uma Igreja-grande-instituição assimilada ao projeto dos grupos hegemônicos dentro de uma formação social latino-americana periférica e dependente do capitalismo mercantil em expansão. A Igreja que foi plantada na América Latina constituía um dos componentes da empresa colonizadora: tratava-se de dilatar "a fé e o Império". Foi uma Igreja construída a partir do lugar das classes dominantes. Encontrava-se comprometida com as classes ricas mantendo relações com o Estado, oferecendo-lhe sua colaboração e aceitando as regras de seu jogo. Legitimou poderes autoritários e injustos. Sustentava práticas opressoras. A Igreja era instrumento simbólico pelo qual o dominador assegurava sua hegemonia. Não viu no fenômeno religioso capacidade de resistência e de animação no processo de libertação dos oprimidos. E, infelizmente, um certo tipo de Puebla-hierarquia não se desfez desta herança. Continua sendo força ideológico-legitimadora, quase insubstituível, do poder das classes dominantes e meio inigualável de domesticação dos dominados. Neste sentido, a doutrina social da Igreja, defendida por este grupo em Puebla, é ideologia.

Puebla não ficou também isenta de *reducionismos*. É a terceira observação crítica que fazemos em torno das posições de Puebla.

3^a -- Percebe-se em Puebla a passagem de um extremo a outro: de uma negação radical do papel político da fé a uma acentuação unilateral da importância do *Evangelho* e da *Doutrina Social da Igreja* como verdades únicas, deixando em segundo plano as outras dimensões da vida humana. É o *reducionismo teológico-político*.

Mesmo advertida, Puebla caiu em *reducionismos*. É uma consequência do pluralismo de grupos internos que se defrontaram na análise da realidade latino-americana.

O primeiro grupo se alia a uma *Igreja-fora-do-mundo*, sustentando que a missão da Igreja é essencialmente religiosa. Não se deve intrometer na política que é o campo secular do Estado e dos partidos. Sua função se ordena ao espiritual e à animação das coisas temporais, como derivativo da prática religiosa. Cristo disse: "Meu Reino não é deste mundo! (Jo, 18,36). Ele não se envolveu na libertação econômica e política. Sua missão é levar o homem a relacionar-se com Deus, sem implicações de outra ordem.

Puebla não ficou isenta da influência deste grupo. Caiu neste *extremismo espiritual*, neste *reducionismo dualista*. Em questão de Política, vimos, a hierarquia Papa-Bispos-Padres não pode se envolver. Sua missão é essencialmente religiosa. Deve-se preocupar unicamente com a proclamação do Evangelho, com os ritos, dogmas, prescrições e práticas. A política é para os leigos. "A política partidária é o campo próprio dos leigos. Corresponde à condição leiga *constituir e organizar partidos políticos*, com ideologia e estratégia adequada para alcançar seus legítimos fins" (DP 524). Enquanto isso, "os pastores ... se despojarão de toda ideologia político-partidária que possa condicionar seus critérios e atitudes. Terão, assim, liberdade para evangelizar o político como Cristo, a partir de um Evangelho sem *partidarismos nem ideologizações*" (DP 526).

O segundo grupo hierárquico cai em outro extremo. É uma *Igreja-dentro-do-mundo*. Reduz a religião a uma dimensão política estrutural. Jesus foi claro: "O Reino de Deus está em vosso meio!" (Lc. 17,21). Foi condenado justamente em consequência de uma mesagem e de uma prática que conflitavam com os poderes estabelecidos de

então. Foi um líder político na luta pela libertação dos pobres e marginalizados.

Essa atitude influenciou Puebla em suas ambigüidades, das quais falamos anteriormente. Levou Puebla a afirmar que a missão da Igreja é *integral*, porque a salvação é temporal. É espiritual e temporal. Ora fica um extremo (A Igreja é de Deus), ora fica do outro (a Igreja é do povo). Ora fica com uma e outra. Reduz-se ao sobrenatural e carrega em si o natural.

São duas posições reducionistas. A primeira posição, politicamente, favorece as classes dominantes que, por natureza, são conservadoras e também tendem a representar a vida social como um organismo funcionando de forma compartimentada: ao político cabe a política; ao padre, a sacristia. Cada um tem sua etiqueta. Além do mais, essa primeira posição reducionista não percebeu que o mundo é o lugar de realização histórica do Reino. Ficou com o Reino esquecendo o mundo e a Igreja. Afloram nessa atitude os utopismos de quem quer o fim sem querer os meios, os espiritualismos, as várias alienações religiosas que sempre têm como característica *desistorizar* as soluções e permanecerem no abstrato.

A segunda posição, mesmo com suas ambigüidades, vem ao encontro dos anseios dos anelos de libertação das classes menos favorecidas. Tem esse lado bom, mas corre o risco de perder sua identidade religiosa, porque não sabe articular fé e política. É preciso saber articular religião-política, sem cair em extremismos. Assim, cremos que se deve incluir a política na religião e descobrir a dimensão religiosa da política. A nosso ver, deve-se evitar tanto o reducionismo político como o religioso. Do contrário, resultaria o secularismo, a profanação, a politização instrumentalizadora da fé e até a simonia.

Nesse emaranhado de pensamento, Puebla não pôde evitar, também, em sua análise sobre as ideologias, o obstáculo do *teologismo*. Puebla insistiu que deve evitar "releituras do Evangelho", que os cristãos devem em sua ação, inspirar-se no que a Igreja tem de próprio, em sua "antropologia cristã". Puebla tem assim a pretensão de, mediante a teologia, explicar todos os problemas, também os políticos. Considera o cristianismo como algo que veio pronto e todo ape-

trechado do céu, não dependendo absolutamente em nada da história. Considera-se no cristianismo a relação homem-Deus a única verdadeira e explicadora da realidade cristã. É a única que possui toda verdade sobre o homem. Com esse teologismo todo, Puebla revelou-se *ideologia absoluta*, quando ela mesma condenou as ideologias que "trazem em si mesmas a tendência de *absolutizar* os interesses que defendem" (DP, 536). É que ela tem também essa tendência a absolutizar. É a *contradição interna* de Puebla.

Ao lado desses reducionismos, há, em Puebla, outro aspecto para nossa avaliação crítica. É a *estrutura autoritária* da Igreja, seu poder espiritual.

4^a - O poder hierárquico eclesiástico de Puebla *mostrou-se fonte* em detrimento do *sujeito histórico* da América Latina.

O reducionismo idealista da análise de Puebla sobre as ideologias privilegiou os protagonistas individuais, marginalizando os outros na participação como sujeitos históricos. É reflexo da *estrutura monárquica* da Igreja na América Latina.

Puebla rejeitou veementemente as idolatrias da "riqueza individual" do sistema capitalista, da "riqueza coletiva" do marxismo, do "Poder Militar" sustentado pela ideologia da Segurança Nacional. Mas, ocultou o risco de sua *posição autoritária*, caindo numa espécie de "idolatria do poder sagrado". É o clericalismo centralizando as decisões do poder da Igreja. É o aparelho eclesiástico de estrutura centralizadora, onde a decisão cabe a um pequeno corpo Papa-Bispos - padres. Onde estavam os representantes das CEBS na Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano? E onde ficaram os teólogos latino-americanos de Libertação? Foram reduzidos ao silêncio, *tolhidos* em seus direitos de palavra libertadora.

Esse exercício da "dominação religiosa" em Puebla, de seu autoritarismo eclesiástico, é patente, por exemplo, quando tenta controlar as Comunidades Eclesiais de Base em detrimento de sua prática política. Para Puebla, essas comunidades são de "caráter nitidamente eclesial" e não podem adotar critérios e objetivos de ideologia política. Isto impede, a nosso ver, a *autonomia* daquelas comunidades, re-

duzindo-as a uma atuação de cunho eclesiástico (liturgia, sacramentos), limitando sua atuação política¹⁶. É a autoridade mais forte da hierarquia de Puebla, sobrepondo aos "simplórios" na linguagem gramsciana¹⁷. São os intelectuais da Igreja lutando pela hegemonia religiosa, cultural e até política.

Não estamos negando algumas iniciativas práticas, de bispos e padres que conduzem suas dioceses e paróquias de uma maneira nova e mais inseridas no povo, mais participante, mais comprometido com as causas da justiça e com a mudança social. Mas, estamos avaliando criticamente o peso autoritário da cúpula da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano.

Essa estrutura autoritária da Igreja em Puebla radicalizou-se mais ainda com sua luta pela hegemonia do conhecimento¹⁸. No texto

- 16 Vale aqui a observação de ROMANO, Roberto. Op.cit. p.66: "A Igreja Católica é caracterizada por Weber como um forte poder estereotipador, essencial na cultura do Ocidente; isto é possível pela racionalização jurídica de seu domínio, em continuidade idealizada com o Direito Romano, pela sua burocratização autônoma, que culmina numa suprema autoridade monocrática e pela presença de uma autoridade dogmática que ordena suas representações teológicas".
- 17 Em GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*, trad. de Carlos Nelson Coutinho, Civilização Brasileira, 3a. ed., 1978, p. 17, lemos: "... E isto faz ressaltar ainda mais a capacidade organizativa do clero na esfera da cultura, bem como a relação abstratamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre intelectuais e simplórios...".
- 18 IBIDEM, p.27: "Isso pode ser visto quando refletimos sobre os destinos das religiões e das igrejas. A religião - ou uma Igreja determinada - mantém a sua comunidade de fiéis (dentro de certos limites fixados pelas necessidades do desenvolvimento histórico global) na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento contra argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que emprestam à fé pelo menos a aparência da dignidade do pensamento...". E PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o Bloco Histórico*, trad. de Angelina Peralva, Rio de Janeiro - Paz e Terra, 1977, p. 28, explica: "A Igreja constitui ainda hoje, afirma Gramsci, uma verdadeira sociedade civil autônoma... A força da Igreja reside, sobretudo, na unidade ideológica que logrou manter no seio do bloco social que controla: "A força das religiões e, sobretudo, da Igreja consistiu em que elas sentem energeticamente a necessidade da unidade doutrinária de toda a massa "religiosa" e que lutam a fim de as camadas intelectualmente superiores não se separem das inferiores...".

de Puebla, há uma preocupação de salvaguardar a herança recebida, mesmo quando fala da exploração do homem pelo homem e critica as violações dos direitos humanos. Falou de fidelidade ao Vaticano II, fidelidade ao sucessor de Pedro, fidelidade aos bispos, fidelidade às constituições religiosas, fidelidade à autoridade da Igreja. É o domínio intelectual imperante em Puebla. É a Igreja *discente*, de um lado e, do outro, a *docente*. E Puebla insiste que não se deve misturar sacerdotes com leigos. É a valorização do grande *sujeito-Igreja-hierarquia* que interpela o *pequeno-objeto-leigo* inserido anonimamente nas forças eclesiais de base. Essa nítida presença da "hegemonia intelectual" da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano assumiu papel único de sujeito da história. O outro-ouvinte não o conseguiu. Ficou reduzido ao pedregoso silêncio de simples *objeto*. Puebla-autoritária temeu mobilizar o outro-sujeito em favor da transformação do mundo latino-americano. Preferiu deixá-lo na alienação em detrimento de sua função libertadora.

Essa atitude de Puebla, principalmente no tocante ao domínio do conhecimento relacionado com a "pastoral popular", vem questionar a problemática da unidade entre *teoria e prática*¹⁹, ou seja, quanto o intelectual tradicional na sociedade capitalista coloca-se a serviço das classes subalternas, propondo-se a tarefa de elevar-lhes o nível cultural. Parece que, ao fazer isto, Puebla está, entretanto, criando as condições para a sua própria superação, na medida em que está dando condições para que as classes oprimidas criem seus próprios intelectuais. Não nega, assim, a "importância de a direção ser assumida pela própria base", a necessidade da *teoria que nasce da prática*, a afirmação de que a ciência não é levada de fora para dentro da massa". Apregoamos a necessidade de pronunciamentos eclesiásticos que não venham de "cima para baixo", mas que sejam marcados pelo compromisso com a história e com as práticas populares em busca de libertação.

19 Ver LESBAUPIN, Ivo. *A Igreja e os movimentos populares*, in *Religião e Sociedade* (revista), Nº 5, 1980, principalmente p. 193, 201, 206.

Em conclusão, afirmamos que essa estrutura autoritária da Igreja, em seu desejo de poder e domínio intelectual, serviu de certo modo, para consolidar o projeto de romanização na América Latina, voltado mais para os problemas de segurança interna da Igreja e para o espiritual do que para as questões vitais-libertadoras da sociedade e para o temporal, desenvolvendo-se um tipo de catolicismo de auto-defesa, perdendo outros valores de transformação social. Por isso, a tendência de Puebla foi de "reelaborar a ideologia dominante", endossando mais um *projeto reformista*²⁰ do que mesmo *revolucionário* da sociedade latino-americana. É este o último aspecto de nossa avaliação de *crítica interna* sobre as posições de Puebla.

5ª - Na crítica aos projetos temporais das ideologias, Puebla optou por uma *visão reformista* e não de *ruptura* da sociedade capitalista latino-americana.

A atitude de Puebla está nitidamente vinculada ao *capitalismo reformista*. Embora reconheça os abusos do liberalismo econômico, considera o sistema aceitável e reformável. É uma ideologia liberal que pode estar a serviço do bem comum. O Episcopado latino-americano praticamente apóia a ideologia capitalista, incitando a *fazer reformas* funcionais do sistema e não a *abolir* sua estrutura.

Fundamentados na doutrina social da Igreja, na sua antropologia cristã, os católicos, pensa Puebla, têm a capacidade para *impulsionar* reformas necessárias para a arrancada em direção ao desenvolvimento, respeitando a liberdade e a dignidade das pessoas. A solução marxista não entra em Puebla. Não há uma necessidade de *ruptura*.

20 A propósito lemos PEREIRA, Luiz C. Bresser. Op.cit. p.16: "O máximo que uma organização burocrática consegue ser é *reformista*. Sua *crítica* pode ser severa, mas *jamais* é *revolucionária*. Uma burocracia é um sistema social racionalmente organizado, que não pode se aventurar em uma revolução. Muitos são os interesses *constituídos* em torno de uma burocracia. E quando ela é milenar, como é o caso da Igreja Católica, além dos interesses que a rodeiam, é preciso lembrar que sua estrutura formal tende a possuir grande inflexibilidade dificultando o processo de renovação".

ra estrutural com relação ao *status quo*. Trata-se de melhorar a situação atual e não de modificá-la radicalmente pelo processo revolucionário. Puebla reconhece a situação de injustiças, de exploração da força do trabalho humano, de marginalização do homem, esmagado pelo sistema vigente, mas opta, contraditoriamente, pelas reformas capitalistas, e rejeita a solução marxista.

Esta atitude reformista de Puebla é fruto de sua posição analítica funcionalista. Viu a realidade latino-americana como um corpo no qual existem muitas funções que devem trabalhar *organicamente*, criando a harmonia social. Existindo disfunções (injustiça, exploração), deve-se criar *reformas* até a recuperação do equilíbrio social. Não se trata de inovar, de *revolucionar*, de quebrar a estrutura, mas de *introduzir* modificações no sentido de salvar o sistema capitalista, mantendo o mesmo quadro de relações de força. Com outras palavras, a América Latina, enfatiza Puebla, tem necessidade de uma vontade reformista-conservadora e não de uma vontade revolucionária que se esforça por mudar o próprio quadro. Aquela deseja conservar o sistema, esta quer que rompa com o mesmo.

Esse pensamento reformista, repetimos, é consequência da insuficiência de seu método de análise sobre a discussão que fizemos em torno de ideologia. É o que, doravante, passamos a fazer numa avaliação de *crítica externa* das posições de Puebla.

C - Crítica externa da análise de Puebla sobre as ideologias na América Latina.

Sob o ponto de vista externo, há uma série de observações críticas que podemos fazer a respeito das posições de Puebla. Ela analisou as ideologias de uma maneira *simplista e vulgar*. Elaborou seu projeto alternativo, não levando em conta os elementos do materialismo histórico e do materialismo dialético, capazes de desvendar melhor e com mais eficiência a realidade social latino-americana. Há uma distância teórica e prática entre o que afirmamos em nossa *discussão em torno de ideologia*, principalmente à luz do materialismo histórico e do materialismo dialético (III Cap.), e o que Puebla escreve e critica sobre o mesmo assunto (Cap. IV). Um confronto de posições nos leva a registrar as seguintes considerações críticas.

1^a - O sentido de ideologia em Puebla carece de algumas características básicas analisadas pelo *materialismo dialético* e pela *antropologia filosófico-psicanalítica*.

Puebla tentou entrar no espaço teórico de ideologia. Procurou mostrar que a ideologia fornece uma visão da realidade de um modo *totalizante*, de absolutização. Descreveu suas características legítimas e necessárias para a ação.

Percebe-se igualmente que Puebla, em sua análise, inclui as funções básicas da ideologia, principalmente seguindo o método interpretativo de Paul Ricoeur²¹. A "função geral-integradora" da ideologia está presente no texto de Puebla, quando, por exemplo, insiste em dizer que a "ideologia manifesta as aspirações desse grupo" (DP 535). É que há no homem um desejo de aproximar-se do outro e de reencontrá-lo no grupo social. Dinamiza seu grupo social em função de "distância", de transcendência, de "dinamismo envolvente" (DP 537). Necessita de solidariedade, pois "as ideologias surgem como algo necessário... enquanto são mediações para a ação" (DP 535). A "função dominadora" é essa "tendência a absolutizar os interesses que defendem... com seu caráter totalitário e obrigatório" (DP 536). É a ideologia enquanto *dominação*, a serviço dos poderes. Na medida em que todo grupo social busca sua legitimação, "a ideologia será, pois, *legítima* se os interesses que defendem o forem e se respeitar os direitos fundamentais dos demais grupos da nação" (DP 535); nesse sentido, a ideologia passa a ser também, segundo Puebla, *o sistema justificativo da dominação*. "Desse modo, muitos vivem e militam praticamente dentro dos limites de determinadas ideologias *sem haverem tomado consciência disso*" (DP 537). É a "função deformadora" da ideologia. Parece que aqui Puebla, com Ricoeur, reconhece a contribuição e a novidade de Marx para o conceito de ideologia na sua tarefa de "inversão". A ideologia representa o real, mas de maneira falsa, porque tendenciosa. Ela dá dessa realidade uma representação *mistificada*; faz alusão ao real, mas não oferece ao homem mais do que uma *ilusão*. É a inconsciência da deformação praticada no confronto com a

21. Veja-se o que já dissemos sobre o assunto no § 11, Cap. III.

realidade. É a alienação do homem pelas ideologias, vivendo e militando sem tomar "consciência disso".

Entretanto, Puebla não incluiu, na sua análise, outras contribuições que a filosofia poderia ter dado. Faltaram-lhe alguns elementos básicos, importantes para o conhecimento das ideologias concretas.

Um confronto crítico entre o nosso terceiro capítulo e o que Puebla disse sobre as ideologias nos leva a ver que os bispos não analisaram dialeticamente a problemática científica deste fenômeno. Fez questão de levantar apenas alguns elementos funcionais das ciências sociais, rejeitando arbitrariamente a contribuição da Ciência da História que, segundo os marxistas, é a única capaz de analisar cientificamente o fenômeno ideológico.

Por isso, o conceito de Puebla não produziu nenhum conhecimento. Não houve conceito científico do fenômeno ideológico. As ideologias não são inteligíveis em si mesmas, como desejou Puebla. A verdade sobre elas surgirá apenas através de sua *relação com as condições reais de existência, de produção.*

Se Puebla tivesse aderido aos conceitos de ideologia no materialismo histórico e no materialismo dialético, teria enriquecido seu texto com outros elementos básicos, necessários para a *crítica das ideologias*, da posição-tópica que ocupam na estrutura social.

Puebla não disse, por exemplo:

- que as *lutas histórico-ideológicas* são apenas expressões dos conflitos sócio-econômicos, das lutas entre classes sociais, existentes na América Latina. Puebla não considerou o modelo científico do materialismo histórico. Não mostrou que Marx acreditava neste "novo conhecimento" da luta de classes;

- que no *nível ideológico*, assiste-se a uma relação de *sujeição ideológica* da classe sujeitada pela ideologia dominante de uma sociedade. Vale dizer, a sociedade *se organiza* em torno dos interesses da classe dominante;

- que, na dialética da luta de classes, a produção da existência não se dá de forma tranqüila e harmoniosa de uma paz metafísica, mas se caracteriza pela situação de conflitos, de dominação e exploração;

- que, enfim, a consciência é dialética²². Ela vem a existir em relação com o mundo, a sociedade, a história que a cerca. Por isto as idéias não são simplesmente entidades psíquicas. Elas refletem as *relações sociais que determinam a consciência*.

Tudo isso está ausente do texto de Puebla sobre as ideologias. Vê-se, do ponto de vista do conceito materialista da ideologia produzida por Marx e seus seguidores, que há essas falhas supramencionadas no sentido de ideologia em Puebla. E ainda mais: vidrada na doutrina social da Igreja, com os devidos cuidados de ler a vida social à luz do Evangelho e não o contrário, Puebla não quis também definir ideologia à luz da psicanálise. Rejeitou a contribuição da antropologia filosófica de cunho psicanalítico.

Com efeito, não percebemos no texto de Puebla nenhuma referência implícita ou explícita deste novo modo de conhecer o sujeito humano-inconsciente. Em sua análise não chegou dizer, por exemplo:

- que o inconsciente é uma das condições do ideológico;

- que a linguagem inconsciente da ideologia pertence ao imaginário sem anular a relação dos indivíduos com suas condições reais de existência;

- que a ideologia fornece aos sujeitos uma resposta ao desejo de identidade.

22 Em um recente artigo de ALTHUSSER, Louis. *O Marxismo Hoje*, trad. por Walter José Evangelista, mimeografado, p.VI, lemos: "O materialismo que professava Marx se aplica também a ele: a consciência não esgota a prática, a consciência não esgota nem mesmo o pensamento em suas formas reais. Há muito mais na prática e no pensamento do que em sua consciência" (grifos do original).

Faltou em Puebla este enfoque que a antropologia psicanalítica poderia ter dado para o corpo redacional-ideológico da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano.

Esta ausência de análise materialista no texto de Puebla, tanto do marxismo, quanto da psicanálise, repercutiu na crítica que fez aos sistemas capitalista, marxista e o da Segurança Nacional.

2ª - Puebla não conseguiu *aprofundar* a análise do Capitalismo Liberal porque *desconheceu a análise do materialismo histórico*.

Não negamos o valor das denúncias proféticas feitas por Puebla ao sistema capitalista:

- que a situação de extrema pobreza e de injustiça institucionalizada (DP 46, 536, 562, 1.259) na América Latina "acha-se em íntima conexão com o processo de expansão do capitalismo liberal" (DP 437), manifestando-se como "um sistema de pecado" (DP, 92), de "materialismo" (DP 55, 1.065), de "idolatria da riqueza individual " (DP 542, 494), de "humanismo fechado" (DP 546), de "ateísmo prático" (DP, 546);

- que a Segurança Nacional, vinculada ao capitalismo liberal "suprime a participação ampla do povo nas decisões políticas" (DP 547), apresenta-se "como um absoluto por cima das pessoas (...) institucionaliza a insegurança dos indivíduos" (DP 314).

Esta posição está sendo muito ovacionada pelos melhores analistas de Puebla, porque a ideologia do capitalismo liberal aí é condenada com as mesmas investidas que antigamente se lançavam contra o coletivismo marxista.

Puebla, porém, não aceitou a proposta de Marx para a *crítica das ideologias*. Preferiu seguir sua tradição metafísica, confundindo-se com a linguagem capitalista. A proposta de Marx era a de que se seguisse uma metodologia cuja criticidade seja objetivamente demonstrável; enquanto Puebla ficou no terreno do idealismo, defendendo o primado da idéia com relação à existência. Por princípios religiosos, Puebla não pensou a partir dos indivíduos reais, de sua ação e de suas

condições materiais de existência.

Por isso, na sua crítica à ideologia burguesa-capitalista, mesmo reconhecendo a contribuição dialético-marxista, de sua "crítica positiva ao fetichismo da mercadoria e ao desconhecimento do valor humano do trabalho" (DP,543), Puebla não atingiu o cerne da exploração capitalista na América Latina. Perdeu-se numa polêmica abstrata-baconiana sobre a tal "idolatria da riqueza individual", de "lucro como motor essencial do progresso econômico", de "direito absoluto", de "bem comum", etc. Puebla não leu O Capital, nem a "Crítica da Economia Política" para dizer:

- que a ideologia do Capitalismo liberal formula uma legislação a serviço do poder em que visa manipular a base do trabalho social;

- que a sociedade capitalista legitima a opressão institucionalizada a partir da organização mesma do sistema produtivo;

- que a abolição da propriedade privada é condição para libertar o homem do "lucro" da "concorrência", do "ter acima do ser" e da opressão do sistema capitalista. À primeira vista, a crítica de Puebla aparece como se estivesse em rompimento absoluto com o sistema capitalista. No entanto, como conciliar o radicalismo pregado em defesa da propriedade? Como esquecer o desejo de integrar e apaziguar os dominados ao lhes dar a esperança de justiça e de bem comum? Só numa linguagem ambígua e dicotômica de Puebla...

O sistema capitalista é considerado satisfatório pelos bispos, desde que seja aplicado e reformulado por um pacto social, oferecido pela Igreja ao Estado... É uma crítica ambígua, contraditória e ideológica. É uma crítica própria de qualquer agente do aparelho ideológico de Estado. Assim, a discussão de Puebla sobre o "bem comum", "legitimidade de propriedade privada", "marginalização" integrada no sistema, "participação" dependente, "liberdade" no sistema e "segurança" do sistema constitui uma plataforma-chavão de toda a ideologia liberal. É um discurso marcado pelo discurso democrático-burgues. É um discurso religioso-político que ainda merece a crítica de Marx: a religião é produto das relações econômico-sociais, efeito da alienação, da servidão econômica, sustento e meio da própria conservação do

sistema. O discurso de Puebla tornou-se, assim, incitamento à exploração econômica perpetrada pelo capitalismo. Com esse linguajar que fala de interdependência, unificação do mundo, direitos humanos etc. dissimulam-se as contradições iníquas do sistema e tenta-se adormecer as consciências contestatórias.

Esse discurso deverá ser superado para que haja libertação histórica. O grito dos oprimidos está exigindo um novo tipo de ordenação social diferente que a do capitalismo reformulado por Puebla.

3ª - A Puebla faltou rigor intelectual na sua condenação ao marxismo (DP 543-546). Fechou-se à contribuição que o marxismo seria capaz de trazer na leitura sintomática dos problemas sócio-históricos do Continente latino-americano.

Pesquisamos a posição crítica de Puebla sobre a ideologia marxista. De maneira simplista e preconceituosa, de autodefesa, aponta algumas características deste sistema. A sua análise está longe dos vários sentidos do marxismo. A nosso ver, nesta crítica, Puebla esqueceu-se do que anteriormente havia dito: "deixa-se interpelar e enriquecer pelas ideologias" (DP, 539). Em que ocasião de seu texto, ela deixou-se "interpelar e enriquecer" pela contribuição científica do Materialismo histórico e do Materialismo dialético, senão naquela pequena e temerosa linha de "crítica positiva ao fetichismo da mercadoria e ao valor humano do trabalho"? Não estaria aqui aquele medo do triunfo do marxismo e a conseqüente liquidação da religião em nível público com a sistemática pregação do ateísmo no processo educativo do povo? Que o responda a Psicanálise. O inconsciente dos bispos funcionava bem forte. O medo face ao marxismo é medo frente à sua possível verdade. E quando alguém teme a verdade passa a controlar e a reprimir. É perigoso argumentar contra essa ideologia atribuindo-lhe só pela violência, repressão bárbara, coletivização despersionalizante, campos de concentração praticados por "regimes totalitários fechados", por movimentos que se reclamam marxistas. Analogicamente, seria identificar o cristianismo com a caça a hereges e a bruxas da Santa Inquisição, ou até mesmo com a violação dos direitos humanos (por exemplo, celibato obrigatório dentro da Igreja, cassação da palavra de teólogos que falam diferente de Roma, etc.).

Em sua crítica ao coletivismo marxista era preciso que Puebla levasse em consideração o seguinte:

- que o marxismo é uma *prática científica* (materialismo histórico) capaz de fazer um juízo bem mais adequado da realidade latino-americana. A exemplo dos teólogos de libertação, aqui fazendo teologia a partir da consciência social, Puebla poderia ter aproveitado as análises marxistas que seriam uma ajuda bem poderosa na percepção da infra-estrutura condicionando a existência do homem. Deveria ter entendido que esta teoria científica pode ser útil para os cristãos interessados num melhor conhecimento da realidade social, particularmente de seus conflitos e mecanismos de marginalização. Os agentes cristãos aí encontram não uma filosofia materialista e negadora de Deus, mas um instrumento único para entender sua condição de explorados e um caminho de organização, de formação de consciência crítica e de mobilização dos setores populares. O marxismo como teoria científica das realidades sócio-históricas teria colaborado com Puebla a entender a formação, os conflitos e o desenvolvimento das sociedades;

- que o marxismo é uma *prática histórica de luta de classes*. É bem verdade que Puebla afirmou "o motor de sua dialética é a luta de classes". Afirma-o simplesmente. Não vai à raiz da problemática. Os bispos esquecem que na sociedade latino-americana, até mesmo eclesiástica, há interesses divergentes e antagônicos; por isso, vigoram conflitos e tensões entre os grupos que corporificam estes interesses. O marxista tenta superar essa luta com a derrota da classe dominante capitalista e a vitória da classe operária que criará não a reprodução do sistema que aboliu, mas novo tipo de relações sociais à base da propriedade social dos meios de produção e a socialização dos meios do poder. O cristão tem a sua maneira dentro desta luta que está aí. Com seu evangelho, sonha com uma sociedade onde não há pobres nem ricos, mas relações que gera comunhão e participação. Lutar para isso é sua tarefa, a tarefa dos cristãos comprometidos com a libertação. Puebla deveria ter percebido que os grupos dominados preferem utilizar o *método dialético* que coloca no centro a idéia de conflito e de luta, e vê a sociedade como um todo contraditório;

- que o marxismo é *prática econômico-política*, e, como tal, deve ser julgado politicamente pela sociedade que o adotou para unificar o pensamento e as práticas de seu grupo. O que Puebla poderia ter

dito mais explicitamente é que, mesmo não legitimando a tirania burocrática dos *socialismos* hoje vigentes, o ideário socialista-comunista oferecerá a fé mais possibilidades que o capitalismo de realizar a utopia cristã acerca do homem e da sociedade;

- que o marxismo é uma *prática teórico-filosófica* (materialismo dialético), de corte ateu e materialista, cujo objeto é a história da produção de conhecimentos dentro do Materialismo Histórico. Parece que neste aspecto Puebla deveria ter explicado melhor a real incompatibilidade entre cristianismo e marxismo. Puebla não se posicionou adequadamente perante o materialismo histórico e o materialismo dialético. O texto não o condena. Faz apenas uma advertência para as ilusões: "Seria ilusório e perigoso chegar a esquecer o nexo íntimo que os une radicalmente; aceitar os elementos de análise marxista sem reconhecer suas relações com a ideologia..." (DP, 544). Entre o materialismo dialético (ateísmo) e o materialismo histórico (ciência) não há uma relação necessitante e intrínseca, mas histórica e conjuntural. Ou seja, pelo fato de a ciência moderna pressupor um *ateísmo metodológico* (Deus não é uma hipótese de trabalho para o cientista), não significa que seus produtos científicos sejam ateus. Da mesma forma, o fato histórico de Marx ter sido radicalmente ateu não invalida o marxismo como prática científico-econômico-política e como uma prática história de luta de classes.

Puebla não foi, assim, muito clara e incisiva em sua crítica à ideologia marxista, principalmente como prática teórico-filosófica. Não percebeu que o marxismo é incompatível com o cristianismo só como materialismo dialético, porque está numa oposição frontal com o cristianismo. Aí o marxismo se apresenta como uma alternativa ao espiritualismo, como um radical materialismo filosófico. Nega toda a referência transcendente à história e um sentido para além do espaço e do tempo. Deus é um vocábulo vazio, projeção do fundo onírico da mente humana alienada.

Em vista disso e sem conhecer bem o outro aspecto da ideologia em questão, Puebla não quis se utilizar do marxismo para elaborar seu *projeto de libertação*. Não incluiu em seu projeto nada que pudesse "cheirar" esse seu inimigo ideológico. Não levou em conta o valor dos diversos sentidos do marxismo acima explicados, principalmente como prática filosófica e como *prática histórica da luta* de

classes. É a penúltima observação crítico-conclusiva que passamos a fazer sobre as posições de Puebla.

4^a - O projeto de libertação em Puebla foi elaborado sem contar com a contribuição que poderia advir da filosofia crítica e, por isso, há um forte enfoque reformista-capitalista e a ausência da dialética da luta de classes.

Vimos que Puebla elaborou seu projeto alternativo da sociedade sem contar com a prática histórica da luta de classes da ideologia marxista, e sem a espoliação do homem pela ideologia do Capitalismo liberal. Desejou construir uma sociedade, onde não entrasse a dialética marxista, nem a "violência institucionalizada" da ideologia capitalista. Rejeitou o projeto marxista e reformulou o capitalista. A linguagem da utopia cristã na busca de um projeto reformista se desfez na linguagem capitalista.

As diversas tendências que participaram deste projeto não escaparam do idealismo medieval da "Civilização do Amor", buscando a liberdade individual numa sociedade capitalista "livre", perseguindo a libertação "integral", deixando praticamente de lado as condições históricas de libertação. Esse projeto de Puebla distanciou-se das propostas de outros setores mais engajados com a realidade de opressão latino-americana que apresentavam um projeto mais concreto²³, um projeto com força revolucionária para este continente. O conhecimento científico da realidade latino-americana, realidade de exploração e opressão, supõe um projeto histórico que leva a transformação re-

23 Por exemplo, o Documento dos Bispos e Superiores do Nordeste (Brasil), citado por SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política. Dos Católicos e da Igreja no Brasil. Hipóteses para uma interpretação*, Vozes, Petrópolis, 1979, p.198, lemos: "A classe dominada não tem outra saída para se libertar, senão através da longa e difícil caminhada, já em curso, em favor da propriedade social dos meios de produção. Este é o fundamento principal de gigantesco projeto histórico para a transformação global da atual sociedade, numa sociedade nova, onde seja possível criar as condições objetivas para os oprimidos recuperarem a sua humanidade despojada, lançarem por terra os grilhões de seus sofrimentos, vencerem o antagonismo de classes, conquistarem, por fim, a liberdade".

al da sociedade e não apenas reformar, conservando o mesmo nome. Pois, a raiz do homem oprimido, do homem sofredor na América Latina está na forma histórica da sociedade. Exige-se uma ação social para ser abolida.

Segundo Marx, não se pode pensar um *projeto de libertação* desligado da realidade. Não é possível levar a cabo uma libertação real sem ser no mundo real e através de meios reais. Não é possível libertar os homens enquanto eles não estiverem completamente aptos a fornecerem-se de comida e bebida, a satisfazerem as suas necessidades de alojamento e vestuário em qualidade e quantidades perfeitas. A libertação é um *fato histórico* e não um *fato intelectual*, e provocado por *condições históricas*. Não é no empirismo das idéias que se vai libertar o homem latino-americano, mas nas relações reais de existência, en tabulando relações práticas com a produção de bens coletivos e em benefício de todos.

Baseada na "verdade sobre o homem" de sua antropologia cristã, Puebla não soube articular seu projeto com as *práticas históricas da luta de classes*, já anteriormente bem refletida pela Teologia latino-americana de libertação como ajuda aos cristãos comprometidos no processo de transformação social para os oprimidos e marginalizados.

Qualquer projeto humano, seja ele qual for, dos capitalistas, dos marxistas, de Puebla, *se constrói na história*, hoje, na América Latina, dividida em opressores e oprimidos, em proprietários dos bens de produção e espoliados dos frutos de seu trabalho, em classes sociais antagônicas. Esta divisão acarreta confrontos, lutas, violências. É a história concreta das lutas de classes. Faz parte de nossa realidade econômica, social, política, cultural e religiosa. A neutralidade nessa matéria é impossível. Não depende de nossa ética ou religião.

É inegável que a *luta de classes* levanta problemas ao projeto da "Civilização do Amor" e da unidade da Igreja. Mas, como viver o Evangelho libertador nesta situação? O desafio é feito. E a alienação é desencadeada se negar as *práticas históricas da luta de classes*. Puebla espera construir a sociedade sem luta de classes. É uma opção que reflete a opinião da classe dominante. Este, com efeito, pretende perpetuar, negando sua existência, a divisão social em que se baseiam os

privilégios de uma minoria.

O fato da luta de classes questiona também a "unidade" da Igreja. É necessário ver com lucidez que existem conflitos e lutas dentro da Igreja. Esta não é uma instituição monolítica, coesa, mas, pelo contrário, apresenta-se como uma instituição permeada de tensões e conflitos entre a hierarquia e a base. A Igreja está em um mundo dividido em classes sociais antagônicas, tanto em escala universal como em nível local. Presente em nossa sociedade, não pode a Igreja pretender ignorar um fato que a ele se impõe, mais ainda, *que está dentro dela*. Com efeito, os cristãos são homens pertencentes às classes opostas, o que significa que a própria comunidade cristã é atravessada de lado a lado por essa divisão social. Não é possível falar de unidade da Igreja sem ter em conta as condições concretas de sua situação no mundo.

É este outro elemento que realçamos nesta avaliação crítica de Puebla. Não negamos o fato de como o conflito maior da sociedade - a luta de classes - se reflete no seio da organização eclesial, inclusive na alta hierarquia²⁴. Querer cobrir piedosamente essa cisão social com uma unidade fictícia e de nome é escmotear uma realidade difícil e conflitual, e tomar partido, afinal, pela classe dominante; é falsear o verdadeiro caráter da comunidade cristã sob pretexto de uma atitude religiosa que procura situar-se além das contingências temporais. Em tais condições falar, por exemplo, do sacerdote como o "homem da unidade" é pretender fazer dele uma peça do sistema imperante. Sistema injusto e opressor, baseado na espoliação das grandes maiorias e necessitado de uma justificação religiosa para se manter, sobretudo em lugares como a América Latina, em que goza a Igreja de grande influência nas massas exploradas.

24 É o caso, por exemplo, do patrulhamento ideológico do CELAM. O grupo de Mons. Lopes Trujillo em oposição a outros mais progressistas passou logo depois de Puebla a proibir que se dessem cursos e interpretassem os textos de Puebla sem a devida autorização do CELAM. E mais grave ainda foi a modificação do texto praticada por esse grupo após a Assembléia.

O projeto de libertação em Puebla ficou, então, nesse impasse histórico: ou optar pelo sistema capitalista, propugnando algumas reformas, ou ficar com a opção socialista. Preferiu a *utopia de uma sociedade sem exploração e sem luta de classes*. Continua a evangelizar o presente e o futuro da América Latina. É seu projeto temporal e transcendente. E as outras ideologias apresentam também seus projetos. Todas imaginam uma América Latina mais feliz. Todas pensam em seu futuro. *Amanhã* continuará sendo uma palavra bonita para todas as ideologias deste Continente.

Mesmo com todas essas ambivalências das posições de Puebla, podemos observar ainda seu real alcance para a América Latina. Antes de uma *conclusão final*, queremos acrescentar ainda esta última observação crítica sobre Puebla e as Ideologias.

5ª - O texto de Puebla é *fraco*; porém, a influência da Igreja (que se expressa em Puebla) é *forte*.

Fizemos o maior esforço para desenvolver a hipótese inicial de nosso trabalho sobre o texto de Puebla. Analisamos o posicionamento da Igreja frente às ideologias geradas pelo Capitalismo, pelo Coletivismo Marxista e pela Ideologia da Segurança Nacional na América Latina. Esperamos ter realizado o nosso desejo inicial de saber *porque e como* aquela instituição religiosa em Puebla analisou e considerou esses sistemas na categoria de discursos ideológicos. Neste esforço de análise, notamos a *fraqueza* de seu texto. É certo que ele nos ofereceu alguns elementos básicos que contribuíram para a análise das ideologias teorizadas pela filosofia. Não há, nele, porém, conceitos filosóficos claros. É um documento teoricamente fraco.

Entretanto, ao lado desta falha, Puebla não perde sua importância. Sob determinados aspectos, sua influência é forte. Puebla reflete e dinamiza o impacto político da religião no processo social latino-americano. Por quê?

A Igreja latino-americana atual, mesmo a despeito de sua ala tradicional, tem seu relevante papel no processo social deste con

tinente, principalmente junto aos oprimidos²⁵. Uma boa parte da Igreja tornou-se mais e mais comprometida com a causa da libertação das classes dominadas. Com estas, a Igreja pôde denunciar a "ordem" que as esmaga e, na práxis da transformação desta "ordem", anunciar um mundo novo a ser refeito constantemente. Os grupos cristãos, sem renunciarem às suas convicções de fé, se lançaram contra a exploração, em favor da libertação das classes oprimidas, em termos concretos e não em termos idealistas. E cada vez mais a Igreja hierárquica, com sua linha profética, adere a essa práxis libertadora desses grupos cristãos, comprometendo-se com as classes sociais dominadas para a transformação radical da sociedade.

Essa simpatia das classes oprimidas pela Igreja deve-se à repressão política dos regimes de força implantados na América Latina. O Estado *reprimiu os partidos políticos e só ficou a religião como espaço social para os oprimidos*. Os regimes de Segurança Nacional - regimes militares auto-eleitos para dominarem o continente - fecharam o espaço político e social para os partidos políticos e permitiram que o sistema capitalista destruísse as bases da Igreja. As ditaduras militares demoliram essas instituições que poderiam representar, articular e agregar as demandas da base de nosso sistema político.

Desta situação político repressiva, Puebla soube tirar proveito, acolhendo a todos que buscavam nela "refúgio" e segurança. Tornou-se campo amplo, onde as forças populares puderam ter alguma expressão, embora pela palavra da hierarquia. Puebla diz:

"A Igreja, cada vez mais, faz questão de ser independente dos poderes deste mundo, para assim dispor de um amplo espaço de liberdade que lhe permita realizar seu labor apostólico... Assim, livre de compromissos, apenas com seu testemunho de ensino, a Igreja merece

25 Pe. J.B. Libânio. *A Próxima Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Puebla): temores e esperanças*, in CEI, jan. de 1978, p.14, já afirmava: "A Igreja latino-americana está vivendo grande chance histórica: poder estar presente, com a consciência evangélica explícita, através de um compromisso com as classes populares emergentes (...) ao processo de transformação radical do continente".

rã mais credibilidade e será melhor ouvida. Deste modo será evangelizado o próprio exercício do poder em ordem ao bem comum"²⁶.

É neste "amplo espaço" que os diversos segmentos sociais, marginalizados pelos regimes de força, foram buscar apoio. Quando o Estado deixa de oferecer à população as oportunidades de realização e expressão num regime de liberdade, a chamada sociedade civil procura outros mecanismos, outras forças, através das quais se põe em busca daquilo que perdeu ou anseia.

No caso da América Latina fica evidenciado que a implantação do poder militar trouxe a morte da participação política do povo. As torturas, as ameaças de prisões e mortes foram suficientes para fazer calar a voz dos oprimidos. Esses erros sucessivos do militarismo latino-americano induziram uma parcela significativa da população a uma nova situação de contingência, que propiciou uma aproximação da religião. Deu-se o que Portelli²⁷ escreveu ao expor o pensamento de Gramsci sobre a religião. Segundo ele, quando o Estado se torna fundamentalmente repressivo e "proíbe a livre formação de organizações políticas, a única possibilidade de expressão popular que subsiste é a da religião (...) Diante do controle do aparelho político, é o aparelho religioso que se torna o modo essencial de expressão dos grupos sociais subalternos". A Igreja abre as suas portas para as camadas sociais marginalizadas da participação política.

Assim, entende-se que o povo, "sem canais de expressão política", procurou a Igreja para contestar o Estado e seus representantes impostos. Puebla soube captar esse fenômeno, consciente de que sua importância está na medida em que ela põe em prática o que ela escreveu, tornando-se de fato esse "amplo espaço" para o povo poder exprimir a sua voz, os seus interesses; poder buscar a participação que

26 DP 144, passim. Grifos nossos.

27 PORTELLI, Hugues. *Gramsci et la Question Religieuse*, Anthropos, 194, p. 45, citado em nota por LESBAUPIN, Ivo. Op. cit. p. 191.

lhe é proibida na vida política²⁸. Puebla, com suas denúncias proféticas em favor da religiosidade popular, como espaço privilegiado de articulação das forças populares, como espaço de discussão e de prática democrática, apoio e abrigo de diversas lutas, pode ser o início de uma *prática libertadora* para o nosso continente. Com sua doutrina social, Puebla soube salvaguardar valores próprios e opostos aos valores das ideologias do Liberalismo Capitalista, do Coletivismo Marxista e das Segurança Nacional²⁹.

Com isso, queremos tirar uma conclusão final: Puebla, apesar de não querer, tenta *produzir uma ideologia* que justifica a ação da Igreja. A *ideologia* que predomina é a da "opção pelos pobres", opção essa "exigida pela escandalosa realidade dos desequilíbrios econômicos da América Latina..."³⁰.

Esta atitude de Puebla é *ideologia dos oprimidos*, porque inclui todos os elementos com que o próprio Documento caracteriza uma ideologia³¹. É ideologia porque defende uma *consciência de classe*. Diz o texto:

28 LESPAPIN, Ivo. Op. cit. p. 191, observa: "A peculiaridade é que a Igreja (Católica) se constituiu num *espaço político* para a organização e participação das classes populares. A maneira de a Igreja entender a Bíblia, o cristianismo, a história, as questões sociais, permitiu que a união em torno da liturgia, da preparação dos sacramentos, se tornasse participação social, ajuda mútua, discussão sobre a realidade, críticas à situação vigente. Isso foi possível também porque a Igreja, por motivos históricos, possuía, uma imunidade face ao poder político que lhe garantia uma liberdade da qual nenhuma outra instituição social gozava..."

29 Ver § 14 a 16, onde pesquisamos a crítica que Puebla faz às ideologias, contrapondo-se aos valores da Doutrina Social da Igreja.

30 DP 1154, passim. TABORDA. F.A.C. art. cit. p. 23 observa: "Mas essa opção precisa de 'mediações para a ação' e aqui entra em cena sua *potencialidade ideológica* ... Daí decorre obviamente a *exigência de ideologia*. Como mediar as ações em que se expressa a opção preferencial pelos pobres, senão ideologicamente? A *ideologia do oprimido* é a mediação possível e disponível para que a Igreja, hoje, na concretidade dessa situação, não exclua a ninguém de seu amor".

31 Ver § 13, cap. IV sobre o sentido da ideologia em Puebla.

"Assim, na América Latina, a pobreza aparece palpável como impressa marca nas imensas maiorias, as quais estão abertas ...também à possibilidade de serem os verdadeiros protagonistas de seu próprio desenvolvimento" (DP 1129).

Percebemos nesta passagem que a "ideologia dos oprimidos", produzida por Puebla, promove os pobres "protagonistas de seu próprio desenvolvimento", *sujeitos da história*³². Para Puebla, *são os pobres* (esses homens reais existindo numa situação concreta latino-americana) têm consciência do estado terrível da opressão e, por conseguinte, *so*mente os pobres terão aquela palavra verdadeira para a sua libertação. Segundo Puebla, pretender libertar os oprimidos sem a sua colaboração, sem "serem (eles mesmos) os verdadeiros protagonistas de seu próprio desenvolvimento", seria transformá-los *homens-objetos* e não *sujeitos da história* da América Latina.

Sujeitos da história, os pobres têm direito à palavra, a "*voz de quem não pode falar ou de quem é silenciado*" (DP 24). Restituir a palavra aos oprimidos seria para Puebla um dos caminhos para a libertação. Sem a palavra³³ dos pobres não pode haver libertação, palavra produzida pela prática, *palavra histórica*, palavra que denuncia o mundo injusto e anuncia um novo; palavra comprometidora na transformação da "situação de pecado social" (DP 28), de nossa realidade opressora. Para Puebla, ser "*a grande voz de quem não pode falar ou de quem é silenciado*", é necessário deixar que o pobre pronuncie a palavra verdadeira, realizando a transformação e a libertação da América

32 É uma influência do pensamento de FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 4. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. IBIDEM, *Ação cultural para a liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

33 *Libertar pela palavra* é um argumento teológico muito forte e tradicional da Igreja. A Palavra, O VERBO, é quem, precisamente, criou por si mesma o mundo e, em cujo nome, está constituída a Igreja visível como solução definitiva de todos homens. O homem, imagem e semelhança de Deus, teria de trazer em si mesmo, uma cópia da ação criadora e transformadora da Força desta Palavra Divina. Neste sentido, a palavra do homem oprimido traz consigo as sementes libertadoras, infinitamente reais na Palavra de Deus.

Latina. Esta transformação é um compromisso e não deve ser apenas um slogan "opção preferencial pelos pobres". E já que este compromisso é "comunhão e participação" (DP 326) com a humanização da história dos homens, ele se torna, pois, também, *histórico*. Assim, o oprimido fica inserido neste compromisso histórico, compromisso de todos os homens entre si pelo qual transformam, nos desafios da história, a própria história, implantando a história nova.

Essa parcialização da fé no pobre, essa "ideologização" de Puebla em favor do oprimido, tem uma *perspectiva dialógica*. Parece que os bispos tiveram dificuldade de pensar dialeticamente, numa unidade, a diferença entre o particular e o universal. Por isso, repetiram quase obsessivamente, dizendo que a "opção preferencial" pelo pobre não é "exclusiva" (DP 1165). Para Puebla, ficar com os oprimidos não é incentivar a violência, a luta armada, a guerra. Não. Optar pelo pobre é *dialogar*, pela palavra, com o opressor. Sem usar instrumentos violentos, o pobre deverá transformar as estruturas "mudança das estruturas sociais, políticas e econômicas injustas" (DP 1155) em diálogo permanente com o dominador. Afinal, o pobre tem necessidade do outro e vice-versa para se realizar como pessoa e, por conseguinte, não pode prescindir dos contactos, das relações, das comunicações do seu "eu" com o "eu" dos outros. É nesta "comunhão", na participação dialética do "ego" com o "alter-ego" que qualquer homem realiza a existência e é fora dela que esta deixa de ser criação, transformação dos homens uns com os outros, e se estiola e morre. Vira opressão. Por isso, o homem não pode abstrair-se do outro e a alteridade se torna imprescindível para a realização da existência. Para poderem existirem, pobres e oprimidos precisam do diálogo para se libertarem. É neste sentido que a Igreja justifica sua ação ideológica: "aceitar e assumir a causa dos pobres" e "sem distinção de classes", "sem amor exclusivo" abraçar a ideologia das classes populares.

E Puebla continua a desejar um presente e um futuro melhor para a América Latina. E as demais ideologias lutam também pela posse deste Continente.

E a América Latina continua em suas condições reais de existência...

A P Ê N D I C E

Transcrição paralela dos textos de Puebla sobre ideologias.

Esta transcrição reúne as redações dos textos de Puebla sobre as ideologias concretas na América Latina. O texto oficial-definitivo é o resultado de quatro redações que ocuparam todo o espaço da Assembléia na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Mesmo com base no Documento de Trabalho (DT), anteriormente preparado como material abundante à disposição dos bispos para seus trabalhos em Puebla, aparecem claras divergências e modificações profundas na história das redações das três ideologias.

Nesta transcrição paralela, mui gentilmente fornecida pelo nosso orientador Dr. Pe. Alberto Antoniazzi, da UCMG, as ideologias do Capitalismo Liberal, do Coletivismo Marxista e da Segurança Nacional são objeto de estudo de Puebla em três contextos diferentes.

Num primeiro momento são criticadas na visão sócio-cultural da realidade latino-americana, onde, numa lista de sete angústias, provenientes da "falta de respeito" a nosso povo em sua "dignidade como ser humano" e em "seus direitos inalienáveis como filhos de Deus", aparecem em 5º lugar o *Capitalismo*, em sexto o *Marxismo*, e a *Ideologia da Segurança Nacional* sempre é analisada unida às duas anteriores como uma forma tática e estratégica de defesa do liberalismo capitalista. Num segundo passo, essas ideologias são analisadas negativa e positivamente e relacionadas com o processo de evangelização na América Latina. A terceira ocasião é no quadro doutrinal sobre a dignidade humana, onde são descritas as visões economicistas do liberalismo econômico e do marxismo, e, dentro da visão estatista, fala-se da "teoria da Segurança Nacional".

O leitor vai observar que nós colocamos alguns grifos nas diversas redações paralelas, bem como dois parênteses, para se destacar os acréscimos e as omissões, as semelhanças e as diferenças de uma redação para outra, até chegar no texto oficial revisado pela CELAM.

A redação dos textos de Puebla sobre as ideologias seguiu

a mesma dinâmica de trabalho das diversas partes do Documento*. Teve os seguintes momentos, quase sempre tomando como base o Documento de Trabalho (DT) anteriormente redigido em preparação à Puebla.

O primeiro momento da redação consistiu num levantamento das principais idéias e pontos a serem tratados no tema atribuído à comissão. Cada uma delas devia indicar claramente qual era a *idéia central* a ser desenvolvida e que esquema sugeria de modo mais ou menos detalhado. Foi a primeira redação. Nesta, pode-se ver na transcrição paralela, houve apenas tópicos bem resumidos para discussão em torno do conteúdo das demais redações.

Este primeiro esquema evoluiu para uma segunda redação, agora já com o texto corrido, depois que as comissões receberam sugestões, críticas das outras comissões de seu núcleo. Esta segunda redação já esboçava um documento. Para alguns textos, ela permaneceu no seu núcleo até o final. Em outros casos, como neste sobre as ideologias, houve ainda mudanças substanciais. De novo processou-se uma crítica à segunda redação por parte das outras comissões e membros da Assembléia. Usou-se uma dinâmica em que membros de uma comissão se juntavam com os de outras para ouvir delas suas críticas e assim levá-las depois à sua própria comissão, afim de reformular, corrigir as redações. A passagem da 2ª para a 3ª redação era muito importante, pois depois dessa praticamente só poderiam ser inseridos alguns modos. A estrutura permaneceria a mesma, caso o plenário a aprovasse como todo. As comissões receberam muitas sugestões para a reformulação de seus textos. Aqui valeu a norma regimental de que toda modificação deveria receber o aval dos bispos da comissão. Mesmo que a maioria dos bispos se manifestasse a favor, mas os poucos bispos presentes não o quisessem, a emenda não vigorava.

Houve uma série de plenários em que os participantes puderam propor de modo oral suas sugestões e críticas. Cada intervenção

* Para ver a história da redação dos textos desse documento, pode-se ler LIBÂNIO, J. B. Introdução ao ... p. 55 a 79, de onde retiramos alguns subsídios para a explicação desta transcrição paralela dos textos de Puebla sobre as ideologias.

devia ser anotada por membros da comissão em vista da melhoria de seu texto. Assim os modos podiam ser propostos por escrito ou oralmente. Estes eram remetidos à Secretaria e estavam à disposição dos grupos de redação das comissões. Uma vez terminada esta fase, chegou-se à 3ª redação. Era o texto já quase definitivo. Houve uma votação plenária. As modificações que entraram da 3ª para a redação final (texto provisório e texto revisado pelo CELAM) deviam ser "modos" propostos unicamente pelos bispos membros da Assembléia.

À guisa de orientação de leitura do texto de Puebla sobre as ideologias em suas diversas redações até chegar no texto provisório aprovado em Puebla e revisado pelo CELAM (é a 4ª redação), fizemos este quadro paralelo, onde *grifamos* as frases, palavras e/ou expressões para indicar as divergências e as semelhanças, os acréscimos e as omissões (essas omissões estão entre parênteses à margem da transcrição) de uma redação para outra.

(VISION SOCIO-CULTURAL DE LA REALIDAD DE AMERICA LATINA)

Documento de Trabajo (CELAN, agosto de 1978).	Ia. Redaçã	IIa. Redaçã	IIIa. Redaçã	Texto provisório (aprobado en Puebla).	Texto oficial (revisado pelo CELAN).
<p>100</p> <p>(El Liberalismo económico) ha llevado no sólo a un esquema económico que aumenta las distancias entre ricos y pobres, sino que involucra un grave costo social para las clases más desposeídas. Forma parte del imperialismo internacional del dinero que, en nuestros países, actúa en sus formas más primitivas del libre mercado, sin los atenuantes que se dan en los países desarrollados...</p>	<p>C - La subversión de los valores</p> <p>....</p> <p>6 - Confusión de las ideologías</p> <p>a) Extremismos de izquierda y derecha.</p>	<p>2.3.5 - Las ideologías liberales que han inspirado la gran mayoría de nuestros sistemas económicos, han aumentado en la práctica de sus resultados visibles, la distancia entre ricos y pobres y han tratado muchas esperanzas en una mayor justicia social.</p> <p>Grupos minoritarios nacionales asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas formas primitivas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios.</p>	<p>18</p> <p>2.3.5 - La economía de mercado, vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social.</p> <p>Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas formas primitivas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios.</p>	<p>(26)</p> <p>e) La economía de libre mercado vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social.</p> <p>Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas formas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios.</p>	<p>47 La economía de mercado libre, en su expresión más rigida, aún vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social.</p> <p>Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas formas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios.</p>

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redaçãõ	IIa. Redaçãõ	IIIa. Redaçãõ	Texto provisório (aprovado em Puebla).	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
<p>101</p> <p>Las ideologías marxistas pretenden difundirse en el mundo obrero, estudiantil y docente. Sus estrategias han caído muchas veces en el irrealismo o en políticas violentas que han dado pie a las reacciones de represión.</p>	<p>C - La subversión de valores</p> <p>....</p> <p>6 - Confusión de las ideologías</p> <p>a) Extremismos de izquierda y derecha.</p>	<p>Las ideologías marxistas han pretendido difundirse en el mundo obrero, estudiantil y docente con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos o han caído en irrealismos utópicos, inspirados que al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementaron la espiral de la violencia.</p>	<p>(18 b)</p> <p>Las ideologías marxistas han difundido en el mundo obrero, estudiantil y docente con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos o han caído en irrealismos utópicos, inspirados que al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementaron la espiral de la violencia.</p>	<p>(26)</p> <p>f) Las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y, por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementaron la espiral de la violencia.</p>	<p>48 Las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado valores cristianos y, por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementaron la espiral de la violencia.</p>

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redacción	IIa. Redacción	IIIa. Redacción	Texto provisório (aprovado em Puebla).	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
102 Por otro lado, hay regimenes militares que parecen inspirarse en la ideología de la Seguridad Nacional que con- viene al Estado en un ente de carácter casi totalitario con las consecuencias que hemos indicado anteriormente.	C - La subversión de valores 6 - Confusión de las ideologías b) Seguridad Nacional	2.3.5 . (...) Las ideologías de la Seguridad Nacional, tan en boga entre los regimenes militares de la Región, han contribuido a fortalecer en muchas ocasiones el carácter totalitario de tales regimenes y derivado en el abuso del poder y la violación de los derechos humanos.	(18) Las ideologías de la seguridad nacional han contribuido a fortalecer en muchas ocasiones el carácter totalitario de los regimenes de fuerza y derivado en el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana.	(26) Las ideologías de la seguridad nacional, han contribuido a fortalecer en muchas ocasiones, el carácter totalitario de los regimenes de fuerza y derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana.	49 Las ideologías de la Seguridad Nacional han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regimenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana.
111 ... en la corriente liberal, la libertad es vida de forma individualista y en el desmedro del conjunto de la sociedad; en la corriente marxista el destino común de los bienes concluye en un colectivismo que ahoga la libertad.	C - La subversión de valores 1 - Subversión de valores en nuestra sociedad a) Materialismo individualista	2.4.1. (...) ... a) El materialismo individualista supremo valor de muchos hombres contemporáneos, atenta contra la comunión y la participación comunitaria, cerrándose a la solidaridad con los demás hombres;	(21) (...) a) El materialismo individualista, supremo valor de muchos hombres contemporáneos, atenta contra la comunión y la participación impidiendo la solidaridad; y el materialismo colectivista que subordina la persona al Estado;	(29) (...) el materialismo individualista, valor supremo de muchos hombres contemporáneos que atenta contra la comunión y la participación, impidiendo la solidaridad; el materialismo colectivista que subordina la persona al Estado;	55 ... el materialismo individualista, valor supremo de muchos hombres contemporáneos que atenta contra la comunión y la participación, impidiendo la solidaridad; el materialismo colectivista que subordina la persona al Estado;

(EVANGELIZACIÓN E IDEOLOGÍAS)

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redação	IIa. Redação	IIIa. Redação	Texto provisório aprobado en Puebla	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
473 3.3 - Fé e Ideologías Hay múltiples definiciones de la ideología. <u>T</u> oramos aquí la palabra en su sentido político. Llamamos ideología toda concepción que propone una visión de los distintos aspectos de la vida desde el ángulo de un grupo determinado en la sociedad. La ideología expresa los intereses de este grupo; llama a cierta solidaridad y combatividad y se refiere a valores específicos para legitimarse. Toda ideología de por sí es parcial; ningún grupo particular puede pretender identificar sus intereses con los de la sociedad global. Una ideología es legítima si los intereses que defiende son legítimos y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la na-	Comisión VIII V - Juicio crítico de las Ideologías en A.L. Definición de Ideología (ver Doc. Trab. p. 73, nº 473).	Comissão VIII. III. Fé e Ideologías. 1. Entre las múltiples definiciones que pueden proponerse. Llamamos aquí ideología toda concepción que ofrece una visión de los distintos aspectos de la vida desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. Así la ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo; llama a cierta combatividad y se refiere a valores específicos para legitimarse. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será legítima si los intereses que defiende son legítimos y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la na-	19 4.1 - Entre las múltiples definiciones que pueden proponerse, llamamos aquí ideología a toda concepción que ofrece una visión de los distintos aspectos de la vida desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta combatividad y se refiere a valores específicos para legitimarse. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será, pues, legítima si los intereses que defiende son legítimos y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la na-	396 4.1 - Entre las múltiples definiciones que pueden proponerse, llamamos aquí ideología a toda concepción que ofrece una visión de los distintos aspectos de la vida, desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta combatividad y se refiere a valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será, pues, legítima si los intereses que defiende son legítimos y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la na-	535 Entre las múltiples definiciones que pueden proponer, llamamos aquí ideología a toda concepción que ofrece una visión de los distintos aspectos de la vida desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta solidaridad y combatividad y funda su legitimación en valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será, pues, legítima si los intereses que defiende son legítimos y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la na-

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Pedação	IIa. Pedação	IIIa. Pedação	Texto provisório aprovado em Puebla.	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
	<p>Ia. Pedação</p> <p>tereses que defien- de son legítimos y si respeta los de- rechos fundamenta- les de los demás grupos de la nación. En este sentido po- sitivo, la ideolo- gía aparece como ne- cesaria para se el quehacer social.</p>	<p>IIa. Pedação</p> <p>y si respeta los derechos fundamen- tales de los demás grupos de la naci- ón. En este sentido po- sitivo, las ideo- logías aparecen co- mo necesarias para el quehacer social, en la medida que son mediaciones útiles para la acción.</p>	<p>IIIa. Pedação</p> <p>de los demás grupos de la nación. En es- te sentido positivo las ideologías apa- recen como necesi- rias para el queha- cer social, en la medida en que son mediaciones para la acción.</p>	<p>Texto provisório aprovado em Puebla.</p> <p>de los demás grupos de la nación. En es- te sentido positivo las ideologías apa- recen como necesi- rias para el queha- cer social, en la medida en que son mediaciones para la acción.</p>	<p>Texto oficial (revisado pelo CELAM).</p> <p>ción. En este sen- tido positivo, las ideologías apare- cen como necesi- rias para si que- hacer social, en cuanto son media- ciones para la acción.</p>

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redacción	IIa. Redacción	IIIa. Redacción	Texto provisório aprobado en Puebla.	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
<p>474</p> <p>La ideología tiene una tendencia innata a transformarse en "religión laica", absolutizando los intereses que defiende, la visión que propone, la estrategia que promueve. Se presenta, en este caso, "como una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio" (OA 28).</p> <p>Es el sentido negativo de la ideología.</p>	<p>Riesgos de las Ideologías:</p> <p>a) Ambigüedad</p> <p>b) Idolatría</p> <p>c) Instrumentalización</p>	<p>2. Pero las ideologías tienen una tendencia <i>inevitable</i> a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. Se transforman así en verdaderas "religiones laicas", presentándose como una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo del cual se acepta a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio" (O.A. 28). <i>En esta perspectiva no extraña que las ideologías puedan intentar la instrumentación de personas e instituciones en la búsqueda de la eficaz consecución de sus fines. Este es el sentido ambiguo y negativo de las ideologías.</i></p>	<p>20</p> <p>4.2 - Pero las ideologías tienen de suyo una tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. <i>En tal caso</i> se transforman en verdaderas "religiones laicas", presentándose como "una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo del cual se acepta a veces sin darse cuenta el carácter totalitario y obligatorio" (O.A. 28). En esta perspectiva no extraña que las ideologías puedan intentar la instrumentación de personas e instituciones en la búsqueda de la eficaz consecución de sus fines. Este es el sentido ambiguo y negativo de las ideologías.</p>	<p>(397)</p> <p>4.2 - Pero las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. En tal caso, se transforman en verdaderas "religiones laicas". Se presentan como "una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo, del cual se acepta a veces, sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio" (O.A. 28). En esta perspectiva no debe extrañar que las ideologías intenten instrumentar personas e instituciones al servicio de la eficaz consecución de sus fines. Ahí está el lado ambiguo y negativo de las ideologías.</p>	<p>536 Las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueve. En tal caso, se transforman en verdaderas "religiones laicas". Se presentan como "una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo, del cual se acepta a veces, sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio" (OA28). En esta perspectiva no debe extrañar que las ideologías intenten instrumentar personas e instituciones al servicio de la eficaz consecución de sus fines. Ahí está el lado ambiguo y negativo de las ideologías.</p>

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redação	IIa. Redação	IIIa. Redação	Texto provisório aprovado em Puebla	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
			<p>21</p> <p>4.3 - Las ideologías no deben analizarse solamente desde el punto de vista de sus contenidos conceptuales. Más allá de ellos, constituyen fenómenos vitales de dinamismo mismo arrollador, contagioso. No son sólo un conjunto de aspiraciones en movimiento de absolutización sino también fuerzas de conquista e intentos de redención. Esto les confiere una "mística" especial, y también la capacidad de influir en los diversos ambientes de modo muchas veces irresistible. Sus slogans, sus expresiones típicas, y sus criterios llegan a impregnar con facilidad a quienes no han decidido una adhesión voluntaria a sus principios doctrinales. De este modo muchos viven y aún militan en el marco de detter</p>	<p>(398)</p> <p>4.3. Pero las ideologías no deben analizarse solamente desde el punto de vista de sus contenidos conceptuales. Más allá de ellos, constituyen fenómenos vitales de dinamismo arrollador, contagioso. Son corrientes de aspiración hacia la absolutización, dotadas también de poderosa fuerza de conquista y <i>éxito</i> redentor. Esto les confiere una "mística" especial y la capacidad de penetrar los diversos ambientes de modo muchas veces irresistible. Sus slogans, sus expresiones típicas, sus criterios, llegan a impregnar con facilidad a quienes distan de adherir voluntariamente a sus principios doctrinales. De este modo, muchos viven y militan prácticamente dentro del marco de determinadas i-</p>	<p>537 Las ideologías no deben analizarse solamente desde el punto de vista de sus contenidos conceptuales. Más allá de ellos, constituyen fenómenos vitales de dinamismo arrollador, contagioso. Son corrientes de aspiración hacia la absolutización, dotadas también de poderosa fuerza de conquista y <i>éxito</i> redentor. Esto les confiere una "mística" especial y la capacidad de penetrar los diversos ambientes de modo muchas veces irresistible. Sus slogans, sus expresiones típicas, sus criterios, llegan a impregnar con facilidad a quienes distan de adherir voluntariamente a sus principios doctrinales. De este modo, muchos viven y militan prácticamente dentro del marco de determinadas i-</p>

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redaçãõ	IIa. Redaçãõ	IIIa. Redaçãõ	Texto provisório aprobado em Puebla	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
			<p>minada ideología, sin siquiera ser conscientes de ello.</p> <p>He aqui otro aspecto que requiere constante revisión y vigilancia. Todo esto se aplica tanto para las ideologías que legitiman la situación actual, cuanto para aquellas que pretenden transformarla.</p> <p>22</p> <p>4.4. - Para realizar el necesario discernimiento y juicio crítico sobre las ideologías, el cristianismo se apoya en el "rico y complejo patrimonio que la 'Evangelii Nuntiandi' denomina Doctrina Social o Enseñanza Social de la Iglesia" (Juan Pablo II, Discurso de Apertura).</p>	<p>y militan prácticamente dentro del marco de determinadas ideologías sin siquiera haber tomado conciencia de ello. Es este otro aspecto que exige constante revisión y vigilancia. Ello se aplica tanto a las ideologías que legitiman la situación actual, como a aquellas que pretenden cambiarla.</p> <p>(399)</p> <p>4.4. Para realizar el necesario discernimiento y juicio crítico sobre las ideologías, los cristianos deben apoyarse en el "rico y complejo patrimonio que la 'Evangelii Nuntiandi' denomina Doctrina Social o Enseñanza Social de la Iglesia" (Juan Pablo II, Discurso de Apertura a la III Conf. del Episcopado Latinoamericano).</p>	<p>deologías sin haber tomado conciencia de ello. Es este otro aspecto que exige constante revisión y vigilancia. Todo esto se aplica tanto a las ideologías que legitiman la situación actual, como a aquellas que pretenden cambiarla.</p> <p>538 Para el necesario discernimiento y juicio crítico sobre las ideologías, los cristianos deben apoyarse en el "rico y complejo patrimonio que la 'Evangelii Nuntiandi' denomina Doctrina Social de la Iglesia" (Juan Pablo II, Discurso inaugural III, 7. AMS LXXI p.203).</p>

LA DIGNIDAD HUMANA (VISION ESTADISTA)					
Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redação	IIa. Redação	IIIa. Redação	Texto provisório aprobado en Puebla	Texto oficial (re- visado pelo CELAM)
Cfr. nota nº 14: Seguridad Nacional	2.4 - (Visión) "estatalista" - Teoría de la seguridad nacional. El hombre al servicio del Estado.	1.5 - Visión estadista (10) Menos conoci- da, pero actuante en la organización de no pocos gobier- nos latinoamerica- nos, la visión que podríamos llamar estadista del hom- bre tiene su base en la teoría de la Seguridad Nacional. Pone al individuo al servicio ilimi- tado de la supues- ta guerra total contra los conflic- tos culturales, so- ciales, políticos y económicos y re- diante ellos, con- tra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro per- manente, real o po- sible, se limi- tan, como en toda situación de emer- gencia las liber- tades individuales y la voluntad del estado se cree i- dentificada con la voluntad de la na-	1.5 - Visión estadista (211) Menos conoci- da, pero actuante en la organización de no pocos gobier- nos latinoamerica- nos, la visión que podríamos llamar es- tadista del hombre tiene su base en la teoría de la Se- guridad Nacional. Pone al individuo al servicio ilimi- tado de la supues- ta guerra total contra los conflic- tos culturales, so- ciales, políticos y económicos y medi- ante ellos, contra la amenaza del co- munismo. Frente a este peligro perma- nente, real o posi- ble, se limitan, co- mo en toda situa- ción de emergencia las libertades in- dividuales y la vo- luntad del estado se confunden con la voluntad de la nación. El desarro- llo económico y el	1.5 - Visión estadista (314) Menos conoci- da pero actuante en la organización de no pocos gobier- nos latinoamerica- nos, la visión que podríamos llamar estadista del hom- bre tiene su base en la teoría de la Seguridad Nacional. Pone al individuo al servicio ilimi- tado de la supues- ta guerra total contra los conflic- tos culturales, so- ciales, políticos y económicos y, ne- diante ellos, con- tra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro per- manente, real o posible, se limita- como en toda situa- ción de emergencia las libertades in- dividuales y la vo- luntad del estado se confunden con la voluntad de la nación. El desarro- llo económico y el	

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redacción	IIa. Redacción	IIIa. Redacción	Texto provisório aprobado em Puebla	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
			<p>ción. El desarrollo económico y el potencial bélico se superponen a las necesidades de las masas abandonadas. Aunque necesaria a toda organización política, con todo, la Seguridad Nacional vista bajo este ángulo se presenta como un absoluto sobre las personas; en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos.</p>	<p>económico y el potencial bélico se superponen a las necesidades de las masas abandonadas. Aunque necesaria a toda organización política, con todo la Seguridad Nacional vista bajo este ángulo se presenta como un absoluto sobre las personas; en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos.</p>	<p>potencial bélico se superponen a las necesidades de las masas abandonadas. Aunque necesaria a toda organización política, la Seguridad Nacional vista bajo este ángulo se presenta como un absoluto sobre las personas en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos.</p>

(omite: con
todo)

LA DIGNIDAD HUMANA (VISIONES ECONOMICISTAS)					
Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redação	IIa. Redação	IIIa. Redação	Texto provisório (aprovado em Puebla).	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
<p>Comisión IV</p> <p>A) Situación</p> <p>2. Comunión</p> <p>2.2 - Aspectos negativos</p> <p>(...)</p> <p>Creciente pérdida de valores del "ser más". Imposición masiva de descualores de la sociedad de consumo ("tener más"); instrumentalización de las personas (tener, poder, placer).</p> <p>B) Reflexión doctrinal</p> <p>1.3 - la visión cristiana, ante la que se cierran otras visiones:</p> <ul style="list-style-type: none"> - materialistas (freudiana, liberal, marxista, etc.) - agnósticas y ateas 	<p>Comisión IV</p> <p>2. Visiones inadecuadas del hombre en América Latina.</p> <p>2.4 (Visión) economicista</p> <p>consumista: Sociedad de consumo: producir, colocar el producto, hacer la propaganda, crear la necesidad de adquirir, vender para continuar produciendo.</p> <p>Felicidad como bienestar material, valores de la sociedad de consumo: tener, poder, producir.</p>	<p>(Comisión IV).</p> <p>1.4 - Visiones economicistas</p> <p>(7) Bajo el signo de lo económico, se pueden señalar en América Latina tres visiones del hombre que, aunque distintas, tienen sin embargo la misma raíz común. De los tres, quizás la menos consciente y con todo la más generalizada es la visión consumista. La persona humana está como lanzada en el engranaje de la máquina de la producción industrial y se la ve apenas como instrumento de producción y objeto de consumo. Todo se fabrica y se vende en nombre de los valores del tener, del poder y del placer, sinónimos de la felicidad humana. Impidiendo así el acceso a los valores espirituales</p>	<p>1.4. Visiones economicistas</p> <p>311. Bajo el signo de lo económico, se pueden señalar en América Latina tres visiones del hombre que, aunque distintas, tienen una raíz común. De las tres, quizás la menos consciente y, con todo, la más generalizada es la visión consumista. La persona humana está como lanzada en el engranaje de la máquina de la producción industrial; se la ve apenas como instrumento de producción y objeto de consumo. Todo se fabrica y se vende en nombre de los valores del tener, del poder y del placer como si fueran sinónimos de la felicidad humana. Impidiendo así el acceso a los valores espirituales, razón del lucro, una</p>	<p>1.4. Visiones economicistas</p> <p>(208) Bajo el signo de lo económico se pueden señalar en América Latina tres visiones del hombre que, aunque distintas, tienen sin embargo una raíz común. De los tres, quizás la menos consciente y con todo la más generalizada es la visión consumista. La persona humana está como lanzada en el engranaje de la máquina de la producción industrial y se la ve apenas como instrumento de producción y objeto de consumo. Todo se fabrica y se vende en nombre de los valores del tener, del poder y del placer como si fueran sinónimos de la felicidad humana. Impidiendo así el acceso a los valores espirituales, razón del lucro, una</p>	<p>1.4. Visiones economicistas</p> <p>311. Bajo el signo de lo económico, se pueden señalar en América Latina tres visiones del hombre que, aunque distintas, tienen una raíz común. De las tres, quizás la menos consciente y, con todo, la más generalizada es la visión consumista. La persona humana está como lanzada en el engranaje de la máquina de la producción industrial; se la ve apenas como instrumento de producción y objeto de consumo. Todo se fabrica y se vende en nombre de los valores del tener, del poder y del placer como si fueran sinónimos de la felicidad humana. Impidiendo así el acceso a los valores espirituales, razón del lucro, una</p>

(omite: sin embargo)

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redação	IIa. Redação	IIIa. Redação	Texto provisório (aprobado em Puebla).	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
<p>(100)</p> <p>El liberalismo económico... ha llevado no sólo a un esquema económico que aumenta las distancias entre ricos y pobres, sino que involucra un grave costo social para las clases más desposeídas.</p> <p>Por su parte el imperialismo internacional del dinero que, en nuestros países, actúa en sus formas más primitivas del libre mercado, sin los atenuantes que se dan en los países desarrollados. Muchos gobiernos se asocian a estos grupos de poder olvidando el bien común.</p>	<p>Comisión IV</p> <p>B. - 1.3: Visión liberal...</p>	<p>Comisión IV</p> <p>2.4 - Visión economicista</p> <p>(...)</p> <p>- individualista: el desarrollo económico se prefiere al desarrollo social. El hombre al servicio de la economía.</p>	<p>les, se promueve en razón del lucro una aparente pero muy onerosa participación en el bien común.</p> <p>Comisión IV</p> <p>(8) Al servicio de la sociedad de consumo, pero proyectándose más allá de ella, el liberalismo económico, de praxis materialista nos presenta una visión individualista del hombre. Según ella, la dignidad de la persona consiste en la eficacia económica y en su libertad individual. Así encerrada en sí misma y aferrada frecuentemente a un concepto religioso de salvación individual, se ciega a las exigencias de la justicia social y se coloca al servicio del imperialismo internacional del dinero, al cual se asocian muchos gobiernos que olvidan sus</p>	<p>se promueve en razón del lucro una aparente pero muy onerosa participación en el bien común.</p> <p>(209) Al servicio de la sociedad de consumo, pero proyectándose más allá de ella, el liberalismo económico, de praxis materialista, nos presenta una visión individualista del hombre. Según ella, la dignidad de la persona consiste en la eficacia económica y en su libertad individual. Así encerrada en sí misma y aferrada frecuentemente a un concepto religioso de salvación individual, se ciega a las exigencias de la justicia social y se coloca al servicio del imperialismo internacional del dinero, al cual se asocian muchos gobiernos que olvidan sus</p>	<p>aparente y muy onerosa "participación" en el bien común.</p> <p>312 Al servicio de la sociedad de consumo, pero proyectándose más allá de la misma, el liberalismo económico de praxis materialista, nos presenta una visión individualista del hombre. Según ella, la dignidad de la persona consiste en la eficacia económica y en la libertad individual. Encerrada en sí misma y aferrada frecuentemente a un concepto religioso de salvación individual, se ciega a las exigencias de la justicia social y se coloca al servicio del imperialismo internacional del dinero, al cual se asocian muchos gobiernos que olvidan sus obligaciones en relación al</p>

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redaçãõ	IIa. Redaçãõ	IIIa. Redaçãõ	Texto provisório (aprovado em Puebla).	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
<p>Cf. nº 506 (El colectivismo marxista es otra idolatría de la riqueza en su forma colectiva: el desarrollo de las fuerzas de producción y la abundancia material son la meta de la humanidad y la solución última de sus contradicciones). e nota nº 12 (Crítica teológica del análisis marxista).</p>	<p>Comisión IV B. 1.3 - Visión marxista...</p>	<p>Comisión IV 2.4 - Visión economicista (...) - colectivista: Las estructuras socio-políticas económicas determinan el ser del hombre.</p>	<p>que olvidan sus obligaciones en relación al bien común. (9) Opuesto al liberalismo económico y en lucha permanente contra sus injustas consecuencias, el marxismo substituye la visión individualista del hombre por una visión colectivista casi mesiánica del mismo. La meta de la existencia humana se pone en el desarrollo de las fuerzas materiales de producción. La persona no sería originalmente su conciencia; está más bien constituida por su existencia social. Despojada del arbitrio interno que le puede señalar el camino para su realización personal, recibe sus normas de comportamiento unicamentemente de quienes son</p>	<p>obligaciones en relación al bien común. (210) Opuesto al liberalismo económico y en lucha permanente contra sus injustas consecuencias, el marxismo substituye la visión individualista del hombre por una visión colectivista casi mesiánica del mismo. La meta de la existencia humana se pone en el desarrollo de las fuerzas materiales de producción. La persona no es originalmente su conciencia; está más bien constituida por su existencia social. Despojada del arbitrio que le puede señalar el camino para su realización personal, recibe sus normas de comportamiento unicamentemente de quienes son</p>	<p>bien común. 313 Opuesto al liberalismo económico en su forma clásica, y en lucha permanente contra sus injustas consecuencias, el marxismo clásico substituye la visión individualista del hombre por una visión colectivista, casi mesiánica del mismo. La meta de la existencia humana se pone en el desarrollo de las fuerzas materiales de producción. La persona no es originalmente su conciencia; está más bien constituida por su existencia social. Despojada del arbitrio que le puede señalar el camino para su realización personal, recibe sus normas de comportamiento unicamentemente de quienes son</p>

Documento de Trabajo (CELAM, agosto de 1978).	Ia. Redação	IIa. Redação	IIIa. Redação	Texto provisório (aprobado en Puebla).	Texto oficial (revisado pelo CELAM).
			<p>responsables del cambio de las estructuras socio-político-económicas. De esta forma la dimensión religiosa, cuyo origen estaría en los conflictos de la infraestructura económica, se orienta hacia una fraternidad mesiánica sin relación a Dios. Materialista y ateo, el humanismo marxista reduce el ser humano en última instancia a las estructuras exteriores.</p>	<p>sables del cambio de las estructuras socio-político-económico. <i>Por eso desconoce los derechos del hombre, especialmente el derecho a la libertad religiosa, que está a la base de todas las libertades (Cfr. Juan Pablo II, Discurso inaugural III, 1 Ass. LXVI, p. 198.</i></p> <p>cuyo origen estaría en los conflictos de la infraestructura económica, se orienta hacia una fraternidad mesiánica sin relación a Dios. Materialista y ateo, el humanismo marxista reduce el ser humano en última instancia a las estructuras exteriores.</p>	<p>responsables del cambio de las estructuras socio-político-económicas. Por eso, desconoce los derechos del hombre, especialmente el derecho a la libertad religiosa, que está a la base de todas las libertades (Cf. Juan Pablo II, Discurso inaugural III, 1 Ass. LXVI, p. 198.</p> <p>De esta forma, la dimensión religiosa cuyo origen estaría en los conflictos de la infraestructura económica, se orienta hacia una fraternidad mesiánica sin relación a Dios. Materialista y ateo, el humanismo marxista reduce el ser humano en última instancia a las estructuras exteriores.</p>

RELAÇÃO DA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.

A) TEXTOS BÁSICOS - BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

* III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Puebla: *Conclusões*; apresentação didática do Pe. J.B. Libânio S.J.; texto oficial da CNBB. Edições Loyola, São Paulo, 1979.

* Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Terceira Conferência Geral... Puebla, México, 1978. *A Evangelização no ... Documento de Consulta às Conferências Episcopais* (excertos).

* IBIDEM, Documento de Trabalho.

* CELAM, *A Igreja na Atual Transformação da América Latina À Luz do Concílio*. Conclusões de Medellín; Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 1977.

* Mensagens de João Paulo II para a América Latina. *Introduções históricas dos 51 discursos e índice dos temas do J.E. Martins Terra*. Edições Loyola, São Paulo, 1979.

* Pronunciamentos do Papa no Brasil. Texto integral da CNBB - 3ª edição, Loyola, São Paulo, 1980.

B) PERIÓDICOS

* AZZI, Riolando. *Religiosidade Popular*; REB 1978, nº152, 642-650.

* Card. BAGGIO, Sebastião. *Convocação Oficial - Carta aos Presidentes das Conferências Episcopais*; SEDOC 1978, nº 110, 872-880.

* BEOZZO, José Oscar. *De Medellín a Puebla: Vo* 1978, nº 8, 5-22 (565-582).

* BEOZZO, José Oscar. *A Evangelização na América Latina - Uma visão histórica com vista a Puebla*; REB 1978, nº 150, 208-243.

- * BETTENCOURT, Estevão. Em Puebla, no México: E a III Conferência do Episcopado Latino-Americano? Pr 1978, nº 225, 389-398.
- * BOFF, Clodovis. A ilusão de uma Nova Cristandade: Crítica à tese central do Documento de Consulta para Puebla; REB, 1978, nº 149, 5-17.
- * CARVALHEIRA, Marcelo Pinto (org.). A Caminhada do Povo de Deus na América Latina; CEI 1978, Suplemento nº 23, 15-44 (estudo elaborado por Bispos e teólogos, apresentado por Dom M.P.C., na Assembléia dos Bispos do NE II, 2.4.1978).
- * CARVALHEIRA, Marcelo Pinto (Coord.). Preparando a Terceira Assembléia dos Bispos da América Latina; Cad. CEAS 1978, nº 53, 46-57.
- * CARVALHEIRA, Marcelo Pinto (org.). La marcha del Pueblo de Dios en América Latina; SEDOC 1978, nº 112, 1178-1202.
- * CASALDÁLIGA, Pedro. Além de Medellín. Cad. CEAS 1978, nº 55, 38-47.
- * CNBB. Documento dos Bispos Brasileiros (subsídios para Puebla); SEDOC 1978, nº 112, 1147-1161.
- * COMBLIN, José. Evangelización de la cultura en América Latina; SEDOC 1978, nº 114, 219-237.
- * COMBLIN, José. Temas doutrinais com vistas à Conferência de Puebla; REB 1978, nº 150, 195-207.
- * GEBARA, Ivone. A Igreja da América Latina Comprometida com os Pobres; CEI 1978; suplemento nº 21, 28-36.
- * LIBÂNIO, J. B. A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano; Sint. 1978, nº 12, 95-104.
- * LORSCHIEDER, Card. Aloísio. Preparación de la III Conferencia General; MED 1978, 15/16, 500-507.
- * SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. Documento de Consulta-Críticas ao Diagnóstico da Realidade; REB 1978, 18-33.
- * ANTONIAZZI, Alberto. Comunhão e Participação. Como Puebla usa suas palavras-chaves; Atualização (revista), Ano X nº3 115/116-julho/agosto, 1979, 265 a 277; Editora - O Lutador, Belo Horizonte, MG.

* TABORDA, F.A.C. Puebla e as ideologias; Síntese (revista) nº 16, maio/agosto, 1979, 3-25, Edições Loyola, São Paulo, 1979.

* ENCONTROS COM A CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA/Rio de Janeiro:

- 1979, vol. nº 9, p. 79-93, SOUZA, Luiz Alberto Gomez de. Puebla e as práticas populares na América Latina;

- 1979, vol. nº 9, p. 49-77, CARVALHO, Horácio Martins de. Planejamento e Estado nas sociedades capitalistas;

- 1979, vol. 9, p. 7-11, SILVEIRA, Ênio. O Conveniente fantasma do comunismo;

- 1979, vol. 9, p. 13-32, RADICE, Lúcio Lombardo. Um socialismo a ser inventado;

- 1980, vol. 21, p. 159-205, SÉVE, Lucien. Psicanálise e Materialismo Histórico.

- 1978, vol. 1, p. 156-173, PEDROSA, Bernadette. Estado de Direito e Segurança Nacional;

- 1978, vol. 1, p. 33-64, VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia e Direitos Humanos;

- 1979, vol. 7, p. 11-27, SIST, Arturo & IRIANT, Gregório. Da-Segurança Nacional ao Trilateralismo;

- 1979, vol. 7, p. 95-113, TAVARES, José Nilo. O conceito marxista do Estado: Uma introdução;

- 1978, vol. 4, p. 11-27, PEREIRA, Luiz C. Bresser. Empresas Multinacionais e interesses de classe;

- 1978, vol. 4, p. 190-195, LOPES, Juarez Rubens Brandão. O Papel do Estado na recente fase do desenvolvimento capitalista no Brasil;

- 1978, vol. 3, p. 11-25, BOFF, Leonardo. Comunidades cristãs e Política partidária;

- 1979, vol. 14, p. 35-49, SANTA ANA, Júlio de. A Nova Máscara do Imperialismo;

- 1979, vol. 14, p. 95-135, VÁSQUEZ, Adeolfo Sánchez. Do Socialismo científico ao socialismo utópico.

* BOLADO, Alfonso Álvarez... (et al.). Fé cristã e transformação social na América Latina; Encontro de El Escorial, 1972; tradução de Jorge Soares, Petrópolis, 1972.

* RAHNER, Karl. Ideologia e Cristianismo; Concilium (revista internacional de Teologia), nº 6, junho, 1965; tradução de Madalena Gerbert, Moraes Editora - Recife.

* CADERNOS SEAF:

- Ano 1, nº 1, agosto, 1978, p.50-57, EVANGELISTA, Walter José. Dialética e Sociedade;

- Ano 1, nº 2, fevereiro, 1979, p. 65-78, BICCA, Luiz Eduardo. Notas para um projeto de crítica ideológica ou de história;

- Ano 1, nº 1, agosto, 1978, p. 17-32, CHAUI, Marilena. Crítica e ideologia.

C) OUTRAS FONTES CONSULTADAS

* ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado; trad. de Joaquim José de Moura Ramos. Martins Fontes, sem data.

* ANSART, Pierre. Ideologias, conflitos e poder; trad. de Áurea Weissember, Zahar, Rio, 1978.

* ANDRADE FILHO, Francisco Antônio de. Temas de Estudos Brasileiros; Grafset, Maceió, 1976.

* AZEVEDO, Manoel Machado de. A Universidade. Fator de Segurança e Desenvolvimento; editora da Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Alagoas, 1978.

* ARDUINI, Juvenal. Homem/Libertação; edições Paulinas, São Paulo, 1975.

* ARTHUSSER/BADIOU. Materialismo histórico e Materialismo dialético; Global editora, São Paulo, 1969.

* ALVES, Márcio Moreira, A Igreja e a Política no Brasil, brasiliense, São Paulo, 1979.

* ASSOCIAÇÃO DOS DIPLOMADOS DA ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA (ADESG). Brasil. Realidade e Desenvolvimento; Sugestões Literárias, S/A, 3ª edição, São Paulo, 1974.

* BIGO, Pierre. A Doutrina Social da Igreja; trad. por uma equipe de professores da PUC do Rio de Janeiro, Ed. Loyola, São Paulo, 1969.

* BOFF, Leonardo:

- Da libertação. O teólogo das libertações sócio-históricas; Vozes, Petrópolis, 1979;
- A fé na periferia do mundo; Vozes, Petrópolis, 1979;
- O Pai-Nosso. A oração da libertação integral, 2^a edição, Vozes, Petrópolis, 1979;
- A graça libertadora do mundo; Vozes, Petrópolis, 1977;
- O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida; Códex, 1980, Rio de Janeiro.

* BOFF, Clodovis. Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações; Vozes, Petrópolis, 1978.

* BOFF, Clodovis. Comunidade eclesial. Comunidade política; Vozes, Petrópolis, 1979.

* BETTO, Frei. Diário de Puebla; civ. brasileira, RJ. 1979.

* BEIGUELMAN, Paula. Formação política do Brasil; 2^a ed. rev., Pioneira, São Paulo, 1976.

* BRENNER, Charles. Noções básicas de psicanálise: introdução à psicologia psicanalítica: tradução Ana Mazur Spira, 3^a ed. rev e aum. Rio de Janeiro, Imago; São Paulo, edit. da Universidade de São Paulo, 1975.

* BRABANT, Georges P. Chaves da Psicanálise, 2^a edição, trad. de Themira de Oliveira Brito e Vânia Didier Contrucci, Zahar, Rio, 1977.

* BELO, Fernando. Uma leitura do evangelho; mimeografado, sem data.

* CHÂTELET, François. História da Filosofia: Idéias, Doutrinas, oito volumes; trad. de Hilton F. Japiassu, Zahar, Rio de Janeiro, 1974.

* CNBB:

- Igreja e política. Subsídios teológicos - 3^a ed., Paulinas, São Paulo, 1977.

- Exigências cristãs de uma ordem política, 4^a ed., Paulinas, São Paulo, 1977.

- Igreja e problemas da terra; Edições Paulinas, São Paulo, 1980.

* CAMARGO, Enjolras José de Castro:

- Estudo de Problemas Brasileiros, Atlas, S/A, 1977.
- Estudo de Problemas Brasileiros, bis, Atlas S/A,

1979.

* COMBLIN, José. A Ideologia da Segurança Nacional. O Poder Militar na América Latina; trad. de: A. Veiga Fialho, Civilização Brasileira, 1977.

* COTTIER, G. Cristãos e Marxistas; trad. de: Mário t. Alves, Brasília Editora, 1968.

* CARDOSO, Fernando Henrique:

- Autoritarismo e Democratização, Paz e Terra, Rio ,
- 1975.
- O modelo político no Brasil, 3^a ed., Difel, Rio ,

1977.

* CORBISIER, Roland. Filosofia política e liberdade, Paz e Terra, Rio, 1975.

* CUVILIER, Armand. Pequeno Vocabulário da língua filosófica: trad. e adaptação de Lólio Lourenço de Oliveira e J. B. Damasco Penna; 3^a ed., São Paulo, Ed. Nacional, 1976.

* CASSIER, Ernest. Antropologia filosófica: trad. Dr. Vicente de Queiroz, Mestre Jou, São Paulo, sem data.

* DUTARI, Júlio Teran... et alii. Puebla. La Tercera Conferencia General del episcopado Latinoamericano; cuadernos doctrinales-INEDES. Quito-Ecuador, 1979.

* SÉVÉRIN, Gérard. O Evangelho à Luz da psicanálise; Dolto entrevistada por Gérard Séverin; trad. de Isis Maria Borges Vincent e Anamaria Skinger. - Rio de Janeiro; Imago, 1977.

* ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA (ESG) - Brasil. Manual Básico, 1977/1978.

* FERNANDES, O.S. Lourenço. A evolução da economia brasileira, Zahar, Rio, 1976.

* FREUD, Sigmund. Os chistes e sua relação com o inconsciente: tradução de Jaime Salomão, Imago, Rio, 1977.

* GUTIERREZ, Gustavo. Teologia da libertação: trad. de Jorge Soares, 2^a ed. Vozes, Petrópolis, 1976.

- * GALILEA, Segundo. A mensagem de Puebla: trad. Isabel Fontes Leal Ferreira, São Paulo, Edições Paulinas, 1979.
- * GALILEA, Segundo. Teologia da libertação. Ensaio de Síntese: trad. do espanhol por Luiz Antonio de Miranda, São Paulo, Paulinas, 1978.
- * GUIMARÃES, Almir Ribeiro. Comunidades de base no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1978.
- * HARNECKER, Marta. Os conceitos elementais do materialismo histórico; J.M. Gomes, Belo Horizonte, sem data.
- * HARNECKER, Marta. O Capital: conceitos fundamentais: Editora Global, São Paulo, 1978.
- * LIBÂNIO, J. B. As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais; Vozes, Petrópolis, 1980.
- * LENK, Kurt. El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971.
- * LEPARGNEUR, Hubert. Teologia da libertação; editora Convívio; São Paulo, 1979.
- * LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan - Uma introdução; editora Campus, Rio de Janeiro, 1979.
- * LIPSON, Leslie. Os grandes problemas da Ciência Política, 2ª ed. Zahar, Rio, 1976.
- * MCNAMARA, Robert S. A Essência da Segurança; trad. de Leonidas Gontijo de Carvalho; IBRASA, São Paulo, 1968.
- * MOREIRA, Roberto S.C. Teoria da Comunicação. Ideologia e utopia; Edit. Vozes, 1979.
- * MARTINS, Carlos Estevam. Capitalismo de Estado e Modelo político no Brasil. Rio de Janeiro, edições do Graal, 1977.
- * MERCADANTE, Paulo. Militares e Civis: A ética e o compromisso, Zahar, Rio, 1978.
- * MIROW, Kurt Rudolf. Condenados ao sub-desenvolvimento, 2ª ed. Civilização brasileira, Rio, 1978.

- * MATTOS, Gen. Meira. A geopolítica e as projeções do poder; BIBLIEX, Rio, 1977.
- * MARCUSE, Herbert. Razão e Revolução; Paz e Terra; trad. Marília Barroso, 2^a ed., Rio, 1978.
- * MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial; trad. de Giasone Rebua, 4^a ed. Zahar, Rio, 1973.
- * MARX, K. & ENGELS, F. A Ideologia Alemã (traduziram Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira), Vol. I, 3^a ed., Martins Fontes, Lisboa, sem data.
- * MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos/Karl Marx; seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de José Carlos Bruni ... et alii. 2^a ed., São Paulo: Abril Cultural.
- * MUÑOZ, Ronaldo. Nova consciência da Igreja na América Latina, Editora Vozes, Petrópolis, 1974.
- * MARINS, José. De Medellín a Puebla. A práxis dos padres da América Latina (traduziu e adaptou José Fernandes). - São Paulo: edições Paulinas, 1979.
- * MARINS, José. Igreja e conflitividade social na América Latina; edições Paulinas, São Paulo, 1976.
- * MESQUITA, Luís José de. As Encíclicas Sociais de João XXIII - Mater et Magistra - Pacem in Terris; José Olímpio, Rio, 1963.
- * OLIVEROS, Roberto. Liberación Teología - Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977); Centro de Estudios y publicaciones(CEP) - Lima, 1977.
- * OLIVEIRA, Eliézer Rizzo de. As Forças Armadas: política e ideologia no Brasil, 1964-1969. Petrópolis, Vozes, 1976.
- * PEIXOTO, João B. O grande desafio. Da explosão demográfica; BIBLIEX, Rio, 1978.
- * PORADOWSKI, Miguel. Las teologias latinoamericanas de la liberación, Speiro, Madrid, 1978.
- * PORADOWSKI, Miguel. Puebla y la revolución marxista en América Latina, Speiro, S/A, Madrid, 1980.
- * PONTY, M. Merleau. Ciências do homem e fenomenologia; trad., prefácio e notas de Salma Tannus Muchail; São Paulo, 1973.

- * PALMIER, Jean Michel. Lacan: trad. de Edson Braga de Souza; São Paulo, Melhoramentos, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.
- * PEREIRA, Luiz C. Bresser. As revoluções utópicas - A revolução política na Igreja - A revolução estudantil - 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979.
- * PESSOA, Mário. O direito da Segurança Nacional, BIBLIEX, Rio, 1971.
- * RICOEUR, Paul. Interpretação e ideologias; organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu; Francisco Alves S/A, 1977.
- * RUBIO, Alfonso Garcia. Teologia da libertação: Política ou Profetismo? Edições Loyola, São Paulo, 1977.
- * RUBIANES, Eduardo S.J. Un mundo más humano y más justo. Cuadernos Doctrinales - INEDES. Artes Gráficas "Señal" - Quito - Ecuador, 1976.
- * RIBEIRO, Pedro A... et al. Evangelização e Comportamento Religioso Popular; Editora Vozes, Petrópolis, 1978.
- * ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado; Hairo, São Paulo, 1979.
- * RIBEIRO, Darcy. Teoria do Brasil; Civilização Brasileira, 2ª ed., 1975.
- * SINGER, Paul. O que é socialismo, hoje. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ., 1980.
- * STALIN, J. Materialismo Dialético e Materialismo Histórico; trad. de Olinto Beckerman; Editora Parma Ltda, São Paulo, 1978.
- * SOBRINHO, J... et al. A consciência crítica na Igreja - o discernimento cristão, Vozes, Petrópolis, RJ., 1978/1979.
- * SATURNINO, Roberto. Política econômica - Estatização ; Civilização Brasileira, Rio, 1976.
- * SEGUNDO, Juan Luís. Libertação da teologia; tradução de Benno Brod; São Paulo, Loyola, 1978.
- * VIEIRA, Jair Lot. Lei de Segurança Nacional; Editora Jalovi Ltda; Bauru, São Paulo, 1978.

* VALLE, José Gabriel dos Reis. Dialética - de Heráclito a Marx - Belo Horizonte, UCMG, 1980.

* WACKENHEIM, Charles. La faillite de la religion d'après K. Marx, PUF, Paris, 1963.