

Esperança Cristã e “Praxis Marxista” Perante o Subdesenvolvimento

E. M. ANDRÉS S. J.

Christian hope and “marxist praxis” in the view of the underdevelopment

The distance “pastoral-pluralistic” and the problem of in opposition to functionalistic theories, begins to set foot in Latin America in the last decade. In this view the marxist hope is opposed to christian hope, analysing the evolution of the catholic conscience in Latin America from the traditional catholicism up to “pastoral” and “pluralistic” lines focusing the future, running through the “integrism” and “progressism” focusing the past.

The distance pastoral-pluralistic” and the problem of ideologic language are treated in the last pages.

O contexto histórico de subdesenvolvimento alimenta hoje, em diversos ambientes da América Latina, atitudes sintomáticas de frustração e revolta. Manifestações, as mais epidérmicas e publicitárias — terrorismo, golpes de Estados, movimentos estudantis — escondem mais que revelam a fundamental situação humana das sociedades subdesenvolvidas: o **despertar de gigantescas aspirações sociais**. É uma experiência humana coletiva determinante, em todo caso, do processo histórico atual, e em cujo seio queremos identificar hoje — discernindo-as — duas tensões: a da “praxis” marxista e a da **Esperança Cristã**.

A nossa análise centrar-se-á, positivamente, no nível das ciên-

cias sociais. Por uma parte, é graças a uma teoria sociológica própria, embora muito nos seus começos, que um grupo de jovens marxistas, sul-americanos, estão tipificando, com originalidade, a estrutura social subdesenvolvida e o processo — a “praxis” coletiva, em que ela se configura e tenta superar-se.

De outro lado, a própria reflexão cristã sobre a esperança parece-nos que cresceria invertida, ineficaz, se nascida fora do “lugar teológico”, inédito de uma experiência popular, sociológica e ideologicamente determinada, e da estrutura sócio-eclésiástica concreta, em que essa experiência deverá conscientizar-se escatologicamente e consolidar-se operacionalmente.

Veremos, portanto:

A. — As articulações ou coordenadas fundamentais do processo de subdesenvolvimento em uma visão marxista. Resultará um processo revolucionário animado de esperanças humanas ideologicamente estimuladas.

B. — Possibilidades da Esperança Cristã radicalizar a esperança humana liberada na situação de subdesenvolvimento, a partir de uma Igreja em transformação, sob o impacto desse mesmo processo de subdesenvolvimento.

C. — A partir dessas possibilidades concretas detectaremos as conveniências e desníveis entre a inspiração marxista e a Esperança Cristã, quando elas animam a ação concreta.

A. — SUBDESENVOLVIMENTO — DESENVOLVIMENTO COMO “PRAXIS” MARXISTA

Três características especificam a interpretação marxista do processo de subdesenvolvimento:

1. — A compreensão “**histórico-concreta**” da situação de subdesenvolvimento.

2. — A consideração da estrutura econômica como chave de interpretação desta situação social global.

3. — Acentuação da dimensão política inserida nessa infraestrutura econômica.

Na conjugação dessa tríplice abordagem, a situação humana de subdesenvolvimento resultará redefinida como processo de **dependência**, **anti-praxis** alienante, que implica a compreensão do desenvolvimento como **praxis de libertação**.

— 1 —

A reivindicação por parte dos teóricos marxistas, de uma especificidade **histórica** para o processo de subdesenvolvimento, surge em oposição às teorias “**funcionalistas**” de inspiração parsoniana. O método central destas últimas consiste em localizar as diversas sociedades subdesenvolvidas na escala das “**Variáveis pautas**”. Estas são fundamentalmente uma tradução caleidoscópica — nos vários níveis do sistema social: econômico, político, cultural — de uma **racionalidade predefinida** em padrões gerais (1), e hipostasiada nas sociedades desenvolvidas. Automaticamente, os **modelos** de desenvolvimento se identificam com a estrutura das sociedades modernas já desenvolvidas: Estados Unidos, União Soviética, Japão, etc.

Desta forma o subdesenvolvimento consistirá fundamentalmente em uma série de “anomalias”, de “obstáculos” — econômicos, políticos, psicológico-culturais, —

(1) “Um processo de mudança, dentro de um sistema concreto qualquer de ação na medida em que é explicável em termos daqueles elementos de ação formulados na base da relação intrínseca meios-fins, só pode proceder no

sentido de se aproximar da realização das normas racionais, concebidas como ligando o ator dentro do sistema.” (por nós sublinhado) cf. T. Parsons, *The structure of social action*, Glencol, The Free Press, 1949, p. 751.

restos, em definitivo, da sociedade "tradicional", a caminho da modernização (2).

Assim, a tendência funcionalista básica é a de esperar a superação do subdesenvolvimento através de uma série de etapas (3), na base da **repetição da experiência histórica** dos países já desenvolvidos. Portanto, as relações históricas concretas — econômicas, políticas, culturais — entre regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas, resultam diluídas, redefinidas a-históricamente, formalmente, como posições de progresso ou atraso sobre um contínuo linear em que o futuro é antecipado.

Os primeiros anos da década de 60 levaram a consciência sul-americana, inclusive ao nível dos seus teóricos, a divergências mais claras. A estagnação econômica (4), a instabilidade política evidenciada nos numerosos "golpes", a aceleração radicalização de movimentos populares revelaram a fragilidade dos modelos econômico-políticos em andamento e da concepção de subdesenvolvimento que os inspiravam.

É, efetivamente, na última década que amadurece rapidamente a interpretação marxista do desenvolvimento e subdesenvolvimento como a unidade de dois momentos em **um único processo histórico**. Este é determinado pela **polarização contemporânea do sistema capitalista** entre "países centrais" (desenvolvimento) e países "periféricos" (subdesenvolvimento) (5). É a partir dessa estrutura internacional de dominação que trata de redefinir-se a **dinâmica dos grandes grupos** de interesse da sociedade subdesenvolvida. "Dessa maneira, considera-se o desenvolvimento (e o subdesenvolvimento, M. A.) como resultado da interação de grupos e classes sociais que têm um modo de relação que lhes é próprio, e, portanto, interesses materiais e valores distintos, cuja oposição, por conciliação ou superação, dá vida ao sistema sócio-econômico (6).

A implicação fundamental desta abordagem histórica será a preferência dada à **coação-conflito** sobre a **integração-consenso** como categoria analítica e como motor social. A sociedade, ao duplo nível,

- (2) Mencionamos, entre os principais representantes desta visão, ao nível sociológico: Hoselitz, *Sociological Factor as Economic Level of Development*, Glencol, The Free Press, 1960; e Gino Germani, *Política y Sociedad en una época de Transición*, Buenos Aires, Paidós, 1962; acerca dos aspectos econômicos: A. Hirschman, *Estratégia do Desenvolvimento Econômico*, Rio, Fundo de Cultura, 1961. No campo sócio-cultural: E. Hagnen, *On The Theory of Social Change*, Homewood, Darcey Press, 1962. Numa extrapolação das teses funcionalistas encontramos o dualismo de autores como J. Lambert, o clássico de "Os Dois Brasis".
- (3) Cf. W. W. Rostow, *Etapas do Desenvolvimento Econômico* (um manifesto não-comunista), Zahar, Rio, 1961.
- (4) Os próprios economistas da "Aliança Para o Progresso" tinham calculado, como taxa de crescimento mínima para o desenvolvimento latino-americano.

- no. o 2%. Taxa que nunca foi atingida depois de 1955: esta foi de 1,7% entre 1955 e 1960; de 1,5% entre 1960 e 1965; de 0% em 1966. Cf. Hélio Jaguaribe, *Dependência e Autonomia na América Latina*.
- (5) Tal o ponto econômico de partida da tese sociológica de G. Frank em: *Développement de sous-développement: L'Amérique Latine*, Maspero, Paris, 1970.
- (6) F. H. Cardoso e E. Faletto: *Dependência e Desenvolvimento na América Latina* (Ensaio de interpretação sociológica), Zahar, Rio, 1970, p. 22. Esta obra é uma síntese inicial dos aspectos relativos à gênese e estrutura da dependência. Uma sistematização rápida de categoria sociológica fundamental quanto à visão marxista do subdesenvolvimento e desenvolvimento do processo histórico, encontra-se em: F. G. Casanova, *Sociologia de la Exploración*, México.

internacional e intra-nacional, não será entendida como "ordem" social "integrada", como uma pré-estabelecida esfera normativa referenciada pelo "consenso" geral. Ao contrário, a sociedade será vista como um sistema de forças em desequilíbrio permanente' (7). A unidade social, portanto, não é dada; ela é **resultado** de tensões, fundamentalmente **classistas**, **crystalizadas** em compromissos geradores de novas tensões. Insistimos, porém, em que a distância entre as duas perspectivas, de consenso ou conflito, deve-se à **acentuação** e não à **exclusão** de uma ou de outra. Como o conflito entre dois grupos sociais é incompreensível e estéril fora de um mínimo de vinculação mútua, assim, o **consenso** supõe **divergências**, **rupturas** do equilíbrio básico, **conflitos** parciais.

— 2 —

Ora, o conflito histórico fundamental, constitutivo do processo de desenvolvimento e subdesenvolvimento é, como já indicávamos, de **natureza econômica**. A tensão fundamental se estabelece em uma **dupla relação de domínio econômico**.

Em relação ao pólo exterior de domínio, a estrutura do mercado capitalista internacional impõe a **divisão de trabalho** entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, i. é., entre países exportadores de capital, técnica, manufaturados, e

países exportadores de matéria-prima e mão-de-obra (8).

Sendo histórica, esta visão supera já o dualismo funcionalista da divisão da sociedade subdesenvolvida em um setor "atrasado", subdesenvolvido, e outro "moderno", desenvolvido. **Tôda** a sociedade "periférica" é subdesenvolvida. Mas a estrutura de tal subdesenvolvimento é ainda definida em relação exclusiva ao pólo externo de domínio. Tal vinculação se reveste, portanto, de aspectos **mecanicistas** determinísticos. Permanecendo ocultos os mecanismos intranacionais dêsse domínio externo, o subdesenvolvimento não se revela ainda nas mediações próximas que interiorizam o centro externo dominante e, portanto, **não** aparecem na própria capacidade de reação, de libertação. F. Hinkelammert equaciona, a êste propósito, o problema do "**imperialismo estrutural**", enquanto distinto do imperialismo de extração: "É necessário analisar o fenômeno da estabilização do sistema (mercado capitalista mundial) do ponto de vista dos países subdesenvolvidos e verificar quais as razões que permitem falar de um imperialismo estrutural. A pergunta chave incide, então, sobre o grau de dificuldade que representa a estrutura capitalista do país subdesenvolvido para que êste possa entrar em uma via de desenvolvimento" (9).

A resposta é a **tipicidade da dinâmica de classes** das sociedades

(7) J. Graziarena: Poder y Clases Sociales en el Desarrollo de América Latina, Paidós, B. Aires, 1967, p. 259. Cf. também G. Frank: Le Développement ... 2. Fonctionnalisme et Dialectique, p. 84-86.

(8) Cf. A. G. Frank: Capitalisme et sous-

développement en Amérique Latine, Paris, Maspero, 1968; P. Baran, A Economia do Desenvolvimento Econômico. Zahar, Rio, 1960.

(9) F. Hinkelammert, Problemas de Desarrollo, Instituto Latinoamericano de Desarrollo, Santiago, 1968 (mimeografiado), p. 30.

subdesenvolvidas. Com efeito, "alguns grupos pertencentes às estruturas dependentes (setores mercantis-exportadores, financeiros, ou, no caso das economias mais complexas, alguns setores industriais) se associam fora das sociedades dependentes, ao nível do mercado mundial...". Donde "segmentos das estruturas dominantes se fazem presentes no interior das sociedades dependentes...". E assim, "o sistema de dominação externo, de país a país, corta transversalmente a estrutura dependente e a interpenetra. Nesta medida, a estrutura externa passa a ser vivida como interna" (10).

Tal o processo — a anti-praxis — da dominação humana interiorizada, pela sociedade subdesenvolvida, e que gera a exigência da praxis libertadora: "Mas ao mesmo tempo, é por intermédio da ação dos grupos, classes, organizações e movimentos sociais dos países dependentes, que estes vínculos (da dependência) se perpetuam, se transformam ou se rompem" (11).

Não entraremos aqui na "tipologia" das situações econômico-sociais a que dá lugar a dependência econômica interiorizada.

Localizaremos apenas o mecanismo básico de exploração que opera nas diversas formas de estrutura.

O pensamento marxista, para compreender a exploração típica do

trabalho nas sociedades capitalistas periféricas, é forçado a redescobrir o conceito básico de mais-valia dum ângulo inédito. O novo conceito instrumental, ainda em elaboração, é o de "**excedente econômico potencial**", "isto é, a diferença entre o produto social que poderia ser obtido em um dado meio natural e tecnológico, com o auxílio dos recursos produtivos realmente disponíveis, e o que se pode considerar como consumo indispensável" (12).

Em definitivo, o que aqui se passa em primeiro plano, na linguagem da economia de mercado, é a procura de bens, a exigência de distribuição, cuja estrutura passa a condicionar a própria oferta, ou seja, a produção desses mesmos bens. P. Baran enumera possíveis fontes desse excedente potencial como exigências de efetivação: o consumo supérfluo da sociedade predominantemente por parte dos grupos de alta renda; a improdutividade do trabalho não empregado, subempregado, ou mal distribuído; o aparelho produtivo irracionalmente organizado.

As análises marxistas, em oposição às teses otimistas da modernização, revelam neste campo os desequilíbrios crescentes entre o processo de industrialização, sempre mais poupador de mão-de-obra sobretudo não especializada, e o ritmo de urbanização, gerador de mão-de-obra urbano-industrial.

(10) F. H. Cardoso: Mudanças Sociais na América Latina, Dif. Eur. do Livro, S. Paulo, 1969, p. 15 (último grifo nosso).

(11) F. H. Cardoso, Dependência..., p. 140.

(12) P. Baran, o. c., pp. 35-36.

EMPREGO POR SETORES NA AMÉRICA LATINA

Setores	1950—1960	1960—1965
Agricultura	29,7	28,1
Indústria	27,8	22,0
Serviços básicos	37,1	37,5
Serviços vários	5,4	12,4

(Fonte: CEPAL, Estudio Económico de la América Latina, 1966; quadro I—14. (ECN 12/767).)

Como aparece na tabela anterior, o setor industrial se manifesta claramente excludente, gerando a **crecente marginalidade do sub-emprego urbano** no campo dos serviços baixos e do desemprego ainda inconfigurável na base de estatísticas. Atendendo a que o aumento crescente de emprego feminino compense a crescente proporção do grupo de menor idade entre a população, “estima-se que, entre 1950 e 1962, esta porcentagem (da popu-

lação ativa dentro da população total) baixou em 1% da força de trabalho total”, o que “representaria uma cifra mínima de 700 mil pessoas que poderia indicar a ordem de grandeza do desemprego crônico na América Latina, durante o período antes mencionado” (13).

De outro lado, o processo de **urbanização** manifesta índices de aumento crescentes; Tabela 1:

MUDANÇAS NA POPULAÇÃO RURAL E URBANA
América Latina, 1925—1962
(Percentuais)

População	1925	1950	1955	1960	1962
Rural	70.5	60.7	57.3	53.9	52.6
Urbana	29.5	39.3	42.7	46.1	47.4

TABELA 1:

(Fonte: Slawinski Z., “Los cambios estructurales del empleo en el desarrollo de América Latina”, Boletín Económico de América Latina, vol. X, n.º 2, outubro, 1965, p. 161).

Partindo, portanto, da estrangulada estruturação do ingresso e da ocupação, sobretudo urbana, a tese marxista chega a identificar a contradição básica dos sistemas capitalistas periféricos na **fraqueza** (e não na hipертrofia) das **fôrças de produção**, que exacerba o con-

flito no nível das relações classistas.

Com efeito, o **processo de produção**, nas sociedades subdesenvolvidas, gera para si limites estruturais inexistentes nos processos da primeira industrialização (Tabela 2):

(13) Subemprego, problema estrutural, Vozes, Petrópolis, 1970, p. 62s.

**DIFERENÇAS NA CONFIGURAÇÃO DO DESENVOLVIMENTO
ENTRE A VELHA E A NOVA INDUSTRIALIZAÇÃO (14)**

	Velha Industrialização	Nova Industrialização
Dependência do exterior	menor	maior
Capital requerido pela técnica ...	menor	maior
Produtividade da tecnologia	menor	maior
Trabalho requerido pela técnica ..	maior	menor
Crescimento demográfico	menor	maior
Velocidade de urbanização	menor	maior
Desemprego, sobretudo urbano ...	menor	maior
Marginalização, sobretudo urbana .	menor	maior
Classe média	menor	maior

TABELA 2.

Como conseqüência dessa típica estrutura econômica da sociedade subdesenvolvida, as relações classistas são determinadas pela **marginalidade estrutural**: uma proletarização negativa (no sentido da não absorção e da exclusão da força de trabalho) que abrange mesmo setores cada vez mais amplos das consideradas "classes médias",

tradicionalmente associadas ao setor dos serviços. Na realidade, nas diversas épocas em que países, hoje desenvolvidos, contavam com aproximadamente 50% da população ativa no setor primário (agrícola) — situação do Brasil em 1960 — a distribuição entre o secundário (industrial) e o terciário (serviços) era muito mais equilibrada. É o que aparece na tabela 3:

**DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO ATIVA
ENTRE O SECUNDÁRIO E O TERCIÁRIO (15)**

	Secundário	Terciário
Brasil (1960)	15%	33%
Estados Unidos (1880)	} 25%—30%	} 20%—25%
França (1866)		
Finlândia (1840)		
Canadá (1881)		

TABELA 3.

Ao contrário, entre os 20% da população brasileira, por exemplo, que recebe ingressos superiores à renda "per capita" (480 dólares, 1960), temos apenas 27,2% do total

dos empregados em serviço. Do resto, 34% permanecem na base do funil social, com 190 dólares, e 38%, com 380 dólares, na baixa classe média (16),

(14) Cf. G. A. Dillon Soares, *A Nova Industrialização e o Sistema Político Brasileiro*, DADOS, 2/3, p. 45.

(15) Idem, p. 39.

(16) Cf. CEPAL, *Estudios sobre la distribución del ingreso en América Latina*, Santiago, 1967.

Temos, como síntese e resultado de um endêmico processo de industrialização-ocupação-distribuição da renda e de um processo de urbanização hipertrofiada, uma **polarizada estrutura social**: “no seio mesmo do que se costuma chamar setor urbano-moderno é que se constituem os “grupos marginais” não incorporados pela dinâmica da expansão econômica” (17). Ora, estas massas marginais, surgindo no processo de urbanização “generalizada” (18), representam justamente crescentes exigências de consumo, geradas por um “efeito de demonstração” que introduz padrões de vida sempre mais elevados. Assim, o excedente econômico potencial é acrescido pelo próprio mecanismo que freia a sua efetivação.

— 3 —

O **processo político**, portanto, aparece, na análise marxista, vinculado às insuficiências da estrutura econômica pela mediação das **tensões classistas** acima caracterizadas. Tal vinculação entre os níveis econômico e político se opõe drasticamente à concepção de um “Estado autônomo”, imaginado como incrementador das forças de industrialização “além” dos interesses da burguesia, agrária e/ou industrial (19).

De outro lado, porém, a estrutura da dominação política não exclui a interferência de “elites políticas” (técnicas, administrativas, intelectuais, militares) da classe média emergente (20). Com efeito, a concepção marxista de classe dominante não implica absolutamente a concentração **empírica** das diversas funções políticas nas mãos dos membros mesmos de uma classe, mas explica esta desconcentração eventual segundo as formas concretas da luta das classes e segundo as estruturas políticas, os tipos e formas de Estado e as formas de regime” (21).

Assim, a análise marxista do processo político latino-americano se opõe simultaneamente às duas seqüências clássicas (22):



A primeira representaria um modelo político-econômico dependente “associado”. A segunda, uma posição “nacional-desenvolvimentista”, “autônoma” (23).

(17) F. H. Cardoso; J. L. Reyna, *Industrialização, Estrutura Ocupacional e Estratificação social na América Latina*, DADOS 2/3, 1967, p. 28.

(18) Cf. L. Pereira, o. c., cap. 3: *Urbanização “Sócio-pática” e Tensões Sociais na América Latina*, pp. 96-123.

(19) “De certo modo, o plano é um programa estratégico do Governo Nacional para a aplicação de um sistema de interferências estatais no jogo das forças do mercado, condicionando-as de tal modo que exerçam pressão ascendente sobre o processo social”, (G.

Myrdal, *Teoria Econômica e Regiões Subdesenvolvidas*, ISEB, Rio, 1960, p. 263.

(20) Cf. em especial, J. Johnson, *La Transformación Política de América Latina: Surgimiento de los Sectores Medios*, Hachette, B. Aires, 1961.

(21) Poulantzas, *Pouvoir Politique et Classes Sociales de L’État Capitaliste*, Maspero, Paris, 1968, p. 367.

(22) L. Pereira, o. c., pp. 93-94.

(23) Prestigiada por R. Trebisch, C. Furtado, G. Myrdal.

Ambas as séries dissociam igualmente a estrutura econômica classista da política (o Estado autônomo), privilegiando aquela ou esta, segundo as fases, mais 'monopolistas' ou mais 'liberais' do capitalismo internacional. Ambas as posições, portanto, ignoram "os distintos procedimentos pelos quais o Estado se determina como o principal agente instrumental da transformação do excedente econômico potencial em excedente econômico efetivo..." (24).

A identificação, atrás do Estado supostamente pluriclassista, dos atores sociais classistas, nos levaria a um diagnóstico marxista do fenômeno do 'populismo', na sua evolução e no seu colapso (25). Passa habitualmente o populismo — única democracia conhecida na sociedade subdesenvolvida — por um movimento político que implica certa mobilização popular, sob elites médias e altas, inspiradas por determinadas motivações anti-status quo (26).

Na óptica marxista, a precária riqueza dos moldes populistas reside justamente em que eles — em essencial ambigüidade, — devem "exprimir e simultaneamente absorver politicamente, ou absorver exprimindo, as tensões que tendem a surgir à medida que o processo avança e suas desigualdades se agravam" (27). Partindo, portanto, da marginalidade gerada na matriz

de uma industrialização típica de capitalismo periférico, o nível das tensões que alimentam o populismo será proporcional ao caráter excludente da estrutura produtiva e ao esgotamento dos mecanismos compensatórios, econômicos e político-estatais (legislação trabalhista presenteada, aumento de salários, voto, lideranças partidárias, 'pelêgo').

Básicamente, esta abordagem se opõe à consideração do populismo do exclusivo ângulo dos seus líderes: como 'oportunismo' político, como pura 'manipulação' de massas. O populismo tem sido isso, mas foi também "a principal forma de expressão política da emergência popular no processo de desenvolvimento industrial e urbano" (28). As formas populistas do peronismo, do getulhismo, aprismo, do PRI (Partido Revolucionário Institucional) mexicano, etc., foram, em outros tantos países, expressão de uma abertura de base sócio-política do Estado oligárquico. E as pressões determinantes de tal abertura provinham — mais do que dos grupos empresariais (29) — das classes populares, lideradas e, portanto, condicionadas também, por grupos técnicos, políticos, militares da classe média emergente.

Confessa-se aqui faltar nas classes populares latino-americanas a consciência comum dos próprios interesses e a capacidade de auto-

(24) L. Pereira, *ibidem*.

(25) Sobre o tema, ver F. Weffort, O populismo na política brasileira, em: Brasil, tempos modernos, Paz e Terra, 1968. Cfr. também O. Ianni, O colapso do populismo no Brasil, Civilização Brasileira, Rio, 1968; e L. Martins, o. c., pp. 75-88.

(26) Ver uma classificação de populismos afro-asiático-latino-americanos em T. Di Tella, Para uma política latino-

americana, Paz e Terra, Rio, 1969, pp. 79-113.

(27) L. Martins, o. c., p. 82.

(28) F. Weffort, o. c., p. 51.

(29) Conforme a tese dos que descobrem nos primeiros decênios do século XX uma "revolução burguesa" latino-americana. Ver uma contestação em F. H. Cardoso, Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico, Dif. Sur. do Livro, 1964.

representação, típicas da tradição européia. Mas tal é justamente — nas décadas populistas — a especificidade de uma massa popular em processo de urbanização-proletarização, e na qual o operariado não podia ter configuração, quantitativa ou qualitativa, sócio-política (30). Essa massa, apenas assimilável ao proletariado oriundo da primeira industrialização (31), só poderia agir politicamente através de “relações individuais de classe”: os direitos da cidadania (32), i. é, ao trabalho, ao consumo, à participação política. Mesmo no auge do movimento popular dos anos 60, greves, grupos nacionalistas, mobilização dos camponeses, não passavam de reivindicações. Ora, tratase de reivindicações que, a essa altura, não cabem mais no afunilado quadro institucional econômico-político das situações latino-americanas. E o populismo gera em si o apêlo pelas reformas de estruturas e, na impossibilidade destas, pelos golpes de direita, mesmo militares.

É a revelação da força e da fraqueza do populismo: da crescente pressão das aspirações populares e do desgaste das elites tradicionais, que entregam a própria segurança ao poder armado.

O processo geral de militarização latino-americana aparece, de um lado, como investido de certa ‘racionalidade’ supraclassista — de tecnocracia militar — com que as elites políticas e a burguesia mais

moderna deveriam renovar-se. De outra parte, porém, e mais de acordo com a visão marxista, o nôvo poder militar declara uma tal guerra contra a subversão que se identifica com a defesa da ‘ordem constituída’, com a praxis da filosofia continental da “segurança” (33).

Vê-se, portanto, o militarismo no impasse de ter que conjugar desenvolvimento e segurança (34). Nos limites estreitos do capitalismo periférico, o ‘desenvolvimento’ será crescimento com desequilíbrios estruturais e, portanto, com aumento das tensões sociais e falhas na invocada segurança. Inversamente, ‘segurança’ significará estabilidade social interna pela marginalização política de setores populares, cuja participação ativa, por outra parte, seria indispensável para reabrir o processo sócio-econômico de desenvolvimento além das fronteiras populistas.

Assim, em definitiva, a praxis marxista — no interior dos desequilíbrios estruturais e da impossível segurança — atua no sentido da tensão social gerada pelo grande despertar das aspirações populares.

Tão gigantesca Esperança humana — ainda no berço e já à beira do desespero — se nos apresenta hoje, sobretudo quando relançada na perspectiva marxista, como o grande apêlo e desafio à Esperança cristã.

(30) Cfr. L. Rodrigues, *Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil*, Dif. Eur. do Livro, S. Paulo, 1966, pp. 115-221.

(31) Para uma conjugação da dicotomia classista com a dicotomia participantes marginalizados, ver F. Hinkelammert, o. c., pp. 64-67.

(32) F. Weyfort, o. c., pp. 64-70.

(33) Ver J. Nun, *Os golpes militares de*

classe média, em C. Véliz, *América Latina: Estruturas em crise*, IBRASA, S. Paulo, 1970, pp. 77-129.

(34) Cfr. C. Furtado, *Subdesenvolvimento e Estagnação na América Latina, Civilização Brasileira*, Rio, 1968, pp. 21-47; Castello Branco, *Segurança e Desenvolvimento (aula inaugural na ESG)*, SPES, 1967, n.º 35, pp. 5-21; F. Hinkelammert, o. c., pp. 77-81.

B. ESPERANÇA CRISTÃ:

IGREJA E

DESENVOLVIMENTO

Focalizada também sociologicamente, a esperança cristã se nos apresenta hoje como uma **atitude religiosa de compromisso** de certos grupos sociais, **favorável às mudanças estruturais** exigidas pelo desenvolvimento. Ora, o nosso ponto de partida será a análise do **mútuo condicionamento** entre êsse compromisso transformador e o próprio processo social envolvente. Apenas nesse mútuo condicionamento entre transformações religiosas e mudanças sociais parecemos perceptível a gênese, dinâmica e eficiência das avaliações que vão fundamentando e exprimindo o compromisso cristão com os possíveis futuros da sociedade. Trata-se da gradativa variação do sistema de valores que orienta o comportamento social cristão, mais ou menos **institucionalizado** (35).

Restringiremos as nossas reflexões ao campo da veiculação institucional que a **Igreja Católica** latino-americana oferece à transformação de valores e, portanto, ao compromisso com a mudança so-

cial. Parece-nos êste o modo menos imperfeito de tomar o pulso à esperança cristã operante!

Em oposição à tese weberiana sobre a importância decisiva das motivações éticas protestantes na primeira revolução industrial, o catolicismo — e em particular o latino-americano — é visto pelos sociólogos como um **obstáculo cultural sério** às mudanças rápidas hoje exigidas no continente. Acentuação dos aspetos sacramentalistas, inflexibilidade do sistema hierárquico interno, visão harmônica e corporativa da sociedade, apresentam-se como antítese da mudança.

Sob o impacto, porém, da inevitável transformação social, êsse catolicismo **tradicional** estaria dando lugar a uma espiritualidade moderna, que traria no seu seio uma nova visão de Igreja e sociedade, capaz de ajudar a transformá-las.

É, assim, compreensível como um estudo sério e otimista sobre o tema — conjugando justamente poder hierárquico e liderança — chega à conclusão de que “as novas **elites** católicas podem demonstrar que são as **elites** de transição mais importantes do século XX na América Latina” (36).

(36) I. Vallier, *Las Elites Religiosas en America Latina: Catolicismo, Liderazgo y cambio social*; em Lipset — A. Solari, o. c., p. 189. Utilizaremos amplamente êste artigo.

(35) Estamos utilizando um esquema de conceituação de categorias culturais (idéias, valores, atitudes...) tirado de T. Parsons, *The Social System, The Free Press, Glencoe, 1949*, por F. Bonilla, *Las 'elites' culturales*, em: S.

Lipset — A. Solari, *Elites y Desarrollo en América Latina*, Paidós, Bs. Aires, 1967, p. 196.

Campos do conhecimento	Existencial	Evaluativo	Expressivo
	Empírico	Ciência	Ideologia
Não-Empír.	Filosofia	Religião	Misticismo
Atitudes	Aceitação	Compromisso	Apreciação

Achamos que o processo de **modernização** da religiosidade latino-americana e o surgimento de **novas elites cristãs** são as coordenadas fundamentais que poderão configurar estruturalmente as tensões Igreja-sociedade subdesenvolvida, no sentido de orientá-las para uma eficiente transformação mútua, alentada pela esperança cristã.

Iniciaremos, portanto, com algumas considerações sobre o peso do catolicismo tradicional e das suas elites e sobre a sua conseqüência: o progressismo.

Caracteriza-se o catolicismo **tradicional** latino-americano — de matiz essencialmente rural — por uma **integração a-crítica** de comportamento social e legitimação religiosa (37).

Temos como resultado, de uma parte, a **“sacralização”** dos padrões da ordem social existente; de outra, a **“sociologização”** dos valores religiosos (38); e, finalmente, a **Igreja como instituição de controle social**.

Com efeito, tal simbiose se dá, tanto ao nível da religiosidade **popular**, nos moldes de instituições preferentemente não eclesiásticas (família, confrarias, etc.) e em práticas preferentemente extra-

sacramentais (rezas, promessas, peregrinações), como ao nível das **cúpulas religioso-civis**: “as elites católicas tradicionais estiveram sujeitas, durante a maior parte dos últimos 400 anos, ao controle secular” (39). Esse controle, mais jurídico na época colonial (privilégios da “Coroa”) tornou-se depois funcional, mais indireto: a vinculação da Igreja ao “status quo” se dá pelo seu compromisso no campo do ensino (40), do bem-estar social, da administração, das mediações político-sociais (41).

É compreensível que uma tradição tão antiga pese nas altas hierarquias eclesiásticas de hoje. São qualificadas como “conservadoras ou políticas” (42). Faltam análises completas da atuação dos vários episcopados nacionais latino-americanos, tomados em conjunto. Pode-se afirmar, porém, que “mudanças básicas no estilo diretivo da Igreja dependem das mudanças existentes na estrutura institucional mais ampla da sociedade (43).

Um estudo geral das “declarações” e “realizações” sociais do episcopado latino-americano nos mostra uma concentração de “manifestos” nos anos críticos de 1960-1964, com a seguinte distribuição (Tabela 4):

(37) Cfr. C. Mendes, *Memento de Vivos (A esquerda Católica no Brasil)*, Tempo Brasileiro, 1966, p. 33.

(38) P. Camargo, *Essai de Typologie du Catholicisme Brésilien*, Social Compass, 1967, 5/6, pág. 400-408. Cf. também T. de Azevedo, *Cultura e Situação Racial no Brasil, Civilização Brasileira*, 1966.

(39) I. Vallier, o. c., p. 155.

(40) Na educação secundária principalmente: “a maioria dos ex-alunos dessas escolas parece conservar apenas sua ideologia social conservadora...” (E. de Kadt, *Religião, Igreja e Orien-*

tação Social no Brasil, em C. Veliz, *América Latina-Estruturas em Crise*, S. Paulo, 1970, p. 214.

(41) “Uma caravana de Bispos percorreu o Brasil de norte a sul, elucidando a opinião pública brasileira sobre cinco problemas fundamentais...”: família, educação, nacionalismo, desenvolvimento, reforma agrária. Foi nas vésperas das eleições de 1960, Cf. SPES, 1960, julho-setembro.

(42) G. Deelen, *O Episcopado Brasileiro*, REB, 1966, 4, pp. 310-331. Em particular, sobre “O Conservador”, p. 328.

(43) I. Vallier, o. c., p. 170.

DECLARAÇÕES COLETIVAS DO EPISCOPADO

Ano	Sôbre Problemas Sociais em Geral	Sôbre Reforma Agrária	Países
Ano - 1960	2	2	Brasil, Colômbia
Ano - 1961	4	3	Brasil, Equador, Salvador
Ano - 1962	8	5	Brasil, Chile, Guatemala, Nicarágua, Venezuela
Ano - 1963	4	5	Brasil, Argentina, Equador, Peru, Paraguai

TABELA 4:

(Fonte: L. Basaure, *Analyse de L'Attitude Sociale du Clergé en Amérique Latine et Opinion des Etudiants*, Social Compass, 1965, 1-2, pp. 114-118).

Observa-se facilmente, na tabela anterior, que a densidade dos "pronunciamentos" corresponde ao grau de permissibilidade da estrutura política ao longo do período em questão (44).

No começo do século XX o processo de **modernização** das sociedades latino-americanas ameaça romper, nas consciências e na estrutura, os vínculos entre Igreja e sociedade. É uma situação de **anomia**, fonte da problemática sobre o **progressismo**.

No âmbito da interioridade, a diferenciação entre os valores religiosos tradicionais e o sistema axiológico emergente gera tensões que situam a consciência na alternativa de renovar-se ou morrer.

Mas a renovação virá condicionada pela nova situação social. A sociedade urbano-industrial orienta-se por normas de comportamento que, além de leigas, resultam puramente "empíricas", isto é, que não implicam uma "visão da vida". É por essa ausência de sentido, típica de uma época de intensa transição social que a renovação religiosa pode resultar, de novo, em **sociologização**: isto é, a "tomada de consciência dos valores religiosos pode constituir uma opção ideológica e de orientação de vida" (45). A interiorização da religião se torna novamente "função da sociedade", "enquanto representa o modo de compreender o seu processo e influenciar o seu desenvolvimento (46).

(44) Um índice da intensidade da atitude episcopal de mudança social é calculado, na escola Guttman, em 6 níveis, implicando o caráter coletivo ou pessoal das declarações e a aplicação, ou não, da reforma agrária nas terras da Igreja. Em ordem decrescente de intensidade, no primeiro nível se situa apenas o Chile; no segundo, Peru, Equador, Paraguai; no terceiro, Brasil, onde os contrastes religiosos são tão grandes como os contrastes econômicos; no quarto, Guatemala e Colômbia; no quinto, Nicarágua, Salvador, Venezuela, Uru-

guai; no sexto, México, Bolívia, Panamá, Honduras, Costa Rica, São Domingos. (L. Basaure, *Analyse...*, pp. 116-118).

(45) P. Camargo, o. c., p. 414.

(46) "Há dez anos havia apenas 10 Universidades Católicas na América Latina; hoje há 31 (...). A finalidade expressa de muitas dessas novas fundações é dar uma educação isenta de pressões nacionalistas e políticas, comuns nas universidades oficiais". (A. Hennessy, *Os estudantes universitários na política nacional*, em C. Veltz, o. c., p. 138).

Assim, a primeira tentativa das elites progressistas, em resposta à crise do catolicismo tradicional, será uma certa "reconstantinização" (47).

As orientações "pontifícias" sobre os problemas sociais, da *Rerum Novarum* à *Populorum Progressio*, sistematizadas nas sumas doutrinárias, vieram constituindo nas últimas três ou quatro décadas uma "ideologia católica" que recebeu os últimos atrativos do Vaticano II. Constituem-se, assim, as elites de um "catolicismo militante e moderno orientado para a 're cristianização do mundo'...". O objetivo é ainda a "penetração do meio social" mas sobre a base da "fôrça interna" da Igreja monoliticamente hierárquica (48).

Movimentos leigos de importação, como as próprias teorias, deram consistência a este tipo de catolicismo social: Universidades Católicas (49), Ação Católica, particularmente em nível de juventude estudantil e operária, sindicalismo cristão, mundo melhor...

O "impasse" social dos anos 60 invade esses movimentos e, por

meio deles, as elites hierárquicas que os representam, a partir da própria exigência com que eles se defrontam, de tomar "opções" concretas na vida sócio-política de cada país. O "deve ser", mal equilibrado pelo conhecimento concreto do "ser real" da sociedade, arrastou a consciência cristã a uma nova crise (50).

Esta indecisão do comportamento social cristão — acomodado ou radicalizado — perante a sociedade em crise, parece-nos que está começando a resolver-se em formas de consciência e tipos de elite que, ao contrário do progressismo e do integrismo, **negam o passado**, enquanto fonte principal de inspiração (53), e se voltam para o futuro. É neste que a Esperança cristã poderá encontrar a sua inserção mais genuína.

C. PLURALISMO: ESPERANÇA CRISTÃ E PRAXIS MARXISTA

Aceitaremos, para duas novas atitudes sócio-religiosas que nos parecem decisivas no comportamento cristão atual, os rótulos de "pastoralista" e "pluralista".

(47) Cf. F. Houtart, *Las Corrientes Actuales en La Iglesia Católica Romana de América Latina*, Cristianismo y Sociedad, 1964, 5, p. 57. Ver também P. Camargo, o. c., p. 416.

(48) *Idem*, p. 416.

(49) Como já se disse muito bem, parte-se também aqui "do dado inicial de que o cristianismo define uma forma global de ser, institucionalizada na Igreja, a partir da qual se "dialoga" com o mundo moderno ou se busca, no espaço cultural por ele criado, um lugar ao sol, possivelmente um lugar privilegiado" (H. Vaz, *Cristianismo e Mundo Moderno*, Paz e Terra, 6, p. 9).

(50) I. Vallier, o. c., pp. 164, 165, 167.

(53) "É essencial notar que, tanto para os 'integristas' como para os 'progres-

sistas', o passado desempenha um papel importante. Os primeiros vão buscar nele a imagem ideal, tornada paradigma, de uma cultura cristã marcada com o selo do definitivo, e que importa restaurar. Os segundos vão à procura do germe inicial, rico de virtualidades, capaz de ser transplantado para um terreno novo e de nele crescer e se expandir em novas formas de vida (...). Aos primeiros importa fixar o segmento do passado em que a Igreja dominou as instituições, as idéias e toda a vida dos homens: são os cultores de uma Idade Média muitas vezes idealizada. Os segundos remontam à simplicidade das origens para tentar fixar os princípios que permanecem, para além das formas históricas transitórias..." (H. Vaz, o. c., pp. 6-7).

O tipo **pastoralista** centra-se na ativação de uma consciência religiosa sempre mais purificada, mais livre de condicionamentos, inclusive sociais; portanto, mais crítica. O 'movimento litúrgico' é quase o seu molde. A distância entre sacerdote e leigo se reduz, graças à integração do último, por vínculos tipicamente eclesiais. O **pluralista** — em oposição a qualquer representação eclesiástica — parte da constatação sociológica da 'diáspora' dos cristãos no meio de uma sociedade complexa, aberta a vários caminhos. "Dêste modo, o centro de interesses fica deslocado das preocupações tradicionais em relação ao poder político da hierarquia e do clero, da devoção e dos sacramentos, para uma ação ética com base no mundo...". "No que se refere à revolução social, a Igreja deve encontrar seu lugar (...) como um agente primário diferenciado de influência moral e social" (54).

Parece-nos descobrir nestas duas tendências da religiosidade católica atual o duplo impulso, talvez ainda não integrado, de adaptação da Igreja latino-americana às exigências concretas do impasse desenvolvimentista. É o conjunto desses dois impulsos — interioridade da 'inspiração' e 'expressão' social — que está arrancando a Igreja ao passado para encadeá-la ao futuro da própria Igreja e da Sociedade, ao **Futuro absoluto** e aos **futuros históricos**.

Foi, efetivamente, a efervescência de inquietudes sociais críticas que, durante os últimos anos, levou movimentos cristãos leigos, e mes-

mo de jovens sacerdotes (55), a **compromissos sempre mais coerentes** com as situações sócio-políticas

Estratos cristãos, mais estreitamente ligados à hierarquia, estão respondendo à perplexidade do panorama social com um aprofundamento da **vivência especificamente religiosa** (57). Queremos distinguir estes grupos daqueles que chamariamos socialmente 'descomprometidos', ou comprometidos — mais ou menos inconscientemente — com a 'ordem social'. A nova interiorização religiosa deve-se, e se orienta, a uma aguda e mesmo angustiada tomada de consciência da missão social. Na base desta consciência encontramos facilmente as motivações mais centrais do Concílio Vaticano II, no Decreto 'Gaudium et Spes', retomadas nos Documentos de Medellín: "Com a luz de Cristo, Imagem de Deus invisível e Primogênito de todas as criaturas, o Concílio pretende falar a todos, para esclarecer o mistério do homem e para cooperar no descobrimento das soluções das principais questões do nosso tempo" (G. S. 10.2).

Ora, o que este parágrafo evidencia — destruindo a aparente tranquilidade da tensão Igreja-Mundo no texto da 'Gaudium et Spes' (58) — é a **distância** entre o cristão "pastoralista", configurado pela 'Imagem de Deus invisível' e o 'pluralista', à procura das soluções concretas operacionais. É a distância entre o Futuro da Esperança cristã e os futuros das esperanças humanas.

(54) I. Vallier, o. c., p. 169.

(57) É o sentido dos 'Planos de Pastoral'

e das cartas episcopais sobre 'Igreja e Desenvolvimento', dos últimos anos.

(58) Cfr. H. Vaz, o. c., p. 5.

É fácil reconhecer, nessa distância, a condição de 'autonomia' do temporal e de 'pureza' do religioso. Como é fácil diluir nela a eficiência da Esperança cristã e a fragilidade das expectativas populares! Difícil é encontrar as **mediações indispensáveis** para reduzir, sem suprimir, tal distância.

Em primeiro lugar, é preciso excluir a cristalização da Esperança cristã em qualquer sistema de **verdades**, teóricas ou práticas. Seria readmitir concepções eclesiológicas voltadas para o "passado", com tal acentuação da 'unidade' (hierárquica) e da 'ortodoxia' (magisterial), que freariam, longe de estimular, o livre compromisso cristão com as várias alternativas sociais, ideológicas e de ação. A "institucionalização do sistema de valores da mudança", se apoiada na "capacidade organizacional" da Igreja hierárquica latino-americana (59), recolocaria a Igreja nos antigos impasses da própria transformação e da transformação da sociedade. O cristão voltaria a ser 'palavra de ordem' situada 'além' ou 'ao lado' das **determinações históricas concretas** em que tanto essa sociedade como a própria Igreja abrem caminho. Certamente a institucionalização de valores, como a unidade de expressão da fé, é freqüentemente defendida "por razões de utilidade pública" e da "inquieta busca (parcialmente legítima) das seguranças. Mas isto não é aceitável" (60). A institucio-

nalização cristã dos valores de mudança social somente cabe, portanto, na distância em que o Futuro da Esperança cristã se situa com relação às expectativas dos vários grupos sociais e aos seus projetos históricos. É esta distância escatológica que mantém a tensão da **crítica social** cristã. J. B. Metz chega, assim a colocar a base de uma 'teologia política' na "determinação da Igreja como instituição de liberdade crítico-social: "Tôda teologia escatológica deve tornar-se por isso numa teologia política enquanto teologia crítico-social" (67).

A reflexão cristã, preocupada em dar um estatuto teórico à crítica social, enquanto prática da Esperança, encontra um contexto oportuno, um '**lugar teológico**' privilegiado na situação humana própria da sociedade subdesenvolvida. No contexto da 'marginalização estrutural', o protesto cristão não pode menos do que inserir-se na experiência negativa de uma **alienação concreta** interiorizada, mesmo que deficientemente tematizada. Mas tal protesto, configurado e orientado, por hipótese, em dimensões estruturais, é impossível ao nível individual e mesmo de pequenos grupos, sociologicamente anônimos, como a estrutura que os envolve. Função da consciência eclesial será dar a êsse protesto a provisória **certeza** das esperanças que o alimentam, purificando-as assim de sobrecargas ideológicas e tendências radicalistas.

(59) "Precisa-se uma ideologia mais ampla (que a dos pequenos grupos) que legitimize — que possa unir os símbolos tradicionais de autoridade e de valor com a idéia de mudança —, que fusione o passado com o futuro

na contextura dos elementos familiares da cultura" (I. Vallier, o. c., p. 181).

(60) M. de Certeau, Y a-t-il un langage de l'unité? Concilium, 1970, 51, p. 83.

De outra parte, a experiência viva da situação de subdesenvolvimento, enquanto objeto e fonte do protesto cristão, recupera as dimensões essenciais de **conflito social**, mesmo as econômico-políticas — para uma antropologia cristã, freqüentemente tentada de um cómodo otimismo. No contexto político latino-americano, reconhecemos mais facilmente as “limitações” das análises sócio-políticas do Vaticano II: “**A dimensão de conflito** da natureza humana só é tida em consideração marginalmente, e apenas nos capítulos, a propósito dos quais se exprimiram as críticas acerbas da maioria, censurando na ‘Gaudium et Spes’ o seu otimismo fácil. Esta dimensão, com efeito, não é uma estrutura essencial da reflexão conciliar. Sirvamo-nos de um exemplo: o n.º 73, ao introduzir o capítulo sobre a vida da comunidade política, só vê na evolução presente sinais positivos que devem ser motivo de regozijo” (62). O **silêncio**, finalmente, da gigantesca expectativa humana, **esperança** ignorada e reprimida numa estrutura social excludente, talvez seja o melhor interlocutor da Esperança cristã e dos seus teóricos (63).

Com efeito, a Igreja, em ordem a radicalizar a crítica social, — é forçada a tornar-se **auto-crítica** em relação ao próprio subdesenvolvimento (64). Ela sai de si, inclusive das próprias premissas teológicas, para aceitar uma situação social que a interpela, justamente nos dados científicos’ ainda não compreendidos como ‘sinal’. Só deste modo a Igreja quebra a própria “consciência monolítica” para responder aos apelos de Deus, chegados através das esperanças humanas.

Até que ponto, porém, a consciência cristã latino-americana pode abandonar a própria linguagem, para escutar e falar “as múltiplas linguagens humanas” (G. S. 44, 1-3)?

Tratando-se de um confronto da Esperança cristã com a ‘praxis marxista’, não podemos deixar de referir-nos à **linguagem ideológica**.

A análise marxista do processo de subdesenvolvimento-desenvolvimento deu-nos as formas sociais que a esperança humana reveste na ‘praxis marxista’. Tal esperança se apresentou como tensão política libertadora do grande grupo social marginalizado por uma estrutura econômica dominada. Muitas ques-

(62) J. B. Metz, O Problema de uma teologia política e a determinação da Igreja como Instituição de liberdade crítico-social, Concilium, 1968, 6, p. 12.

(63) F. Houtart — F. Hambye, Implicações sócio-políticas do Vaticano II, Concilium, 1968, 6, pp. 88-89. Lembremos também: “Uma luta árdua contra o poder das trevas penetra a história universal da Humanidade. Iniciada desde a origem do mundo, ela durará até o último dia, segundo as palavras do Senhor” (G. S. 37, 2)

(63) “Um mundo ignorado apresenta-se hoje à nossa porta, mundo que se diz cristão e que não se assemelha às imagens que nós temos do cristão (...). Nós, clérigos, não podemos nem eliminar essa massa, nem julgar-nos

capacitados para representá-la, nem prevalecer-nos de qualquer identidade com ela. O imperialismo dogmático, tanto como a simulação de uma solidariedade, não responde à questão levantada por tantas vozes que começam a se fazer ouvir. Assim, a relação entre as afirmações oficiais e a realidade vivida da fé, se torna problemática”. “Talvez uma relativização dos discursos magisteriais pela imensidade da piedade popular pertence ao mistério do Deus vivo” (M. de Certeau, o. c., p. 87). É um texto que vale também para a ‘unidade’ na Esperança.

(64) J. Comblin, Notas sobre el Documento básico para la Segunda Conferencia General del CELAM, CIDOC, DOC, 1969/125, pp. 1-11.

tões caberiam a respeito: Qual a consistência social desse quase-proletariado? Será 'científico' o diagnóstico marxista de subdesenvolvimento? Que possibilidades reais tem a detectada revolução popular? Para o nosso objetivo basta-nos que a análise marxista corresponda a um 'certo modo comum de ver e viver' a situação de subdesenvolvimento, i. é, a uma ideologia do desenvolvimento, entre outras possíveis. É ao nível ideológico que o diálogo cristão-marxista resulta mais problemático, na teoria e na prática.

Partimos do pressuposto de que os aspetos ideológicos são inerentes a tódta e qualquer interpretação e realização do processo de desenvolvimento. As 'denotações' científicas implicam sempre restos de 'conotações' preconceituais que passam aos modelos práticos. E inversamente, a prática, a vida real dos vários grupos sociais — atôres do desenvolvimento — estão orientados por 'interêsses particulares' que não podem menos do que penetrar a sua visão teórica. Consideramos, portanto, a ideologia enquanto 'função social', enquanto "leitura que fazemos de uma situação histórica, num conjunto de eventos, da ação a ser realizada" (65). Assim, a finalidade das ideologias é configurar as relações básicas a serem instituídas, mantidas ou renovadas entre os principais componentes (classes, grupos políticos, religiosos, etc.) de determinada

sociedade ou entre várias sociedades" (66).

Temos, portanto, um conceito de ideologia em igual distância da verdade 'objetiva' e da 'falsa consciência'. Com efeito, que implica este conceito sócio-histórico de ideologia? Fundamentalmente um tipo de verdade, — ideológica —, relativizada. Pela sua definição a partir da própria função prática, a racionalidade ideológica não pode passar de uma 'aposta racional' apoiada sobre os mais e melhores possíveis conhecimentos científicos, mas que, necessariamente, "polariza o campo histórico", para projetar as "iniciativas criadoras dos indivíduos e dos grupos" além da "escuridão e ambigüidade do presente" (67). Existe, certamente, o risco de uma degeneração de tão provisória verdade na irracionalidade do mito. É por isso que a 'leitura ideológica' de qualquer situação histórica é incompreensível fora das entrelinhas da correspondente 'leitura científica' dessa mesma situação (68).

Em contrapartida, é evidente que as ideologias dos vários grupos sociais, coexistentes em um dado momento histórico, são 'mais ou menos' verdadeiras, segundo o grau da sua racionalidade teórica e da sua operacionalidade.

Pode hoje — e em que condições — a Esperança cristã, formular-se e ser vivida, através das ideologias assim relativizadas? Libertada a Esperança cristã dos vínculos

(65) M. Debrun, *Idéologie et Savoir Historique*, Cahiers Internationaux de Sociologie, 1963, 35, p. 40. Cfr. também F. Houtart, *Implicações...*, Concilium, 1968, 6, p. 84.

(66) M. Debrun, *O problema das ideologias do desenvolvimento*, Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1962, julho,

p. 271).

(67) Idem, p. 277.

(68) L. Althusser mostra bem a distinção-na-união de ciência e ideologia, como de teoria e prática; em *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1966: *Processus de la pratique théorique*, pp. 186-197.

sócio-culturais que, no catolicismo tradicional, a encadeavam a um paraíso perdido no passado, perder-se-á ela, hoje, no futuro absoluto, tanto mais nebuloso quanto mais negativamente crítico? Em fórmula mais teológica: "Como é que esta ordem temporal, que ainda não é o reino prometido, pode ser o obscuro início do 'éschaton'?" Na 'utopia' — responde E. Schillebeeckx, referindo-se "ao ângulo a partir do qual podemos criticar a sociedade" (69).

Foi um marxista crítico, Ernst Bloch, quem dedicou as páginas mais lúcidas a uma teoria da 'utopia concreta' "como meio eficaz político e social de organizar o mundo futuro" (70). Essa teoria configura antropológicamente a situação de subdesenvolvimento-desenvolvimento como praxis marxista de alienação-desalienação: "1. O homem é um ser de insatisfação, de fome e de carência. 2. Pelo poder da utopia descobre que é possível imaginar um futuro onde a sua perfeição é desejável e possível. 3. Para isto tem que se engajar numa ação concreta, orientada pela utopia, enraizada na sua condição" (71).

Certamente não podemos identificar, na consciência cristã, a 'negatividade crítica' do protesto profético, que nasce da Esperança cristã, e a 'expressão utópica positiva' em que, eventualmente, pode exprimir-se essa crítica. Mas também não podemos separá-las. Elas formam a união da "experiência pré-reflexiva" e da "análise reflexiva" (72). Por isso a Esperança cristã não pode exprimir-se senão na linguagem que as utopias concretas e provisórias lhe oferecem, i. e. na linguagem ideológica. "Neste sentido, não pode haver escatologia de futuro sem escatologia de presente" (73).

Mais ainda: historicamente, a própria consciência profética de grandes grupos cristãos, mesmo entre nós, parece ter sido 'catalizada' apenas por impactos ideológicos, por exemplo marxistas, mais ou menos inconscientemente absorvidos (74).

De outra parte, é só pela própria presença nessa linguagem e prática ideológicas que a Esperança cristã poderá radicá-las, levando-as de dentro — no diálogo da consciência com a complexidade da ação social e política — à superação das suas estreitezas.

(69) E. Schillebeeckx, *O Magistério e o Mundo da Política*, Concilium, 1968, 6, p. 33.

(70) P. Furter, *Utopia e Marxismo segundo E. Bloch*, Tempo Brasileiro, 1965, 7, p. 19.

(71) Idem, *Educação e Reflexão*, Vozes, 1966, pp. 43-44.

(72) E. Schillebeeckx, *O Magistério...*, p. 34.

(73) Idem, *Algumas reflexões da interpretação da Escatologia*, Concilium, 1969, 1, p. 47.

(74) "A ideologia, por referir-se a valores intramundanos, questiona o cristão que tende a omiti-los" (P. Bigo, *Cristianismo e Libertação na América Latina*, Rio, 1970 — mimeografado — p. 8).