

Puebla e as Ideologias

O Documento de Puebla dedica toda uma secção ao tema “Evangeli-zação, ideologias e política” (379-416).¹ O presente estudo visa contribuir à maior compreensão do Documento no tocante à questão das ideologias. Primeiramente se apresentará a concentração de ideologia que o próprio Documento oferece. Num segundo momento se deverá explicitar o posicionamento dos bispos frente às ideologias que se apresentam como alternativas na América Latina. Finalmente convirá analisar a relação entre fé e ideologia a partir do Documeto de Puebla, e suas conseqüências.

1. A CONCEPÇÃO DE IDEOLOGIA NO DOCUMENTO DE PUEBLA

Em seu uso cotidiano, o conceito de ideologia carece de precisão. Em geral se emprega a palavra sem especificar o sentido que lhe atribui, designando difusamente algo que tem a ver com cosmovisão política, mas sem determinar-se exatamente os elementos estruturais do conceito.² O Documento de Puebla fala freqüentemente de ideologia,

ideológico, ideologização. Considerando a complexidade não esclarecida do conceito de ideologia, poderia tornar-se um problema saber o que os bispos estão falando. Eles, entretanto, quiseram facilitar o trabalho, explicitando no próprio Documento sua concepção de ideologia (cf. 396-398). A análise desse texto deverá preceder o estudo do juízo de Puebla sobre ideologias concretas.

Os autores do Documento estão conscientes da complexidade do tema e por isso iniciam sua definição chamando a atenção de que apresentarão *uma* das definições possíveis. Entretanto, sem dúvida, escolheram esta por lhes parecer a melhor e a que mais correspondia ao uso que fazem do termo.

Os n.º 396 e 397 analisam o conceito de ideologia "do ponto de vista dos seus conteúdos conceituais" (398). O que significa "conteúdos conceituais", torna-se claro quando se considera seu oposto, tratado no n.º 398, e que os bispos chamam de "fenômenos vitais de dinamismo aglutinador contagioso" e é a atmosfera emocional própria às ideologias. Se os "conteúdos conceituais" se distinguem do emocional, constituem o racional, o conteúdo intelectual, os princípios que movem à emoção, enquanto são explicitados intelectualmente.

Qual é, pois, o conteúdo racional de uma ideologia? Os bispos começam por definir ideologia como uma concepção que oferece "uma visão dos diferentes aspectos da vida". A ideologia quer, pois, dar resposta ao todo da existência. Falando escolasticamente, seu objeto material é a totalidade da vida humana com todas as suas implicações. Evidentemente, é seu objeto formal que a especifica: essa visão é ideológica por ser parcial, por assumir o ponto de vista de "determinado grupo de sociedade".

1. O Documento de Puebla será citado segundo a edição do texto provisório: *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1979. Os números incluídos no texto entre parênteses remetem aos números marginais desta edição. A "Mensagem aos Povos da América Latina" será também citada segundo esta edição com o número da página incluído no texto entre parênteses e precedido de p. (exemplo: p. 12).

2. Sobre o conceito de ideologia, veja-se: U. DIERSE — R. ROMBERG, *Ideologie*, em: Joachim RITTER — Karlfried GRÜNDER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, 158-185; Heinz Robert SCHLETTE, *Ideologie*, em: Hermann KRINGS — Hans Michael BAUMGARTNER — Christoph WILD (dir.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Studienausgabe), vol. III, Munique, Kosel, 1973, 720-728; David BRAY-BROOKE, *Ideology*, em: Paul EDWARDS (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV, Nova York — Londres, Macmillan, 1972, 124-127; Hans BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Erlenbach — Zurique — Stuttgart, Eugen Rentsch, 1961, 2.ª ed.; Augusto HORTAL, *El concepto de ideología en Marx*, em: Rev. Javeriana (Bogotá) 90 (1978 n. 448) 237-242.

O termo é bastante genérico: "grupo da sociedade". Não se trata necessariamente de classe social (embora as classes também sejam grupos da sociedade). Falando genericamente em "grupo da sociedade", os bispos incluem aí também partidos políticos, associações profissionais e mesmo organizações religiosas (inclusive a própria Igreja, enquanto instituição humana que pode buscar vantagens humanas para seus membros ou para seus dirigentes).

No grupo humano de que é representativa, a ideologia tem três funções. A primeira é explicitar os interesses comuns do grupo, suas "aspirações".³ A partir dessas aspirações, a ideologia quer provocar a solidariedade e a luta pelos interesses comuns. É a segunda função: ser "mediação para a ação", fornecer a "estratégia" (397) adequada à consecução dos objetivos. A terceira função é legitimar as aspirações por meio de uma fundamentação adequada. A palavra "legitimação" não tem aqui ainda sentido negativo (depois o terá). Não se trata de legitimar algo ilegítimo, como Marx denunciou com seu conceito de ideologia. Por ora, os bispos apenas fazem uma fenomenologia, totalmente neutra, de ideologia. É o sentido positivo de ideologia que será classificada como necessária "para a vida em sociedade".

Apesar de toda essa positividade, há um senão que não é apenas acidental, mas pertence à estrutura mesma do conceito de ideologia: "toda ideologia é parcial". Mas isso ainda não é algo negativo, mas simplesmente decorrência de que "nenhum grupo particular pode pretender identificar suas aspirações com as da sociedade global". Por isso os bispos põem duas condições para a *legitimidade* de uma ideologia (melhor teria sido falar de "*eticidade*" ou "*moralidade*"): 1) que defenda "interesses" (aqui aparece essa palavra em vez de "aspirações") legítimos; 2) dentro do respeito aos "direitos fundamentais dos demais grupos da nação".

Aqui entra um problema de que os autores não se deram conta explicitamente (mais tarde veremos que eles inclusive o resolvem na prática!). O juízo emitido sobre a parcialidade das ideologias é procedente. O problema é que somos homens limitados, e mais ainda, homens vivendo numa sociedade conflitiva. Nessa sociedade conflitiva só se atingirá a universalidade (= a sociedade global) dialeticamente, a partir da parcialidade. Querer ser absolutamente universal é dar razão ao opressor. O ponto de vista do grupo social oprimido, suas aspirações e interesses não são evidentemente os de toda a sociedade, porque vão contra as aspira-

3. O texto fala de "aspirações", evitando a conotação negativa que poderia ter a palavra "interesses" que, no entanto, será usada logo depois.

ções e interesses do grupo opressor. Mas se poderiam considerar aspirações da universalidade (= da sociedade global), suposto que o oprimido pretenda defender seus interesses e não tirar vingança (tomando a palavra literalmente, "interesses" ou "aspirações" não incluem conotação de vingança). Essas aspirações do oprimido são da sociedade global, porque atingem a dignidade do mais mal colocado. Se sua dignidade, agora não respeitada, passa a sê-lo, nem por isso a dignidade do outro, do opressor, deverá para tanto ser desrespeitada. Por isso há dois pesos e duas medidas para julgar da parcialidade de uma ideologia. Respondendo aos interesses do opressor, ela não se pode "identificar" com os "da sociedade global"; atendendo às aspirações do oprimido, ela não se identificará com as aspirações da *sociedade toda* (já que o opressor terá que ceder seus privilégios, por força dos quais mantém o oprimido em condições subumanas), mas se identificará, isso sim, com as aspirações da "*sociedade global*" (= da universalidade), porque também o opressor no fundo aspira a uma libertação a que pretende chegar pela opressão do outro, mas a que só chegará pela libertação do oprimido. O problema surge, porque o opressor não quer sua própria libertação, não quer deixar de ser opressor, e por isso o oprimido se vê obrigado a ser "opressor" relativamente (isto é, ao menos numa fase inicial de mudança).⁴

A afirmação do texto de Puebla, visto em sua imediatidade, faz do caráter parcial das ideologias um julgamento abstrato. Veremos como os bispos, ao descer à prática, com seu instinto certo de pastores, revidarão o abstrato do julgamento.

Até aqui os bispos definiram ideologia naquilo que ela tem de positivo. O n.º 397 se dedicará a explicitar o "lado ambíguo e negativo das ideologias", ainda do ponto de vista de seu conteúdo racional, intelectual. As ideologias se tornam ambíguas no momento em que se absolutizam e se transformam em "religiões leigas". O texto cita três elementos que as ideologias podem absolutizar: "os interesses que defendem, a visão que apresentam e a estratégia que promovem". Mas também aqui seria necessária uma distinção, de acordo com o que ficou dito sobre a parcialidade das ideologias. 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 espezinhados, não estaria absolutizando o parcial (e nisto consiste o erro). Outra é a questão da visão, pois toda cosmovisão é histórica e, portanto, não

4. Não há necessidade de entender a afirmação no sentido da aceitação da tese da "ditadura do proletariado". Em toda mudança social radical, o ex-opressor se sentirá prejudicado e, portanto, oprimido pela nova ordem social.

absolutizável. E bem outra ainda a absolutização de estratégias que por definição, são transitórias.

Como conseqüência da tendência absolutizante das ideologias, os bispos citam a instrumentalização de "pessoas e instituições" utilizadas como meros meios "a serviço da obtenção eficaz de seus fins". Entre as instituições usadas desta forma está evidentemente a Igreja, como o Documento constata no diagnóstico (cf. 50) e explicita mais adiante, em nosso contexto, com relação à ideologia dominante e à ideologia de transformação (cf. 413-415). Ideologia caracteriza-se, pois, como aquela perspectiva absolutizante que tudo destorce em função de seu ponto de fuga.

O n.º 398 vai continuar a descrição negativa de ideologia, não mais em seu conteúdo racional, mas enquanto a ideologia é aquela concepção de vida, parcial e absolutizante, que apela à emotividade. A força de magnetismo que lhe é própria, a "mística" que a caracteriza, lhe dá uma força avassaladora que se adianta a qualquer juízo crítico racional. É uma força de expansão, contagiosa, que se assimila mais por osmose que por propósito deliberado. "Desse modo, muitos vivem e militam praticamente dentro do marco de certas ideologias, sem disso terem tomado consciência".

Quando, a seguir, os bispos acautelam contra as ideologias, sua preocupação reside no fato de que elas levam a aceitar sem juízo crítico uma visão de mundo absolutizada e absolutizante. Daí a admoestação a "constante revisão e vigilância", com o que se qualifica implicitamente o juízo crítico a ser feito: 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 revisada, exatamente porque o juízo crítico é um ato da razão *histórica*, situada sócio-política-economicamente.

O motivo disso é que as ideologias "são necessárias para a vida em sociedade, *na medida em que* são mediações para a ação" (396). Se a ação é concreta e histórica, também suas mediações e, portanto, o juízo a respeito delas.

A necessidade de juízo crítico sobre as ideologias leva-nos a perguntar a que ideologias os bispos se referem. O final do n.º 398 nos abre dois caminhos. A necessidade de "constante revisão e vigilância" "vale tanto para as ideologias que legitimam a situação atual, como para aquelas que pretendem mudá-la". Tomada absolutamente, a posição parece de plena neutralidade. Mas, se lemos

o texto situados historicamente, os bispos já nos dão uma pista valiosa para o julgamento das ideologias concretas. De fato, se há "ideologias que legitimam a situação atual" que fora anteriormente descrita com tanto realismo e em cores tão negras, e discernida^s como "uma situação de pecado social" (17), então já está de antemão decidido que ideologia há que rejeitar hoje de qualquer forma.

Com esta última observação o próprio documento nos abre caminho para tratar de cada uma das ideologias que se apresentam como alternativa na América Latina hoje.

2. O JUÍZO DE PUEBLA SOBRE AS IDEOLOGIAS ATUAIS NA AMÉRICA LATINA

O Documento detém-se na análise de três ideologias (cf. 402-408): "o liberalismo capitalista", "o coletivismo marxista" e a Doutrina da Segurança Nacional (DSN). Na realidade, essa divisão triplíce reduz-se à dupla divisão do final do n.º 398, pois a DSN é uma forma tática e estratégica de defesa do liberalismo capitalista. Aliás, o próprio desenvolvimento do texto parece supor mais exata a divisão em dois. De acordo com a anterior definição de ideologia no sentido negativo, como forma de absolutização de interesses, mundividências, estratégias, o texto classifica o "liberalismo capitalista" e o "coletivismo marxista" de "idolatria da riqueza", cada qual sob uma forma: individual e coletiva. Ao chegar à DSN, não aparece a designação paralela que se esperaria. Não obstante, conservamos na análise das ideologias a partição triplíce.

As três ideologias são tema do Documento em três contextos diferentes, sempre tratadas na mesma ordem. Aqui no trecho sobre as ideologias, nos n.ºs 403 a 409 (este último número é apenas uma citação de Medellín). Na "visão pastoral do contexto sócio-cultural" (26), 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" (21), aparecem em quinto lugar o capitalismo e em sexto o marxismo e a DSN (juntos!). A estranha união de marxismo e DSN no mesmo item provém do fato de o marxismo, na prática, "utilizar a força

5. Juan HERNÁNDEZ PICO, *Puebla, buena noticia para los pobres*, em: *Diakonia* (Panamá) 3 (1979/ n. 9) 9-26, chama a atenção para a palavra "discerne" empregada no n.º 17 do Documento. Ele escreve: "Já Medellín havia falado de uma 'situação de pecado'; Puebla confirma esse juízo cristão. Para tanto emprega a palavra mais técnica que a teologia possui: trata-se de um *discernimento*, um *juízo no Espírito Santo*" (p. 15; sublinhado por mim).

como instrumento fundamental" e assim incentivar "a espiral da violência". Nisso ele desrespeita a dignidade e os direitos humanos semelhantemente à DSN com seu "caráter totalitário dos regimes de força" e com "o abuso do poder" e a "violação dos direitos humanos" (26).

A terceira ocasião de tratar explicitamente das três ideologias é no bloco doutrinal da segunda parte do Documento, sob o título "Dignidade Humana". Aí é arrolada uma série de visões do homem. Entre as visões de "enfoque economista" (melhor seria "economicista") estão o "liberalismo econômico" (209)⁶ e o "marxismo clássico" (210). Sob o título "enfoque estatista" fala-se da DNS (211).

Detenhamo-nos agora em cada uma dessas três ideologias.

2.1. *O liberalismo capitalista*

A razão teológica para condenar o capitalismo é ser ele "idolatria da riqueza" (403). 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 que ele mesmo se ofereça a eles em sacrifício e ofereça também a outros homens." Imanizado pela riqueza como único verdadeiro valor, o homem cria "cruéis contrastes entre luxo e extrema pobreza" e não pára em frente à "corrupção que freqüentemente invade a vida pública e profissional" de nossos países (365). A face antropológica da "idolatria da riqueza" é aquilo "que se poderia denominar injustiça institucionalizada" (366) e leva, em sua face teológica, ao ateísmo prático" (406).

Pondo seu absoluto na riqueza, o liberalismo capitalista escraviza o homem, medindo-o "apenas em nome dos valores do ter, do poder e do prazer, sinônimo da felicidade humana" (208). Assim "a dignidade da pessoa consiste na eficiência econômica e em sua liberdade individual". (209) Mas mesmo essa liberdade é aparente, porque não é abertura para os outros e para o Outro, o que mostra inspirar-se o capitalismo num humanismo fechado "a qualquer perspectiva transcendente" (406).

6. O consumismo que precede a descrição do liberalismo econômico, pode ser visto como um aspecto (cf. 209) do mesmo em sua forma neocapitalista (cf. 208). O n.º 209, no início, relaciona os dois: "A serviço da sociedade de consumo... o liberalismo econômico etc..." Pergunto se não seria mais exato inverter a afirmação. Não é o consumismo consequência e sustentáculo do liberalismo econômico?

7. Jon SOBRINO, *Puebla, serena afirmación de Medellín*, em: *Diakonia* (Panamá) 3 (1979/ n. 9) 27-56 (citação: 47).

A "idolatria da riqueza" (403) tem uma face bem concreta: a anteposição do "capital ao trabalho", do "econômico ao social" que tem por consequência "a distância entre ricos e pobres" (26) e todo esse mecanismo "de dependência e opressão no âmbito tanto nacional como internacional" (403). A magra atenuante que consiste no reconhecimento do incentivo do capitalista à "capacidade criadora da liberdade humana", não o inocenta, pois como conjunto é um convite a que essa criatividade se exerça no mau uso da liberdade. Como o próprio Documento ensina: "A riqueza absolutizada é obstáculo para a verdadeira liberdade" (365). Por isso, a outra atenuante de ter sido "propulsor do progresso" (403) tampouco o redime, pois um progresso à custa do ser humano não merece nome de progresso.

As formas históricas do capitalismo conseguiram atenuar os malefícios de "sua expressão histórica original, devido à influência de uma necessária legislação social e de precisas intervenções do Estado", embora em alguns lugares o mal persista ou mesmo se agrave (403). Essa observação sobre as formas históricas do capitalismo é tanto mais interessante quanto contrasta com o que se afirma depois das formas históricas do marxismo. Estas são agravantes do marxismo original, como veremos a seguir (2.2), enquanto que as formas históricas do capitalismo tentam (nem sempre com êxito) amenizá-lo. Aqui parece haver em germe uma inversão do axioma tradicional de que o marxismo é intrinsecamente mau, o capitalismo apenas acidentalmente. A inversão se torna possível graças à distinção entre os princípios básicos e suas formas de concretização histórica.

2.2. *O coletivismo marxista*

Novamente a razão teológica da condenação é a "idolatria da riqueza". Que essa idolatria tenha "forma coletiva" não a modifica muito para o Documento. Há ainda uma agravante: a "profissão sistemática de um ateísmo militante" (406).

Interessante é que, apesar disso, o texto de Puebla parece procurar ajudar o marxismo a sair de sua posição fechada a Deus. Pelo menos parece-me a interpretação plausível de um texto difícil, se não incompreensível.

O n.º 404, depois de classificar o marxismo de "idolatria da riqueza", prossegue: "Nasceu como crítica positiva ao fetichismo da mercadoria,⁸ e enalteceu o sentido humano do trabalho. Mas não

8. O texto provisório em sua tradução brasileira fala em "fetichismo do mercado". Suponho que haja um erro de tradução, um

conseguiu ir à raiz dessa *idolatria*, que consiste na rejeição do Deus de amor e de justiça, único Deus adorável". A questão é saber a que "idolatria" o texto se refere, quando diz que o marxismo não lhe conseguiu ir à raiz. A hipótese que primeiro ocorre, pela posição mesma da frase, é que se trate da "idolatria da riqueza... em sua forma coletiva". Mas não tem sentido dizer isso, porque é tautologia. É como dizer: o marxismo não consegue reconhecer-se como idolatria, porque é ateu.

Já a frase será plena de sentido, se a idolatria a que se refere, é a idolatria que o marxismo combate, mas a cuja raiz não consegue ir: o "fetichismo da mercadoria" de que o texto acaba de falar. Com isso o texto estaria dizendo que Marx viu bem ao detectar no capitalismo com sua economia de mercado livre uma forma de idolatria ("fetichismo", na expressão de Marx), em que a mercadoria se torna um ídolo (= fetiche), inatingível por quem a produz. Mas Marx não foi até o fim, até à raiz. Se tivesse ido, não seria ateu, mas cristão, pois teria visto que à base desse "fetichismo" está a "rejeição do Deus de amor e de justiça, único Deus adorável" (404).⁹

Se se interpreta assim, a objeção teológica mais contundente contra o marxismo, é bem menos certa que a correspondente objeção ao capitalismo. O ateísmo prático seria da essência do capitalismo; o ateísmo militante não só é dispensável ao marxismo, mas seria mais lógico que o marxismo o abandonasse...¹⁰ Essa conclusão é surpreendente para o Documento de Puebla, mas parece-me impor-se.

cochilo do tradutor ou um erro de caixa, e o original não fale de "fetichismo do mercado", mas "da mercadoria", que é a expressão de Marx e a única que tem sentido.

9. Nesse sentido: cf. Enrique D. DUSSEL, *El ateísmo de los profetas y de Marx*, em: Enrique D. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974, 2.ª ed., 244-258.

10. A semelhante conclusão com relação ao marxismo, como a acima tirada do texto de Puebla, chega, por outras vias, Enrique MENENDEZ-UREÑA, *Ideologia religiosa e ideologia política*, em: *Selecteol* 17 (1978) 178-180 (extrato do artigo publicado em *Sal Terrae* 66 [1978] 263-271). Para o cristianismo "ser fiel à mensagem de amor e libertação do Deus feito homem" na concretidade do hoje, precisa aceitar "grande parte da crítica de Marx". Da mesma forma, o marxismo para "ser fiel a seu primeiro impulso crítico e libertador", precisa abrir-se positivamente à transcendência (a tolerância não basta) (180). Veja-se também Luiz Alberto GÓMEZ DE SOUZA, *Breve nota sobre a análise marxista*, em: *REB* 38 (1978) 706-718. No final o autor fala de três reações possíveis dos cristãos frente ao marxismo: rejeição, conversão ao marxismo, conversão do marxismo. A respeito da última, escreve que "não pode haver outro caminho mais fecundo e, ousaria dizer, mais fiel ao pensamento dialético e à relação teoria-práxis" do que o de utilizar e revisar criticamente as categorias fundamentais do marxismo (718).

É característico que um texto de tal abertura esteja exatamente no n.º 404. Pode-se notar uma nítida diferença no tratamento do marxismo no contexto doutrinal sobre a dignidade humana (210) e no trecho referente à “evangelização, ideologias e política” (404-406). O n.º 210 é uma apresentação simplista do marxismo, uma interpretação idealista, tipicamente de rejeição. Mostra desconhecer a problemática do diálogo cristão-marxista e a própria evolução do marxismo (talvez por isso mesmo fale de “marxismo clássico”).¹¹ Os n.ºs 404-406 são sumamente abertos ao diálogo fazendo uma distinção clara entre o marxismo como tal (ao qual se parece dar chance de conversão) e as *formas históricas* do marxismo, que são totalitárias, fechadas à crítica e retificação (cf. 405), “atéias e violentas” (51; cf. 26 e 409).

Analisemos brevemente os dois textos. O n.º 210 inicia, opondo liberalismo econômico e marxismo clássico. Este estaria em luta contra as “injustas conseqüências” daquele. Afirmar que a oposição entre ambos está no nível das conseqüências, e ainda por cima das conseqüências injustas, é bem pouco. O “fetichismo da mercadoria”, cuja crítica o n.º 404 põe entre os pontos positivos do marxismo, descreve não uma conseqüência, mas a natureza mesma do capitalismo. Da mesma forma “o sentido humano do trabalho”, o outro elemento positivo do marxismo segundo o n.º 404, é desrespeitado pelo capitalismo não apenas acidentalmente, mas devido a que se baseia na preeminência do capitalismo sobre o trabalho.

O texto continua sua descrição do “marxismo clássico”: “A meta da existência humana é colocada no desenvolvimento das forças materiais de produção” (210). “Forças materiais de produção” são, sem dúvida, os recursos de capital, equipamento, tecnologia. Dizer que esses são “a meta da existência humana” para o marxismo é simplificá-lo injustificadamente, esquecendo que seu problema está antes nas relações de produção. Sua crítica ao capitalismo consiste em censurá-lo, porque, quem controla as forças de produção e lhes determina as metas, não são os que produzem (= o proletariado). Evidentemente o marxismo afirma uma dependência entre as forças de produção e as relações de produção, aquelas sendo determinantes para estas. Mas daqui à afirmação de que o desenvolvimento das forças de produção seja a meta da existência humana, há um passo indevido. Ainda mais se se procura levar a sério a dialeticidade do marxismo e aplicá-la ao caso.

11. Seria interessante poder estudar as sucessivas redações deste parágrafo para ver se o adjetivo “clássico” não foi a emenda de alguém mais entendido no estado atual da questão, com a intenção de salvar o Documento do vexame de uma apresentação tão ingênua do marxismo.

"A pessoa não seria originariamente a sua consciência; antes, é constituída por sua existência social" (210). Por detrás desta acusação está, por um lado, uma interpretação do materialismo dialético no sentido do materialismo vulgar; por outro lado, um pensamento substancialista que pretende explicar a pessoa humana apenas derivadamente como existência social, entendendo ser necessário primeiro considerar a pessoa em si como consciência e depois (mesmo que seja só logicamente depois), num segundo momento, derivado, a pessoa em seu relacionamento.

Dessa interpretação vulgar do marxismo e de sua crítica substancialista, o texto conclui que o homem para o marxismo não tem consciência (no sentido do termo alemão "Gewissen", consciência moral) e por isso precisa de uma instância externa que a substitua: a classe, o partido, o estado. É o que se lê no texto: "Despojada do árbitro interior que lhe pode indicar o caminho para a sua realização pessoal, (a pessoa humana) recebe suas normas de comportamento unicamente de quem é responsável pela mudança das estruturas sócio-político-econômicas" (210). Falta aqui a abertura que se nota em outros textos que se referem ao marxismo, distinguindo entre a doutrina e suas formas históricas (cf. 26, 51, 409). A mesma falta de diálogo denota a proposição seguinte, referente ao desrespeito aos direitos humanos. O contexto parece indicar que é algo intrínseco ao marxismo, enquanto alhures (cf. *ibid.*) a violência foi claramente referida às formas históricas do mesmo. Também no tocante à liberdade religiosa, que poderia ser inerente ao ateísmo marxista, não se pode fazer uma afirmação tão absoluta, se se leva a sério a possibilidade de superação desse ateísmo que se conclui dos termos do n.º 404 (cf. interpretação dada anteriormente). Dentro da perspectiva do n.º 210; entretanto, o marxismo só pode ser vituperado por ter como móvel a utopia de "uma fraternidade messiânica sem relação com Deus".

A última frase que tira a conclusão final ("em última análise") de toda essa apresentação do "marxismo clássico", retoma a perspectiva vulgarizante anteriormente manifestada. "Materialista e ateu, o humanismo marxista reduz o ser humano, em última análise, às estruturas exteriores" (210). Novamente, pinta-se o marxismo com cores de materialismo vulgar, não-dialético, e contrapõe-se a ele uma concepção substancialista, a-relacional do ser humano.

Bem diferente é o espírito dos n.ºs 404-406. Sua linguagem é bem mais cautelosa, distinguindo entre o marxismo e suas formas históricas. Já a própria afirmação do marxismo como "idolatria da riqueza" é menos taxativa que a afirmação paralela sobre o capi-

talismo, feita na forma gramatical de aposto, que indica sinonímia. Agora se diz apenas que "o coletivismo marxista... conduz" àquela idolatria. Não se afirma que lhe seja inerente, mas que provém de "seus pressupostos materialistas" (404). Não se deixa assim entender que há elementos no marxismo que se podem assumir sem "seus pressupostos materialistas"? E se até mesmo se pudesse superar numa crítica interna ao marxismo esses "pressupostos materialistas", como o Documento sugere no tocante ao ateísmo?

Ainda mais: num contexto como este que distingue o marxismo de suas formas históricas, seria de perguntar se a acusação de "idolatria da riqueza" compete àquele ou a estas? Não serão antes as "formas históricas" idólatras da riqueza, pois se tornaram capitalismo de Estado? É o que também se pode deduzir do n.º 366. Lá aparecem capitalismo e marxismo como "formas opostas" da idolatria da riqueza e, assim, como "formas daquilo que se poderia denominar injustiça institucionalizada". O n.º 366 remete de início ao número anterior, pois começa: "*Essas idolatrias...*" Ora, a intenção do n.º 365 é mostrar que "nossos países se encontram sob o domínio do ídolo da riqueza". Tratando-se de constatação de um fato, o n.º 366 deve referir-se também a fatos e não a princípios. Portanto: é a forma histórica de marxismo que há em nosso continente que é acusada de idolatria e de "injustiça institucionalizada" (366). Se vale para Cuba a constatação de "cruéis contrastes entre luxo e extrema pobreza" e de "corrupção" na "vida pública e profissional" (365) é outra questão, em cujo mérito não me compete entrar. A conexão entre os n.ºs 365-366 parece exigir que se compreenda a acusação de idolatria da riqueza como válida para determinada forma histórica de marxismo: no caso, a cubana.¹²

A seguir, são ressaltados dois fatores positivos do marxismo: sua origem "como crítica positiva ao fetichismo da mercadoria" e seu

12. Interpretei o texto assim como está no Documento. Também seria possível (e mais razoável) interpretá-lo do ponto de vista da "história da redação". A menção ao marxismo no n.º 366 parece forçada, já que a situação evocada no número anterior se enquadra tão bem para os países capitalistas do continente e, pelo menos quanto ao contraste "entre luxo e extrema pobreza", é inverossímil para Cuba. Tem-se a impressão de que o marxismo foi introduzido por amor ao "parallelismus membrorum", pelo qual nunca se condenava uma ideologia, sem condenar também a outra. O mesmo fenômeno de procura de paralelismo se pode observar também no n.º 29, onde a frase sobre o "materialismo coletivista" saiu incompleta e como que manquejando, depois de uma afirmação completa e suficiente sobre o "materialismo individualista".

enaltecimento do "sentido humano do trabalho". O marxismo é, pois, contrário a uma forma muito concreta de idolatria e sua antropologia tem o elemento positivo de enaltecer o sentido humano do trabalho. Quem lesse só o n.º 210, não o imaginaria.

Segue-se a frase já anteriormente analisada e que representa uma tentativa de ajudar o marxismo a superar seu ateísmo.

O n.º 405 posiciona-se sobre a análise marxista da realidade. Também neste ponto tão discutido, o juízo, embora negativo, é muito cauteloso. Começa simplesmente descrevendo o que para o marxismo são os meios e a meta da luta histórica. A linguagem é objetiva, sem juízos de valor subentendidos (como era regra no n.º 210): "O motor da sua dialética é a luta de classes.¹³ Seu objetivo, uma sociedade sem classes, alcançada mediante uma ditadura proletária que, em definitivo, estabelece uma ditadura de partido" (405). Esta última afirmação é então respaldada pela menção das "experiências históricas concretas" de marxismo que todas "se realizaram no marco de regimes totalitários, fechados a qualquer possibilidade de crítica e retificação". Essa distinção entre o marxismo e suas concretizações históricas é sinal de abertura ao diálogo e de honestidade intelectual. Os autores deste trecho estão a par da evolução do pensamento marxista em suas variantes heterodoxas.

Para quem é capaz de distinguir entre o marxismo e suas formas históricas e de sugerir pistas de superação do ateísmo, surge de pronto a questão da possibilidade de utilizar o "método de análise" marxista da realidade, independente da aceitação de outros aspectos do marxismo. Se uma coisa é o marxismo, outra suas formas históricas, não se poderia também dizer: uma coisa é o marxismo, outra seu ateísmo e materialismo? Ou então: uma coisa é a contribuição científica de Marx à compreensão da sociedade, outra a ideologia marxista? O texto recomenda cautela, ci-

13. Sobre a luta de classes o Documento se posiciona no n.º 357, dizendo um não a qualquer "tipo de violência" e "à dialética da luta de classes". Nesse sentido é demasiado taxativo e fica aquém da doutrina tradicional da Igreja sobre a revolta justa, da "Quadragesimo Anno" n.º 114 (participação dos cristãos na luta de classe não movida por ódio), "Populorum Progressio" n.º 31 (revolução legítima) e do Documento de Medellín sobre a paz II (cf. *Conclusões de Medellín*, São Paulo, Paulinas, 1977, 3.ª ed., 30-33). — João Batista LIBÂNIO, *Comunhão e participação*, em: *Convergência* 12 (1979) 161-171, cita à p. 169 um texto de Puebla para mostrar que os bispos perceberam "ainda que de modo incoativo e velado" que a comunhão "se faz mediada pela luta e pelo conflito". Trata-se do n.º 989. Mas onde Libânio (usando provavelmente o original) lê "tensões sociais", a tradução do texto provisório traz "setores sociais".

tando a "Octogesima Adveniens": "Seria ilusório e perigoso chegar ao esquecimento do laço íntimo que os une radicalmente".¹⁴ E depois da advertência geral, passa ao particular, admoestando a Teologia da Libertação que se acautele, pois incorre em "risco de ideologização", "quando feita a partir de uma práxis que recorre à análise marxista" (406). Temem-se conseqüências funestas para tal teologia: "a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem das ciências sociais,¹⁵ e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã" (406).¹⁶

O acautelamento dos pastores com referência à análise marxista não é de estranhar, pois se trata de algo muito discutido entre os teólogos e cientistas sociais. O magistério pastoral deixa a porta aberta, embora advertindo dos perigos. É a função do pastor! Entretanto, mesmo essa cautela deve ser relativizada, quando se observa que um resultado fundamental da análise marxista da realidade, o desmascaramento do fetichismo da mercadoria, é saudado como contribuição positiva do marxismo (cf. 404). Além disso, não se deve esquecer a porta aberta no mesmo número à superação do ateísmo.

2.3. A Doutrina da Segurança Nacional

A apresentação da DSN no contexto das ideologias quebra o esquema fundamental, em que as ideologias eram apresentadas como formas de "idolatria da riqueza" (403-404). É verdade que a DSN está "vinculada a um determinado modelo econômico-político", o capitalista, "de características elitistas e verticalistas" (407). Nesse sentido serve aos mesmos ídolos.

14. A respeito dessa relação, vejam-se as observações de Luiz Alberto GÓMEZ DE SOUZA, art. cit. (nota 10), especialmente 709-710.

15. Creio que se deveria ler: "a dissolução (da teologia) em linguagem das ciências sociais".

16. Aqui caberiam duas observações: 1) Depois do que ficou explicado sobre o liberalismo capitalista (2.1) e o coletivismo marxista (2.2), maior perigo de ideologização correria uma teologia que partisse de análise liberal da realidade (cf. Clodovis BOFF, *Puebla: "Evangelização, ideologias e política". Ganhos e questões*, em: REB 39 [1979] 101-104; aqui: 102). 2) Seria o caso de perguntar se ao temor de que a Teologia da Libertação incorra em ideologização, não subjaz uma confusão entre fé e ideologia religiosa. Cf. Leonardo BOFF, *Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes*, em: REB 39 (1979) 43-63; aqui: 59, onde lemos "Quem confunde fé com ideologia religiosa tende a ver continuamente perigos e desvios quando esta fé se confronta com a ciência ou com as ideologias sociais. A fé tem uma altura jamais alcançada pelas ideologias. Desta posição não deve jamais ser rebaixada". Veja-se também mais adiante sob o número 3.1.

Entretanto, em outro contexto, sem que a DSN seja explicitamente nomeada, ela é claramente identificada como forma de idolatria: idolatria do poder ou idolatria do Estado. Trata-se do contexto em que Puebla recupera a categoria bíblica de ídolo para identificar a raiz dos males que assolam a América Latina (cf. 362-378). "Nada é divino fora de Deus. O homem cai na escravidão quando diviniza ou absolutiza a riqueza, o poder, o Estado" etc. (362).

A idolatria do poder é descrita mais pormenorizadamente no n.º 371. "Diviniza-se o poder político quando na prática é tido como absoluto. Por isso, o uso totalitário do poder é uma forma de idolatria..." E, ato contínuo, os bispos identificam "com pesar a presença de muitos regimes de opressão em nosso continente". Esses regimes que aqui são mantidos no anonimato, são devidamente identificados em outros lugares. Pois: "As ideologias da segurança nacional têm contribuído para fortalecer... o caráter totalitário dos regimes de força e alimentado o abuso do poder e da violação dos direitos humanos" (26). Graças à teoria da "guerra total", "limitam-se... as liberdades individuais, e a vontade do Estado se confundem com a vontade da Nação", de maneira que "a Segurança Nacional... se apresenta como um absoluto acima das pessoas" (211).

A consequência dessa absolutização do poder e do Estado é a instrumentalização da pessoa humana: em nome da segurança nacional "institucionaliza-se a insegurança dos indivíduos" (211), violam-se os direitos humanos (cf. 26), acentua-se a "desigualdade de participação nos resultados do desenvolvimento" (408). Também a fé é instrumentalizada para seus fins. De fato, a DSN "pretende justificar-se, em certos países da América Latina, como doutrina defensora da civilização ocidental e cristã" (407) e, embora opondo-se "a uma visão cristã do homem como responsável pela realização de um projeto temporal, e do Estado enquanto administrador do bem comum" (408), pretende "amparar suas atitudes com uma subjetiva profissão de fé cristã" (26).

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 a necessidade de segurança em vista do bem comum (cf. 211 e 407). 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.

3. AS CONSEQUÊNCIAS IDEOLÓGICAS DE PUEBLA

Criticadas as três ideologias que se oferecem hoje à América Latina, poder-se-ia esperar que o Documento de Puebla pairasse acima das ideologias. É, de forma às vezes velada, às vezes aberta, a convicção dos bispos.¹⁷ Por isso o título acima pode causar estranheza. Sua razão decorre da própria posição de Puebla sobre a relação entre fé e ideologia.

3.1. *Fé e ideologia segundo Puebla*

Os bispos estão conscientes de que o Documento por eles produzido contém doutrina e não ideologia, mesmo quando falam da problemática social. A razão: "Não são ideologias, nem o Evangelho, nem a Doutrina ou Ensino que dele provém" (400).

Entretanto, os bispos sabem que essa doutrina nem pelo fato de derivar-se do Evangelho, paira nas nuvens, fora da história que é história social, política, econômica, o campo fértil das ideologias. Pelo contrário, estabelecem claramente a relação entre a doutrina cristã, que é o conteúdo da evangelização, as ideologias.

As ideologias, "no que têm de positivo", atuam sobre a doutrina cristã, interpelando-a e enriquecendo-a (cf. 399). O texto refere-se à doutrina social cristã, mas é preciso ampliar seu alcance, se se considera que os bispos reconhecem não ser possível "o cumprimento dessa missão (de evangelização) sem um esforço permanente para melhor *conhecimento da realidade* e *adaptação* mais dinâmica, nova, atraente e convincente da mensagem ao homem de hoje" (48). E nisso está incluído "o conhecimento do homem em suas situações concretas e aspirações" (48), a que as ideologias dão corpo (cf. 396).

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, "releituras" 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" (396).

A relação fé-ideologia não é menos frutuosa: a fé (propriamente o Documento fala só da doutrina social da Igreja, mas já vimos

17. Cf. João Batista LIBÂNIO, art. cit. (nota 13).

que é preciso ampliar a afirmação) “interpela, relativiza e critica” as ideologias (399; cf. 354). É a contribuição da fé à crítica ideológica.

Até aí tudo pacífico, mesmo que o primeiro aspecto (a contribuição das ideologias à fé) possa parecer surpreendente. A questão espinhosa é um terceiro aspecto da relação fé-ideologia, abordado pelo Documento, onde não mais se põem frente a frente fé e ideologia, como grandezas autônomas; mas onde há tentativa de fusão: os “intentos de ideologização” (400), provenientes da tendência ideológica à absolutização (cf. 397). Que esse perigo é muito real e concreto em nosso continente, reconhecendo-no os próprios bispos (cf. 413-415). E isso se faz na direção de ambas as ideologias: a ideologia dominante e o marxismo. A fusão de fé e ideologia é tão sutil que “pode surgir dos próprios cristãos, e até de sacerdotes e regiliosos” (e por que não dizer mesmo, para além do Documento, não menos que de bispos?).

A ideologização da fé acontece, “quando anunciam um Evangelho sem implicações econômicas, sociais, culturais ou políticas” (portanto, desencarnado). “Na prática — prossegue o Documento um tanto timidamente — essa mutilação equivale a certa cumplicidade, embora inconsciente, com a ordem estabelecida” (413). No extremo oposto, o Documento lembra a possibilidade de ideologização da fé proveniente de sua politização total, que consiste em confundir a utopia do Reino com a utopia comunista e conseqüentemente fazer uma “releitura” marxista do Evangelho (cf. 414-415). Os bispos temem que “a reflexão teológica, quando feita a partir de uma práxis que recorre à análise marxista” (406), corra esse risco. A referência à análise marxista já nos mostrou que o perigo talvez não seja tão grande quanto o oposto, embora seja direito e dever dos pastores admoestar-nos dele.

De qualquer forma, os bispos, ao tratar do problema da ideologização da fé, tocam um tema candente. Tão candente que, mais que heresias, é hoje na América Latina fator de divisão da Igreja. Os bispos o reconhecem no diagnóstico da situação eclesial: “Esta situação social (antes descrita) tem acarretado no interior da própria Igreja, tensões produzidas ou por grupos que enfatizam ‘o espiritual’ de sua missão, ressentidos com os trabalhos de promoção social, ou por outros que querem transformar a missão da Igreja em mero trabalho de promoção humana” (50; cf. também 903). E essa divisão, de fundo ideológico, atinge os próprios bispos, como a mesma Conferência de Puebla testemunha, a ponto de a “Mensagem” final ter que alertar: “Irmãos, não vos impressioneis com as notícias de que o Episcopado está dividido”. Mas, se isso não deve ser motivo de preocupação, não é menos verdade:

"Há diferenças de mentalidade e opiniões, mas vivem em verdade o princípio da colegiabilidade, uns completando os outros, segundo as capacidades dadas por Deus" (p. 12).¹⁸ E são essas diferenças que não permitem aos bispos ver e expressar no campo teórico as conseqüências ideológicas de suas opções pastorais.

Há subjacente a todo o Documento um medo de cair em ideologias, um medo de ser interpretado no sentido de ideologias de esquerda. Por isso, os bispos julgam necessário acentuar que a finalidade da Igreja "é de ordem religiosa" e que, ao referir-se ao temporal, a Igreja "não é animada por nenhuma finalidade política, econômica ou social" (383). Isso é verdade, mas teria sido bonito da parte dos bispos, se acrescentassem um "mea culpa" (como em termos genéricos o fará a "Mensagem" final, p. 8),¹⁹ reconhecendo que a Igreja historicamente identificou-se com as ideologias conservadoras, temendo perder suas vantagens institucionais e, portanto, animada sim por "finalidade política, econômica" e "social".

O medo de identificação com ideologias de esquerda é procedente, pois na medida em que a Igreja for fiel ao Evangelho, ela terá sempre uma força revolucionária, transformadora do "status quo" que, traduzida em mediações políticas, econômicas e sociais, será ideologicamente questionadora da situação vigente, máxime se é de injustiça gritante. Por isso, a opção preferencial pelo pobre, tendo cunho profundamente evangélico, nem por isso deixa de ter um potencial altamente ideológico.

Como é possível essa afirmação, quando o Papa e, com ele, os bispos em Puebla negam que a Igreja necessite de ideologias "para amar, defender e colaborar na libertação do homem" (411, citando João Paulo II) e quando a opção pelo pobre é feita a partir do Evangelho (cf. 905)?

18. Cf. Alberto Libânio CHRISTO, *Tendências políticas em Puebla*, em: REB 39 (1979) 88-100 (especialmente: 99); Juan HERNÁNDEZ PICO, *La eclesiología de Puebla* (entrevista), em: *Diakonia* (Panamá) 3 (1979/ n. 9) 83-87. Este último escreve à p. 86: "O documento em seu conjunto, com suas tensões internas não totalmente conciliadas, com seus pontos de partida diferentes em diversos temas, revela que a comunhão na Igreja latino-americana se vive hoje conflitivamente, porque a Igreja está repassada pelos conflitos que se vivem em nossa sociedade, na medida em que nela já não têm voz só os poderosos, os cultos e os ricos, mas também os pobres, os incultos e os oprimidos. Entre o temor a riscos de mudança e a audácia frente ao presente e ao futuro desafiantes, ainda não há uma palavra eclesial totalmente coerente".

19. Sobre a "Mensagem aos Povos da América Latina" vejam-se as observações do FREI BETTO, *Diário de Puebla*, Rio de Janeiro, *Civilização Brasileira*, 1979, 114-117. Cf. também Francisco TABORDA, "Mensagem aos Povos da América Latina". *Tentativa de interpretação*, em: *PerspTeol* 11 (1979) n. 24 (no prelo).

Quando se nega a necessidade de recorrer a ideologia, que se está dizendo? Afirma-se, por acaso, que o cristão paira sobre as nuvens, imune à história? Não, pois, embora “não submetidos inexoravelmente aos processos econômicos e políticos”, estamos “condicionados por eles” (231). Dentro desse condicionamento de nossa liberdade, “as ideologias aparecem como necessárias para a vida em sociedade, na medida em que são mediações para a ação” (396). Mais: no mesmo n.º 411, onde se nega a necessidade de ideologia, o Documento considera “indispensável o compromisso dos cristãos na elaboração de projetos históricos que condigam com as necessidades de cada momento e de cada cultura” (411). E esse compromisso pode traduzir-se inclusive na adesão devidamente discernida a “movimentos históricos nascidos das diversas ideologias, mas que delas são distintos” (142). Tanto num caso como no outro, o cristão deverá “constituir e organizar partidos políticos” ou entrar num já existente. Ora, dos partidos dizia o Documento no mesmo lugar (387) que têm “ideologia e estratégia adequadas para alcançar seus legítimos fins”. Portanto, o cristão precisa de ideologia! Se não se quiser identificar pré-vaticaneamente Igreja com hierarquia ou magistério, dever-se-á dizer então: a Igreja precisa de ideologia!

Como se explica a aparente contradição? Distinguindo o nível das motivações e legitimações do nível da compreensão da realidade e das mediações concretas para a ação. No campo das motivações e legitimações, a Igreja tem sua originalidade própria e inconfundível (cf. 354): a mensagem de Cristo a motiva para agir e a autoridade de Cristo a legitima. Mas a Igreja vai seguir o mandamento do Senhor, amando e pondo-se a serviço do homem na história concreta. Precisa, portanto, compreender a realidade, no que não poderá estar imune a ideologia.²⁰ As ideologias não a impulsionam, nem dão a seu agir razão e fundamento últimos, mas interferem em sua ação, porque esta deve ser concreta. São, pois, dois níveis diferentes. Um é o da motivação e legitimação; nesse a Igreja não precisa ideologias. E a partir dele a Igreja há de fazer “circular a riqueza transformadora do Evangelho, com sua contribuição própria e específica” em todas as “dimensões da existência: social política, econômica, cultural e o conjunto das relações entre elas” (354). Outro é o nível da prática pastoral; nesse a Igreja sofre sempre influências ideológicas e sua tarefa será discernir sua validade a partir de critérios evangélicos. É a aporção interpelante e enriquecedora das ideologias à fé (cf.

20. Caso contrário se incidiria em “teologismo” que é “ideologização da fé, no sentido de a fé (a teologia) ser entendida como o único discurso definitivamente válido, cobrindo todo o espaço da compreensão, prescindindo dos demais”. Leonardo BOFF, art. cit. (nota 16) 54.

399). "O problema é saber quais elementos ideológicos induzem a Igreja a uma traição ao Evangelho, ou quais respondem, no momento, às exigências cristãs".²¹

A luz do que ficou dito, analisemos a opção preferencial pelo pobre em seu potencial ideológico.

3.2. *A opção preferencial pelo pobre: entre a mediatização ideológica e a universalidade da fé*

A opção evangélica fundamental que a Igreja fez em Puebla, foi a opção prioritária pelo pobre. Ela constitui a chave de leitura de todo o Documento de Puebla não só por ser uma idéia constantemente repisada (sem dúvida nenhuma de longe a mais repetida no Documento), não só por responder à análise da situação, não só por ser profundamente evangélica, mas também porque a ela visa a outra opção prioritária (pelo jovem) como também a ação com os construtores da sociedade nacional e internacional.

De fato, há uma diferença essencial entre uma e outra opção preferencial. A opção pelo pobre é evangélicamente evidente; a opção pelo jovem desperta a impressão de ser uma medida estratégica. É o que transparece, por exemplo, na introdução à quarta parte do Documento (p. 311), quando se diz que a evangelização dos jovens "garantirá em nosso continente... a conservação de uma Fé vigorosa". No corpo dessa mesma parte, entretanto, essa impressão é explicitamente desfeita: "a Igreja assim age (optando pelo jovem)... não por tática" (940). Por que então? "por vocação... já que ela é chamada a uma constante renovação de si mesma, ou seja, a um constante rejuvenescimento" (940). A juventude é valorizada não apenas como "grupo de idade cronológica" (931). Isso seria tática. Mas como "atitude diante da vida" que por seu dinamismo faz com que o jovem "se torne capaz de renovar 'as estruturas' que, de outra forma, envelheceriam" (931).

E isso é dito com todas as letras: "Para ser verdadeira dinamizadora do corpo social, especialmente do corpo eclesial, a Igreja fez sua opção preferencial pelos jovens, com vistas à sua missão evan-

21. João Batista LIBÂNIO, *Visita do Papa à América Latina: chaves de leitura*, em: REB 39 (1979) 5-42 (citação: 23; para a distinção dos níveis cf. 22-23). Cf. também Marcos G. McGRATH, *La enseñanza social de la Iglesia en el Documento de Puebla* (entrevista), em: Diakonía (Panamá) 3 (1979/ n. 9) 66-74 (aqui: 67-68). Semelhantemente Heinz-Horst SHREY, *Sentido o sinsentido de las ideologías*, em: Selec Teol 17 (1978) 143-150 (aqui: 147). — Puebla tenta fornecer alguns critérios de discernimento, citando João Paulo II (cf. 360).

gelizadora na América Latina" (948). Por isso uma pastoral de juventude deve oferecer aos jovens "elementos para se tornarem realizadores de mudança", e apresentar-lhes "os canais eficazes para a participação ativa na Igreja e na transformação da sociedade" (949). A transformação da sociedade visa evidentemente a promoção integral do pobre. O jovem é esperança na América Latina, porque, isento de compromissos com a ideologia dominante, será capaz de levar adiante a transformação da sociedade injusta em que vivemos.

Seria fácil mostrar que também a ação com os construtores da sociedade visa a mesma meta. A opção preferencial pelo pobre é de fato preferencial.

Mas essa opção precisa de "mediações para a ação" e aqui entra em cena sua potencialidade ideológica. Optar preferencialmente pelos pobres significa optar pelos "carentes dos mais elementares bens materiais, em contraste com o acúmulo de riquezas em mãos de uma minoria, às vezes a custo da pobreza de muitos" (898). Essa afirmação tão tímida da relação entre pobreza de muitos e riqueza de poucos deve ser reforçada por outros textos mais corajosos na análise da realidade. Como, por exemplo, o n.º 19: "Ao analisarmos mais a fundo tal situação (trata-se da 'distância entre ricos e pobres' — 17), descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, que dão origem a esse estado de pobreza..." (19). É, pois, uma situação estrutural de desigualdade.

Dai decorre obviamente a exigência de ideologia. Como mediar as ações em que se expressa a opção preferencial pelos pobres, senão ideologicamente? Essa opção não quer ser paternalista mas levar os pobres a "serem verdadeiros protagonistas do seu próprio desenvolvimento" (IV parte, introdução, p. 311). Portanto: a uma consciência de classe. Trata-se de defender os interesses dos pobres (que sociologicamente se chamam classes populares). Eles o devem fazer por si, organizando-se "para a reivindicação de seus direitos" (902). Isso acontece para reivindicar direitos que se supõem lesados por outra classe (já que se admite que o problema é estrutural). Tudo isso são elementos com que o próprio Documento caracteriza uma ideologia. Mais ainda: uma ideologia de transformação (cf. 398), pois se trata de dar voz e vez aos que não as têm, de tornar presente o Reino (ainda incipientemente) numa situação que é anti-reino, "situação de pecado social" (17). Portanto, é preciso afirmar que na situação econômica, política e social de nosso continente, a fé se enriquecerá (cf. 399) através de expressões ideológicas tomadas daquelas ideologias que pretendem

mudar a situação. É simplesmente inevitável, se a opção evangélica preferencial pelo pobre quiser ser mais que declamação retórica.

A parcialização (e, portanto, "ideologização") da fé que daí decorre, é mediação do absoluto da mesma fé. Numa situação histórica, que é sempre um momento, portanto, uma parcela, também o absoluto se expressa na parte. Que é a encarnação, senão isto?

Ora, a opção pelo pobre é em termos históricos de contexto social concreto a mais lídima expressão daquela opção "só pelo homem" (410) que os bispos em linguagem abstrata e escolástica no n.º 410 afirmam ser a da Igreja. "Optar só pelo homem" numa situação como a nossa só pode ser optar pelo pobre, porque nele se realiza em sua pureza o homem. O pobre é o "universal concreto" do homem.²² Ao nos voltarmos ao pobre, não o fazemos por seu poder, por sua beleza, por seus dotes secundários, porque nada disso ele tem. O único que ele tem é sua humanidade: as alegrias e esperanças, tristezas e angústias de uma pessoa humana. Optar pelo particular que é o pobre, é a única forma de — nessa situação concreta — optar por todos, expressar a universalidade do amor cristão. 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.

Os bispos declaram que a Igreja "quer estar cada vez mais independente dos poderes do mundo e assim dispor de amplo espaço de liberdade... Assim, *livre de compromissos*, só com seu testemunho e ensinamento, a Igreja já será mais acreditada e melhor ouvida" (81). A liberdade de compromissos não consiste em neutralidade. Numa situação conflitiva o não-comprometer-se equivale a um compromisso com o mais forte, o poder dominante e sua ideologia. Para ser "livre de compromissos" a Igreja deverá, pois, assumir uma posição contra-ideológica (e não a-ideológica, que seria também a-histórica e desencarnada, além de conservadora). Ora, a força contra-ideológica é a utopia (no sentido manheimiano) das classes oprimidas. Para ser livre a Igreja precisa ser *partidária* dos que não têm poder nem riqueza.²³ Uma neutralidade nessa situação seria apenas pseudoneutralidade que deixaria reinar a opressão.

Pensar, numa unidade, a diferença entre particular e universal é tarefa para um pensamento dialético. E essa foi exatamente a di-

22. Cf. Francisco TABORDA, *Instituições de Teologia e pluralismo cultural*, em: REB 38 (1978) 719-742 (aqui: 730-731).

23. O que, aliás, os bispos constatam já estar começando a acontecer: cf. 46.

ficuldade dos bispos. Formados na linearidade do pensamento escolástico, é-lhes difícil pensar dialeticamente. Daí a necessidade, a quase obsessão, de repetir que o “amor preferencial” pelo pobre não é “exclusivo” (930). Cada vez que ocorre a idéia da opção pelo pobre, julga-se necessário acrescentar sua não-exclusividade. Com essa cláusula “se quer dizer que ninguém deve sentir-se excluído de uma Igreja com essa opção mas que ninguém pode pretender ser incluído na Igreja sem essa opção”.²⁴ É, portanto, um amor inclusivo, que parte do pobre e desde aí se estende aos outros. Aqui reside o “potencial evangelizador dos pobres” que as CEBs têm feito descobrir (911) e consiste num convite à conversão, para que “o coração apegado às riquezas” seja liberto de sua “escravidão e do egoísmo” (921).

É na “Mensagem aos Povos da América Latina” que a Conferência de Puebla consegue maior clareza para expressar o que significa “amor preferencial, não porém exclusivo, pelos pobres” (930): é “aceitar e assumir a causa dos pobres”, como se estivesse “aceitando e assumindo a sua própria causa, a causa mesma de Jesus Cristo” (p. 12; cf. também 783). Este apelo é dirigido a todos. “sem distinção de classes”. Aqui os bispos são muito felizes na concretização do Evangelho. Mas exatamente, porque o concretizam, lançam — sem se tornarem conscientes disso — um apelo a que a Igreja abrace a ideologia das classes populares. Que todos se convertam ao pobre, é evangélico; a concreção é atual e, portanto, ideológica.²⁵ Quando todos viessem a assumir a causa do pobre como sua, a ideologia dos oprimidos (ou a utopia) estaria prestes a realizar-se. E então ela já não seria mais utopia nem ideologia, mas a realização do Reino. Quando a história passar, não precisaremos de ideologias.

24. Jon SOBRINO, *art. cit.* (nota 7), 54.

25. Cf. João Batista LIBÂNIO, *art. cit.* (nota 13), 170.