

PUEBLA: A dimensão política*

Leopoldo Adami, S.J.

Puebla brings forth a political dimension based on the gospel, able to change the social structures. The Church, through the Gospel and its social doctrine, can act on the politician without being itself a political institution in any concrete way or form. The author analyses the position of the Church and the christian people, according to Puebla, in his political view.

A "dimensão política do discurso de Puebla esboça-se a partir da concepção de uma potencialidade do Evangelho e da fé de transformar as consciências e dessas, de atuar na transformação da Sociedade. O autor procura demonstrar como essa potencialidade se atualiza a dois níveis de doutrina e consciência: ao nível do Evangelho e do Ensino Social da Igreja e, da consciência individual e coletiva, socializada em comunidade. A Igreja forma dessa maneira e mobiliza os cristãos para atuar no político, sem no entanto assumir ela mesma, como instituição, quaisquer formas ou modelos concretos do político. Não faltam, porém, os que invocam para a Igreja uma determinada opção política, uma opção prévia pela luta de classes e pelo socialismo. O autor analisa o posicionamento que a Igreja assume, em Puebla e enquanto instituição, em relação a essas demandas: até que ponto se estende sua ação específica e onde começa a ação dos cristãos, segundo suas livres opções; a distinção entre o fato social da luta de classes e a promoção de sua dialética como processo de mudança do sistema social e econômico; as respostas à demanda por uma opção pelo socialismo. A exposição termina com novas interrogações que o autor deixa em suspenso, dando a entender que, muitas questões ficam ainda abertas, exigindo ulteriores clarificações, um novo discurso.

(*) Os números das citações do Documento de Puebla, referem-se à edição provisória: *Evangelização no Presente e Futuro da América Latina*, Conclusões da Conferência de PUEBLA, Ed. Paulinas, S. Paulo, 1979.

A perspectiva da evangelização, nas Conclusões de Puebla, está intimamente ligada à concepção de uma potencialidade do Evangelho, para formar a consciência individual e coletiva e, da aptidão dessa consciência, para a transformação do homem e da sociedade.

É a partir dessa consciência, assim formada, que o cristão, traduzindo sua inteligência da fé, na qual integra as exigências do Evangelho tanto para a sua vida individual como social, adota uma práxis transformadora de si mesmo (conversão pessoal) e continuamente transformante de sua convivência social (transformação da sociedade e de suas estruturas).

A formação da consciência, que se traduz em princípios e convicções pessoais e em práxis e realizações societárias, é concebida dessarte, ao menos para o cristão e enquanto dele depende como fator determinante de sua contribuição à transformação do processo social e histórico e, conseqüentemente, da sociedade e de suas estruturas.

É o que Puebla traduz reiteradamente, em termos de exigência de "continua conversão individual e social" (8), de necessidade para os cristãos de "transformarem as mentes e os corações segundo a escala dos valores evangélicos" (84), de co-

munhão a ser construída entre os homens "que abrange todo o seu ser, desde as raízes pessoais do amor, e deve manifestar-se na vida, mesmo a econômica, social e política" (125), de "transformar a partir de dentro" (126), de uma ação que restaura "a partir de dentro" (202), do Evangelho que penetra no coração dos homens para "formar uma nova humanidade com homens novos" (242), da "libertação de todas as servidões do pecado pessoal e social" e, "libertação para o crescimento progressivo no ser" (353), de uma "nova antropologia" e "humanismo" (343, 382, 411, 368, 410), da consciência da Igreja de que "as melhores estruturas e os sistemas mais ideais se tornam rapidamente desumanos quando não são corrigidas as inclinações do homem, quando não há conversão do coração e da mente por parte de quem vive nessas estruturas e as rege" (395), de que "a necessária mudança das estruturas sociais, políticas e econômicas injustas, não será verdadeira e total se não for acompanhada pela mudança das estruturas mentais..." (920).

E, deve-se reconhecer que neste ponto, Puebla se coloca numa linha de continuidade com uma concepção sempre subjacente à doutrina da Igreja, seja de todo seu passado mais remoto, seja do Conc. Vaticano

II, seja de Medellin e particularmente, do seu Ensino Social (1). O aspecto novo, este sim, das Conclusões de Puebla é a explícita caracterização dessa concepção fundamental que lhe rege o discurso, em termos de uma "antropologia" própria (343) ou "nova antropologia" (382) ou "antropologia cristã" (411) e de um "novo humanismo" (368, 410). E, mais ainda, é o apelo a essa antropologia e a esse humanismo, como "verdade sobre o homem" (355), "visão própria do homem e da humanidade" (346), "visão global do homem e da humanidade" (399) e, como fonte inspiradora de "projetos históricos" (411), para a "construção de uma nova civilização justa, fraterna e aberta ao transcendente" (410).

Para não poucos esse posicionamento se afigurará certamente por demais restritivo, ex-

cessivamente linear e insuficientemente dialético, seja para explicar o complexo quadro do processo social, como sobretudo para identificar um elemento decisivo de eficácia, apto a transformá-lo. E de fato, do ponto de vista do político, as perplexidades, as indagações e objeções suscitadas por essa concepção, se nos afiguram um questionamento fundamental.

Consciência e mudança social

O questionamento sobre a eficácia da formação das consciências, para a transformação das pessoas e do seu agir, é tão antigo quanto o homem. O "vídeo melhora proboque, deteriora sequor" do poeta antigo é a expressão perenemente válida de uma experiência do homem, perplexo ante a incongruência que medeia entre seus princípios e convicções e suas opções efetivas(2).

(1) O texto final das "Conclusões" fala de "Ensinamentos Sociais da Igreja" (nnº 343, 344, 346, 347). O texto oficial substitui o plural pelo singular: "Ensino Social da Igreja". Mas o que é importante é que mantém o enunciado do nº 344 (da edição provisória), a saber: Esse Ensino Social da Igreja tem pois um **caráter dinâmico**, e na sua **elaboração** e aplicação os leigos hão de ser, não executores passivos, mas **ativos colaboradores** dos Pastores, levando a estes a própria experiência, competência profissional e científica (GS 64)" (o grifo é nosso). A respeito observa, muito significativamente, Sorge, B.: "Non sfugge a nessuno l'importanza di una simile concezione dinamica dell'insegnamento sociale della Chiesa. Essa rimane definitivamente acquisita in un documento ufficiale dell'episcopato d'un intero Continente, approvato dal Sommo Pontefice. Così il documento di Puebla conferma autorevolmente la fine de una visione statica e aprioristica della 'dottrina sociale', intesa come modello compiuto, universalmente valido, da calare dall'alto nel concreto di tutte le situazioni. I principi rimangono perennemente validi, ma la loro traduzione storica è mutevole e diversa." (La Civ. Catt., Vol. II (1979), Quad. 3091, p. 29).

(2) A psicologia do profundo procurou explorar a matriz psicogênica dessa inadequação, identificando duas fontes da consciência moral. Para esse aspecto cf. Odier, Dr. Ch., **Les Deux Sources - consciente et inconsciente - de la Vie Morale**, éd. de la Baconnière, Neuchâtel,

Nova, sim, é a dimensão em que se recoloca hoje o problema, ou seja na **dimensão e temática do político** e em função da eficácia transformadora da sociedade e de suas estruturas. Nessa nova dimensão o próprio Marx a considerou fundamental. A transformação das estruturas exige a reforma das consciências. Mas para ele "a reforma da consciência consiste unicamente em dar ao mundo consciência de sua consciência..." ou seja em dotar as pessoas de uma racionalidade nova, mediante uma filosofia crítica que lhes permitam compreender as lutas e aspirações em que se encontram imersas e nas quais se devem consciente e criticamente inserir (3). A consciência pessoal, no entanto, é substituída por Marx pela consciência coletiva, induzida da existência social. Assim, embora sua intuição assinala um avanço importante para a melhor compreensão do processo histórico, representa ao mesmo tempo um recuo, pois, como assinala João Paulo II, a consciencial pessoal "despojada do árbitro interior que lhe pode indicar o caminho para a sua realização pessoal, recebe suas normas de comportamento unicamente de quem é responsável pela mudança das

estruturas sócio-político-econômicas. Por isso desconhece os direitos do homem, especialmente o direito à liberdade religiosa que está na base de todas as liberdades (cit. por Puebla, 210).

Privilegiando dessarte a consciência coletiva e desconhecendo os valores primordiais humanos e religiosos da consciência pessoal individual, Marx acaba ignorando a conflictividade mais profunda que divide internamente as consciências, em todo e qualquer sistema social e que se desenvolve entre as exigências dos valores primordiais assinalados e as exigências dos valores parciais absolutizados pelo "ethos coletivo" dos sistemas. E com isto, o problema — sentido dramaticamente dentro do próprio sistema por ele propugnado (o marxista), pelo conflito entre as exigências de liberdade e as estruturas opressivas do totalitarismo, entre as exigências da consciência religiosa e as de um ateísmo institucionalizado — permanece, em seu aspecto fundamental, inconcluso e não solucionado.

Mas insolucionado e até insolúvel parece permanecer também para os cristãos que buscam, mediante a formação das

1946, spec. pp. 221-239. A Espiritualidade cristã, partindo das categorias bíblicas da "luz" e das "trevas", da "carne" e do "espírito" chega a uma concepção do influxo interno na consciência dos "dois espíritos", descritos magistralmente por Sto. Inácio, em seu livro dos Exercícios; cfr. nº 313 ss.

(3) Marx, K.: *Oeuvres Philologiques*, t. V, éd. Costes, Paris, 1937, p. 210.

consciências, o meio eficaz e determinante para a transformação da sociedade. E isto, pela simples razão de que para ser admitido como tal, dever-se-ia poder demonstrar a perfeita coerência entre a consciência e a práxis e, a passagem da consciência individual à consciência coletiva. Ora, como essa coerência e essa transposição parece não verificar-se, pois tanto a experiência individual como coletiva e histórica, mormente na América Latina, dão mostras do contrário, a concepção que propõe a formação social das consciências, como meio apropriado e apto à transformação da sociedade e de suas estruturas, parece inaceitável.

A nosso ver, importa todavia distinguir a **questão de princípio** e o dado da **experiência histórica**.

No que tange à **questão de princípio** cumpre, sem dúvida, reconhecer, em primeiro lugar, que a "consciência coletiva" não é certamente redutível à soma das consciências individuais e nem estas, como instâncias anteriores e ulteriores a quaisquer formas comportamentais coletivas e não raro gregárias, são simplesmente redutíveis à consciência coletiva.

A consciência coletiva é antes de tudo uma categoria do social, correspondente ao "ethos coletivo" imperante. Embora de

valor decisivo para ação no plano sócio-político, a consciência coletiva é uma instância válida unicamente na medida em que não se sobrepõe à consciência individual e a oprime, mas na medida em que com ela se identifica. A consciência individual ao invés é primordialmente uma categoria do pessoal e, em sua originalidade profunda, é sempre anterior e ulteriores às formas comportamentais, condicionadas ou determinadas pelo social. É nessa esfera do pessoal e do profundo que o homem, na solidão e autenticidade do seu verdadeiro "eu", único e intransferível, se recupera dos condicionamentos coletivos, deles se liberta e, a partir dessa libertação pessoal, pode libertar suas formas de convivência e de organização econômica, política e social. A consciência individual, representa, portanto, a instância primordial e, em última análise, o princípio de integração das "dissonâncias" comportamentais da consciência coletiva (4).

É nesse sentido que ela é reconhecida como o "núcleo secretíssimo e sacrário do homem, onde ele está sozinho com Deus", ouve a sua voz e encontra a sua lei interior (GS, 16), que nenhum "ethos coletivo" pode silenciar ou suprimir.

(4) Para o princípio das "dissonâncias" do conhecimento, decorrente de níveis diversos de consciência e planos inversos de vivência, cf. Festinger, L. A Theory of Cognitive Dissonance, Peterson, Evanston Row, 1957.

Mas cumpre reconhecer também que, neste sentido, ela é uma instância mediata e última. E com isto, igualmente, que para a ação é principalmente para a ação na esfera do social e do político, ação essa reconhecidamente determinada por fatores imediatamente operativos, requer-se a passagem para a consciência coletiva.

Como pode então, mesmo reconhecendo-se a sua função de instância última, ser invocada e proposta como relevante para induzir uma ação incidente e transformadora das relações sociais e de suas formas organizadas e estruturais? Não se está destarte confundindo os diversos níveis determinantes do agir humano, em seus diferentes planos? E, as diversas ordens de motivações: as remotas e últimas e as próximas e imediatamente decisivas para ação coletiva, no plano do social e do político?

A objeção que recoloca a questão de princípio, em termos de níveis de consciência e planos de ação é a nosso ver profundamente válida e pertinente. Mas o próprio princípio dos níveis de consciência correlacionados com os planos de ação, nos parece igualmente válido para esclarecer a passagem da ultimidade e mediaticidade de uma consciência genérica dos princípios e valores evangélicos assumidos na fé, para a imediaticidade e efetividade de uma consciência em que esses prin-

cípios e valores são explicitados em exigências concretas e imediatamente provocativas a uma aplicação coerente e eficaz, no plano da ação, da práxis. Ora se a Igreja tem no Evangelho a mediação para a formação da consciência pessoal, individual, mediante princípios, valores e toda uma doutrina que, vividos comunitariamente, formam já, uma consciência coletiva, mas ainda de natureza mediata e última em seus conteúdos, a Igreja tem igualmente uma mediação para a formação da consciência social; e essa mediação consiste no seu "Ensino Social". Porque também a consciência coletiva depende, em última análise, de dois fatores: um, da socialização; outro, dos conteúdos doutrinários pelos quais é formada. A socialização é sem dúvida importante e decisiva, mas não basta. São necessários igualmente conteúdos que concretizem, explicitem exigências de ação, correlacionando-as a situações igualmente concretas e identificáveis e suscitem dessarte ditames e imperativos da consciência, próximos e imediatamente provocativos do agir.

Ora se é verdade que os princípios e valores evangélicos, como os da dignidade de toda pessoa humana pela sua filiação divina, da fraternidade universal em Cristo, do mandamento do amor, se situam certamente num plano de opções ainda genéricas e universais, é igual-

mente verdade que o Ensino Social da Igreja explicita esses princípios genéricos e universais em exigências concretas e particulares de direitos de habitação, de escola, de trabalho, de salários, de greve, de previdência social, de participação e representação a todos os níveis, de defesa do meio-ambiente, etc.; todos esses, princípios próximos, imediatos e provocativos para a ação.

A formação das consciências, portanto, não se limita por parte de Igreja à formação da consciência individual, ao nível das exigências genéricas e universais do Evangelho, para as relações do homem com Deus e das relações interpessoais, mas desenvolve-se e complementa-se, pela formação de uma consciência social, a um segundo nível ou seja, o das implicações e exigências da fé, no plano das relações societárias, de trabalho, de participação e atuação associada nos organismos intermédios (sindicato, empresa, escola, etc.), nos organismos superiores da vida nacional e internacional. E, a esse nível e plano, a Igreja forma uma consciência social que, pelos seus conteúdos comuns, solidarizantes e mobilizadores já é de certa forma uma consciência coletiva.

Que essa forma de conscientização social, centrada em demandas concretas e princípios imediatos de ação, não venha a ser um fator de real eficácia, desmente-o a nossa própria ex-

periência histórica atual. Sem intender atribuir essa forma de conscientização exclusiva e mesmo primacialmente à Igreja — pois estamos tratando da questão de princípio — aí estão a demonstrá-lo as mobilizações coletivas e eficazes por melhores salários, determinadas não só pelas necessidades vitais de subsistência, mas em não poucos casos, primariamente pela consciência coletiva da injustiça dos salários vigentes. O mesmo se diga dos movimentos reivindicatórios por maior participação a todos os níveis da vida associada nacional. E, especialmente dos movimentos em defesa do meio ambiente e da qualidade da vida, contra a poluição, a implantação de centrais nucleares, de aeroportos, de indústrias poluentes, sucitados pela nova consciência ecológica de inteiras populações. De resto é um fato notório que os regimes totalitários — que nunca se enganam a respeito das reais ameaças aos seus interesses e ideologias — jamais duvidaram do poder e eficácia desse tipo de conscientização e sempre envidaram todos os esforços para combatê-la e impedi-la.

Se admitirmos, no entanto, a eficácia da consciência social formada e motivada por princípios concretos e particulares e em correlação à situações facilmente identificáveis que provocam imediatamente à ação, e isto ao menos em princípio, sur-

ge então o problema da *experiência histórica*. Por que então — sempre suposta essa eficácia — a ação evangelizadora da Igreja na América Latina, formadora da consciência dos nossos povos, que foi a "matriz cultural do continente" e no, dizer de Puebla, "marcou a alma da América Latina" (318, 325) e de certo modo a "plasmou" (2), não logrou traduzir a eficácia que deveria derivar do seu Ensinamento Social em transformação da sociedade, em estruturas sociais mais justas e fraternas?

Não há dúvida que a *experiência histórica* da Igreja na América Latina é passível dessa grave ressalva que, sob certos aspectos assume as dimensões de uma verdadeira contradição e até de um escândalo.

Em primeiro lugar importa reconhecer com definido senso histórico, como o faz, aliás timidamente Puebla, que a evangelização da Igreja na América Latina não esteve indene de "desfalecimentos e cumplicidades com os poderes terrestres", que sofreu de "uma incompleta visão pastoral..."(3). E, cumpre caracterizar sem eufemismos essa "incompleta visão pastoral", sobretudo e de modo geral, como uma evangelização carente da dimensão social.

Mas com igual "sentido da História" deve-se ter em conta também que dessa "dimensão social" carecia também quase

toda a "intelligentzia" latino-americana, e que para a Igreja em particular, dada a sua missão primordial e as imensas dificuldades com que se defrontava em sua obra evangelizadora, completar a formação da consciência religiosa, em seus valores essenciais, com essa dimensão ulterior constituía-se em tarefa quase impossível.

A tarefa primordial da Igreja e de sua evangelização é, em primeiro lugar, a geração e o cultivo da fé. É, portanto, formar as consciências ao primeiro nível pessoal e profundo, pois é só a partir da adesão a Cristo e ao Evangelho pela fé, que se podem explicitar as ulteriores exigências do Evangelho e dessa mesma fé, a ser vivida na práxis de toda existência pessoal e associada. E foi historicamente essa tarefa primordial, inerente à própria natureza da evangelização, a que empenhou prioritariamente a ação evangelizadora da Igreja.

De uma evangelização, assim limitada e em parte mutilada, resulta uma fé não raro professada com grande firmeza no que tange aos dogmas fundamentais do cristianismo e uma consciência individual e coletiva altamente sensível a certas práticas religiosas e mesmo a certos valores e deveres pessoais e interpessoais da moral cristã, sem todavia incorporar as dimensões sociais da fé e consequentemente, sem traduzir-se em compromisso, firmeza e efe-

tividade de uma práxis social correspondente. É o que Puebla reconhece claramente, tanto que diz respeito à evangelização das elites, ao constatar que "a fé não teve a força para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis pela liderança ideológica e pela organização da convivência social e econômica dos nossos povos" (312), como em relação às classes populares, ao verificar que "o catolicismo popular, embora marque a cultura da América Latina, não se expressou suficientemente na organização de nossas sociedades e Estados..." (325).

A conclusão sobre a falta de eficácia da evangelização para a transformação da sociedade e de suas estruturas, na América Latina, não pode ser portanto a de que a consciência cristão formada para uma atuação no social se demonstrou ineficaz na práxis histórica, mas a de que a evangelização, por razões diversas, não chegou a formar essa consciência social. A formação de consciência cristã processou-se historicamente entre nós de forma parcial e incompleta. Não chegou a atingir as dimensões sociais, econômicas e políticas para formar uma consciência social. Onde resultou, como consequência natural que uma consciência não "consciente" dessas dimensões, nelas não se traduzisse em práxis eficaz transformadora.

Mas pode-se ainda objetar que mesmo, suposta uma evangelização plena e adequada, isto é integrante dessas dimensões e, portanto, formadora de uma consciência social, essa não redundaria necessariamente em fator relevante e decisivo para o processo de transformação da sociedade. E isto, por diversas razões: em primeiro lugar, porque, se é verdade que a evangelização nunca atingiu a todos e não os atingiu em todas suas exigências, é igualmente de se prever que menos ainda os atingirá para o futuro, mormente na sociedade pluralista contemporânea; segundo, porque o evangelho, bem como o Ensino Social da Igreja, é sempre proposto, não imposto, à liberdade do homem. Ora, como Cristo mesmo o previu na parábola do semeador (Mt. 13,3-23), haverá sempre os que o acolhem e os que o rejeitam e, mesmo dentre os que o acolhem haverá, sim, os que a ele aderem integralmente, mas esses serão sempre uma minoria, ao passo que a adesão da maioria será sempre parcial e inoperante. Consequentemente a ação da Igreja, mesmo quando intencionada à transformação das estruturas da sociedade, será sempre anulada pela contraposição interna entre os cristãos socialmente conscientizados ("cristãos progressistas") e a oposição ou inércia daqueles que não integram a dimensão social e as exigências de justiça

de sua fé ("cristão conservadores") (5).

Quanto à primeira assertiva dessa objeção, deve-se dizer que o Evangelho e também o Ensino Social da Igreja é sem dúvida sempre proposto à liberdade do homem, não imposto. E nisto só podemos ver a única forma verdadeiramente condizente com a dignidade do homem de conscientizá-lo e de induzi-lo, não por coação, mas por convicção a assumir uma dimensão de sua existência ou uma causa, por mais justa e necessária que essa seja. Todo outro processo imposto ao homem, seja embora com a intenção de libertá-lo de uma condição opressiva e indigna, é igualmente dele indigno e opressivo.

Quanto à segunda asserção, deve-se igualmente reconhecer que por isto mesmo, o Evange-

lho será sempre aceito por uns e rejeitado por outros e, por alguns aceito integralmente e só parcialmente, talvez, pela maioria. Mas não vemos, como disto se possa inferir, precisamente do ponto de vista do político, que, por esta razão, deva ser considerado de antemão como ineficaz para o processo histórico de transformação da sociedade. Ao menos do ponto de vista do político e mesmo do pensamento político mais voltado para a eficácia, não é a totalidade das adesões que conta, nem o caráter integral dessa adesão (o que na política praticamente inexistente), mas a hegemonia de uma determinada visão da realidade e de certas opções que logram um consenso suficientemente amplo para impor-se (6). Ora a Igreja se encontra precisamente num

(5) O conflito, sempre presente na Igreja, entre as duas tendências a **conservadora** e a **progressista**, que hoje assume uma nova referência em relação ao social e político, alcançou no passado um clímax limite e paradigmático na "crise modernista" que provocou o "Syllabus" de Pio IX (Denzinger-Schönmetzer, 2901-2980). Gramsci, assinalando como tantos outros, esse contraste permanente no seio da Igreja, entrevê na tendência modernista uma corrente de pensamento que, favorecida, pode tornar-se um fator de desintegração da unidade da Igreja, conduzindo parte dela a integrar-se no marxismo, concebido como cultura moderna. Sua análise completa-se neste ponto, com a bizarra idéia de que algumas grandes ordens no seio da Igreja e particularmente os jesuítas constituíam na igreja a força cultural que promove a superação do contraste entre ciência e religião e, com isto, a conciliação das duas tendências, promovendo uma compatibilização que ressalva até certo ponto a unidade da Igreja... (cf. Note sul Machiavelli, sulla política e sullo Stato Moderno, ed. Riuniti, Roma, 1975, p. 297ss, e, também, Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce).

(6) O conceito de "Hegemonia", amplamente estudado por Gramsci que, embora o atribua a Lenin (cf. Portelli, H. Gramsci e o Bloco Histórico, ed. Paz e Terra, Rio, 1977, cap. III, p. 61), é de fato seu principal teórico, não envolve primariamente um consenso universal, mas de uma parte, o prevalecer de um "bloco ideológico" ou cultural, dado o caráter superestrutural dos intelectuais, e doutra, o sentido de pertença das classes populares a uma força hegemônica que determina precisamente a consciência política (cf. Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce, ec. Riuniti, Roma, 1975, pp. 13, 39).

processo em que incorpora sempre mais à sua evangelização a dimensão social e suas exigências de justiça. E desde o Concílio Vaticano II, desde Medellín e especialmente agora em Puebla, a Igreja latino-americana, com uma consciência muito mais viva das insuficiências de sua proclamação da fé no passado e especialmente da falta da dimensão social em sua evangelização, empenha-se num esforço imenso de integrar no cultivo da fé e na formação das consciências, tanto as exigências mediatas e últimas do Evangelho, como os postulados próximos e imediatos para a transformação da sociedade, dos seus Ensinamentos Sociais. E a própria experiência histórica mais recente entre nós dá provas do avolumar-se acumulativo desse processo que marca não só a superação do confronto entre os cristãos socialmente mais e menos conscientizados, no interior da Igreja, mas que prospecta também aquela aglutinação dos princípios e convicções que formam a consciência coletiva, ao nível da socialização dos conteúdos da consciência.

Essa socialização é indispensável para que os cristãos se possam encontrar confirmados e identificados em sua consciência comum. Mas para que ela se possa realizar é igualmente imprescindível o encontro das pessoas e sua socialização em comunidade. Pois é na

comunidade que as pessoas descobrem sua unidade, sua força e aquele "algo a mais coletivo" que as une e mobiliza para uma ação conjunta, organizada e eficaz no plano social, político e econômico. A ação conjunta brota então espontânea ou planejada e marca o momento próprio e específico da práxis política. Isto vale para toda e qualquer práxis social que se queira efetivamente atuante e transformadora da realidade. O momento de eficácia no político começa no instante em que as idéias comuns se incarnam em movimentos coletivos, organizados, com objetivos comuns e estratégias bem definidas.

A Igreja, neste sentido, completa a sua função inspiradora e motivante para um agir eficaz, socializando as consciências que forma, pela integração das pessoas em comunidade. Essas comunidades eclesiais de fé, mas de uma fé que abrange todas as dimensões do ser humano e envolve particularmente "as implicações econômicas, sociais, culturais ou políticas" (413), são o lugar próprio, formado pela Igreja, para que delas surjam os movimentos organizados de uma atuação eficaz na transformação da sociedade e de suas estruturas, "em resposta às interpelações que as circunstâncias mutáveis lhes apresentam" (344), com um "agir corajoso e criativo" (411) que concretize o compromisso cristão "em projetos históri-

cos", "condizentes com as necessidades de cada momento e de cada cultura" (ib.) para "a construção de uma nova civilização justa, fraterna, e aberta ao transcendente." (410).

Até aí se estende a ação própria e específica da Igreja, ao menos da Igreja, como instituição. Até esse ponto a Igreja pode atuar em nome próprio, isto é, do Evangelho e do seu Ensino Social que lhe explicita as exigências para o campo do social e, da unidade e comunhão inerentes à sua constituição. A partir daí compete às comunidades cristãs discernir à luz das outras ciências (do social, do econômico e do político) "as opções e os compromissos que convém tomar para se operarem as transformações sociais, políticas e econômicas que se apresentarem como necessárias..." (OA,4; Puebla, 344). A partir desse momento os cristãos, conservando a fidelidade à sua consciência, formada pelo Evangelho e pelo Ensino Social da Igreja, passam a formar ou a integrar grupos, associações, sindicatos, partidos, segundo suas visões próprias da realidade e as soluções científicas e técnicas que lhes parecerem mais conducentes a alcançar o "bem comum" na sociedade.

Com isto a Igreja, fiel à sua finalidade própria que é de ordem religiosa (383), de uma parte não se identifica com nenhuma

forma organizada de ação sócio-política (386) e doutra, forma as consciências, socializa-as e as mobiliza para uma atuação vigorosa e eficaz para a transformação da sociedade e de suas estruturas.

Mudança social e opções políticas

Mas bastará isto para que a Igreja assegure à sua ação nas sociedades latino-americanas uma eficácia transformadora?

Será suficiente, em face à intensa conflictividade das partes sociais em luta por seus interesses e ideologias, formar as consciências, socializá-las em consciência coletiva, comunitarizá-las e incentivá-las à ação, sem entretanto optar globalmente por uma das partes em conflito, sem decidir-se por um modelo sócio-econômico-político, por um sistema?

E poderá a Igreja, se entender efetivamente que os postulados do seu Ensino Social sejam levados à prática, continuar a auto-limitar-se ao âmbito do religioso; manter-se às portas do político sem nele entrar, sem identificar-se com nenhuma forma organizada de ação política, continuando a atribuir essa tarefa aos leigos, que nela devem atuar em nome próprio, sem entretanto poder atuar em nome da Igreja? Não equivaleria esse posicionamento a um cômodo subterfúgio para não comprometer-se, a

uma pretensa neutralidade impossível em face das partes conflitantes ou até a uma forma larvada de concorrer para a manutenção e legitimação dos "status quo", das injustas estruturas sociais imperantes?

Todos esses são questionamentos à Igreja que surgem em seu próprio seio, movidos por membros seus, envolvidos na intensa conflictividade sócio-política reinante e que assumiram um compromisso preciso e uma opção concreta por uma das partes sociais em luta ou por um sistema.

A Igreja é hoje interpelada com esses questionamentos e demandas não só por militantes sociais e políticos, que embora não sejam seus membros a consideram uma parte social, digna de credibilidade (talvez a única) e de certo modo decisiva no processo histórico latino-americano, mas também por muitos dos seus membros, dos seus agentes de pastoral e até das fileiras do seu clero.

Esse questionamento é feito em primeiro lugar por aqueles que, partindo de uma visão estrutural e sistêmica, atribuem ao político uma vigência global e totalizante de toda a existência pessoal e associada; donde, a demanda de "uma política determinada como urgência primeira, como condição prévia para que a Igreja possa cumprir a sua missão." (414)

Segundo, por aqueles que, dentro dessa mesma visão sistê-

mica, consideram toda a injustiça social imperante na América Latina, como resultante do sistema capitalista ou seja das relações de produção, nas quais os assalariados são expropriados pelo capital e os homens, divididos em duas classes conflitantes, a dos "oprimidos" e dos "opressores", em luta constante entre si: a luta de classes. À essa luta de classes é reduzido todo o processo social-histórico. Concebido também esse, como omni-abrangente. Em face do qual, portanto, qualquer neutralidade é impossível. Qualquer propósito sério de atuar eficazmente na transformação da sociedade reduz-se, nessa visão, a identificar-se com a classe oprimida contra a opressora, a participar do processo revolucionário da sua luta, a optar pela luta de classes. A demanda de uma "política determinada" e de uma "urgência primeira" concretiza-se como uma opção pela classe oprimida contra a classe opressora e, pelo processo revolucionário da luta de classes.

Terceiro, por aqueles que concretizam ulteriormente essa opção, como opção por um sistema. Como, à visão sistêmica, a injustiça institucionalizada vigente resulta toda do sistema capitalista e sua superação só se dará pelo mecanismo da luta de classes conducente ao predomínio da classe oprimida, também o sistema determinado

pela classe opressora deverá ser substituído pelo sistema a ser determinado pela classe oprimida, isto é, pelo sistema socialista (marxista). A demanda de uma "política determinada" e "opção prévia", concretizada em opção pelo processo revolucionário da luta de classes, concretiza-se ulteriormente como opção pelo socialismo.

Tanto os questionamentos como as demandas que deles resultam, portanto, são claros e inconfundíveis. Trata-se de induzir a Igreja a entrar decididamente na esfera da ação política, mediante a práxis bem determinada da participação na luta de classes e com um objetivo igualmente bem preciso: suprimir o sistema dominante (o capitalismo) e implantar o sistema oposto (o socialismo marxista), embora sem identificá-lo aos modelos práticos atualmente implantados em diversos países.

Frente a essas demandas que a "pías aures" podem parecer insólitas e até escandalosas, mas que nem por isso são me-

nos reais, importa indagar: que atitudes toma a Igreja em Puebla, quais suas respostas, suas orientações e opções?

A Igreja na abrangência de político — A primeira demanda é feita por aqueles que concebem a dimensão política como inerente a toda e qualquer existência e práxis humana, historicamente situada e efetivamente comprometida com a realidade. E, nesse sentido, atribuem à política uma abrangência total. Toda e qualquer opção séria e significativa tanto do homem, que sendo um ser social vive sempre dentro das coordenadas concretas da sociedade, como das instituições que representam primordialmente expressões dessa existência associada, recaem na abrangência do político e se revestem necessariamente de uma dimensão política (7).

A pretensão da Igreja de situar-se aquém ou acima do político, portanto, é considerada, a essa visão, como uma pretensão impossível, um subterfúgio e até uma forma insidiosa de fazer a política do "statu quo" (8) e deixar as coisas co-

(7) "Por muito tempo apareceu a política como algo setorial... Hoje, porém, os que optaram por um compromisso libertador experimentam o político como uma dimensão que abrange e condiciona exigentemente toda a tarefa humana. É o condicionamento global e o campo coletivo da realização humana" (Gutiérrez, G., *Teologia da Libertação*, ed. Vozes, Petróp., 1975, — Nova compreensão do político, p. 257ss).

(8) "Celui qui dit ne pas faire de politique fait, de manière active, la politique la plus naïve, celle du "statu quo" (Dussel, E., *Histoire et théologie de la libération*, éd. Ouvr. Paris, x974, pp. 168-169).

24-49

mo estão (9).

Consequentemente, se a Igreja entende deveras desenvolver uma ação que contribua efetivamente para a transformação da sociedade e das suas estruturas, deve assumir uma "política determinada, como urgência primeira, e condição prévia para que possa cumprir a sua missão."

Que diz Puebla em face dessa demanda?

A dimensão política e sua abrangência não é nem ignorada, nem negada por Puebla. Ao contrário é reconhecida como "um aspecto relevante da convivência humana, como "abran-gente" e até como "constitutiva do homem" (380).

Mas, mesmo reconhecendo, em termos tão incisivos, a dimensão e abrangência do político, Puebla afirma-lhe também os limites. A dimensão política "nem por isso esgota a gama das relações humanas" (380). Antes de ser um "animal políti-

co" o homem é um animal racional, livre, responsável, religioso e mesmo econômico. Como já foi observado, na ilha de Robinson Crusoe, não há lugar à vigência do político, mas todos esses outros aspectos vigem intensamente...

A política tem, sim, uma abrangência que atinge todas as formas de vida associada do homem. Mas não é nem sua dimensão primeira, nem última. A vida associada é em primeiro lugar uma decorrência das exigências naturais do ser humano que, para serem supridas, envolvem a associação em família e a organização em instituições ou "organismos intermediários", destinados a atendê-las. Tanto a instituição familiar como dos organismos intermediários caracterizam-se por suas finalidades próprias e específicas, anteriores à vigência de qualquer política e que esta deve respeitar, sob pena de negar sua própria finalidade que é sempre a de promover o bem comum da sociedade (10).

(9) "Todo pretenso apoliticismo... não passa de um subterfúgio para poder deixar as coisas como estão" (Gutiérrez, G., *livr. cit.*, p. 220). Na mesma página o autor move à Igreja essa grave incriminação: "... A Igreja acha-se vinculada ao sistema social vigente. Contribui ela em muitos lugares para criar "uma ordem cristã" e dar certo caráter sagrado a uma situação alienante e à pior das violências: a dos poderosos contra os fracos. A proteção que recebe da classe usufrutuária e defensora da sociedade capitalista imperante na América Latina fez da Igreja institucional uma peça do sistema dominante."

(10) Pode-se questionar, como o faz, por ex., Heckel, no livro que adiante citaremos, se a tradicional insistência da doutrina da Igreja na finalidade própria e importância dos "organismos intermédios" e do "princípio de subsidiaridade", não limitaria a visão da ulterior dimensão política com suas implicações globais das próprias instituições da Igreja, como a "escola católica", "universidades católicas", editoras, hospitais, etc. Uns insistem mais na finalidade própria, específica e imediata dessas instituições, colocando nisto sua validêz;

Doutra parte a Igreja não nega a dimensão também política de sua mensagem e instituição. A política, em seu sentido amplo, com sua finalidade própria de procurar o bem comum, sua função de precisar os valores fundamentais da comunidade, de definir os meios e a ética consensual das relações sociais (385) diz respeito à Igreja; como a Igreja, portadora de valores de verdade tanto para a existência individual como associada – “valores que devem inspirar a política” – (385), correlaciona-se, por sua vez, com a política. Correlaciona-se igualmente a Igreja com todas as formas de práxis política, pois essas envolvem a constante referência ao homem e ao seu mundo de valores e se exerce por pessoas humanas concretas, muitas delas membros da Igreja e a ela profundamente relacionadas pela sua pertença.

Se esse correlacionamento era no passado concebido prevalentemente em termos de relações entre Igreja e Estado e, hoje, com o prevalecer do sentido mais democrático do Estado e mais participativo e universal da Igreja, esse se desloca mais ao nível das comunidades cris-

tãs (11), isto não quer dizer que se tenha tornado unidirecional, reduzindo-se a Igreja a uma constelação de comunidades atípicas da sociedade civil, de “aparelhos ideológicos” do Estado. A Igreja realiza-se a níveis diversos, mas conserva sempre uma unidade na qual se contradistingue da comunidade política. “A comunidade política e a Igreja são independentes e autônomas. Todavia, ambas, a título diferente, estão a serviço do homem.” (GS 76); Puebla, 799). Por isso, se num sentido sociológico se deve dizer que a Igreja, o próprio Evangelho e a fé tem uma dimensão política, num sentido teológico, deve-se igualmente reconhecer que a política tem uma dimensão evangélica e consequentemente também, uma dimensão eclesial.

A Igreja reconhece portanto tanto a abrangência do político como sua autonomia na legítima esfera de suas finalidades e competências (GS 36) e Puebla reitera esse reconhecimento (b9383). Mas ao mesmo tempo, ela tem consciência de estar investida de uma missão anterior e ulterior a todas as formas concretas de atividade política, a todos seus projetos de socie-

outros, sobrepondo a função última e global dessas instituições, em relação ao serviço que prestam à sociedade civil e ao Estado ou sistema imperante, questionam-lhe vivamente a validade, tachando-as de “chocadeiras da burguesia”, de “órgãos reprodutores do sistema dominante”, etc. Ambos os enfoques são certamente incompletos e carecem de uma compatibilização ponderada das duas finalidades complementares dessas instituições, em sua devida jerarquia.

(11) Heckel, R., Marananche, A.: *Política y Fe*, ed. Sígueme, Salamanca, 1973, p. 25.

dade, ideologias, modelos e sistemas. E, que dessa anterioridade e ulterioridade de sua mensagem evangélica, de seus meios próprios e de sua ação específica em relação à política, derivam "funções, luzes e energias que servem para estabelecer e consolidar a comunidade humana, segundo a lei de Deus" (GS 42; Puebla, 383).

A Igreja e a luta de classes — A segunda demanda é igualmente clara, tanto na opção que advoga ou seja a opção pela luta de classes, como na matriz que a engendra e razões em que se apoia.

Sua matriz ideológica reside na concepção do econômico, como fator determinante de todo o processo histórico, da consciência humana como dependente desse processo e das relações sociais, como determinadas pelas relações de produção. O antagonismo social é inferido desses pressupostos, como uma férrea lei social (à semelhança das leis naturais). A legitimação dessa tese é obtida mediante uma ulterior análise das relações de produção, na qual todas as formas de participação são reduzidas a duas

partes principais: a força de trabalho e a do capital.

Nessa concepção, o capital, representado pelos proprietários dos bens de produção, expropria, pela apropriação da "plus valia", a força de trabalho ou sejam os assalariados. O processo econômico gera desarte a divisão da sociedade em duas classes: a classe opressora e a classe oprimida e a conseqüente tensão permanente entre as mesmas: a luta de classes.

A luta de classes, portanto, é um fato resultante do sistema; não depende da livre intencionalidade humana e constitui um processo revolucionário que não oferece alternativas a quem quiser empenhar-se efetivamente no processo de transformação da sociedade (12). A única alternativa é a de optar pela classe oprimida, associar-se à mesma e participar ativamente no processo revolucionário, em sua luta. E essa opção, se tensionar fazer uma opção efetiva pelos pobres e contribuir eficazmente para a libertação e transformação das estruturas sociais vigentes, se impõe também para a Igreja (13).

(12) "A luta de classes é um fato e não há lugar para neutralidade nesta matéria... as interrogações levantadas a propósito do caráter universal do amor e da unidade da Igreja são reais precisamente porque a luta de classes se nos impõe como um fato, e porque é impossível não tomar partido nela" (Gutiérrez, G., *livr. cit.* p. 229).

(13) "Quando a Igreja rejeita a luta de classes está procedendo objetivamente como uma peça do sistema imperante... (id. *ib.p.* 229). "O problema não é admitir ou negar um fato que se impõe a nós mas saber de que lado se está. A pretensa 'doutrina interclassista' — escreve Girardi em

Uma extensão ulterior desse posicionamento é a daqueles que, atribuindo à presente tradução histórica da Igreja, de sua doutrina e de sua estrutura jerárquica uma assimilação ao sistema capitalista e consequentemente, a impossibilidade de fazer essa opção, advogam uma "nova Igreja", uma "Igreja popular", distinta da "outra" que se identifica com a Igreja "oficial" ou "institucional", acusada de "alienante" (162), uma "Igreja que nasça de povo", isto é da classe oprimida, em contraposição à Igreja jerárquica e suas estruturas. Deve ficar claro, no entanto, que não foi essa entre nós a inspiração original das "Comunidades de Base", nem é essa a sua atual vigência mais significativa.

Também em face dessa demanda, devemos perguntar-nos: qual a resposta da Igreja de Puebla, qual a sua opção?

A visão da realidade de Puebla parte em primeiro lugar do Evangelho e é à luz do mesmo que vê e interpreta a presente

realidade latino-americana; não à luz de um modelo de análise tomado de empréstimo de qualquer teoria do social ou político. Isto não quer dizer que Puebla considere a mediação das ciências do social, como inúteis ou desnecessárias. Não, suas próprias conclusões, como todos os documentos mais recentes da Igreja na matéria (cf. "Gaudium et Spes, "Populorum Progressio", Medellín) utilizam certa mediação das ciências do social, embora cingindo-se aos dados descritivos da realidade, sem adoptar os remanejamentos abstrativos, interpretativos e não raro reducionistas das diversas teorizações particulares dessas ciências.

Do modelo de análise marxista, em particular, que alguns assumem pia e acriticamente, como dogma científico indiscutível e que outros consideram ao confronto da realidade de hoje, como parcial, mecanicista e em diversos aspectos obsoleto (14), Puebla, em consonância com a "Octogésima Adve-

conhecido artigo sobre a questão — é, de fato, muito classista: reflete a opinião da classe dominante" (id., ib., Girardi, J.: Cristianismo, pastoral y lucha de clases, na obra coletiva "La vertiente política de la pastoral, Quito, 1970, p. 94).

No que tange à opção pelos pobres diz Gutiérrez: "O pobre, o oprimido, é membro de uma classe social explorada, sutil ou abertamente, por outra classe social. Classe social explorada que tem no proletariado seu mais beligerante e lúcido setor. **Optar pelo pobre é optar por uma classe social contra a outra**" (ib., p. 264; o grifo é nosso).

(14) Em contraste com o dogmatismo de certos marxista que vêm na análise marxista "o campo teórico duma pesquisa fundamental, indispensável ao desenvolvimento não só da ciência das sociedades e das diversas ciências humanas, mas também das ciências da natureza e da filosofia" (Althusser, L., Pour Marx, Paris, Maspero, 1966, p. 16), a "única terra firme no mundo" e do fervor-neófito de muitos recém-convertidos à análise marxista à busca de um

niens", lembra particularmente o nexo íntimo que o liga aos outros aspectos doutrinários do marxismo e suas relações com sua ideologia. Diz textualmente: "alguns julgam possível distinguir ou separar os diversos aspectos do marxismo, em particular o seu método de análise (15). Recordamos com o Magistério pontifício que seria ilusório e perigoso chegar ao esquecimento do laço íntimo que os une radicalmente; aceitar os elementos da análise marxista sem reconhecer suas relações com a ideologia; entrar na prática da luta de classes e na sua interpretação marxista deixando de perceber o tipo de sociedade totalitária e violenta a que conduz esse processo" (OA 34; Puebla, 405). E lembra especialmente aos teólogos "o risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando feita a partir de uma práxis que recorre à análise marxista." (406).

No que concerne especificamente à luta de classes, o problema não reside, como às vezes se quis fazer crer, em negar o fato ou seja a existência de classes sociais e dos conflitos em que estão envolvidas (16a). O problema está no reducionismo de toda a sociedade humana a essas duas classes, de todo o processo social a esse conflito e sobretudo em adoptar essa luta, como mecanismo e estratégia de transformação da sociedade e, em adoptá-la a que níveis e dentro de que limites.

Uma visão sistêmica e ideológica incide facilmente nesse estrabismo reducionista de pretender restringir todo o processo social a esse mecanismo único. A Igreja não pode permitir-se tais parcialismos arbitrários. Sua função a obriga a manter uma "visão global" dos múltiplos, variados e contraditórios mecanismos incidentes no processo social. A essa visão, a "luta de classes não é nem ignorada, nem negada. O que

instrumental analítico para a ação, sem terem em geral o lastro teórico para apreender a evolução e complexidade dos processos da moderna economia e do próprio capitalismo avançado dos nossos dias, cf. v.gr. Ota, S.: *La Théorie marxiste-léniniste et la société industrielle moderne*, trad. do alem., Paris, 1974; Aron, R. — *Marxismes Imaginaires*, ed. Gallimard, Paris, 1970. Habermas, J., *Théorie et pratique*, 2 vol., Payot, Paris, 1975 e *Technique et Science come "idéologie"*, em *Marx et la pensée scientifique contemporaine*, Paris-La Haye, 1969; Glucksmann, A., *Les Maîtres Penseurs*, Bern. Grasset, Paris, 1977, pl. 225-256. Sobre a análise de Habermas, cf. et. Herrero, F.X.J. Habermas: Teoria crítica da sociedade, in *Síntese*, jan-abr. 1979, vol. VI, n. 15, pp. 11-35, part. 1.3 Insuficiência das categorias de Marx e do modelo marxiano, pp. 19-20.

(15) Sobre esse ponto que alimenta a polémica, em torno da dissociabilidade ou não do método de análise do contexto filosófico, ético, científico e político da "Weltanschauung" marxista, e que inclusive repercutiu na própria assembléia de Puebla, cf. Coste, R.: *Analyse marxiste et foi chrétienne*, les éd. Ouvr., Paris, 1976m O grifo no texto citado é nosso.

(16) Gutiérrez bg., livr. cit. p. 263.

não quer dizer que seja absolutizada e adotada global e indiscriminadamente como o melhor, único e exclusivo meio de superação das estruturas reinantes. Assim, por exemplo, as lutas sindicais, por salários mais justos e melhores condições de trabalho, podem ser tidas como expressões da luta de classes. A Igreja defende o direito de greve e a experiência histórica, mesmo a mais recente entre nós, testemunha seu apoio concreto em tais lutas, quando justas e necessárias. A Igreja recusa-se no entanto e inequivocamente a assumir a "dialética da luta de classes", (357) seja em sua concepção teórica globalizante do processo social, seja como práxis indiscriminada de ação (16a).

Essa "dialética", em termos de práxis social consiste na estratégia de aguçar, intensificar e radicalizar sempre mais as tensões entre as classes sociais num "processo revolucionário", regido pelo único critério da eficácia para desativar um sistema e implantar um outro. Só espíritos alienados na torre de marfim de suas construções teóricas, ingênuos ou obceados podem ser incapazes de apreender da história e de não ver a espiral de violência, de destruição e de ódio efetivo a

que esse processo conduz na prática. Supor que pessoas concretas e injustiçadas, participem de uma luta dessa natureza, conservando-se soberana e olímpicamente sobreestantes às paixões desencadeadas e promovidas pela estratégia da tensão e, além disto, mantendo-se dentro dos limites e da intencionalidade do amor ao inimigo que se combate (e que por princípio se deve combater com todos os meios), representa uma nova forma de angelismo "à rebours", reservada estranhamente ao pensamento teórico do nosso tempo, reconhecida tão pouco "angelical"...

Outra questão no entanto é a que suscita uma injustiça institucionalizada, a tal ponto opressiva e tirânica, que justifique uma revolução violenta, à força das armas. A moral cristã, mesmo a mais tradicional, jamais excluiu que se possam verificar situações que imponham essa solução, embora considerando-a um recurso extremo e da maior gravidade para as consciências responsáveis por essa opção. E a experiência histórica recente na América Latina demonstra que, ao menos em um caso, jerarcas da Igreja declararam justa uma revolução, em tais situações (17).

(16a) Cf. Coste, R. — *Les chrétiens et la lutte des classes*, Les éd. Ouvr., Paris, 1975.

(17) Referimo-nos à revolução em curso na Nicarágua e à declaração do arcebispo de Managua, D. Miguel Obando y Bravo, declarando justificada a insurreição armada (cf. *Jornal do Brasil*, 9/6/79; p. 13).

A Igreja fez, sim, em Puebla uma opção preferencial clara e decisiva, pelos pobres (897-930). Mas não pode admitir que essa opção, como veio ocorrendo desde Medellín, seja desvirtuada e instrumentalizada a serviço de uma ideologia (897).

Sua opção pelos pobres é uma opção pela pessoa concreta dos pobres da sociedade latino-americana — pessoas que são de direito e devem ser na prática “princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais” (GS 25) e, consequentemente também, princípio e sujeito do seu próprio projeto de libertação — e não, pela abstração de uma ideologia que os reduz a instrumentos e peças de sua estratégia.

Por isso a Igreja condena todo tipo de violência, tanto a violência dos sistemas sócio-econômicos e políticos opressores, como o das ideologias “que a transformam em meios para a conquista do poder” (379). Sua opção é evangélica (950ss) e visa libertar os pobres, a partir deles mesmos, da consciência da sua dignidade e dos seus direitos que ela contribuiu a formar, das suas organizações “para a reivindicação dos seus direitos” que ela estimula e promove (902) e de sua ação consciente, organizada e efetiva “que sabe utilizar os meios evangélicos com sua peculiar eficácia, e que não recorre a nenhum tipo de violência, nem à dialética da luta de classes, mas

sim à vigorosa energia e ação dos cristãos...” (357).

Igreja e opção pelo socialismo

— Em coerência com a demanda anterior e com a mesma visão sistêmica que considera toda a injustiça institucionalizada da sociedade latino-americana, como resultante do sistema capitalista vigente e, na luta de classes identifica o processo histórico e social para a superação dos males do atual sistema, surge a terceira demanda: a de uma opção pelo socialismo.

A matriz ideológica dessa demanda é a mesma que gera a opção pela luta de classes. E sendo, o modelo de análise marxista da sociedade, o mecanismo da luta de classes, a supressão da propriedade privada dos bens de produção e o estabelecimento de uma sociedade sem classes — todos elementos constitutivos do projeto marxista — as quatro rodas que veiculam essa opção, deve-se concluir coerentemente que o socialismo propugnado não é uma social democracia qualquer do capitalismo avançado, mas o socialismo marxista. E, não se trata de uma ilação arbitrária pois os “cristãos para os socialismo” o declaram explicitamente, enquanto os outros que advogam essa opção, procuram cautamente silenciar-lhe a adjetivação mas de fato descrevem-lhe fielmente o atestado de identidade.

Quais as razões dessa demanda tão radical, no próprio seio da Igreja?

A razão nos é dada pelo mesmo autor que vimos citando preferencialmente por ser ele o mentor de toda uma corrente teológica que lhe endossa e desenvolve as teses, sem no entanto explicitar nelas a organicidade e coerência do discurso teórico no qual se contextualizam. Diz ele: "A miséria e a injustiça em que se vive na América Latina são por demais profundas para cogitar de medidas atenuantes. Daí falar-se em revolução social e não em reformas, libertação e não desenvolvimento, socialismo, não modernização do sistema atual" (18). E, prosseguindo, mais adiante: "Só a superação de uma sociedade dividida em classes, só um poder político a serviço das grandes maiorias populares, só a eliminação da apropriação privada da riqueza criada pelo trabalho humano, pode dar-nos as bases de uma sociedade mais justa. Por isto é que a elaboração do projeto histórico de uma nova sociedade toma, cada vez mais, na América Latina, o rumo do socialismo" (19). Esse projeto de uma sociedade sem classes, a realizar-se mediante uma

classe que se constitua em "poder político" e se aproprie dos meios de produção, da gestão política e da própria liberdade, que outra coisa pode ser senão a "ditadura do proletariado"? É o que se explicita mais claramente no texto, a seguir: "Essa descoberta, (entenda-se da classe explorada e do processo de sua libertação) porém, só se dá na luta revolucionária que questiona, desde a raiz, a presente ordem social e postula a necessidade de um poder popular para a construção de uma sociedade deveras igualitária e livre. Uma sociedade em que seja eliminada a propriedade privada dos meios de produção que, ao permitir o usufruto, por uns poucos, do fruto do trabalho de muitos, gera a divisão da sociedade em classes e a exploração de uma classe pela outra. Uma sociedade em que a apropriação social dos meios de produção se some à apropriação social da gestão política e, afinal, da liberdade, abrindo margem assim a uma nova consciência social" (20).

Novamente devemos indagar qual a resposta de Puebla a essa demanda, qual a sua opção?

Como já assinalamos anteriormente, Puebla reitera com a "Octogésima Adveniens" que nesse campo das opções sociais é "toda a comunidade cristã que é chamada a fazer-se responsável pelas opções con-

(18) Gutiérrez, G., ib., p. 263.; o grifo é nosso.

(19) Autor cit., ob. cit., ib.

(20) Autor cit., ob. cit., p. 251. o grifo é nosso.

cretas..." (344). Declara também que a situação de injustiça reinante é um desafio à missão da Igreja e verifica que "esta situação 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).

Ao nível das atitudes mais diretamente sociais e políticas constata, de uma parte, que "as ideologias marxistas se têm difundido no mundo operário, estudantil, docente e outros ambientes, com a promessa de maior justiça social. Na prática têm sacrificado muitos valores cristãos ou caído em irrealismos utópicos, inspirando-se em políticas que, ao utilizar a força como instrumento fundamental, têm incentivado a espiral da violência" (28 f). Doutra parte que o "o temor diante do marxismo impede a muitos de enfrentar a realidade opressiva do capitalismo liberal. Pode-se dizer que, frente ao perigo de um sistema de pecado, se esquece de denunciar e combater a realidade já implantada de outro sistema de pecado" (51). E conclui, dizendo que: "é necessário prestar toda a atenção a este, sem esquecer as formas históricas do marxismo, atêias e violentas" (ib.).

Essa conclusão pode ensinar

a idéia de que Puebla exige, sim, a denúncia e o combate ao capitalismo liberal (o que é a pura verdade), mas não exclui a opção pelo socialismo marxista. E isto, pela simples razão de que chamar a atenção não é condenar e, falar das "formas históricas" do marxismo não atinge a ninguém, pois de fato ninguém advoga essas formas históricas e pelo nontrário todos as repudiavam.

Mas de uma interpretação que pretendesse inferir tal dedução do discurso de Puebla, o que se pode dizer é que no mínimo trata-se de uma hermenêutica primária ou capciosa. E isto, em primeiro lugar, porque o discurso de Puebla não é sabidamente do gênero magisterial doutrinal, mas sim, pastoral e orientativo para a ação. Puebla não foi um Concílio, nem sequer um Sínodo; sua finalidade não é a de aprovar ou condenar autoritativamente proposições doutrinárias, mas a de estabelecer normas e diretivas para a ação evangelizadora, ligando-as sim, à doutrina do magistério da Igreja e ao seu Ensino Social. Invocar, portanto, aprovações ou condenações doutrinárias do discurso pastoral de Puebla é extrapolar do seu marco intencional e situar-se num lugar hermenêutico estranho à sua finalidade.

As conclusões de Puebla são de caráter orientativo para a ação da Igreja na América Latina e especificamente para a

ação evangelizadora. A formalidade própria do seu discurso, portanto, situa-se na ordem da coerência da ortopraxis com a ortodoxia, da coerência da ação com os princípios que a devem reger, da unidade necessária para essa ação e da busca de sua eficácia. É sob esse aspecto que suas conclusões se impõem a todos aqueles que estão empenhados na ação eclesial. Se há pois uma exigência de adesão às Conclusões de Puebla, essa deriva da comunhão eclesial de todos os agentes de pastoral com seus Pastores, dos Bispos entre si e da unidade que promana dessa comunhão, tão necessária para uma ação evangelizadora coerente, conjunta e eficaz. E, sob esse aspecto, as orientações e diretrizes de Puebla são inequívocas. Consideram ambos os sistemas, tanto o "capitalismo liberal", como o "coletivismo marxista" como formas de "idolatria" (403,404) e, daquilo "que se poderia denominar de injustiça institucionalizada" (366). Onde se deve concluir que a ação evangelizadora de promoção da fé e da justiça, propugnada por Puebla, exclui igualmente tanto uma como a outro dessas idolatrias e formas institucionalizadas de injustiça.

Por isso também, ao referir-se àqueles que "não raro vivem e militam dentro do marco de certas ideologias, sem disso terem tomado consciência", diz, desse envolvimento ideológico, que

"este é outro aspecto que exige constante revisão e vigilância"; o que, no seu entender, "vale tanto para as ideologias que legitimam a situação atual, como para aquelas que pretendem mudá-la" (398). Pois ambos brotam de ideologias inspiradas "em humanismos fechados a qualquer perspectiva transcendente. Uma, por causa do seu ateísmo prático; a outra, pela profissão sistemática de um ateísmo militante" (409). Onde segue também uma concepção do homem, que de um lado lhe afirma a dignidade na teoria, prescinde dela na intenção e lhe nega na prática (capitalismo liberal) doutro, a que supõe na intenção mas nega-a tanto na teoria como na práxis (coletivismo marxista). "Ambos os sistemas atentam contra a dignidade da pessoa humana..." (409).

Em conclusão, deve-se dizer que, de fato e fundamentalmente, o que está em causa, para a Igreja, é a defesa do homem. Uma defesa do homem que começa nos pressupostos, geradores de um e outro sistema — e, portanto, indissociáveis dos mesmos — e se estende a todas as dimensões, a todo o horizonte e a todas as condições concretas da existência humana. Uma "antropologia", portanto, e um "humanismo", ao confronto com uma negação do homem, de um anti-humanismo.

De um lado, uma antropologia, "nascida da própria mensagem de Cristo e nos valores

permanentes da ética cristã" (343) e um humanismo, no qual o homem é concebido "como imagem criada de Deus, para refletir o mistério de Deus que vive na comunhão em si mesmo e convive com os irmãos mediante uma ação que transforma o mundo" (100), aos quais, como assinalávamos de início, apela a Igreja. Doutro, dois sistemas: um que mantém o mundo dividido e oprimido pelo culto ao ídolo da riqueza, relegando grande parte da humanidade a uma pobreza e injustiça institucionalizada; outro, que entende unificá-lo, mediante a luta dos homens entre si, para submetê-los ao mesmo ídolo coletivo hipostasiado ao poder do Estado, condenando outra parte da humanidade a uma opressão e injustiça igualmente institucionalizada.

É, a partir desses pseudo "humanismos fechados" que uns optam por um sistema opressivo, conservador do capitalismo liberal imperante; outros optam por um processo revolucionário que conduz ao coletivismo marxista, igualmente opressor. Esse dinamismo duplice e antagônico do atual processo social e histórico repercute também no interior da Igreja e afeta sua ação, a vida dos seus membros, suas concepções e atuação societária.

A Igreja de Puebla quer manter-se livre em face dos dois sistemas opostos, de suas seduções e propugna essa libertação para todos os cristãos. Para isto propõe-lhes um êxodo de todas suas servidões, uma opção diversa e outra caminhada. Uma opção evangélica que não tem por si os poderes, as seguranças e as certezas dos sistemas, mas unicamente a certeza da fé, a segurança dos critérios e exigências que dela decorrem e o poder da força transformante de Deus presente na História. E, uma caminhada que começa numa libertação interior e se prolonga na missão exterior de construir uma nova sociedade. Sem modelos humanos preestabelecidos; sem alianças espúrias, como proclamavam a Israel os seus profetas. Profecia ou utopia?... Poderá a dimensão do "Reino" encontrar, por essa via, a dimensão do político? Concretizar-se em realizações históricas, a serem sempre ulteriormente transcendidas, mas que marquem efetivamente a superação dos sistemas que aí estão, libertem os povos e lhes restituam a justiça e a paz?... Numa sociedade mais justa, fraterna e aberta ao transcendente? Mas este, em verdade, é outro discurso...