

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

EZEQUIEL DE SOUZA

ENTRE A DEPENDÊNCIA E A LIBERTAÇÃO:
MUDANÇAS EPISTEMOLÓGICAS NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA A
PARTIR DA APROPRIAÇÃO DA TEORIA DA DEPENDÊNCIA PELA
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

São Leopoldo

2015

EZEQUIEL DE SOUZA

ENTRE A DEPENDÊNCIA E A LIBERTAÇÃO:
MUDANÇAS EPISTEMOLÓGICAS NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA A
PARTIR DA APROPRIAÇÃO DA TEORIA DA DEPENDÊNCIA PELA
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e
História

Orientador: Oneide Bobsin

São Leopoldo

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S729e Souza, Ezequiel de
Entre a dependência e a libertação : mudanças
epistemológicas na teologia latino-americana a partir da
apropriação da teoria da dependência pela teologia da
libertação / Ezequiel de Souza ; orientador Oneide Bobsin. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2015.
244 p. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-
Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2015.

1. Teologia latino-americana. 2. Teologia da libertação. 3.
Dependência. 4. Desenvolvimento econômico. 5. Marxismo. I.
Bobsin, Oneide. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

Data:

Oneide Bobsin - Doutor em Ciências Sociais - Faculdades EST

Carlos Arthur Dreher - Doutor em Teologia - Faculdades EST

Iuri Andreas Reblin - Doutor em Teologia - Faculdades EST

Pedro Acosta Leyva - Doutor em Teologia - UNILAB

Breno Martins Campos - Doutor em Ciências Sociais – PUC/Campinas

hwjhy>ynrz[] hMhBd[;

Inúmeras pessoas e instituições permitiram a chegada a esta etapa: meus sinceros agradecimentos. Merecem menção especial: Dra. Eneida Jacobsen, Dr. Helio A.C. Teixeira e Dra. Kathlen Luana de Oliveira, que incentivaram e acreditaram em todas as horas. Seus apontamentos críticos proporcionaram crescimento, tanto pessoal quanto intelectual. Agradeço ao meu orientador, Dr. Oneide Bobsin, por sua paciência e amizade. Em relação às instituições, devo mencionar a Faculdades EST, ambiente acadêmico sem igual; o Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), agência que proporcionou a tranquilidade para a pesquisa; a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), comunidade que me acolheu e oportunizou incontáveis alegrias.

RESUMO

Introdução: A teologia da libertação assinalou o comprometimento teórico com a prática comunitária da desprivatização da fé cristã na América Latina, subsidiando a ideia de libertação e suas implicações holísticas. Em consequência, a noção de libertação correspondeu ao equivalente oposto de dependência dentro do quadro metodológico de abordagem bíblico-teológica. Dessa forma, consiste em apresentar, a pesquisa agora submetida à avaliação, a relação conceitual existente entre a teologia latino-americana e a crítica à estrutura teórica do subdesenvolvimento, qual seja, a teoria da dependência.

Objetivo: Compreender o significado da correlação oposta da libertação à dependência desde suas especificidades de acordo com a visão dos intelectuais da libertação, e identificar a forma pela qual a dependência foi apropriada para responder ao quadro teórico responsivo socioanalítico destes intelectuais, bem como perceber até que ponto representou essa maneira de labor teológico um tipo epifenomênico identitário.

Métodos: Pesquisa histórico-sistemática, de caráter exploratório, com orientação analítico-descritiva, organizada a partir de esquemas classificatórios cuja disposição busca indicar a evolução no nível de interação social dos intelectuais latino-americanos de disputa pelos bens simbólicos dentro do campo religioso, a bem dizer, a *interpretação teológica*. A interpretação dos textos reunidos seguiu um esquema hermenêutico compreensivo pressuposto no *pensamento fraco* e na *antilogia* teológica latino-americana.

Resultados: É partindo da constatação da refração teórica da dependência pela libertação que se poderá ver claramente tanto a concepção epifenomênica de uma *intelligentsia* teológica latino-americana, quanto à recepção da crítica ao subdesenvolvimento, à da dependência enquanto unidade hermenêutica correlativa ao labor teológico sobre a libertação, que deve ser aprendida por um critério dialético-conflitivo. O conceito de *libertação* aparece assim como a *interpretação teológica* de todo um campo teórico tomado indistintamente, a saber, a *teoria da dependência*.

Conclusão: Nada mais errôneo, então, do que tomar a correlação oposta entre dependência e libertação como constatação de semelhança entre o real teorizado (dependência) e a conceitualização hipotética de máximas de ação (libertação), uma vez que a opção pela tese de uma teoria geral (a do anti-imperialismo) foi recebida dentro do fazer teológico em nome da interdisciplinaridade. O resultado implícito foi prescindir da empiria interpretada de forma autônoma em favor do móvel moral humano sob a recuperação da tradição profética.

Palavras-chave: Teologia da libertação. Teoria da dependência. Ciências do Social. Mediação socioanalítica. Teologia latino-americana. Subdesenvolvimento.

ABSTRACT

Introduction: Liberation theology signaled a theoretical commitment to the community practice of de-privatizing the Christian faith in Latin America, supported by the Idea of liberation and its holistic implications. Consequently, the notion of liberation corresponded to the opposite equivalent of dependence within the methodological framework of the Biblical-theological approach. Thus we present in the research now submitted to evaluation, the conceptual relation that exists between Latin American theology and the criticism of the theoretical structure of underdevelopment, that is, the theory of dependence. **Goal:** To comprehend the meaning of the opposite correlation of liberation with regard to dependence from its specificities according to the perspective of the liberation intellectuals, and identify the way in which dependence was appropriated to respond to the socio-analytical responsive theoretical framework of these intellectuals, as well as perceive up to what point this manner of theological labor represented an epiphenomenal identity type. **Methods:** Historical-systematic research of an exploratory type with a descriptive-analytical orientation, organized on classificatory patterns the layout of which seeks to indicate the evolution within the level of social interaction of the Latin American intellectuals who are disputing for the symbolic goods within the religious field, which is to say, the *theological interpretation*. The interpretation of the texts gathered here followed a comprehensive hermeneutical pattern presupposed within the *weak thought* and in the Latin American theological *antilogy*. **Results:** Stemming from the observation of the theoretical refraction of dependence toward liberation one can clearly see the epiphenomenological concept of a Latin American theological *intelligentsia* as well the reception of the criticism of underdevelopment, of dependence as a hermeneutical unit correlating with the theological work on liberation, which should be learned through a dialectical-conflictual criterion. The concept of *liberation* thus appears as the *theological interpretation* of a whole theoretical field assumed indistinctly, that is, the *theory of dependence*. **Conclusion:** There is nothing more wrong, therefore, than to assume the opposite correlation between dependence and liberation as an affirmation of similarity between the theorized real (dependence) and the hypothetical conceptualization of the action maxims (liberation) since the option for a general theory (that of anti-imperialism) was received within the theological work in the name of interdisciplinarity. The implicit result was to dispense with the interpreted empiricism in an autonomous way in favor of the mobile human moral in order to recover the prophetic tradition.

Keywords: Liberation theology. Dependence theory. Sciences of the Social. Socio-analytical mediation. Latin American Theology. Underdevelopment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E SUAS MEDIAÇÕES	21
1.1 Palavras iniciais	21
1.2 A mediação socioanalítica	24
<i>1.2.1 Obstáculos epistemológicos para a relação entre teologia e ciências sociais</i>	<i>26</i>
<i>1.2.2 Perspectivas sociais para a mediação socioanalítica</i>	<i>31</i>
1.3 A mediação hermenêutica	34
1.4 A mediação prático-pastoral	41
2 O PAPEL DO MARXISMO NA ELABORAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	47
2.1 Palavras iniciais	47
2.2 O marxismo como ferramenta na teologia da libertação	49
2.3 Implicações da apropriação do marxismo pela teologia da libertação	57
2.4 Antecedentes da apropriação do marxismo pela teologia da libertação ..	64
3 O MARXISMO COMO PARADIGMA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	73
3.1 Palavras iniciais	73
3.2 A centralidade da educação na luta por hegemonia	77
3.3 A opção pelos pobres vista como paradigma interpretativo	91
4 CRÍTICA DO DESENVOLVIMENTISMO	105
4.1 O período do ensaísmo-nacionalista	105
4.2 Os Intérpretes do Brasil e o surgimento do desenvolvimentismo	120
4.3 Subdesenvolvimentismo	133
5 TEORIA DA DEPENDÊNCIA	141

5.1	Palavras iniciais.....	141
5.2	Andre Gunder Frank.....	145
5.3	Rui Mauro Marini	153
5.4	Fernando Henrique Cardoso	160
5.5	Palavras finais	173
6	MUDANÇA EPISTÊMICA NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA	175
6.1	Palavras iniciais.....	175
6.2	Mudança epistêmica nas ciências do social.....	176
6.3	Utilização da teoria da dependência na teologia da libertação	181
6.4	Mobilização teórica e crítica do desenvolvimento como conscientização	213
6.5	Palavras finais	220
	CONCLUSÃO.....	223
	REFERÊNCIAS	227

INTRODUÇÃO

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO constituiu-se como uma interpretação teológica das ciências *do social*, especificamente condicional à *teoria da dependência*, alienando dessarte sua própria leitura da *empíria* latino-americana a uma suposta delimitação do *fazer teológico* ao âmbito da fé. Essa definição, em si, até onde alcança a investigação interpretativo-bibliográfica, da reconstrução histórica sob um viés da teoria clínica do campo científico de Bourdieu, apresenta-nos a teologia latino-americana como o epifenômeno sociocultural e político de uma tentativa de delimitar o campo de ação teológica, tanto na relação interna, contexto imediato da organização eclesiástica, quanto na relação externa, integração do contexto imediato à história globalizada e unificada, cuja compreensão relativa à história da salvação passa por reformulações epistemológicas no período de passagem da década de 1960 para a de 1970. Na sequência, tornar-se-á claro o que, aqui, deve-se entender, sob interpretação teológica das ciências *do social*, um conceito imiscuído à teoria geral do anti-imperialismo, mas não qualquer formulação analítico-normativa da qual se pudesse depurar inferências empírico-analíticas, antes, o que se procura na presente pesquisa é demonstrar que tal teologia resultou de um amplo e profícuo período de debates internos aos grupos intelectuais da América Latina a respeito das identidades nacionais e seus papéis na política internacional, sendo um dos seus resultados teóricos a *interpretação teológica do político*, bem como pressuposições a respeito de suas máximas de ação.

O escopo deste trabalho não está centrado na análise da questão do marxismo na teologia latino-americana, trabalho feito já por muitos competentes pesquisadores, mas, antes, analisar a relação específica da interpretação teológica com uma importante teoria de viés marxista-weberiana latino-americana que conferiu e ainda demanda relevantes considerações sobre a situação da América Latina no mercado globalizado, a saber, a *teoria da dependência*, elaborada no seio da meta-teoria anti-imperialista dos anos 1960. Semelhante maneira de entender a teologia latino-americana implica uma delimitação específica de observar e compreender o fenômeno político-cultural que é a emersão de uma teoria de alcance global desde uma geografia político-periférica, por assim dizer. As problemáticas referentes à dogmática, à pastoral, à eclesiologia e à cristologia passam de uma compreensão pautada por *pressuposições metodológicas de fundo axiomático*

(geograficamente localizadas e tornadas universais) a uma interpretação holística desde a prática comunitária do envolvimento político-cultural com a justiça social de luta contra uma *geografia da fome* e da *miséria*, práticas compreendidas a partir de lugares e tendo causas determinadas, com relação a tipos sociais historicamente construídos.

É bem verdade que a teologia é um fenômeno cultural nuançado por suas especificidades culturais e políticas, variando de um lugar a outro. No entanto, tal constatação nem sempre positivou o fazer teológico onde quer que ele fosse realizado, pelo menos no que diz respeito ao discurso elaborado e construído desde a dogmática da igreja cristã ao longo da modernidade, por uma pluralidade de vozes autóctones que não fossem estabelecidas a partir de indicações norte-atlânticas. Para chegarmos a um conhecimento sintético do fenômeno político e sociocultural, que é a elaboração de um *corpus* sistemático de caráter religioso, e que seja ao mesmo tempo positivo, é importante tomar nota de um método antilógico e fundado em um *pensamento fraco*, à moda de Vattimo, no qual figure a crítica da consideração da *mimesis realista* que impinge o modo das forças de produção a todas as áreas da vida social. A presente pesquisa monográfica constitui um passo na direção de uma metodologia estabelecida nas considerações feitas acima, a saber, uma *metodologia antilógica* e respaldada em um *pensamento fraco*. Nela não há a tentativa de ir além do que se pode legitimamente realizar em pesquisas dessa natureza. No entanto, foi buscada com insistência a clareza concernente à própria natureza dos textos dos assim chamados *fundadores da teologia latino-americana*, quais sejam, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Hugo Assmann e Rubem Alves, e de seus interlocutores imediatos, como Enrique Dussel, José Comblin, Julio de Santa Ana, José Míguez Bonino, entre outros. Há que se esclarecer que também se usou uma metodologia genética, que possibilita o levantamento dos fatores sociais de formação dos campos de ação intelectual, bem como o método histórico, cuja análise político-econômica permite perceber e colocar em evidência as condições sociais para o surgimento de um pensamento teórico periférico ao continente latino-americano. Ainda, cumpre notar que, devido a bem conhecida vinculação da *teologia da libertação* com a tradição do humanismo marxista, houve a possibilidade de analisar os aspectos gerais recebidos da *teoria da dependência* na teologia.

Do que foi dito até agora, é preciso ressaltar que a pesquisa agora apresentada não se resumiu em descortinar simplesmente a forma e o jeito pelo qual a *teoria da dependência* foi recepcionada no seio da teologia nascente, em princípios dos anos 1970. Buscou-se demonstrar ao longo do argumento da pesquisa que o pensamento teológico latino-americano autóctone resultou de um amplo debate na América Latina sobre a identidade e o lugar das nações no cenário internacionalizado pelo sistema de produção de mercadorias, a sociedade capitalista, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, quando as lutas anticolonialistas se acirraram. No Brasil, a busca pela identidade teológica se caracterizou pela luta contra modelos teóricos reificadores do *status quo* de matizes estrutural-funcionalistas, principalmente.

AS PROBLEMÁTICAS INVESTIGADAS

A seleção de problemáticas investigadas foi feita bibliograficamente. Por meio do levantamento de referências textuais e de sua crítica foi possível colocar em evidência o seguinte: 1) os achados bibliográficos, com que se pode estudar positivamente, e que permitem perguntar pelo surgimento da identidade teórico-conceitual de uma teologia autóctone; 2) as necessidades concretas de pensar a situação do *fazer teológico* do período histórico-social marcado por regimes autoritários (1960-1980), de modo a identificar quais foram os aspectos condicionantes que permitiram os teólogos a se posicionarem no campo de disputa literário-científica, e de maneira a esclarecer como foi recebida no seio eclesiástico a metateoria anti-imperialista, a saber, a crítica das ciências do social ao subdesenvolvimento, a teoria da dependência; 3) a consistência dessa abordagem, quer sob o ponto de vista do exame de seu conteúdo, quer sob o ponto de vista histórico-teológico sob a condicionante de uma tratamento *antitológico* e do *pensamento fraco*.

A especificação do objeto da pesquisa, qual seja, a relação entre teologia latino-americana, teoria econômico-sociológica e da cultura política, emoldura-se por meio da reconstrução epistemológica. Não é ignorado, neste sentido, o fato simples de que os elementos da situação histórica e social, considerados em si mesmos, são inapropriados na orientação do processo de seleção das problemáticas investigadas como se elas fossem possíveis de inferência imediata à consciência do pesquisador.

A teoria é a inscrição do simbólico no real. Além disso, a teologia da libertação, como qualquer outra teologia, possui um *elemento edificante* que é a autojustificação da presença da igreja no mundo. A esse respeito lembra bem Florestan Fernandes que a reprodução de determinadas circunstâncias, sejam elas observadas, vivenciadas ou conhecidas, exige a predisposição criativa do sujeito, a qual implica a introdução de um elemento subjetivo e autoevidenciado nas razões da relevância de pesquisa, como também indica Michel Foucault ao considerar que toda pesquisa inclui a pergunta existencial pelo cenário em que se encontra o pesquisador.

O aproveitamento do sentido dado pelos teólogos à tomada do contexto como pano de fundo socioexistencial ao labor teológico e a utilização adequada de uma das modalidades de consideração sociológica da práxis comunitária e das disputas pelo campo no seio das denominações religiosas cristãs, fundamentalmente de organização histórica, permitiram elaborar e concatenar aspectos da história social e cultural aos dilemas dogmáticos enfrentados pelos intelectuais da libertação. Explica-se, portanto, o plano segundo o qual foi desenvolvida esta monografia. Ele corresponde apropriadamente às possibilidades abertas pelas pesquisas anteriores e, ao mesmo tempo, pelo próprio tempo já decorrido desde o surgimento dos textos dos intelectuais fundadores da teologia da práxis latino-americana. Todo um conjunto de problemáticas foi proposto por meio da compreensão da teologia como *interpretação teológica da crítica ao subdesenvolvimento* tomada a partir de um *corpus* teórico alinhado à metateoria do anti-imperialismo, em sua variante latino-americana, a teoria da dependência. Quais eram as teologias dominantes na América Latina na década de 1960? Como se compunha a articulação entre sociedade e cultura na consideração teológica e pastoral? Como lidava a estrutura eclesial com os movimentos sociais? Foi sempre a ação pastoral alinhada ao assim denominado por temporal? As situações e atividades pastorais estavam refletidas nas considerações cotidianas de envolvimento social com o contexto latino-americano? O pensamento teológico dialogava com a política? Se dialogava, com qual política? As reivindicações dos movimentos sociais foram levadas em conta nos textos teológicos? O marxismo foi de fato tomado a sério na construção teológica ou somente suas principais pautas, gestadas na tradição leninista, de cuja elaboração a respeito do imperialismo como

etapa avançada do capitalismo, sendo outros aspectos deixados de lado? Essas e outras questões foram colocadas e respondidas de modo variável, nem sempre objetivando-se a *respostas em si* das questões, mas, sim, intentando-se distinguir os postulados de uma ciência geral do comportamento social que fosse, em princípio, adequada às necessidades de pesquisa e que pudesse se diferir da ciência social do político segundo a sua estrutura. Isso permitiu a avaliação histórica e textual da teoria teológica, no que diz respeito aos textos dos fundadores e de seus interlocutores imediatos, como um esquema fundamentalmente atrelado a procedimentos hermenêuticos. Entretanto, no processo de dirimir questões acerca ao tema em questão é que resultou uma melhor definição da problemática de pesquisa, qual seja, *que lugar teve a empiria no processo de construção teórica da teologia da libertação a partir de sua vinculação correlativa à teoria da dependência?* Por empiria, entende-se no bojo da reflexão das ciências do social os dados e as estatísticas que eram, na década de 1960, levantadas no intuito de se conhecer os resultados de políticas moldadas sob a orientação teórica da metateoria do desenvolvimento.

A O R I E N T A Ç Ã O M E T O D O L Ó G I C A

A noção de campo científico é problemática se caso for considerada a teologia dentro de uma tradição metodológica de abordagem nomológica, isto é, uma atividade científica elevada a paradigma da ação racional, de cuja atividade o operador intelectual imagina-se livre de quaisquer restrições de valor subjetivo e capaz de escolhas com base em argumentos lógico-dedutivos válidos. Neste trabalho, a teologia é compreendida por um *aporte antilógico* e pautado em um *pensamento fraco*, qual seja, aquilo que se pode dizer de uma determinada realidade, socialmente construída, não é nada mais do que a sua espacio-localidade acontecendo como fenômeno interpretado na *temporalidade* desde *entes* tomados histórico-socialmente. Dessa forma, o campo científico se nos abre a partir de um aporte apreendido aqui muito mais como *background* epistemológico do que pela aplicação metodológica a unidades de análise sejam elas discursivas ou delineadas em dados propostos por fontes fatuais.

A teoria do campo científico surge então como um enquadramento que nos autoriza heurísticamente a colocar em uma certa ordem, *grosso modo*, a capacidade

virtual de deslocamento em perspectiva não simplesmente conteúdos da dogmática construídos desde edifícios *escolásticos* e *absolutos*, tomados em uma perspectiva hegeliana, mas também a própria conjuntura na qual estão os assim chamados produtores de bens simbólicos no âmbito da religião institucionalizada. Bem dito, significa isto que a teoria do campo científico de Bourdieu auxilia-nos a compreender a formação do campo da teologia de forma estruturada em uma determinada época, de lutas a partir dos capitais simbólicos acumulados pelos indivíduos e instituições, considerando as demandas e ofertas religiosas, e a natureza, forma e força estratégicas de instâncias que podem permitir pôr a serviço dos interesses religiosos segundo as necessidades de satisfação e as implicações da divisão do trabalho religioso para o contexto político-social imediato.

Tendo em vista o propósito de chegar a uma compreensão do campo religioso como lugar de luta epistemológica, a aplicação da metodologia aqui abordada ao campo de construção da teologia latino-americana se impõe, conseqüentemente, pela necessidade de entendimento interdisciplinar. É que ela reúne duas condições fundamentais para a análise histórico-sistemática do fenômeno e para a ponderação das vinculações inerentes a ele. De um lado, é compreensível que ela faculte a análise das conexões condicionantes que vinculam a teologia da práxis à estrutura social latino-americana. De outro, é muito provável que ela possibilite o estabelecimento de uma espécie de consideração concernente aos tópicos conectados às vinculações de sentido, compartilhados pelos sujeitos de um mesmo campo religioso. O estudo da formação do *pensamento social* brasileiro como epifenômeno da busca por identidade da parte dos e das intelectuais demonstrará coerentemente o tipo de análise do campo como um microcosmo existente (universo intermediário) no hiato entre a esfera política e o ambiente da técnica científica.

Na adequação dessa metodologia ao fenômeno social do campo religioso investigado, foi explorada uma *hipótese* de caráter heurístico, de cujo delineamento instituiu-se o seguinte escopo: *a teologia da libertação ao abrir mão da interpretação da empiria, no caso dos dados e estatísticas levantadas no período histórico em questão, facultou a interpretação teológica da crítica ao subdesenvolvimento, tomada em sua concretude teórica, isto é, a teoria da dependência, relegando assim a sua própria palavra a respeito do social a uma interdisciplinaridade que, embora*

rica, temporizou maiores avanços na incorporação de vieses identitários e culturais em pelo menos uma década. A exploração compreensiva dessa hipótese concerne uma concepção positiva do labor teológico dos fundadores da teologia da práxis latino-americana, de qualquer modo. De fato, a teologia da libertação promoveu a *desprivatização da fé*, resgatando de novo o caráter do sentido de comunidade a qual chamada à praça pública do mundo e da sociedade, denotando o sentido de ser verdadeiramente Nova Assembleia (ἐκκλησία) de testemunhas da nova criação. É preciso ressaltar, entretanto, que a percepção das limitações dadas pela aceitação dialogal e interdisciplinar junto às ciências do social e pela *interpretação teológica* da teoria da dependência não somente favoreceu a exploração da *hipótese heurística* como também lhe emprestou maior vigor.

A compreensão do campo religioso e científico como universos intermediários, que envolvem lutas e demandas projetadas à transformação ou conservação de campos determinados, aqui os campos tanto religioso quanto científico, uma vez que a transformação produzida no âmbito da teologia se refratou em áreas como direito, sociologia, história, serviço social, entre outras, harmoniza-se com os propósitos interpretativos (*compreensivos*) que orientam a metodologia constituída para a presente pesquisa. A teologia, como inteligência da fé (*fides quaerens intellectum*), transbordava das condições e dos limites da *mimesis* litúrgica e linguística dos centros de irradiação cultural, o mundo norte-atlântico, prolongando-se por outros meios cotidianos através da interação significativa e reificadora, salvo algumas exceções, de um ecossistema estrutural-funcionalista, por assim dizer.

Algumas questões marginais também precisam ser mencionadas aqui. Duas dizem respeito ao próprio processo pelo qual o autor da presente pesquisa passou ao longo do processo de investigação. Primeiro, na medida das capacidades subjetivas foi observada a leitura assídua das obras que abrem a compreensão a respeito do contexto social latino-americano e dos textos dos teólogos fundadores da teologia da práxis latino-americana. A ausência de obras de maior fôlego a respeito do pensamento social latino-americano é difusa e não profícua, além de escassa, pois são antigas as contribuições. No que diz respeito ao pensamento teológico anterior aos anos 1970, poucas são as obras de síntese histórico-conceitual. Para o progresso de uma pesquisa histórico-teológica é necessário que o

pesquisador procure ir além da sistematização e da explicação descritiva, buscando assim chegar a noções compreensivas. Segundo, a própria experiência maiêutica proporcionada no confronto das fontes e dos textos, aliada a uma oportunidade de vigoramento existencial, para não dizer crise, que se expressa em verdadeiros processos de *foreclosure neocolonialista*, a tentativa de responder questões que não são propriamente pertencentes ao *mundo da vida* do pesquisador, estabelecendo concomitantemente ao processo de investigação a necessidade de posicionamento social do sujeito da pesquisa, bem como a pergunta pelo uso social dos resultados de seu trabalho. Por fim, existe uma terceira questão cujo debate se interfere. Ao escolher o tema da relação entre teologia e ciências do social como objeto de pesquisa, tal não ocorreu pelo simples fato do pesquisador ser também sociólogo, sendo a proposta de pesquisa um tema circunspecto às condições de realização pessoal. A temática se impôs de antemão devido ao interesse em compreender e responder à lacuna acerca do tratamento dado à teoria da dependência no seio da *interpretação teológica*, uma vez que essa teoria autóctone, no campo sociológico, aparece diminuta nos conteúdos programáticos dos cursos de ciências sociais, como bem sabe o autor da pesquisa, sendo resumida a alguns tópicos na disciplina de Sociologia Brasileira.

OS RESULTADOS DA PESQUISA

Os possíveis resultados da investigação e seus méritos são conhecidos por meio da aplicação do método apropriado. A exploração da bibliografia teórica e conceitual disponível por meio do método elaborado a partir de um aporte diversificado produziu os resultados que agora são apresentados. A avaliação da justeza de tais resultados depende, com certeza, da perspectiva de que se encare a presente investigação monográfica e a contribuição que ela traz para o conhecimento a respeito da relação da teologia latino-americana com a crítica ao *subdesenvolvimento*, em particular, com as novas formas de abordagem *desprivatizadoras* da fé comunitária. Os resultados estão de acordo ao que se esperava, em termos do que se poderia obter da aplicação do método histórico-sistemático de análise dos textos de autores tanto das ciências do social quanto da teologia latino-americana. Reconstruir as situações sociais e os comportamentos institucionais e coletivos desencadeados pelos movimentos sociais, interpolá-los

entre si de modo concatenado aos eventos paradigmáticos e compreendê-los desde uma visão fundamentalmente teológica e interdisciplinar, constituiu toda a empresa da pesquisa. Devido aos necessários cuidados metodológicos e ao aproveitamento sistemático de todas as variáveis tomadas na elaboração do problema, as possibilidades oferecidas pelo *estudo antilógico* e pela *reflexão fraca*, certamente não foram exauridas. Na verdade, não compete ao pesquisador avaliar esse quadro conceitual, compete à banca de avaliação considerá-lo relevante ou não. Da parte, pelo menos, do pesquisador, o fenômeno da *correlação entre libertação e dependência* pareceu melhor *compreendido*.

Quanto à natureza dos resultados, é preciso fazer as seguintes distinções de explanação do argumento da tese: a) a reconstrução histórica dos contextos do subdesenvolvimento; b) a descrição narrativa compreensiva; c) a descrição do modo de correlação entre teologia e ciências do social. A reconstrução histórica foi operada em larga medida em quase todos os capítulos da monografia, e de uma maneira que permita ao leitor considerar elementos da história constitutiva da teologia na América Latina, especificamente no Brasil, e do pensamento social brasileiro. As explorações deste tipo de narrativa não implica maiores desafios, uma vez que vêm acompanhadas de excertos autorais e de pesquisadores das áreas respectivas. A descrição narrativa compreensiva foi empregada com frequência. Os capítulos estão elaborados por este viés de análise. Não se trata de observações fundamentalmente analíticas, buscou-se perceber os fatos desde um *background compreensivo* cuja reconstrução epistemológica permite um tratamento dos achados da bibliografia por meio das *diferenciações* e das *interações* dentro dos campos de ação dos atores sociais. Não quer isso, simplesmente, dizer uma refutação da análise da estrutura lógica interna dos textos, como insuficientes, e de suas possíveis vinculações práticas, mas, antes, a tomada destes achados a partir das relações de resistência e de criação de imersões estabelecidas por caminhos ético-proféticos, de cujo estabelecimento estão conectadas as tradições escatológicas e messiânicas, tão caras ao contexto brasileiro. Enquanto a rigor a maior parte dos capítulos da pesquisa está redigido em uma emolduração histórico-compreensiva, os capítulos de 1 a 4, a parte final, capítulos 5 e 6, está constituída predominantemente pela distinção entre as teorias de *dependência* e da *libertação*, classificando assim o argumento principal da tese, *a teologia da libertação realizou*

uma interpretação teológica da teoria da dependência restringindo-se a uma interdisciplinaridade que permutou a ela a reprodução de uma tese geral, desqualificada assim do debate interno aos liames do subdesenvolvimento por um referencial próprio. Como tendência expositiva geral, o argumento da narrativa aponta para a luta dos intelectuais das igrejas no *campo da religião e da ciência social* atuando por *diferenciações e interações no sistema simbólico* em detrimento da sua estrutura lógica e de suas funções gnoseológicas.

A TÉCNICA DE APRESENTAÇÃO DOS MATERIAIS E AS INFERÊNCIAS COMPREENSIVAS

Duas referências à técnica de organização do argumento da tese são necessárias. Primeiro, foi adotado nesta pesquisa o critério de apresentação dos achados bibliográficos a partir de resumos ao final dos capítulos teóricos, bem como a colocação de breves ementas exordiais. Isso facilita a leitura e permite ao leitor do trabalho se localizar no desenvolvimento da organização do texto como um todo, e ainda acompanhar a reconstrução dos episódios epocais e sua compreensão teológica e sociológica. Segundo, os capítulos foram construídos ao longo da pesquisa e possuem significativas diferenças de redação com respeito à edição, uma vez que o texto final reúne mais de quatro anos de evolução e desenvolvimento do pesquisador. As limitações da organização do texto, identificadas ao longo da leitura, se devem unicamente ao fator limitante que uma pesquisa tão rica e extensa impõe sobre o pesquisador. Quanto à organização do argumento, a divisão dos capítulos, ela está exposta da seguinte maneira: no primeiro capítulo, encontra-se a descrição das mediações socioanalítica, hermenêutica e prático-pastoral presentes na teologia da libertação. No segundo capítulo, é analisada a relação do marxismo com a teologia latino-americana e suas implicações para o pensamento deslocado dos grandes centros de irradiação cultural. Consideram-se também aí as problemáticas dos intelectuais católicos da libertação com a hierarquia institucional, além disso, é discutido o pano de fundo para a recepção do marxismo na teologia. O capítulo três dá continuidade à análise do marxismo como paradigma para a teologia e o faz a partir da teoria do campo científico de Pierre Bourdieu. Narra-se, nesta parte da pesquisa, como se deu a rearticulação da Igreja Católica com a renovação da instituição e com a organização da Ação Católica e como começaram os

intelectuais a se aproximarem dos temas sociais de forma mais consequente. Identifica-se nessa luta pelo campo aqueles pressupostos da luta pela hegemonia tão caros ao pensador italiano Gramsci. No capítulo quatro, é analisada a forma do ensaísmo brasileiro e sua contribuição para a formação das ciências sociais, bem como sua incipiente crítica ao desenvolvimentismo que arrastava os intelectuais em preocupações identitárias diante da conjuntura internacional. Inicia-se também no capítulo quatro a análise do subdesenvolvimento que se estenderá ao capítulo quinto na observação da teoria da dependência como crítica ao subdesenvolvimentismo. A exposição dessa teoria permitiu considerar as nuances conceituais e perceber o debate interno a respeito da crítica feita à metateoria do desenvolvimento feita pelas ciências do social latino-americanas. Por fim, no capítulo seis, é colocada em discussão a forma como a teologia da práxis latino-americana se apropriou dos resultados gerais da teoria da dependência. Mostra-se aí a maneira pela qual os intelectuais da libertação fizeram sua leitura da situação social e econômica latino-americana e a submeteram à sua interpretação bíblica da sociedade e do indivíduo.

1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E SUAS MEDIAÇÕES

1.1 Palavras iniciais

A minha relação com a teologia da libertação possui uma paradoxalidade interessante: por um lado, devo minha formação inicial às reuniões das comunidades eclesiais de base, à Romaria da Terra e aos estudos bíblicos do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI) e, por outro, minha origem evangelical sempre me deixou com um pé atrás em relação a essa proposta teológica. Durante o curso *O Sonho de Deus para a Humanidade*, realizado pelo CEBI-RS, o palestrante Ildo Bohn Gass apresentou uma leitura do período da monarquia de Israel que me escandalizou, motivando meu ingresso no estudo da teologia. A proposta metodológica de que a teologia da libertação procura “articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse da libertação dos pobres”¹ não era um problema para mim. O que me inquietava era a dependência da teologia em relação às ciências sociais, aquilo que Clodovis Boff chama de mediação: “o conjunto dos meios que o pensamento teológico integra para captar o seu fim”.²

Posteriormente, pude compreender que “cada teólogo é motivado por temas específicos dados por seu momento histórico” (tradução nossa).³ Leonardo Boff expressou algo semelhante ao postular que toda “teologia se constrói a partir de dois lugares: o lugar da fé e o lugar da realidade social dentro da qual se vive a fé”;⁴ enquanto esse precisa ser identificado, aquele é dado. Assim sendo, a teologia da libertação possui como *background* uma epistemologia marcadamente latino-americana, forjada nas lutas por libertação desde os tempos da conquista espanhola e portuguesa. A realidade de exclusão e opressão foi o *leitmotiv* para que os teólogos da libertação assumissem as mediações: “em função disto adiciona as ciências do homem e da sociedade, medita teologicamente e postula ações

¹ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 21.

² BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 26.

³ “Each theologian is motivated by specific issues given by his/her historical moment”. JACOBSEN, Eneida. Public and contextual? An introductory approach to the contextuality of Public Theologies. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Eds.). *Contextuality and intercontextuality in Public Theology*. Zürich/Berlin: Lit Verlag, 2013. p. 76.

⁴ BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 7.

pastorais que ajudem o caminhar dos oprimidos”.⁵ A fé cristã passa a ser avaliada a partir dessa realidade. Nas palavras de Leonardo Boff, trata-se de refletir “como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados”.⁶

Penso que este é o sentido da afirmação de Gustavo Gutiérrez de que se trata de “uma reflexão, a partir do evangelho e das experiências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação neste subcontinente de opressão e espoliação que é a América Latina”.⁷ Antes de qualquer reflexão encontra-se a luta por libertação, levando os cristãos comprometidos com a realidade a tomar uma decisão ética. Leonardo Boff chama essa decisão de ato segundo, uma vez que é uma resposta à prática libertadora de grupos e movimentos sociais em todo o continente: “a partir dessa experiência religiosa e política se fez uma reflexão que se chamou teologia da libertação”.⁸ A teologia da libertação procura ser um instrumento para que o cristianismo deixe de legitimar o *status quo* e auxilie no processo de transformação da realidade como um todo: “a contribuição maior que ela deu e pode dar é fazer com que o cristianismo, presente na cultura e nas bases, deixe de ser fator de legitimação da presente ordem para se transformar em motor de mobilização para a mudança necessária”.⁹

Como realizar essa transformação? Leonardo Boff entende que o cristianismo não é por natureza uma religião conservadora ou reacionária. Para ele, as elites dominantes converteram a mensagem de Jesus de Nazaré em algo totalmente distinto do que o evangelho anuncia: tanto a prática quanto o anúncio de Jesus de Nazaré possuíam um caráter revolucionário, fato comprovado porque “Jesus não morreu na cama cercado de discípulos como um rabino, mas na cruz, vítima de um conflito político e religioso que ele criou com sua prática e mensagem libertadora”.¹⁰ É justamente esta prática libertadora que a igreja e a teologia da libertação procuram resgatar. Se visto a partir dessa perspectiva, a atualidade da opção preferencial pelos pobres pode ser confirmada, uma vez que permanece a

⁵ BOFF; BOFF, 1980, p. 21.

⁶ BOFF, Leonardo. *Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificação?* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 6.

⁸ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação*. Disponível em: <<http://www.agenciartamajor.uol.com.br//agencia.asp?coluna=reportagens&id=2772>>. Acesso em: 27 jun. 2012.

⁹ BOFF, acesso em: 27 jun. 2012.

¹⁰ BOFF, acesso em: 27 jun. 2012.

desigualdade social e a opressão. Um olhar sobre a metodologia da teologia da libertação auxilia a compreender isso.

A metodologia da teologia da libertação está fundamentada na epistemologia da libertação, formulada em um contexto de lutas e de resistência histórica na América Latina. Três elementos compõem essa epistemologia: a experiência, a transparência e a transcendência, como definiu Leonardo Boff.¹¹ Trata-se de uma maneira de experimentar as virtudes da religião, de modo que o teólogo considera o mundo e a vida como um símbolo.¹² Como agente do processo de transformação da criação, o ser humano faz dela um grande sacramento. O caráter imediato da experiência com Deus possibilita uma relação contemplativa da realidade do mundo. De acordo com Leonardo Boff, Jesus “não lê o mundo profanamente, mas sempre em sua referência a Deus que não está ligado a lugares privilegiados, ao tempo, a ações litúrgicas, ou a orações, mas está presente em todos os tempos e lugares”.¹³ A presença divina reside no cuidado da natureza e dos seres humanos.

A experiência fundamenta o sacramento como símbolo daquilo que a tradição cristã chamou de “mistério”. O encontro entre o ser humano e o “mistério” só é possível através de mediações, “sinais que contêm, exibem, rememoram, visualizam e comunicam uma outra realidade diferente deles, mas presente neles”.¹⁴ O pressuposto maior reside na compreensão de que o mundo, enquanto criação, é obra de Deus, havendo vestígios de sua ação em todas as coisas.¹⁵ Essa forma de pensar, fundamentada na experiência, constitui a base para a compreensão da teologia da libertação. Valério Schaper afirma que esta maneira de pensar a experiência religiosa perpassa toda a interpretação do mundo e da realidade. Segundo ele, é preciso ter “em mente o caráter historicamente [...] circunscrito da experiência a que Boff se refere constantemente. Esse elemento constitui o

¹¹ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 515-541, set. 1975.

¹² SCHAPER, Valério Guilherme. *A experiência de Deus como transparência do mundo: o pensar sacramental em Leonardo Boff entre história e cosmologia*. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998.

¹³ BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 98.

¹⁴ BOFF, Leonardo. *Minima sacramentalia: os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos: ensaio de teologia narrativa*. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 18.

¹⁵ BOFF, 1975, p. 518.

elemento de originalidade dessa teologia – e, por conseguinte, de toda a libertação: o ponto de partida da teologia e da religião é a experiência da opressão”.¹⁶

Leonardo e Clodovis Boff entendem que na origem da teologia da libertação encontra-se a mística, compreendida como lugar de encontro entre o Senhor e a pessoa pobre, em um contexto de capitalismo dependente,¹⁷ diferenciando duas modalidades de teologia da libertação nascidas desse contexto: uma sacramental e outra analítica. Enquanto a primeira se dedica a atuar sobre os signos da pobreza, a outra centra sua atenção nas estruturas que geram a pobreza.¹⁸ “O objetivo da teologia da libertação é criar uma ação da igreja que ajude, efetivamente, os pobres”.¹⁹ A fim de que a ação encontre eficácia, os autores apresentam três mediações que permitem melhorar a compreensão da realidade: a socioanalítica, a hermenêutica e a prático-pastoral.²⁰ Conforme Clodovis Boff, essas mediações devem ser entendidas como um *medium quo*, relacionando-se com a teologia por uma ligação não apenas técnica, mas orgânica. As mediações socioanalítica e hermenêutica, ainda segundo Clodovis Boff, são interiores à própria teologia, ainda que não *ex aequo*. Por fim, a mediação prático-pastoral, com a qual a teologia deve estar relacionada, é considerada não um *medium quo*, mas um *medium in quo*, “no sentido de que práxis constitui o verdadeiro meio de realização da prática teológica concreta”.²¹

1.2 A mediação socioanalítica

De acordo com Juan Luis Segundo, a teologia não pode reivindicar, pelo menos num primeiro momento, uma interpretação do ser humano e da sociedade, uma vez que ela está ancorada na tradição bíblica e, como tal, precisa voltar continuamente a essa fonte.²² No entanto, isso não impede o teólogo de procurar interpretar a realidade a partir de análises efetuadas pelas ciências sociais. Incluída no método teológico, a análise da realidade levou o nome de *mediação socioanalítica*, constituindo-se em um momento pré-teológico da teologia. Diante das

¹⁶ SCHAPER, 1998, p. 374.

¹⁷ BOFF; BOFF, 1980, p. 11-12.

¹⁸ BOFF; BOFF, 1980, p. 12-13.

¹⁹ BOFF; BOFF, 1980, p. 13.

²⁰ BOFF; BOFF, 1980, p. 14.

²¹ BOFF, 1978, p. 6.

²² SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 9.

injustiças, o teólogo não pode ficar impassível. A pobreza e a desigualdade social não são naturais, havendo a necessidade de uma explicação para sua existência. Para Etienne Higuét, as ciências sociais teriam uma explicação científica para a compreensão dos mecanismos de exclusão.²³ Essa busca por uma interpretação científica da realidade pode ser compreendida como uma exigência diante da pobreza e da desigualdade social, uma vez que o comprometimento com a transformação da realidade leva o teólogo da libertação a optar por perspectivas que privilegiam a transformação, não a conservação do *status quo*.

Através da mediação socioanalítica, cria-se uma relação entre a teologia e as ciências sociais. João Batista Libanio entende que a mediação socioanalítica permite ao teólogo apropriar-se dos resultados teóricos interpretativos das ciências sociais em relação à realidade histórica humana, efetivando uma ponte teórica com a ciência propriamente teológica. Com isso, as ciências sociais proporcionam ao conhecimento teológico a possibilidade de construção científica da realidade histórica humana. “É uma mediação *analítica* porque apreende os dados, não de maneira intuitiva e experiencial, mas pela via da análise, da distinção entre os elementos constitutivos do real e suas relações”, afirma o teólogo jesuíta, complementando: “diz-se *sócio-analítica* porque o real é estudado na sua condição de estrutura social, situado dentro da sociedade e sujeito às leis que regem o universo das formações sociais, quer sejam econômicas, políticas ou culturais”.²⁴

Foi “a relação histórica fé-política que provocou a relação teórica teologia-CdS [ciências do social]”,²⁵ de acordo com Clodovis Boff. Em outras palavras, “o encontro prático dos cristãos com os desafios políticos foi o ponto de partida e a base do encontro teórico dos teólogos com as ‘ciências sociais’”.²⁶ Desse modo, a relação da teologia com as ciências sociais foi e continua a ser comandada em sua base pela relação da fé com a práxis. Consequentemente, “não há teologia a partir e

²³ HIGUET, Etienne Alfred. Medellín e o método da teologia da libertação. *Estudos da Religião*, n. 6, p. 45-74, 1989. p. 47.

²⁴ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987. p. 179.

²⁵ BOFF, 1978, p. 43. Clodovis Boff se refere às ciências sociais como “ciências do social (CdS)”. Cf. BOFF, 1978, p. 27. Em meu entendimento, não há necessidade dessa distinção, pois o termo “ciências sociais” possui a um tempo uma amplitude e uma delimitação que torna possível a compreensão do seu conteúdo. Utilizarei o termo “ciências do social” apenas quando o pensamento de Clodovis Boff estiver em questão.

²⁶ BOFF, 1978, p. 43.

em função da práxis (política) senão por uma mediação sócio-analítica”.²⁷ Seguindo esse raciocínio, o êxito da análise social dependerá do instrumental teórico adequado das ciências sociais, evocando o questionamento pelo tipo de análise a ser assumida ou qual das teorias sociais privilegiar.²⁸ O problema colocado é complexo e sua solução reflete essa complexidade. Clodovis Boff apresenta cinco obstáculos epistemológicos que, a seu ver, estão diante da busca da relação entre teologia e ciências sociais: empirismo, purismo metodológico, teologismo, mixagem semântica e bilinguismo. A seguir, descrevo brevemente cada um deles.

1.2.1 Obstáculos epistemológicos para a relação entre teologia e ciências sociais

O empirismo se apresenta como o principal obstáculo à teologia da libertação, pois ele “sucumbe à ilusão de fazer uma leitura imediata da realidade, sem precisar recorrer às mediações. Acontece que ao rejeitar as mediações científicas controláveis, termina por assumir outras mediações, só que não submetidas à vigilância crítica da ciência”,²⁹ assevera Libanio. O empirismo está embasado em uma “pseudo-evidência da imediatez”, uma vez que não é possível uma leitura da realidade absolutamente imediata. Nesse sentido, Clodovis Boff afirma que “não existe um sujeito de conhecimento para quem a verdade de um objeto se entregaria toda nua”,³⁰ de modo que a aparente transparência de um objeto decorre da interiorização de elementos que compõem o ambiente em que tal objeto está inserido.

Do ponto de vista da teologia, qualquer leitura de um acontecimento sócio-histórico possui uma teoria, consciente ou inconsciente, que delinea os limites e as possibilidades dessa leitura. Diferentemente do que alguém poderia sugerir, esta questão faz parte do conhecimento, ou seja, a maneira pela qual o pensamento se aproxima do mundo. A alternativa real consiste em escolher entre uma teologia que possui como mediação uma leitura *crítica* e uma teologia *acrítica*. “A leitura crítica possui condições de se aproximar do real, enquanto a leitura a-crítica, pretendendo se dispensar de toda mediação, não capta de fato senão a ilusão que dele ela se

²⁷ BOFF, 1978, p. 43.

²⁸ BOFF, Leonardo. *O caminhar da igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980a. p. 188.

²⁹ LIBANIO, 1987, p. 178.

³⁰ BOFF, 1978, p. 68.

fez [...] mediação existe sempre, seja ela crítica ou a-crítica, seja ela disciplinada ou espontânea”.³¹

No campo prático, a consciência ingênua que caracteriza o empirismo produz o assistencialismo.³² Entende-se que determinada atitude epistemológica está vinculada a determinado modo de ação sobre a realidade: o empirismo, como atitude ingênua de leitura da realidade, leva ao assistencialismo, a tentativa ingênua de transformar a realidade. Leonardo e Clodovis Boff entendem que o empirismo está presente quando alguém se impressiona com a realidade de pobreza, escandalizando-se e, no entanto, não se pergunta pelas causas mais profundas que, comumente, são invisíveis. Apesar da nobreza e da boa vontade, a atitude empirista atenta para a realidade como ela se apresenta, com uma forma de perceber os fatos e de ajudar os necessitados que não é a mais adequada, uma vez que apresenta resultados de pouco alcance.³³ O empirismo não permite ao pobre superar a situação desumana em que se encontra, pois o assistencialismo “faz do pobre mero objeto de caridade, nunca sujeito de sua própria libertação”.³⁴ O pobre é considerado aquele que nada tem, “não se percebe que o pobre é um oprimido e feito pobre por outros; não se valoriza aquilo que ele tem, como força de resistência, capacidade de consciência de seus direitos, de organização e de transformação da situação”.³⁵ O assistencialismo sempre causa dependência do pobre em relação às ajudas e decisões dos outros, “não podendo ser sujeito de sua própria libertação”.³⁶

O purismo metodológico, por sua vez, está diretamente relacionado ao método teológico. Ele pressupõe que a teologia possui o “estatuto próprio que ela se deu ao longo da tradição e que por isso ela não precisa se dirigir a outras disciplinas para lhes pedir permissão para teologizar e menos ainda aprender como fazê-lo”.³⁷ Hugo Assmann comenta que o purismo metodológico “se quebra al contacto con la propia Bíblia, porque tampoco la exegésis se puede dispensar del recurso a las ciencias humanas para interrogar el texto bíblico”.³⁸ A ausência do recurso das

³¹ BOFF, 1978, p. 68.

³² BOFF; BOFF, 1980, p. 14.

³³ BOFF; BOFF, 1980, p. 14-15.

³⁴ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 15.

³⁵ BOFF; BOFF, 1986, p. 15-16.

³⁶ BOFF; BOFF, 1986, p. 16.

³⁷ BOFF, 1978, p. 76.

³⁸ ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973. p. 51.

ciências humanas na interpretação do texto bíblico não permite ao intérprete a compreensão da realidade em que o texto foi produzido e, ao mesmo tempo, nem a atualização necessária para o contexto atual. De acordo com Clodovis Boff, o purismo metodológico é pérfido, uma vez que a construção teológica sempre é mediada. Não é possível falar de uma “teologia pura”, pois a teologia não possui nenhum sistema privado de símbolos ou conceitos transparentes. Sua linguagem não é a “linguagem dos anjos”.³⁹

A teologia procura “tornar as imagens, semelhanças, analogias tiradas da experiência humana e já trabalhadas de alguma maneira pela cultura e tecê-las em forma de discurso, de modo a sugerir e, por assim dizer, mostrar com o dedo o que a fé possui de fato”,⁴⁰ afirma Clodovis Boff. E, mais adiante, continua: “a teologia só pode recorrer à razão espontânea (bom senso) ou crítica (filosofia), tal como se encontra num dado momento do desenvolvimento histórico e não tal como ela gostaria de achá-la em algum *hypercosmos*”.⁴¹ Mesmo de forma velada, as mediações sempre estão presentes na teologia; negar essa realidade nada mais seria do que enganar a si mesmo. Para que uma reflexão crítica sobre a realidade seja teologia, Clodovis Boff entende que deverá trazer como marca distintiva a referência à fé e às suas mediações históricas, como a Bíblia e a história do cristianismo.

No entanto, o recurso crítico às referências de fé nos testemunhos do passado, bem como o questionamento sobre a verificação da fé na atualidade, não pode ser compreendido com critérios puramente teológicos, extraídos exclusivamente das fontes particulares da teologia. Em primeiro lugar, isso ocorre porque as fontes não “falam” por si; é preciso “fazê-las falar” por meio das ciências humanas, mesmo que sob a forma de texto. Em segundo lugar, a aplicação da “Palavra” aos fatos presentes, sem o recurso de uma mediação hermenêutica, seria algo totalmente sem sentido, como bem argumentou Hugo Assmann.⁴² Se no passado a teologia se valeu da filosofia como mediadora, atualmente essa tarefa foi

³⁹ BOFF, 1978, p. 73.

⁴⁰ BOFF, 1978, p. 74.

⁴¹ BOFF, 1978, p. 74.

⁴² ASSMANN, 1973, p. 51-52.

assumida pelas ciências sociais; dessa mediação resulta o “preço de sua fecundidade e de sua validade”, assevera Clodovis Boff.⁴³

Intrinsecamente ligado ao purismo metodológico, o teologismo consiste em “considerar a interpretação teológica como a única versão verdadeira ou adequada do real”.⁴⁴ Uma vez assumida esta posição, o teólogo combate a leitura teológica de outros, “como se a única leitura legítima fosse a sua”, ou seja, “como se a teologia fosse leitura total e exaustiva da realidade”.⁴⁵ De acordo com Libanio, o teologismo “tropeça na confusão entre sentido e mecanismos, entre juízo último sobre a realidade e conhecimento das estruturas da mesma, ao usar categorias de juízo (teológicas) para a dupla função analítica e judicativa”; assim sendo, o teologismo acaba por regredir “ao estágio pré-científico, místico, que não conhece a contribuição específica das ciências do social”,⁴⁶ fomentando uma atitude prática que pode ser classificada como “supranaturalista”, “espiritualista” ou simplesmente “mitológica”.

Trata-se de uma teologia ideológica que racionaliza uma prática desvirtuada da realidade, baseada em uma compreensão mítica do mundo, composta por duas esferas: natural/supranatural, material/espiritual, corpo/alma, ser humano/Deus, e assim por diante. “Esses elementos antitéticos formam respectivamente dois universos, se não contraditórios, pelo menos isolados, como mônadas gêmeas”.⁴⁷ Como uma modalidade de pensamento mitologizante, substancializa realidades como Deus, espírito, Cristo e graça, transformando-as em entes separados localizados na outra dimensão do universo. Qualquer relação que essas entidades venham a manter com a nossa dimensão se encontra na esfera da religião, que se vale de dogmas, ritos e hierarquia para manter o controle. Evidentemente, uma compreensão dogmática da realidade tem implicações sobre a relação da teologia com as ciências sociais, ainda que de forma não explícita. Ela encontra-se “nas ideologias da ‘cristandade’, do ‘apolitismo’ e até mesmo na de uma ‘fé sem ideologia’”.⁴⁸

⁴³ BOFF, 1978, p. 75.

⁴⁴ BOFF, 1978, p. 75.

⁴⁵ BOFF, 1978, p. 75-76.

⁴⁶ LIBANIO, 1987, p. 178-179.

⁴⁷ BOFF, 1978, p. 77.

⁴⁸ BOFF, 1978, p. 77.

Enquanto os três obstáculos epistemológicos apresentados acima prescindem de qualquer mediação das ciências sociais na interpretação da realidade, a mixagem semântica possui uma articulação mal feita entre a teologia e as ciências sociais. Considerar a análise social não pode significar uma “aceitação passiva de ‘temas sociais’ por pura pressão histórica, impregnação cultural ou inevitabilidade lógica”.⁴⁹ Quando isso acontece, há o risco da aceitação acrítica de uma teoria social, não permitindo uma assimilação eficaz para a compreensão da realidade. O que se tem é uma mistura de dois universos distintos, mantendo o domínio de uma linguagem sobre a outra. A mixagem semântica, apesar da articulação com as ciências sociais, considera a verdade intemporal como a exclusiva verdade essencial e importante. A realidade histórica e a existência empírica são interpretadas como contingentes e secundárias. Ao esquecer as mediações sociais, demonstra uma confusão “com respeito à própria identidade epistemológica e/ou então uma consciência epistemológica errônea”.⁵⁰

Por fim, o bilinguismo pode ser identificado como um obstáculo epistemológico porque ele consiste na prática de “duas leituras do real, de modo, por assim dizer, sinóptico”.⁵¹ Ele encontra-se bem próximo à mixagem semântica, mas acaba justapondo o discurso sócio-analítico e o discurso teológico, procurando estabelecer dois jogos de linguagem sobre o mesmo plano. Embora em um primeiro momento possa parecer uma postura sustentável, com o tempo ela tende a ruir, pois as interpretações diferentes entram em conflito: “então a linguagem sócio-analítica investe contra a linguagem teológica, destotalizando-a e desorganizando-a”.⁵² Enquanto a mixagem teológica não respeita a autonomia das disciplinas, o bilinguismo não efetiva uma articulação.⁵³ Os obstáculos epistemológicos para uma articulação entre as ciências sociais e a teologia são brevemente resumidos abaixo:

Obstáculo epistemológico	Principal equívoco
EMPIRISMO	Pretender uma leitura imediata ou meramente intuitiva da realidade histórica e social, sem mediação e análise crítica.
PURISMO METODOLÓGICO	Conceber a teologia como tendo as condições teóricas necessárias para ler a realidade histórica e

⁴⁹ BOFF, 1978, p. 78.

⁵⁰ BOFF, 1978, p. 79-80.

⁵¹ BOFF, 1978, p. 80.

⁵² BOFF, 1978, p. 80-81.

⁵³ LIBANIO, 1987, p. 179.

	social prescindindo de qualquer mediação.
TEOLOGISMO	Postular que somente a teologia, fazendo uso da mediação filosófica, basta para conhecer e julgar a realidade social, política e cultural, sem reconhecer o aporte específico das ciências humanas e sociais.
MIXAGEM SEMÂNTICA	Combinar a análise social e a teologia sem articulá-las devidamente, de modo a confundir os níveis epistemológicos e suas correspondentes pertinências.
BILINGUISMO	Sem negar a mediação socioanalítica, conceber mal sua integração: justapor à análise social a reflexão teológica, sem articulá-las entre si. ⁵⁴

1.2.2 Perspectivas sociais para a mediação socioanalítica

A procura pela relação da teologia com as ciências sociais decorre da busca da teologia da libertação: respeitar a autonomia disciplinar e, ao mesmo tempo, se apropriar dos produtos das ciências sociais para a construção de um discurso que seja especificamente teológico.⁵⁵ Diante disso, as perspectivas que se apresentam para compreender a realidade, de acordo com os irmãos Boff, são: o empirismo, o funcionalismo e o estruturalismo dialético. Uma vez que o empirismo já foi analisado anteriormente como um obstáculo epistemológico ao estabelecimento das mediações socioanalíticas da teologia, resta um olhar panorâmico sobre as duas perspectivas restantes.

O funcionalismo contempla os fatos interligados entre si, vendo a sociedade como um corpo no qual existem muitas relações orgânicas, tendo como resultado a harmonia social. Ocorrendo disfunções, como a desigualdade social entre ricos e pobres, reformas devem ser instituídas para o estabelecimento do desenvolvimento da parcela mais carente, a fim de estabelecer a equiparação social. Neste sentido, a saída social e política do funcionalismo é o reformismo, compreendido como “melhoria crescente do sistema vigente”; no entanto, “o pobre aparece aqui como ‘objeto’ da ação de cima”.⁵⁶ De acordo esta perspectiva social, a pobreza resulta do atraso econômico e social e pode ser superada com o tempo através do desenvolvimento do capitalismo. No funcionalismo, a consciência é crítica, uma vez

⁵⁴ JUNGES, Fábio César. *Teologia e método: uma hermenêutica da teologia latino-americana*. Frederico Westphalen: URI, 2012. p. 39.

⁵⁵ LIBANIO, 1987, p. 179.

⁵⁶ BOFF; BOFF, 1980, p. 43.

que reconhece a inter-relação entre os elementos constituintes da sociedade. Cada instituição social possui sua função específica: ao Estado cabe a administração do bem comum; à igreja, rezar; ao trabalhador, trabalhar; ao empresário, lucrar. Se tudo funciona bem, os problemas deixam de existir.

Embora estimável, o funcionalismo não se coloca a verdadeira questão em relação à pobreza: por que os pobres ficam mais pobres e os ricos mais ricos?⁵⁷ Uma análise mais crítica demonstra que o desenvolvimento nos moldes capitalistas é realizado à custa do povo e, comumente, contra o povo. O progresso e o desenvolvimento beneficiam somente algumas camadas da população, deixando a maioria marginalizada. O funcionalismo e seu desenvolvimento não conseguiram construir uma sociedade fundamentada em relações humanas aceitáveis e suportáveis em termos de justiça e participação. Por esse motivo, o funcionalismo não consegue responder adequadamente aos desafios que a sociedade apresenta historicamente, pois ele não compreende que o “sistema social, como sistema, e não em suas conjunturas, se encontra envenenado; não está apenas enfermo, está já condenado”.⁵⁸

A terceira perspectiva é o estruturalismo dialético. Enquanto o funcionalismo se satisfaz em ver a conjuntura, o estruturalismo dialético “desce mais profundamente na análise e detecta a estrutura global do sistema como ele organiza nossa sociedade em moldes capitalistas”.⁵⁹ Esta perspectiva recebe o nome de estruturalismo porque assenta sua crítica na estrutura que “subjaz às conjunturas e aos fatos concretos”;⁶⁰ somente é possível elucidar esses fatos com a compreensão a respeito da estrutura capitalista da sociedade. Para complementar, esta perspectiva também é dialética, uma vez que reconhece que “entre os que detêm o capital e os demais possuidores da força de trabalho vigora uma interação difícil e conflitiva”,⁶¹ fruto de interesses divergentes. A partir dessa dialética, torna-se possível a compreensão da composição desenvolvimento e conservação da sociedade.

⁵⁷ BOFF; BOFF, 1980, p. 15.

⁵⁸ BOFF; BOFF, 1980, p. 15-16.

⁵⁹ BOFF; BOFF, 1980, p. 16.

⁶⁰ BOFF; BOFF, 1980, p. 16.

⁶¹ BOFF; BOFF, 1980, p. 16.

Diante disto, o que fazer? “A saída para essa situação, é efetivamente, a *revolução* entendida como a transformação das bases do sistema econômico e social. O pobre surge aqui como ‘sujeito’”.⁶² Esta tomada de consciência “crítica radical” tem como foco as raízes da questão. Não basta a reforma do sistema, mero paliativo; faz-se necessária uma transformação radical da sociedade, de modo que o capital ceda lugar ao trabalho como elemento organizador da vida social. A partir da leitura da realidade social a partir de uma perspectiva dialético-estrutural, a teologia da libertação está apta a perceber os mecanismos que produzem a pobreza e a marginalização. Esta leitura “[...] corresponde melhor aos objetivos visados pela fé e pela prática cristã. É aqui que se faz uma utilização não servil do instrumental analítico elaborado pela tradição marxista”.⁶³ Quando se trata da interpretação da realidade social, “tudo deve concorrer para uma compreensão estrutural e causal da situação de pobreza em que vivem os milhões de latino-americanos, considerada, dentro de marcos éticos, como inumana e injusta”.⁶⁴

Antes de passar para a mediação hermenêutica, deve-se retomar mais de perto a relação entre teologia e ciências sociais. Clodovis Boff compreende que esta relação deve ser sempre governada pela teologia, pois de outro modo a teologia perderia sua identidade epistemológica: “[...] a leitura teológica se sobrepõe à leitura sociológica [...] segundo uma assimilação vital, tal como o metabolismo. A articulação de qual operação supõe permanece sempre comandada pela teologia, ou então não é mais teologia”.⁶⁵ Embora constitutivas da teologia, as ciências sociais permanecem como matéria prima, e “não ao nível de sua pertinência própria ou do objeto formal da teologia”.⁶⁶ A teologia deve estabelecer uma relação de escuta para com as ciências sociais, recolhendo as informações necessárias ao seu discurso, trabalhando-as conforme a pertinência da teologia.

Assim sendo, “o que é produto, resultado, construção” nas ciências sociais deverá ser “acolhido no interior do campo teológico como matéria-prima, devendo portanto ser (re)trabalhado graças aos procedimentos próprios da operação teológica, de modo a desembocar numa produção especificamente teológica,

⁶² BOFF; BOFF, 1986, p. 44.

⁶³ BOFF; BOFF, 1980, p. 51-52.

⁶⁴ BOFF; BOFF, 1980, p. 52.

⁶⁵ BOFF, 1978, p. 83.

⁶⁶ BOFF, 1978, p. 83-84.

caracterizada como tal”.⁶⁷ Portanto, as ciências sociais fornecem o elemento a ser teologizado, mas até que o “teológico” seja produzido, a análise dos dados das ciências sociais permanece “ainda-não-teológico”, ou “pré-teológico”, pois “entre o sociológico e o teológico não existe transição contínua. O que existe é uma transição de nível, transição essa que deve levar o nome próprio de *ruptura epistemológica*”.⁶⁸

1.3 A mediação hermenêutica

A mediação hermenêutica possibilita a elaboração de critérios teológicos para a interpretação da realidade. Somente assim há a possibilidade de uma apropriação teológica da realidade: “trata-se agora de outro momento, aquele de ler teologicamente (à luz da fé) a realidade social descodificada criticamente pela análise. Há de se transformar esta matéria profana em matéria teológica”.⁶⁹ A questão que se coloca é: “o que Deus tem a nos dizer com os problemas sociais captados adequadamente pela racionalidade científica?”.⁷⁰ A mediação hermenêutica se movimenta do simples “plano da racionalidade humana”⁷¹ para o propriamente teológico. “Este é o segundo momento da construção teológica – momento específico, pelo qual um discurso é *formalmente* discurso teológico”.⁷² Em outras palavras, é “o momento especificamente teológico [que] consiste em trabalhar a pergunta levantada pela situação, analisada com mediações sociais, *à luz da revelação divina*”.⁷³

De acordo com Libanio, a mediação socioanalítica fornece a matéria para a reflexão teológica; mesmo nesse momento pré-teológico, “há uma interferência teologal”,⁷⁴ pois o critério para a escolha do instrumento analítico é fornecido pela concepção teológica, embora ainda não se possa falar em teologia propriamente dita. Na mediação hermenêutica ocorre uma ruptura epistemológica e uma mudança de interesse: “interessa ao teólogo saber se Deus, sua graça e salvação estão ou não nesta realidade lida criticamente ou em que forma se fazem presentes”.⁷⁵ Por

⁶⁷ BOFF, 1978, p. 84.

⁶⁸ BOFF, 1978, p. 84.

⁶⁹ BOFF; BOFF, 1980, p. 52.

⁷⁰ BOFF; BOFF, 1980, p. 17.

⁷¹ MÍGUEZ BONINO, José. *A fé em busca de eficácia*. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 82.

⁷² BOFF; BOFF, 1980, p. 51.

⁷³ LIBANIO, 1987, p. 218.

⁷⁴ LIBANIO, 1987, p. 219.

⁷⁵ BOFF; BOFF, 1980, p. 52.

isso, lê-se a realidade através de outra pertinência ou razão formal. Para Clodovis Boff, a pertinência de uma disciplina está na relação estabelecida com seu objeto formal.⁷⁶ As ciências sociais, por esse motivo, devem interessar ao teólogo: “este deve tomar a sério seus resultados. Mas, por outro lado, ele tem de permanecer atento para que não venham a substituir sua tarefa particular”.⁷⁷ Por não se trazerem referências à palavra de Deus, as ciências sociais não podem ser confundidas com a teologia, pois constituem mediações em relação à prática teórica e política dos cristãos.

Em tese, qualquer matéria prima pode receber um tratamento teológico, uma vez que o objeto formal não é definido pelo “o quê” (tema), mas pelo “como” (pertinência); pertinência essa definida por princípios teológicos, pelas verdades da fé: “os *principia fidei* compõem a pertinência teológica. Eles são a instância mediante a qual se teologiza, à luz sob a qual pratica-se a teologia, o horizonte do conhecimento teológico”.⁷⁸ *In concreto*, esta pertinência se estabelece através da revelação de Deus, identificável nas sagradas escrituras: “por consequência, é à ‘luz da revelação’ que se considera qualquer coisa na teologia (cristã). E é justamente esse olhar, que faz de um olhar determinado, um olhar teológico”.⁷⁹ A pertinência da teologia na mediação hermenêutica se estabelece à luz da palavra de Deus e da própria fé. O encontro entre as mediações socioanalítica e hermenêutica gera um confronto e “todo confronto termina por produzir uma modificação entre os confrontantes. De fato, a relação que se estabelece entre a problemática suscitada por uma situação, por sua vez analisada por instrumentais científicos e as escrituras cristãs, provoca uma dupla modificação”.⁸⁰ por um lado, a leitura da escritura é enriquecida com um novo contexto; por outro, o novo contexto ganha uma nova luz.

O teólogo da libertação procura interpretar as lutas sócio-históricas à luz da fé: “a ‘luz da fé’, com efeito, encontra-se positivamente registrada nas sagradas escrituras. É por isso que dizer ‘à luz da fé’ ou ‘à luz da palavra de Deus’ é o mesmo”.⁸¹ O teólogo da libertação realiza uma *eisegese*, pois ele “vai às escrituras carregando toda a problemática, a dor e as esperanças dos oprimidos. Solicita à

⁷⁶ BOFF, 1978, p. 139.

⁷⁷ BOFF, 1978, p. 143.

⁷⁸ BOFF, 1978, p. 151.

⁷⁹ BOFF, 1978, p. 151.

⁸⁰ LIBANIO, 1987, p. 219.

⁸¹ BOFF; BOFF, 1986, p. 51.

palavra divina luz e inspiração. Realiza aqui uma nova leitura da Bíblia: a hermenêutica da libertação”.⁸² Segundo Enio Mueller, “já há tempo existe relativo consenso na teologia de que não há exegese sem pressuposições. Neste sentido, a TdL se sente justamente forte, por considerar que tem cumprido sua tarefa de explicitar os seus pressupostos”.⁸³ A teologia da libertação nasce da realidade interpretada pelo instrumental científico que, ao ser confrontado com a palavra de Deus, cria uma relação dialética na qual ambas as partes são enriquecidas com a contribuição da outra.

A novidade da teologia da libertação “está no único ato produtivo teológico de uma dupla percepção: nova compreensão da palavra [...] e a nova percepção da realidade”.⁸⁴ Há, portanto, uma compreensão mais ampla de Deus e de seu agir na realidade; a realidade, por seu turno, adquire nova importância, uma vez que carrega um sentido salvífico. Isso só é possível mediante a articulação da análise da realidade social, da revelação e da práxis. A leitura da realidade através da palavra de Deus e da fé “detecta graça e pecado; vê no emaranhado dos interesses políticos e econômicos o acolhimento ou a rejeição do plano divino que é de fraternidade, justiça, participação e liberdade”.⁸⁵ A partir disso, a consciência cristã se sente convocada à ação eficaz que auxilie a superar a situação de opressão, assumindo três tarefas interconectadas entre si.

Em primeiro lugar, a teologia deve discernir o momento histórico-salvífico em um duplo sentido: apontar o pecado e as ilusões da situação, “repelir o sistema imperial com seu *ethos* de poder e do lucro por contradizer abertamente o projeto de Deus”.⁸⁶ Isso significa pronunciar um juízo adequado aos anelos de libertação e às mediações que efetivamente o concretizarão, pois a salvação histórica e a antecipação do reino de Deus passam por essas ânsias. Como a teologia é uma leitura crítica da fé, em segundo lugar, a teologia da libertação precisa realizar a “libertação de uma teologia universalizante e ligada a uma práxis sem crítica de seus pressupostos sócio-analíticos e históricos”.⁸⁷ Juan Luis Segundo lembra da ingenuidade de se pensar que a teologia nunca pode ser ideológica; a palavra de

⁸² BOFF; BOFF, 1986, p. 51.

⁸³ MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 199.

⁸⁴ LIBANIO, 1987, p. 219.

⁸⁵ BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980b. p. 36.

⁸⁶ BOFF, 1980b, p. 37.

⁸⁷ BOFF, 1980b, p. 37.

Deus não se aplica à realidade humana a partir de um laboratório hermético, imune diante das tendências e ideologia do presente: “[...] um teólogo da libertação começa de maneira exatamente inversa. Desconfia que tudo aquilo que tem que ver com as idéias esteja intimamente relacionado, nem que seja apenas inconscientemente, com a presente situação social”.⁸⁸

Também a teologia precisa passar pela crítica ideológica; nisto reside um dos pilares da teologia da libertação, pois ela procura compreender tanto o passado quanto o presente, através do auxílio de outras disciplinas. A teologia precisa resgatar os aspectos libertadores e críticos presentes na fé e em seus grandes temas, elementos que foram encobertos por determinado tipo de vida cristã “pequeno-burguesa e desfrutadora da situação social privilegiada e de pregação, catequese e presença da instituição igreja, amasiada e cúmplice da empresa colonizadora”.⁸⁹ Isso significa o resgate da dimensão social e política presente na temática do reino de Deus, da escatologia, da graça, do pecado, da libertação conquistada por Jesus Cristo...

Em terceiro lugar, a teologia precisa ser compreendida como “discurso teológico de toda a práxis libertadora”.⁹⁰ A teologia precisa identificar e fomentar o teológico que se encontra nos processos de libertação, mesmo quando os agentes não se identifiquem com a fé cristã: “o teológico de sua ação não depende da interpretação ideológica que lhe acrescentam, mas de sua dimensão objetiva de libertação e de criação de maior espaço para a vida”.⁹¹ Para que a teologia possua uma palavra que faça sentido nas lutas sócio-históricas, inclusive análises declaradamente não religiosas precisam ser consideradas como mediação, pois auxiliam na compreensão da prática política de cristão.⁹² Isso só é possível porque uma práxis verdadeiramente libertadora possui um conteúdo que pode ser compreendido como cristão no horizonte da salvação: “a salvação é um conceito englobante. Não se restringe às libertações sócio-econômicas e políticas. Mas não se realiza também sem elas”.⁹³

⁸⁸ SEGUNDO, 1978, p. 10.

⁸⁹ BOFF, 1980b, p. 37.

⁹⁰ BOFF, 1980b, p. 37.

⁹¹ BOFF, 1980b, p. 37.

⁹² BOFF, 1978, p. 142.

⁹³ BOFF, 1980b, p. 37.

De acordo com Juan Luis Segundo, o círculo hermenêutico da teologia da libertação possui quatro pontos decisivos. a) o modo de experimentar a realidade, que conduz à suspeita ideológica; b) o aproveitamento da suspeita ideológica à toda a superestrutura e à teologia em particular; c) um novo modo de experimentar a realidade teológica, que conduz à suspeita exegética de que a interpretação bíblica dominante não está considerando certos elementos importantes; e d) uma nova hermenêutica, um “novo modo de experimentar e interpretar a fonte de nossa fé, que é a escritura, com os novos elementos à nossa disposição”.⁹⁴ Para Libanio, nesse círculo hermenêutico, “a fé tem prioridade”, ou seja, “a fé é uma instância irreduzível, que guia o círculo”.⁹⁵ O círculo hermenêutico conduz à interrogação da escritura a partir da ótica dos pobres e oprimidos. Embora não seja a única leitura autêntica possível, ela foi privilegiada pela teologia da libertação, concebida como uma “hermenêutica epocal”.⁹⁶

A hermenêutica da libertação redescobre temas bíblicos a partir da opção preferencial pelos pobres: Deus é concebido como o advogado dos oprimidos; a libertação é a superação da escravidão; o reino prometido tem como destinatários os pobres. “A hermenêutica da libertação enfatiza esses veios, sem exclusivizá-los. Podem não ser os temas mais *importantes* (em si mesmos) mas são os mais *relevantes* (para os pobres em sua situação de opressão)”.⁹⁷ Esta perspectiva hermenêutica possui alguns traços específicos. Em primeiro lugar, ela privilegia a aplicação à explicação, contrapondo-se a uma exegese racionalista e exumadora do sentido do texto. “A hermenêutica libertadora lê a Bíblia como um livro de vida e não como um livro de histórias curiosas. Busca-se nela o sentido *textual*, sim, mas em função do sentido *atual*”.⁹⁸ O que está em jogo não é tanto a interpretação das escrituras quanto a interpretação da vida de acordo com as escrituras.

O biblista da libertação Carlos Mesters questiona sobre o “lugar” correto para a interpretação da Bíblia. Segundo ele, “trata-se de ocuparmos o lugar certo, de onde a palavra de Deus quer e deve ser lida e interpretada por nós”.⁹⁹ A exegese científica moderna demonstrou que a Bíblia se originou da vida padecida do povo,

⁹⁴ SEGUNDO, 1978, p. 12.

⁹⁵ LIBANIO, 1987, p. 219.

⁹⁶ BOFF; BOFF, 1986, p. 51.

⁹⁷ BOFF; BOFF, 1986, p. 51-52.

⁹⁸ BOFF; BOFF, 1986, p. 53.

⁹⁹ MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 49.

em sua caminhada de libertação. Por esse motivo, o lugar correto para a interpretação bíblica só pode ser identificado *durante* a caminhada libertadora do povo que vive em “cativo”. Portanto, o exegeta deve ler a Bíblia do lugar onde o povo lê, levando em consideração as características que o acompanham: a) situação do “cativo”; b) caminhada e luta de libertação; c) vida e fé misturadas numa unidade; d) fé a serviço da vida que se liberta; e) a Bíblia lida para alimentar esta fé que está a serviço. “Ora, quando o povo, vivendo neste ‘lugar’, começa a interpretar a Bíblia, ele a aplica com um novo olhar que vem do cativo em que vive e da luta que sustenta. Na sua interpretação, a Bíblia mudou de lugar e ficou no lado dos oprimidos”.¹⁰⁰

Em segundo lugar, a hermenêutica libertadora procura descobrir e avivar a “*energia transformadora dos textos bíblicos*”.¹⁰¹ Trata-se de uma interpretação que origine mudança pessoal (conversão) e histórica (revolução). Não se trata de uma leitura preconcebida ideologicamente, pois a religião bíblica é aberta e dinâmica devido aos seus elementos messiânicos e escatológicos. Em terceiro lugar, a teologia da libertação, com sua leitura político-teológica, acentua o contexto social em que a mensagem bíblica foi proclamada, pois somente assim é possível uma leitura adequada que permite sua aplicação hoje. É preciso lembrar a importância do círculo hermenêutico para o resgate da relevância do texto bíblico para a atualidade. O primeiro círculo hermenêutico se refere à relação entre palavra de Deus e escritura que, embora termos intimamente relacionadas, é “preciso reconhecer a existência de um desnível e de uma diferença entre eles”.¹⁰² A escritura é *norma normans* da fé e, ao mesmo tempo, *norma normata*, pois a palavra de Deus não se encontra na letra da escritura, nem no espírito da comunidade de ouvintes e leitores, “mas exatamente entre os dois, em sua relação mútua e dinâmica, nesse movimento de vaivém nunca perfeitamente objetivável”.¹⁰³

O segundo círculo hermenêutico estabelece uma relação entre a criação e a acolhida de sentido. Para que seja possível a compreensão dessa relação, faz-se necessário elucidar duas posturas hermenêuticas do pensamento dogmático ou não-dialético: a biscoiteação hermenêutica, prática de buscar nos textos da escritura a

¹⁰⁰ MESTERS, 1991, p. 45.

¹⁰¹ BOFF; BOFF, 1986, p. 53.

¹⁰² BOFF, 1978, p. 244.

¹⁰³ BOFF, 1978, p. 245.

confirmação de pensamentos ou práticas pré-estabelecidos, ou seja, o texto serve como prova; e o positivismo semântico, pretensão de dominar e catalogar as significações, para então arquivá-las e utilizá-las a bel-prazer. Essas duas posturas se baseiam no interesse de dominar o sentido tendo como parâmetro a própria vontade, pois “em vez de dialetizar os termos em presença, fogem pelos extremos. Quanto a nós, afirmamos que o sentido não pode surgir senão em relação sustentada e permanente entre leito e texto, entre questões e respostas”.¹⁰⁴

O terceiro círculo hermenêutico consiste na relação entre escritura e sentido. Em outras palavras, ele estabelece a relação entre a explicação e a compreensão. Em primeiro lugar, há a necessidade de explicar o texto captando precisamente a sua estrutura autônoma. Somente assim há condições de compreendê-lo ou “recolher o seu sentido”, pois “o sentido acha na estrutura seu apoio necessário”.¹⁰⁵ A estrutura é um elemento do sentido como veículo de comunicação, servindo como constringente das respectivas determinações. Deste modo, a dialética se gere como elemento prévio da explicação, estabelecendo a função de leitura compreensiva. Segundo Enio Mueller, trata-se de uma diferenciação entre a forma externa e o sentido interno do texto, sem referência à distinção entre letra e espírito, embora aponte aparentemente na mesma direção.¹⁰⁶

O quarto círculo hermenêutico refere-se ao presente e ao passado. O texto é e conserva-se acessível ao mundo e à história. É uma remessa constante a todos os seus leitores. “É por isso que há escritura. Ela existe para durar, para poder ser lida e relida”.¹⁰⁷ No caso da Bíblia, sua importância não se deve à sua qualidade literária e textual, mas ao sentido que ela contém e libera ao mesmo tempo. Se a Bíblia origina fé é porque ela se originou da fé, e esse processo é contínuo até hoje. Em última instância, o que importa é o presente, tanto individual quanto coletivo, pois é o presente que o texto bíblico quer elucidar, colocando o leitor e o ouvinte em primeiro plano. O sentido pretérito do texto é testemunho da ação de Deus, que atua hoje. O trabalho da exegese, portanto, está direcionado para a atualidade do leitor ou ouvinte e, a partir desse processo, a palavra cessa de ser simples texto a ser

¹⁰⁴ BOFF, 1978, p. 245.

¹⁰⁵ BOFF, 1978, p. 246.

¹⁰⁶ MUELLER, 1996, p. 225.

¹⁰⁷ BOFF, 1978, p. 247.

interpretado para se tornar código interpretativo: “*a palavra não é mais mundo a se ver, mas olhos para ver, não mais paisagem, mas olhar, não mais coisa, mas luz*”.¹⁰⁸

The last but not the least, o quinto círculo hermenêutico consiste na distinção entre hermenêutica como técnica e hermenêutica como arte da interpretação. É impossível elaborar uma técnica hermenêutica que consiga produzir a interpretação de um texto de uma vez por todas, pois é impraticável a ideia de captar a significação integral de um texto, inutilizando todas as questões que possam ser formuladas posteriormente. Isso não significa que a hermenêutica comece sempre do zero; adverte-se tão somente contra uma postura positivista. Um texto não pode receber qualquer sentido, arbitrariamente. Por esse motivo, toda interpretação possui uma pitada de inovação, pois responde a questões formuladas em um determinado contexto: “cumprir dizer que toda interpretação é inovadora, mais ou menos arbitrária e sempre pessoal, e isso sem que o contrário destes qualificativos seja necessariamente falso”.¹⁰⁹

1.4 A mediação prático-pastoral

A mediação prático-pastoral é o momento de retorno à prática dos elementos que a abstração tomou na tentativa de moldá-los rigorosamente aos fundamentos de um pensar crítico. A teologia da libertação realiza um percurso que parte da realidade, movida pela experiência concreta, sob a iluminação da palavra de Deus, perscruta caminhos possíveis de mudança. O momento é para a atualização das reflexões que, sob a luz da escritura, da tradição e do magistério da igreja, auxiliam na ação, de caráter pastoral e, às vezes, político, uma vez que toma partido dos mais humildes.¹¹⁰ Esse traço fecha o círculo hermenêutico da teologia da libertação: sai da ação, passando pela palavra de Deus, retorna à ação, agora uma ação transformada. “A ‘volta à ação’ é característica desta teologia. Por isso ela quer ser uma teologia militante, comprometida e libertadora”.¹¹¹

A demanda do povo pobre é tomada desde a fé vivenciada no comprometimento social, gestada e acrisolada, e então devolvida ao povo pobre;

¹⁰⁸ BOFF, 1978, p. 248.

¹⁰⁹ BOFF, 1978, p. 250.

¹¹⁰ TAVARES, Sinivaldo S. *Il mistero della croce nei teologi della liberazione latino-americani*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999. p. 64-65.

¹¹¹ BOFF; BOFF, 1986, p. 60.

isso não significa um vanguardismo alienígena que não sente a dureza da opressão, mas é uma parceria teórica junto com e junto aos pobres. Se é verdade que a prática sozinha não resolve certas problemática, também a teoria não o faz. Por isso, trata-se de “uma teologia que leva para a praça porque a *forma epocal* da fé hoje no submundo dos deserdados é ‘amor político’ ou ‘macrocaridade’. No terceiro mundo, entre os últimos, a fé é *também e sobretudo* política”.¹¹² Essa maneira de sentir a realidade e tomar atitude diante dela passa pela herança marxista. Karl Marx e Friedrich Engels postularam uma determinada ciência da interpretação da realidade com vistas à ação política.¹¹³

Seguindo a tradição marxista, a ação resulta da elaboração conscienciosa de um plano estratégico e tático, levando em conta a complexidade de cada caso. De forma sumarizada, alguns elementos precisam ser tomados em conta: a) levantamento do que é historicamente possível; b) definição de estratégias e táticas cabíveis a cada caso concreto; c) correlação entre ações no nível cotidiano (micro) e social (macro); d) articulação dos cristãos com os demais grupos de interesse que compõem a sociedade; e) performatividade discursiva, isto é, uma organização linguística coordenada que ofereça o correto vocabulário das reivindicações e do que se deseja.¹¹⁴ Enfim, há a necessidade de analisar quais são as correlações de forças, a fim de dar embasamento às tomadas de decisões; também convém identificar possíveis aliados, com o intuito de aglutinar forças no processo de libertação.¹¹⁵

Esse processo constitui um elo fundamental no processo de inteligência da fé, na busca por eficácia, ao postar-se profeticamente diante da realidade social. A atualização se dá a cada momento, não se exaurindo em um único processo; ela perpassa toda a circularidade, retirando do arcabouço da igreja exemplos para novas ações. Na mediação prático-pastoral ocorre uma “refundição epistemológica”, no que tange à práxis. O momento da práxis não pode ser resumido à teoria, embora constitua um momento fundamental do processo teórico como um todo.¹¹⁶ Neste momento, há a instauração do processo teológico, o *medium in quo* do

¹¹² BOFF; BOFF, 1986, p. 60.

¹¹³ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. XX.

¹¹⁴ BOFF; BOFF, 1986, p. 61-62.

¹¹⁵ BOFF; BOFF, 1980, p. 56.

¹¹⁶ BRIGHENTI, Agenor; CHEZA, Maurice. *Raízes da epistemologia e do método da teologia da libertação: o método ver-julgar-agir da Ação Católica e as mediações da teologia latino-americana*. Louvain-la-Neuve: [s.n.], 1993. p. 238.

processo em seu todo; trata-se da interação completa do teólogo com o objeto da análise, a vida concreta problematizada teoricamente. Neste ponto, há de se questionar acerca do engajamento do teólogo e da teologia engajada: não se resume ao reconhecimento de que o teólogo está socialmente situado e de que faz uso de instrumentos que a sociedade lhe oferece. O engajamento “significa concretamente o convite urgente para se colocar ao lado dos grupos abandonados e oprimidos”.¹¹⁷

O que está em jogo é a tomada consciente de posição e inserção no movimento de libertação. Entretanto, deve-se reconhecer há diversos questionamentos advindos dessa tomada de posição, uma vez que o engajamento não pode ser reduzido ao pragmatismo. Neste sentido, o engajamento se torna um conceito equívoco, havendo a necessidade de se questionar: do que se trata o engajamento? Por quem se engajar? Por qual causa optar? De que lado estar? Por qual classe lutar? As mediações socioanalíticas e prático-pastorais fornecem as respostas se estiverem unidas a partir de uma circularidade dialética.¹¹⁸ Em primeiro lugar, há uma diferença entre o lugar social e o lugar epistêmico. A teologia deve permanecer autônoma em sua análise da realidade (mediação socioanalítica), preservando sua pertinência teológica.

Além disso, a teologia não pode reivindicar o caráter de ciência absoluta. Neste sentido, todo engajamento científico implica um engajamento social, tal como o de um operário ou trabalhador. Isso ocorre porque o teólogo também é um agente social, ao lado de outros agentes. Entre o lugar social (político) e o lugar epistêmico (teórico) há uma homologia estrutural, uma vez que cada lugar possui suas regras e conteúdos próprios. Assim sendo, “quando se toma a teologia sob a relação formal de objeto social, ela se comporta como qualquer outro objeto social [...] Por conseguinte, defrontamo-nos aqui com um problema sociológico, que, como tal, independe da instância epistemológica”.¹¹⁹ E isso afeta tanto a teologia quanto as ciências humanas e sociais.

Em segundo lugar, surge a questão da relação entre o lugar social e o lugar epistêmico. De acordo com Clodovis Boff, as teses extremas sobre a questão

¹¹⁷ BOFF, 1978, p. 283.

¹¹⁸ BOFF, 1978, p. 286.

¹¹⁹ BOFF, 1978, p. 287.

precisam ser evitadas: a) a de que não há nenhuma relação entre teoria (teológica) e prática (política); e b) a de que existe uma relação direta e íntima entre teoria e prática, no sentido de uma relação de causa e efeito.¹²⁰ A relação da ciência com a sociedade e com a política possui uma grande complexidade, mas é possível reconhecer que o engajamento político tem como correlato a emergência de um campo discursivo que permite a elaboração de determinada teologia. E se um teólogo toma partido nos conflitos sociais? O conteúdo da fé mudaria devido a isso? Clodovis Boff entende que não, ainda que reconheça que a expressão teórica da revelação possa ser modificada por essa tomada de posição.¹²¹ Neste ponto ocorre o corte epistemológico.

Os conceitos que permitem enxergar a relação entre o lugar social e o lugar teórico são paradoxais, pois possibilitam discernir a continuidade entre os dois lugares e, ao mesmo tempo, revelam uma descontinuidade. Libanio afirma que o “lugar epistêmico” determina o código, ou seja, ele condiciona o objeto teórico da teologia. O lugar social, por seu turno, possibilita “ver a teologia como uma realidade social, submetida a análises, em termos de poder, de interesse, de função social ou política”.¹²² Enquanto o lugar epistêmico elucida as relações de coerência e lógica interna do discurso teológico, o lugar social traz à tona as relações sociais e políticas em que o teólogo está imerso ao elaborar seu discurso teológico: “a relação entre o lugar epistêmico e social se dá na *pessoa do teólogo*”.¹²³ A relação entre a teologia e o político pode acontecer em três níveis distintos do engajamento do teólogo: a) na contribuição específica; b) na alternância dos momentos; e c) na encarnação.

O nível da contribuição específica caracteriza a síntese teologia-política mediante o e *pelo* engajamento teórico. O teólogo toma a postura política dentro do campo intelectual como tal, de modo que a prática teórica pode ser interpretada como uma prática social que, embora possuidora de regras específicas, contribui para a práxis através da escolha dos temas a serem abordados teoricamente. A possibilidade de comprometimento político já na elaboração teórica deve ser compreendida através de uma dialética social, na qual a economia, a política e a ideologia se articulam juntamente e se sobrepõem uma às outras, interpenetrando-

¹²⁰ BOFF, 1978, p. 291.

¹²¹ BOFF, 1978, p. 292.

¹²² LIBANIO, 1987, p. 124.

¹²³ LIBANIO, 1987, p. 124.

se reciprocamente: se o político pode comportar elementos ideológicos, a ideologia pode perfeitamente ter implicações políticas.

Quando isso ocorre, o sujeito epistêmico e o sujeito social se fundem. O teólogo, portanto, “será este ator social que assegurará ao grupo ou ao movimento político a tarefa específica de pensar sua ação em sua significação precisamente teológica”.¹²⁴ Deste modo, na e pela sua *profissão* intelectual, o teólogo produz um trabalho social e realiza uma opção política. No entanto, isso é praticamente inexecutável em sua forma pura, pois acaba por supor, em certa medida, aspectos dos outros níveis, dos quais assume concretamente determinadas modalidades. Só a teoria pura não possibilita uma determinação política: faz-se necessária uma relação do teórico com elementos extrateóricos, uma vez que a posição prática influi diretamente na teoria.

No nível da alternância dos momentos, a síntese entre teologia e política provoca uma tomada de disposição política no campo propriamente político. Desse modo, o teólogo se exprime ora como sujeito epistêmico, ora como sujeito político, possuindo ao mesmo tempo uma prática teórica e uma prática social que se interpenetram e fecundam mutuamente. Há o estabelecimento daquilo que Clodovis Boff chamou de “projeto global”, caracterizado por dois momentos decorrentes: o engajamento teórico e o momento prático desse engajamento.¹²⁵ De acordo com Libanio, isso “implicaria uma presença real do teólogo no campo da prática concreta, ainda que somente de modo intermitente, onde o nível dos interesses objetivos seria testado, verificado”.¹²⁶

Já o nível da encarnação é mais complexo e igualmente mais árduo, pois pode ser vivido através da inclusão social que implica a participação orgânica e possivelmente física nos grupos ou classes sociais com os quais há um relacionamento ideológico e político prévio. O pressuposto é a solidariedade mais próxima com os grupos escolhidos. Entretanto, alguns problemas permanecem: ao optar por viver com o “povo”, o teólogo abre mão das condições materiais que permitiam a formulação do discurso teológico, fato que pode levar à recusa de qualquer elaboração teológica como desnecessária. “Neste caso, os limites da

¹²⁴ BOFF, 1978, p. 297.

¹²⁵ BOFF, 1978, p. 298.

¹²⁶ LIBANIO, 1987, p. 125.

prática teológica são tirados a partir da correlação das forças em presença, podendo chegar ao extremo de suprirem o problema [...] em seus próprios termos”.¹²⁷

De acordo com Clodovis Boff, uma síntese adequada entre teoria e prática se desenvolve a partir de três círculos hermenêuticos interconectados de tal forma que constituam um grande círculo, que se refere ao que vigora entre as conjunturas sócio-históricas e as volições subjetivas. Assim sendo, há o estabelecimento de uma dialética, uma vez que cada termo se define e redefine em relação ao outro e só pode ser compreendido a partir dessa relação de interdependência. O sujeito, neste caso o teólogo, se engaja no interior de uma rede de possibilidades de estruturas fornecidas e, inversamente, as estruturas só se revelam na proporção em que o sujeito nelas se insere. Os círculos que comportam a situação social e a posição pessoal do teólogo durante o engajamento político são resumidos a seguir.

O primeiro círculo comporta a relação dialética em que se demonstra a situação social previamente dada e a posição pessoal que o teólogo adota diante de tal circunstância. Aqui o teólogo pergunta “o que pode e quanto se pode. Quer dizer: o lugar social é a medida da ‘permissão’ e da ‘interdição’ da prática teológica”.¹²⁸ O segundo círculo está relacionado à tomada de escolha na conjuntura de possibilidades abertas. O teólogo precisa considerar os termos do motivo a partir da realidade, relacionando-os com o possível e o desejável, isto é, há uma circularidade que comporta a *análise* e a *ética*, ou seja, a sociologia e o evangelho. Por fim, ao ter-se comprometido com uma posição política definida, o teólogo se encontra em condições de pensar a realidade em termos justos, ou seja, “colocou-se em posição (política) de teologizar adequadamente uma situação dada”, sendo que, do mesmo modo, “se impõe a circularidade dialética, agora entre o *teólogo-agente social* e o *teólogo-teórico*”.¹²⁹

¹²⁷ BOFF, 1978, p. 300.

¹²⁸ BOFF, 1978, p. 302.

¹²⁹ BOFF, 1978, p. 302.

2 O PAPEL DO MARXISMO NA ELABORAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

2.1 Palavras iniciais

A teologia tem passado por inúmeras transformações nas últimas décadas, tendo seu eixo deslocado da instituição religiosa para a experiência dos fiéis. Os novos desafios fizeram com que o conhecimento teológico procurasse novos parceiros para o diálogo, dentre os quais as ciências sociais e a sociologia foram interlocutores privilegiados. Como visto anteriormente, a realidade de opressão e exclusão social proporcionaram um pano de fundo para o surgimento da teologia da libertação. Entretanto, o diálogo daí surgido não foi suficientemente forte para ocasionar o *cultural turn* na teologia. Em parte, isso ocorreu porque o processo de formação acadêmica é lento e contínuo, apresentando caminhos que podem ou não ser trilhados. Lentamente, uma *Weltanschauung* é formada, com possibilidades e limites que lhe são inerentes.

A pergunta “Que sentido faz falar de Deus?”,¹³⁰ elaborada no entre-guerras por Rudolf Bultmann, parece não encontrar eco em terras tupiniquins. O teólogo de Marburg entende que falar de Deus é falar de si próprio, de sua experiência com a divindade, uma experiência de proximidade e de distância: “certo, por conseguinte, permanece: quando se indaga como pode ser possível falar de Deus, é preciso responder: unicamente como um falar de nós”.¹³¹ Como *fides quaerens intellectum*, “a teologia não é outra coisa senão a auto-reflexão científica acerca da própria existência como existência determinada por Deus; ela é, portanto, o desdobramento científico daquilo que já está presente na fé simples”.¹³² De certa maneira, a igreja tem sido a instituição promotora e divulgadora da teologia através dos séculos. Diante de ataques internos e externos, a igreja municiou-se do conhecimento teológico para a formulação de uma apologia.

A tutela eclesiástica permitiu o surgimento e o desenvolvimento de um pensamento acerca das verdades reveladas. De certa forma, a “teologia da revelação é teologia da igreja, teologia dos pastores e dos padres; teologia da

¹³⁰ BULTMANN, Rudolf. Que sentido faz falar de Deus? In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001b. p. 21-32.

¹³¹ BULTMANN, Rudolf, 2001, p. 28.

¹³² BULTMANN, Rudolf. A questão da cristologia. In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001a. p. 37.

experiência é primariamente uma teologia dos leigos”,¹³³ afirma Jürgen Moltmann. A igreja é, simultaneamente, o ponto de partida e o ponto de chegada do pensamento teológico. Friedrich Schleiermacher, ao defender uma relação entre a teologia e o governo da igreja, propagava esta ideia ao propor a criação de uma disciplina prática. De acordo com Lothar Hoch, “o mérito dessa concepção de teologia prática de Schleiermacher reside no fato de ter restabelecido a relação entre teologia e igreja e, por extensão, entre teoria e prática”.¹³⁴

O conhecimento sociológico tem despertado o interesse de teólogos de diferentes orientações, ainda que “a insinuação de que a teologia requer uma forte dose de sociologia possa não ser popular em muitas vizinhanças” (tradução nossa).¹³⁵ A religião é um fenômeno social e, como tal, está sujeita à apreciação sociológica e, ao mesmo tempo, para seus adeptos, a religião constitui uma realidade existencial. Além disso, “uma vez que a análise sociológica tenha sido assumida, os teólogos estariam aptos a continuar com seu fazer teológico” (tradução nossa).¹³⁶ A fim de levar a cabo este empreendimento, as abordagens sociológicas clássicas normalmente têm recebido preferência. Gerd Theissen, por exemplo, ao desenvolver sua sociologia do movimento de Jesus e das comunidades cristãs primitivas, vale-se de uma combinação de Weber, Marx e Durkheim.¹³⁷

A distância temporal do movimento de Jesus e das comunidades cristãs primitivas traz desafios à proposta de Theissen, uma vez que as fontes disponíveis apresentam lacunas ou são escassas. Para contornar essas dificuldades, o autor se vale de três métodos de inferência: a) construtivos; b) analíticos; c) e comparativos.¹³⁸ A abordagem sociológica de Theissen identifica três papéis sociais distintos no movimento de Jesus: a) os carismáticos itinerantes;¹³⁹ b) os

¹³³ MOLTSMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 29.

¹³⁴ HOCH, Lothar C. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1998. p. 25.

¹³⁵ “The suggestion that theology requires a strong dose of sociology would not be popular in many quarters”. CHAPMAN, Mark D. On sociological theology. *Journal for the history of modern theology*, Berlin; New York, v. 15, n. 1, 2008. p. 8.

¹³⁶ “Once the sociological analysis had been undertaken then theologians would be able to do their theological business”. CHAPMAN, 2008, p. 8-9.

¹³⁷ THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 25.

¹³⁸ THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989. p. 13.

¹³⁹ THEISSEN, 1989, p. 16-22.

simpatizantes do movimento;¹⁴⁰ e c) o revelador.¹⁴¹ A fim de dar conta da complexidade da empreitada, há a elaboração de uma leitura a respeito dos elementos econômicos,¹⁴² ecológicos,¹⁴³ políticos¹⁴⁴ e culturais,¹⁴⁵ procurando identificar os diferentes fatores que influenciaram o movimento de Jesus.

A proposta de Gerd Theissen possui seus méritos por procurar fomentar um diálogo entre teologia e sociologia. Sem dúvida, há importantes *insights* a serem levados em consideração. A escolha das teorias sociológicas, por exemplo, leva em conta o alcance analíticos possibilitado por cada matriz epistemológica, uma vez que as contribuições de Weber, Marx e Durkheim possuem ampla aceitação no campo científico. Ao se valer das teorias sociológicas como auxílio para a caracterização e compreensão do surgimento do movimento de Jesus e das comunidades cristãs primitivas, o autor conseguiu integrá-las metodologicamente, sem privilegiar nenhuma delas. Algo totalmente distinto da apropriação do marxismo feita por parte da teologia da libertação que, segundo Otto Maduro, pode ser interpretada como vaga.¹⁴⁶

2.2 O marxismo como ferramenta na teologia da libertação

Uma das características da teologia da libertação latino-americana pode ser encontrada na sua relação com o marxismo. Desta relação, surge a pergunta pelo significado do marxismo para a teologia da libertação, questão deveras complexa, uma vez que há uma evolução no uso das ideias de Marx, embora não seja possível identificar qual a tendência marxista utilizada pelos teólogos da libertação.¹⁴⁷ De acordo com Andrade, “ao se estudar o conceito de marxismo, seja em G. Gutiérrez, seja L. Boff ou em C. Boff, pode-se constatar que desde o início o tal termo não foi usado em sentido estrito nem muito menos referido ao marxismo-leninismo oficial”.¹⁴⁸ Quando utilizado, o conceito “marxismo” designa uma forma genérica de

¹⁴⁰ THEISSEN, 1989, p. 22-26.

¹⁴¹ THEISSEN, 1989, p. 26-31.

¹⁴² THEISSEN, 1989, p. 33-43.

¹⁴³ THEISSEN, 1989, p. 44-52.

¹⁴⁴ THEISSEN, 1989, p. 52-66.

¹⁴⁵ THEISSEN, 1989, p. 66-79.

¹⁴⁶ MADURO, Otto. A desmitificação do marxismo na teologia da libertação. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 9, n. 39, p. 55-72, 1990. p. 57.

¹⁴⁷ ANDRADE, Paulo F. C. *Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 174.

¹⁴⁸ ANDRADE, 1991, p. 174.

uma sociologia dialética, cujas características podem ser identificadas como a centralidade do campo econômico para a interpretação da realidade social e os conflitos e tensões como motor da história humana.

Essa relação não ocorre sem tensões. Ao escrever seu artigo “Qual a medida da ‘ferramenta’ marxista?”, Rubem C. Fernandes afirma que a igreja tornou-se campeã dos direitos humanos, assimilando noções de uma história que caminha para um futuro melhor, incorporando em seu meio movimentos que batalham por uma revolução socialista. Ao fazer isso, surgem problemáticas e consequências, a longo prazo, criando disputas no seio da vida eclesial. O que estaria em jogo é a possibilidade de conciliar marxismo e fé cristã. Para Fernandes, essa conciliação é possível, mas traz consigo dificuldades que precisam ser encaradas seriamente.¹⁴⁹ Otto Maduro entende que a teologia da libertação realizou um saque livre na tradição marxista, tendo a ortodoxia religiosa como parâmetro para a avaliação da aproximação entre as duas tradições.¹⁵⁰

O marxismo, ao se tornar um “instrumento de análise da realidade”, ou uma “ferramenta da fé”, pode ser compatibilizado com a fé cristã, pois “passa, então, a ser considerado [...] como uma massa desintegrada e caótica de *ferramentas* ou *instrumentos*, alguns dos quais podem ser apropriados e outros não”.¹⁵¹ Essa solução não está livre de problematização, uma vez que o marxismo apresenta limites, podendo ser utilizado para a análise de uma série de objetos, mas não se adequando a outros tantos. Para Fernandes, a “ferramenta” marxista não é adequada para a compreensão das sociedades indígenas e do campesinato: sociedades “sem classes, Estado e mercadorias, sem uma separação clara entre instituições ideológicas”,¹⁵² como as indígenas, resistem à análise marxista; ao mesmo tempo, classes de pequenos proprietários, que empregam mão de obra familiar, como o campesinato, não podem ser enquadradas na dicotomia capital-trabalho, elemento constitutivo do marxismo.¹⁵³

Pedro de Oliveira, por seu turno, no artigo “O marxismo como ferramenta dos cristãos”, entende que os cristãos pertencem a outra tribo, possuindo outra

¹⁴⁹ FERNANDES, Rubem C. Qual a medida da “ferramenta marxista”? *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 26, p. 4-9, 1987c. p. 4.

¹⁵⁰ MADURO, 1990, p. 58.

¹⁵¹ MADURO, 1990, p. 59.

¹⁵² FERNANDES, 1987c, p. 4.

¹⁵³ FERNANDES, 1987c, p. 5.

marca distintiva e outros símbolos totêmicos. Por isso, quando os cristãos se aproximam do marxismo, estão “a fim de colher os seus frutos, sem maiores considerações pelo fato de ser ou não o marxismo a árvore totêmica de uma grande e confusa tribo”.¹⁵⁴ Os cristãos possuem um modo próprio de se apropriar do marxismo. Fazem-no a partir de uma apropriação seletiva e subordinativa, segundo a qual a teologia da libertação sempre possui preferência em caso de divergência.¹⁵⁵ “A própria expressão ‘ferramenta’ já indica a pouca deferência ritual no trato da árvore marxista. Ferramenta a gente usa; ela não tem valor em si mesma, mas como instrumento”,¹⁵⁶ afirma Pedro Oliveira; “se os sacerdotes daquela tribo usam o marxismo como uma espécie de doutrina de segurança nacional lá deles, a gente de cá lamenta, mas não vai chorar na árvore totêmica, nem fazer ritual de desagravo”,¹⁵⁷ conclui.

Contudo, Fernandes afirma que o marxismo apresenta problemas em relação à análise das minorias étnicas e das nacionalidades, de modo que a multiplicidade de identidades deve ser reconhecida e analisada a partir de outros instrumentais. De modo semelhante, há de se questionar pela adequação do marxismo na análise da burocracia e das relações interpessoais, pois inclusive as revoluções socialistas “formam o campo em que a literatura marxista seja mais carente”.¹⁵⁸ Antes de o teólogo ficar desanimado diante deste cenário, é preciso levar em conta de que nas ciências sociais isto é perfeitamente normal, pois “uma teoria capaz de dar conta de todos os objetos possíveis não faz sentido para os meios científicos”.¹⁵⁹ Cada teoria se estabelece ao definir e explorar uma problemática, fato que constitui sua riqueza e limitação epistemológica, pois há a preferência de alguns problemas de pesquisa em detrimento de outros. Trata-se do caráter relativo das ciências de que falou Weber, quando afirmou: “no domínio da ciência todos sabem que a obra construída terá envelhecido dentro de dez, vinte ou cinquenta anos”.¹⁶⁰

¹⁵⁴ OLIVEIRA, Pedro A. R. O marxismo como ferramenta dos cristãos. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 10-14, 1987a. p. 10.

¹⁵⁵ MUELLER, 1996.

¹⁵⁶ OLIVEIRA, 1987a, p. 10.

¹⁵⁷ OLIVEIRA, 1987a, p. 10.

¹⁵⁸ FERNANDES, 1987c, p. 6.

¹⁵⁹ FERNANDES, 1987c, p. 6.

¹⁶⁰ WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2003. p. 36.

Em sua resposta, Oliveira afirma que Fernandes reduziu sobremaneira o alcance do cabo da ferramenta marxista, pois há exemplos de análises feitas sobre sociedades indígenas, como o trabalho do antropólogo Maurice Godelier. Os trabalhos de François Houtart e G. Lemercinier sobre o Sri-Lanka e o Kerala, respectivamente, demonstram que é possível um estudo sobre essas formações societárias, “desde que não se cometa o absurdo de se projetar nas formações sociais pré-capitalistas os elementos próprios de produção capitalista, elas podem ser perfeitamente estudadas pela teoria marxista”.¹⁶¹ No entanto, Oliveira reconhece que a teoria marxista não comporta estudos sobre relações interpessoais e sobre o “mundo interior”, uma vez que sua compreensão de história “não nos ajuda a entender as subjetividades [...] porque para o marxismo entrar lá seria preciso virar o cabo da ferramenta: ela está voltada para a objetividade da história, e não para a subjetividade dos que fazem a história”.¹⁶² Em outras palavras, intenta-se impetrar “a lógica de funcionamento e de transformação dos sistemas, mas não a intencionalidade dos indivíduos”.¹⁶³

Como nenhuma perspectiva teórica abarca a totalidade da realidade, há a possibilidade de contraditório sobre praticamente qualquer objeto, pois não é o conteúdo que define uma perspectiva científica, mas sua argumentação e seus procedimentos metodológicos na formulação e resolução de problemas. O marxismo, entretanto, constitui uma perspectiva teórica que aplica os modelos de luta política e revolucionária em todos os níveis, chegando a criar uma divisão entre ciências burguesas e ciências proletárias. De acordo com Fernandes, com o stalinismo, chegou-se à confusão entre pensamento e ciência e, por isso, muitos marxistas pensam que sua análise engloba a totalidade dos problemas imagináveis, em uma espécie de “ciência das ciências, a realização moderna da noção medieval que representava a filosofia como ‘uma rainha’ que sintetiza, articula e governa todos os domínios do conhecimento”.¹⁶⁴

Diante do exposto, Oliveira afirma que “o marxismo não é uma ferramenta igual a outras”.¹⁶⁵ Embora concorde com a crítica às pretensões marxistas de ser a única e verdadeira ciência, ele problematiza a questão: “ou é tudo ciência ou é tudo

¹⁶¹ OLIVEIRA, 1987a, p. 11.

¹⁶² OLIVEIRA, 1987a, p. 11.

¹⁶³ OLIVEIRA, 1987a, p. 11.

¹⁶⁴ FERNANDES, 1987c, p. 7.

¹⁶⁵ OLIVEIRA, 1987a, p. 11.

ideologia”,¹⁶⁶ afirmando que não há problema algum em se professar uma ideologia. O que está em jogo não é colocar as teorias científicas lado a lado, “mas de tomar uma como paradigma e a partir dela e em referência a ela assimilar as contribuições que outras possam dar”.¹⁶⁷ Enquanto as ciências físicas possuem paradigmas relativamente aceitos na comunidade científica, as ciências sociais possuem muitas teorias que disputam este posto. Ao escolher uma determinada teoria como paradigma, o pesquisador tem o respaldo de setores da comunidade científica, ao passo que outros setores procuram deslegitimá-lo.

Segundo Fernandes, ao incorporar o marxismo na teologia da libertação como “instrumento científico”, há a necessidade de relativizá-lo, colocando-o em diálogo com outras perspectivas teóricas. Por outro lado, se o marxismo for encarado como a pedra de toque, embora com uma “aura científica”, ele se transforma em talismã. Além disso, falar do marxismo como “ferramenta” sugere que a tradição ligada ao pensamento de Marx seja homogênea e monolítica. Nada mais longe de verdade, pois o marxismo compreende um conjunto de representações heterogêneo tanto na teoria quanto na prática. Fernandes entende que a compreensão do marxismo como “ferramenta de fé” deixa a desejar, pois se trata de “uma fórmula gasta e conservadora, incapaz de lidar com os problemas reais”.¹⁶⁸

Oliveira prossegue o debate, afirmando que o marxismo é uma ferramenta da prática e não da fé. Marx sempre insistiu sobre a vinculação entre a teoria e a prática, ou seja, “sua concepção materialista da história é uma ‘teoria da prática’, e fora da prática ela perde sentido”.¹⁶⁹ Por ser uma ferramenta da prática, o marxismo auxilia a compreendê-la, a dar-lhe sentido. Não há contradição entre a leitura da prática com os olhos da fé e com os olhos da ciência, embora o marxismo, como ferramenta, pode ser bem ou mal utilizado. Como ferramenta do conhecimento, o marxismo mantém sua utilidade junto aos cristãos e a todos os que participam de movimentos populares contra a opressão ocasionada pelo capitalismo, “independentemente de ser ou não um símbolo totêmico da tribo socialista”.¹⁷⁰

¹⁶⁶ OLIVEIRA, 1987a, p. 11.

¹⁶⁷ OLIVEIRA, 1987a, p. 12.

¹⁶⁸ FERNANDES, 1987c, p. 9.

¹⁶⁹ OLIVEIRA, 1987a, p. 12.

¹⁷⁰ OLIVEIRA, 1987a, p. 14.

Para Francisco Rolim, foram os teólogos interessados em uma nova forma de fazer teologia que procuraram a aproximação com o marxismo. “Esta nova maneira de pensar teologia não vem das idéias de Marx, que combateu a teologia do seu tempo. Pelo contrário: é esta nova maneira de elaborar um saber teológico que levou teólogos a Marx”.¹⁷¹ Por este motivo, há de se colocar a questão de modo diferente: não é a fé cristã que dialoga com o marxismo, mas a teologia, na busca por um novo discurso, elaborado a partir da vivência concreta com os oprimidos. A teologia da libertação chama o marxismo para “mostrar a realidade social que se quer transformar”.¹⁷² As especificidades da realidade social latino-americana fazem com que os teólogos, ao se apropriarem das ideias de Marx, mantenham certa criatividade, mantenham uma atitude crítica.

Continuando o debate, Rubem Fernandes afirma que o marxismo contribui para o entendimento de alguns tópicos, mas deixa a desejar no que tange a outros assuntos e, embora reconheça que não há muitas teorias que se proponham a explicar a totalidade da realidade social, advoga a utilização de teorias de médio alcance para lançar luz a diversos temas.¹⁷³ Ainda que o marxismo seja utilizado como um paradigma na teologia da libertação, ele seria desacreditado à medida que não resolvesse os problemas oriundos da realidade social. Fernandes afirma que o marxismo não pode ser declarado a ciência da luta de classes, pois durante muito tempo as lutas populares foram respaldadas por inúmeras outras tendências políticas e ideológicas: “é certo que o marxismo foi meramente um parceiro entre outros, e de peso menor, nas lutas populares dos principais países capitalistas”.¹⁷⁴ Por fim, ao se advogar a práxis como elemento distintivo do marxismo, olvida-se as disputas pelo poder de nomear a *ortopráxis*: “a *práxis* funciona tão bem como argumento de autoridade porque ela, assim como a revelação, sempre dá razão a quem fala, ao menos aos olhos daquele que fala”.¹⁷⁵

A fim de contribuir para o debate, Clodovis Boff afirma que o marxismo possui quatro características que o tornam atraente para a teologia da libertação: a) é uma teoria gestada a partir dos oprimidos; b) tem como pretensão uma

¹⁷¹ ROLIM, Francisco C. Diálogo sobre a “ferramenta”. *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 15-24, 1987. p. 16.

¹⁷² ROLIM, 1987, p. 18.

¹⁷³ FERNANDES, Rubem C. O totalitarismo é, ou não é, um problema? *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 25-33, 1987b. p. 27.

¹⁷⁴ FERNANDES, 1987b, p. 30.

¹⁷⁵ FERNANDES, 1987b, p. 31.

compreensão integral da sociedade; c) está orientado para a ação na sociedade, visando a transformação da realidade social; e d) mantém uma dimensão utópica.¹⁷⁶ Entretanto, a apropriação do marxismo por parte da teologia da libertação não é arbitrária e nem ingênua. Ela identifica no marxismo uma teoria científica, cujo método auxilia na compreensão da realidade social: “o ‘marxismo’ pode explicar o **social** ou o **histórico** [...]. E nisso exatamente ele mostra seu vigor. É nessa área que são ‘pertinentes’ seus princípios de inteligência. Fora dela são ‘impertinentes!’”.¹⁷⁷ Clodovis Boff argumenta que, assim sendo, não é o marxismo que importa, mas a compreensão da realidade proporcionada por ele. “Essa utilização instrumental do ‘marxismo’ pelo teólogo [...] lhe dá flexibilidade para lidar com as teorias ‘marxistas’”.¹⁷⁸ Por fim, o marxismo é compreendido como uma mediação da fé, estando subordinado a ela, e não o contrário.

Justamente a apropriação do marxismo como método é trabalhada por Roberto Romano que, ao questionar se “é possível discutir o marxismo arrancando-o do contexto histórico e epistemológico em que foi produzido?”,¹⁷⁹ discute a epistemologia instrumental, alertando para o perigo de transformar a dialética de Marx em uma condição de metafísica. Tendo Hegel como principal interlocutor, o autor afirma que “querer assegurar a verdade pela ferramenta metodológica é desejar conhecer antes de conhecer, é querer, como diz Hegel, nadar sem nunca se jogar n’água”,¹⁸⁰ pois não é possível dissociar os elementos que permitiram o surgimento da teoria: sujeito, objeto, tempo e espaço, de modo que “querer um método, sem os objetos e o sujeito que o engendraram, é agarrar-se a um monte de signos, palavras ou números, desprovidos de vida”.¹⁸¹ Ao se apropriarem do marxismo de forma instrumental, os teólogos da libertação assumem uma epistemologia que pressupõe a reforma protestante, com a liberdade de consciência e o questionamento a toda hierarquia. Isso tem consequência sobretudo para a

¹⁷⁶ BOFF, Clodovis. O uso do “marxismo” em teologia. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 34-38, 1987. p. 34.

¹⁷⁷ BOFF, 1987, p. 36.

¹⁷⁸ BOFF, 1987. p. 37.

¹⁷⁹ ROMANO, Roberto. Marxismo instrumental? uma colher torta. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 51-63, 1987. p. 51.

¹⁸⁰ ROMANO, 1987, p. 57.

¹⁸¹ ROMANO, 1987, p. 59.

teologia da libertação de viés católico, que estariam negando as bases do cristianismo ou estariam negando elementos constituintes do marxismo.¹⁸²

Enio Mueller sugere que cada elemento da relação marxismo e teologia da libertação seja analisado separadamente, por motivos didáticos, antes de uma apreciação conjunta. Segundo ele, a dificuldade em definir o marxismo constitui um problema a ser enfrentado; entretanto, há uma certa identidade entre as diferentes concepções desenvolvidas a partir do pensamento de Marx, criando “a possibilidade de definição quanto ao que está dentro e o que está fora”¹⁸³ desse campo teórico. Um segundo aspecto a ser considerado é organicidade do marxismo: é possível uma apropriação parcial, sugerida pelos termos “ferramenta”, “instrumento” ou “mediação”? Por fim, há a necessidade de diferenciação entre um marxismo como sistema teórico e um marxismo como ação política, pois muitas vezes há uma confusão entre as duas concepções.

Do lado da teologia, Enio Mueller afirma que, inicialmente, é preciso aclarar a relação entre cristãos e marxistas na América Latina. Somente assim seria possível afirmar a existência de um marxismo “latino-americano”, cujas características o diferenciariam das versões soviética, chinesa e, quiçá, cubana. Também é importante pontuar que não há uma posição clara se as relações estabelecidas entre a teologia da libertação e a “teologia clássica” são de continuidade ou de ruptura. A grande incógnita, entretanto, permanece sendo o modo de apropriação do marxismo por parte da teologia da libertação: se for como “instrumento”, permanece uma limitação epistemológica, beirando à arbitrariedade; se for como “ciência”, os critérios de aceitação e recusa devem ser explicitados, uma vez que existem teorias científicas que podem servir como alternativa. Pensar uma releitura do marxismo para o contexto latino-americano levanta questionamentos a respeito do caráter “marxista” dessa releitura.¹⁸⁴

O marxismo, como tradição intelectual, identifica uma ambiguidade no fenômeno religioso: por um lado, legitima o *status quo* e, por outro, baliza o questionamento social contra a sociedade. Michel Löwy afirma que os estudos de

¹⁸² ROMANO, 1987, p. 60.

¹⁸³ MUELLER, Enio. *A questão do marxismo na teologia da libertação: materiais para o estudo de um importante capítulo na história recente da teologia na América Latina*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1989. p. 84.

¹⁸⁴ MUELLER, 1989, p. 94.

Engels identificaram que cada classe social possui sua expressão religiosa, fato que revela o potencial contestatório presente no pensamento religioso, embora a religião pareça ter sido reduzida.¹⁸⁵ Autodeclarado ateu religioso e teólogo da revolução, Ernst Bloch identificou um caráter transformador da religião, presente no que ele chamou de “consciência utópica”, expressão do *princípio esperança*.¹⁸⁶ “Mais do que um ‘diálogo’ qualquer, Bloch sonha com uma *união* autêntica entre o cristianismo e a revolução, como nas guerras camponesas do século XVI”.¹⁸⁷ Se a apropriação do marxismo por parte da teologia da libertação constitui um tema a ser problematizado, a tentativa de instrumentalização da religião para a luta de classes nem sempre suscita questionamentos.

2.3 Implicações da apropriação do marxismo pela teologia da libertação

Desde seu início, a teologia da libertação se compreendeu como uma reflexão crítica sobre a práxis, recebendo a influência do marxismo em sua formulação. Nas palavras de Gustavo Gutiérrez, “a teologia contemporânea acha-se em inescusável confrontação com o marxismo”.¹⁸⁸ A partir desse encontro, a teologia se viu estimulada a questionar sobre a transformação e o sentido da história, resgatando o lugar do ser humano como sujeito da história. “Gutiérrez propugna um novo conceito de ‘verdade’, que segundo ele é bíblico [...]. ‘Verdade’ não é mais um dado, mas algo em construção dentro da realidade histórica, e por isso o conceito de ‘ortodoxia’ é substituído pelo de ‘ortopraxis’”.¹⁸⁹ Com isso, há a afirmação da importância de uma dimensão da verdade cristã por muito tempo olvidada sem, contudo, anular a dimensão da ortodoxia.

Partindo de uma compreensão marxista da realidade, Gustavo Gutiérrez interpreta as fontes da teologia católica: bíblia, tradição e magistério: “resumindo, então, temos em Gutiérrez uma clara opção pelo socialismo”,¹⁹⁰ afirma Enio Mueller. Há a possibilidade de uma oposição entre cristianismo e marxismo, mas não é necessário que ela se dê entre marxistas e cristãos concretos, pois se trata de uma

¹⁸⁵ LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1991. p. 15.

¹⁸⁶ LÖWY, 1991, p. 21.

¹⁸⁷ LÖWY, 1991, p. 22.

¹⁸⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 22.

¹⁸⁹ MUELLER, 1989, p. 104.

¹⁹⁰ MUELLER, 1989, p. 107.

relação dinâmica, que transforma ambas as partes envolvidas. Os problemas existem, mas não são tão relevantes a ponto de anular o potencial profícuo advindo desse diálogo. Entretanto, Gutiérrez não confunde os horizontes utópicos do cristianismo e do marxismo, uma vez que o específico do olhar cristão consiste na concepção de ser humano presente na revelação.¹⁹¹

O marxismo aparece como método para a compreensão da realidade no pensamento de José Miguez Bonino, mantendo “um compromisso com um projeto histórico definido, que por sua vez nasce de um certo discernimento do futuro”.¹⁹² O projeto histórico pode ser identificado com uma modalidade latino-americana de socialismo. “A descrição que Bonino faz do seu ‘projeto histórico’ é basicamente marxista tradicional”,¹⁹³ resume Enio Mueller. Ao analisar a práxis dos cristãos latino-americanos, Miguez Bonino desenvolve dois critérios que, em seu entendimento, deveriam estar no cerne da teologia da libertação: “a crítica ao conceito clássico de verdade e o critério de verificabilidade histórica”.¹⁹⁴ Uma vez que esses critérios são levados a sério, há a necessidade da criação de novas formas e instrumentos hermenêuticos, não utilizados por concepções teológicas mais “clássicas”. O marxismo estaria justamente entre esses novos instrumentos, como uma “hipótese testada, que deve ser corrigida, refinada, ampliada e complementada”, uma vez que se demonstrou “ser um instrumento útil para a projeção de uma práxis histórica destinada a realizar as possibilidades humanas na história”.¹⁹⁵

No entanto, a apropriação do marxismo por parte de Miguez Bonino não é acrítica. Ao mesmo tempo em que reafirma a importância dessa perspectiva analítica para a transformação social, defende uma renovação do marxismo, incorporando outras linguagens,¹⁹⁶ pois não é o marxismo em si que importa para a teologia, mas sua relação com a prática, tanto como instrumento analítico quanto como teoria revolucionária. Para tanto, elenca quatro fatores que tornam o marxismo indispensável para quem pensa em transformar a realidade de forma revolucionária: a) a compreensão da história como fruto da ação humana; b) o reconhecimento do caráter coletivo da vida social; c) a ênfase na luta de classes e no protagonismo

¹⁹¹ MUELLER, 1989, p. 120.

¹⁹² MIGUEZ BONINO, 1976, p. 41.

¹⁹³ MUELLER, 1989, p. 126.

¹⁹⁴ MIGUEZ BONINO, 1977, p. 79.

¹⁹⁵ MIGUEZ BONINO, 1977, p. 82.

¹⁹⁶ MUELLER, 1989, p. 138.

proletário; d) o conceito de práxis, como fruto da relação entre teoria e prática.¹⁹⁷ Como o marxismo reivindica um caráter totalizante da realidade, excluindo formas de compreensão que não podem por ele ser limitadas, sua apropriação deve ser feita com cautela, a partir daqueles elementos que possuem pertinência para a teologia.

A influência da teologia da libertação não passou despercebida pelo Vaticano que, em 1984, lançou uma *Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”*. Embora reconheça a centralidade da libertação na tradição bíblica, o Vaticano a interpreta como libertação do pecado: “Cristo, nosso libertador, libertou-nos do pecado e da escravidão da lei e da carne, que constitui a marca da condição do homem pecador”.¹⁹⁸ Quando os teólogos da libertação identificam o mal nas estruturas sociais, o chamado “pecado estrutural”, correm o risco de reduzir a criação do novo ser à transformação dessas estruturas, sem a necessidade de uma conversão pessoal. A apropriação do marxismo como instrumento de análise traz consigo uma estrutura filosófica totalizante do mundo, de caráter ateu, uma vez que “os *a priori* ideológicos são pressupostos para a leitura da realidade social”.¹⁹⁹

Procurando responder às críticas feitas pela Congregação para a Doutrina da Fé, Leandro Konder questiona a visão monolítica do marxismo apresentado no documento. Para ele, “é claro que há um marxismo ostensivo que é a ideologia oficial de Estados e partidos”,²⁰⁰ mas mesmo a versão oficial possui uma pluralidade de concepções, sem falar do grande número de intelectuais que assumem os referenciais de Marx em suas análises. Assim, “a multiplicidade dos caminhos seguidos pelo legado teórico de Marx é espantosa”.²⁰¹ Segundo Konder, ao caracterizar o marxismo como uma concepção filosófica desprovida de uma ética, o documento do Vaticano olvidou que “o fato de que a moral dos marxistas seja diferente da moral cristã não significa que os marxistas sejam amorais”.²⁰² E mais: a crítica aos elementos “esquerdistas” da teologia da libertação evidencia o caráter

¹⁹⁷ MUELLER, 1989, p. 139.

¹⁹⁸ IGREJA Católica Apostólica Romana. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”*. Vaticano, 6 ago. 1984. IV.2. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Acesso em: 24 dez. 2013.

¹⁹⁹ IGREJA, 1984, VII.6.

²⁰⁰ KONDER, Leandro. O marxismo e a teologia da libertação. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 65-69, 1987. p. 65.

²⁰¹ KONDER, 1987, p. 66.

²⁰² KONDER, 1987, p. 67.

conservador da Igreja Católica; por um lado, feroz algoz anticomunista e, por outro, dócil conselheira dos poderosos.²⁰³

Também o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira defende a utilização do referencial teórico marxista a partir de uma necessidade prática: “conhecer a fundo a realidade de pobreza que desejamos superar. [...] Para entender a realidade que desejamos transformar, temos que recorrer ao discurso analítico que nos permita ver a fundo essa realidade, antes de nos pronunciarmos sobre ela e de propormos linhas de ação”.²⁰⁴ O Vaticano acusa o marxismo de ser uma filosofia ateia. A objeção pode ser respondida diferenciando um ateísmo metodológico, comum a muitas teorias científicas,²⁰⁵ da metafísica ateia atrelada ao materialismo histórico. De acordo com Oliveira, há a possibilidade de conciliar a concepção materialista da história a uma metafísica que pressupõe a existência de Deus, sem prejuízo para seu alcance explicativo.²⁰⁶

Outro aspecto elencado pela Congregação para a Doutrina da Fé diz respeito à luta de classes, entendida como “a lei fundamental da história”, tendo como consequência “que a sociedade esteja fundada sobre a violência. À violência que constitui a relação de dominação dos ricos sobre os pobres deveria responder a contra-violência revolucionária, mediante a qual esta relação será invertida”.²⁰⁷ A luta de classes desempenha uma função totalizadora da realidade, sendo identificada em todas as esferas da vida social. “Dentro desta concepção, a luta de classes é o motor da história. A história torna-se assim uma noção central”,²⁰⁸ de modo que tomar o lado dos pobres na luta de classes pode ser interpretado como uma ação realizada em fidelidade a Deus. Além disso, a noção bíblica de “pobre” adquire o conteúdo marxista de “proletariado”, levando para dentro da Igreja a luta de classes, permitindo o questionamento da “*estrutura sacramental e hierárquica da Igreja*”²⁰⁹ e a denúncia da hierarquia e do magistério como representantes da classe dominante.

²⁰³ KONDER, 1987, p. 69.

²⁰⁴ OLIVEIRA, Pedro A. R. O marxismo em questão: a propósito da “Instrução” sobre alguns aspectos da teologia da libertação. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 70-76, 1987b. p. 70.

²⁰⁵ OLIVEIRA, 1987b, p. 71.

²⁰⁶ OLIVEIRA, 1987b, p. 72.

²⁰⁷ IGREJA, 1984, VIII.6.

²⁰⁸ IGREJA, 1984, IX.3.

²⁰⁹ IGREJA, 1984, IX.13.

Em relação à luta de classes, Oliveira defende que ela se encontra no plano analítico da teoria sociológica, demonstrando a existência de pelo menos dois grupos sociais com interesses antagônicos: as classes dominantes e as classes dominadas. “Por isso mesmo, se uma classe dominada quer libertar-se da dominação, precisa estabelecer uma ordem social onde fique assegurado o seu direito de não ser oprimida”,²¹⁰ uma vez que às classes dominantes interessa a manutenção do *status quo*, com a defesa de seus privilégios. Diferentemente da visão do Vaticano, a luta de classes não assume uma dimensão violenta em todos os casos, “no cotidiano das lutas econômicas, políticas, sociais e culturais, a violência permanece latente, no horizonte”.²¹¹ Ao trabalhar no horizonte da teoria das classes sociais, o teólogo está apto a perceber as contradições expressas na luta de classes, colocando o problema ético: “como ser cristão numa sociedade de classes?”.²¹²

Embora não esteja presente sob a nomenclatura de luta de classes, o conflito perpassa a tradição bíblica, de acordo com Rubem Alves. Mesmo Santo Agostinho, um dos grandes Pais da Igreja, entendia a realidade a partir do conflito existente entre a *cidade dos homens* e a *cidade de Deus*, sem a possibilidade de conciliação entre ambas.²¹³ Já em relação ao ateísmo de Marx, o autor afirma que se trata de uma postura comum a todas as ciências, devido à impossibilidade de invocar Deus como hipótese explicativa. Embora Ratzinger condene a violência, a igreja, como instituição tem sido uma promotora da violência em suas diversas formas, “e por uma razão muito simples: é porque elas são entidades, são organizações que pretendem ter a verdade. Todas as pessoas que pretendem ter a verdade são violentas”.²¹⁴ Ao questionar o monopólio da verdade do Magistério, os teólogos da libertação assumem alguns traços constituintes da tradição protestante, como o livre exame e estudo da Bíblia e a ação do Espírito Santo sem intermediários. Na compreensão de Rubem Alves, “o rebo todo do documento, o que está dizendo é o seguinte: esses teólogos da libertação ficaram protestantes”.²¹⁵

²¹⁰ OLIVEIRA, 1987b, p. 73.

²¹¹ OLIVEIRA, 1987b, p. 73.

²¹² OLIVEIRA, 1987b, p. 74.

²¹³ ALVES, Rubem. Discurso sobre presenças e discurso sobre ausências. *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 95-101, 1987. p. 96.

²¹⁴ ALVES, 1987, p. 96.

²¹⁵ ALVES, 1987, p. 99.

Situando o documento da Congregação para a Doutrina da Fé na discussão sobre a relação entre a razão filosófica e a fé revelada, Félix Pastor identifica no documento um duplo combate: “contra uma teologia tradicionalista e estereotipada, incapaz de escutar e de interpretar eclesialmente a ‘questão da libertação’”²¹⁶ e a “refutar duas convicções fundamentais da teologia ético-profética”,²¹⁷ julgando inaceitável e incompatível o pensamento marxista e a fé cristã. Um dos deflagradores dessa rejeição consiste no fato de que “a lógica da razão marxista torna-se *princípio determinante* da teologia levando-a a ‘aceitar posições incompatíveis com a visão cristã do homem’”.²¹⁸ Uma vez agindo dessa forma, a teologia da libertação tende a enfatizar uma ortopraxis que repercute na própria ortodoxia tanto em nível fundamental, com a polarização ideológica da igreja, quanto em nível dogmático, com a instalação da suspeita ideológica no seio da igreja.²¹⁹

O então cardeal Joseph Ratzinger entende que há uma partidarização da igreja, a partir do princípio da luta de classes, pois “os teólogos que não compartilham as teses da ‘teologia da libertação’, a hierarquia e sobretudo o Magistério romano são assim desacreditados *a priori*, como pertencentes à classe dos opressores”.²²⁰ A hermenêutica adotada pela teologia da libertação prioriza a dimensão política das Sagradas Escrituras, relegando ao segundo plano outras dimensões, inclusive na Cristologia: “propõe-se assim uma interpretação exclusivamente política da morte de Cristo. Nega-se desta maneira seu valor salvífico e toda a economia da redenção”.²²¹ Outra consequência advinda da nova forma de fazer teologia inaugurada no continente latino-americano encontra-se na eclesiologia, com a promoção de uma compreensão da relação entre a hierarquia e a base da igreja como permeada por relações de dominação, em analogia à luta de classes teorizada com viés marxista.

Procurando evitar uma polarização inócua, Rubem Fernandes avalia a Instrução como possuidora de uma perspectiva progressista.²²² Embora a conclusão

²¹⁶ PASTOR, Félix A. Gnosis marxista e teoria cristã. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 77-85, 1987. p. 78.

²¹⁷ PASTOR, 1987, p. 79.

²¹⁸ PASTOR, 1987, p. 81.

²¹⁹ PASTOR, 1987, p. 82.

²²⁰ IGREJA, 1984, X.1.

²²¹ IGREJA, 1984, X.13.

²²² FERNANDES, Rubem C. Observações pós-marxistas à margem do Documento do Cardeal Ratzinger. *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 102-107, 1987a. p. 102.

do documento afirme categoricamente a incompatibilidade entre marxismo e fé cristã, em outros pontos há a admoestação de que o pensamento marxista precisa ser apropriado criticamente pela teologia. Ao se questionar a compatibilidade entre o cristianismo e o marxismo, inevitavelmente há a reificação de ambos. Por um lado, o marxismo fica reduzido a uma doutrina unívoca, sobretudo a partir da experiência soviética, embora haja uma multiplicidade de “marxismos”; por outro, o cristianismo também é reduzido a um conjunto de teses claras, havendo a possibilidade de identificar a piedade pessoal a partir do cumprimento ou não dessas teses.²²³

A discussão acerca do documento do Vaticano tira de foco o que realmente importa, de acordo com Frei Betto. A partir da leitura dos quatro evangelhos, ele constata que a teologia deve ser contextual para ser relevante, pois mesmo nas comunidades cristãs primitivas havia uma pluralidade de teologias, procurando responder à pergunta sobre Jesus Cristo. O problema surge quando a experiência da igreja de Roma se torna a medida para a avaliação de todas as outras experiências cristãs. No início do século XX, diante dos horrores das duas grandes guerras, o cristianismo europeu se colocou o problema do valor do ser humano, encontrando como interlocutora a filosofia existencial; entretanto, na América Latina, o problema objetivo era outro: a miséria em que o povo se encontrava, de modo que outro também deveria ser o interlocutor da teologia. “Então, para entender o problema da não pessoa na América Latina não nos basta a filosofia. É preciso recorrer a uma outra mediação sem dispensar da filosofia que é a mediação das ciências sociais, para entender por que existe tanta miséria”.²²⁴

O posicionamento de Juan Luis Segundo diante do documento do Vaticano inicia pela diferenciação entre um exercício *extraordinário* e um exercício *ordinário* do magistério, cabendo apenas àquele o dogma da infalibilidade, enquanto este permanece falível.²²⁵ De acordo com Enio Mueller, diante da necessidade de uma mediação socioanalítica para a compreensão da realidade social, Juan Luis Segundo identificou duas perspectivas sociológicas à disposição para a elaboração do pensamento teológico: o funcionalismo norte-americano e o marxismo.²²⁶ Os

²²³ FERNANDES, 1987a, p. 105.

²²⁴ BETTO, Frei. O que é teologia da libertação? *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 108-113, 1987. p. 110.

²²⁵ SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia da libertação: uma advertência à igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 11.

²²⁶ MUELLER, 1989, p. 154.

limites do marxismo para a análise teológica decorrem principalmente de dois problemas principais: a) a falta de consequência na aplicação do conceito de ideologia quando se trata do fenômeno religioso; e b) a recusa do reconhecimento da autonomia relativa da superestrutura.²²⁷ Na prática, reconhece-se a inexistência de uma abordagem sociológica que dê suporte ao pensamento teológico, embora permaneça a esperança de que uma abordagem que contemple o potencial libertador da religião venha a ser formulada.²²⁸

O marxismo serve mais aos propósitos da teologia da libertação, mas sua apropriação deve levar em conta suas deficiências. Por este motivo, ainda que as críticas sobre a utilização do marxismo de forma acrítica não se apliquem a ele, Segundo leva a sério a Instrução, por entender que sua condenação se dirige à totalidade da teologia da libertação.²²⁹ Valendo-se da diferenciação entre libertação radical e libertação das escravidões de ordem terrena, o documento do Vaticano qualifica o plano religioso e o plano secular. Entretanto, Juan Luis Segundo demonstra que todas as referências ao plano religioso são apresentadas como imunes à possibilidade de apropriação ideológica, enquanto o plano secular estaria sujeito a esse tipo de apropriação.²³⁰ O termo ideologia, porém, não corresponde às acepções sociológicas, como falsa consciência, ou mesmo do senso comum, como um sistema de ideias que se encontra entre a teoria e a prática.²³¹ “antes de mais nada, a palavra aparece sempre, ou quase sempre, em relação com a *fé* religiosa. Costuma-se dizer que a *fé* se tornou ideológica quando perdeu seu caráter de *fé* para se tornar um pensamento meramente humano”.²³²

2.4 Antecedentes da apropriação do marxismo pela teologia da libertação

O interesse pelas questões sociais no alvorecer do século XX, do lado da igreja católica, decorre da herança neoescolástica da problemática da teodiceia e da economia da salvação, elaboradas no decorrer do século XIX; já em relação ao protestantismo, foram os desdobramentos da teologia liberal, com sua aliança ao empreendedorismo bélico da recém-unificada Alemanha, que permitiram a

²²⁷ MUELLER, 1989, p. 154.

²²⁸ MUELLER, 1989, p. 164.

²²⁹ SEGUNDO, 1987, p. 23.

²³⁰ SEGUNDO, 1987, p. 46-47.

²³¹ SEGUNDO, 1987, p. 49-51.

²³² SEGUNDO, 1987, p. 51.

formulação de um pensamento mais encarnado na realidade. O novo cenário produziu a necessidade de uma reelaboração dos posicionamentos eclesiais, bem como a formulação de teologias que contemplassem a realidade social, uma vez que novas concepções políticas como o liberalismo, o socialismo e o anarquismo passam a disputar a fidelidade dos leigos.

O que se configura é o reconhecimento dos desafios que o mundo moderno coloca à igreja. Por outro lado, a igreja precisava ter uma postura crítica, identificando os novos problemas a fim de propor novas soluções. A Revolução Francesa já havia criado a possibilidade de uma nação secularizada, com os bens eclesiais apreendidos e as reações católicas à ação do Estado. Os frutos da revolução industrial, sobretudo a pobreza engendrada pelas circunstâncias do regime fabril, foram identificados como uma crise moral e religiosa que enfraqueceu os laços de solidariedade, uma vez que os trabalhadores precisavam conciliar seus interesses aos dos patrões. Neste contexto, Wichern elaborou sua conhecida frase: “a Missão Interna deve se envolver na política, e se ela não o fizer, então a igreja, juntamente com este estado, perecerá”.²³³ Sem dúvida, a preocupação de Wichern, datada de 1856, era uma resposta ao Manifesto Comunista de 1848.²³⁴

Em relação ao Brasil, havia uma agitação social promovida por movimentos messiânicos, entre os quais os Mucker (1868-1874), Canudos (1896-1897) e o Contestado (1912-1916). As pautas sociais desses movimentos contemplavam uma crítica aos rumos impostos à população empobrecida pelo governo. Certamente a reorientação da Igreja Católica no período de 1920 a 1937 é uma resposta aos clamores sociais, tendo como correlato o aumento da influência eclesial no Estado. A partir da Revolução de 1930, com Getúlio Vargas, a Igreja Católica encontra um parceiro para a implementação de sua agenda, seja através da inserção do ensino religioso no currículo escolar, seja na busca pela retomada dos valores religiosos católicos na sociedade brasileira como um todo.

²³³ “The Inner Mission absolutely must be involved in politics, and if it does not work within this framework, then the church, along with this state, will perish”. CROWNER, David; CHRISTIANSON, Gerald. *The Spirituality of the German Awakening*. Mahwah: Paulist Press, 2003. p. 282.

²³⁴ WU, Albert. Unafraid of the Gospel: Johann Hinrich Wichern and the Battle for the Soul of Prussian Prision. *Church History: studies in Christinity and Culture*, 78, n. 2, jun. 2009. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=8921342>>. Acesso em: 07 dez. 2013. WICHERN, Johann Hinrich. *Gutachten über die Diakonie und den Diakoniat* (1856). Disponível em: <<http://rdlive2.diakonie-server.de/Wickern-GutachtenDiakoniat.pdf>>. Acesso em: 07 dez. 2013. p. 1.

Pensadores como Farias Brito, Gustavo Corção, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Miguel Reale²³⁵ fazem a ponte entre as doutrinas católicas e a academia, tendo como interlocutores autores contrarrevolucionários europeus como De Maistre, De Bonald, Donoso Cortés, Louis Veulliot e Charles Maurras, bem como os ideólogos da *Action Française*; todos dedicados à denúncia e confronto contra os “erros da modernidade”, apóstata desde o fundamento. O que está em jogo pode ser identificado como a reorganização dos postulados do lugar da igreja na sociedade moderna, nomeadamente a sociedade fabril. O retorno aos postulados escolásticos da Idade Média, ou mesmo a um integralismo, não era mais uma alternativa viável ou mesmo desejada, dada sua falta de eficácia demonstrada desde o neoescolasticismo dos séculos XVIII e XIX. Procurava-se uma elaboração da teologia natural que não aceitava a volta do regime de cristandade, com a respectiva centralidade do poder eclesiástico nos âmbitos político, coercitivo e punitivo.

O que estava em jogo era a transformação social a partir da participação dos leigos na vida comunitária. Conforme Milbank, “integralismo significa a sobrenaturalização do natural”, tendo como consequência, no nível prático, que “não pode haver justiça sem caridade nem ordem social verdadeira sem transformação pela sociedade sobrenatural que é a Igreja”.²³⁶ O integralismo católico buscava elaborar uma sociedade cristã pautada em um direito natural fixado em oposição a uma humanidade puramente natural na esfera política e na cultura. Maritain argumenta que não existe contradição entre a liberdade humana e a graça divina, uma vez que existe uma subordinação do julgamento natural ao julgamento sobrenatural.²³⁷ As transformações ocorridas nas décadas de 1920 e 1930 formam o pano de fundo para a compreensão da atuação da Igreja Católica, principalmente a transformação da perspectiva eclesiológica, que culminou na criação das Comunidades Eclesiais de Base.

A intensificação das tentativas de articulação a fim de influenciar as decisões dos *policy makers* do Estado Brasileiro, visível com o crescente interesse

²³⁵ PAIM, A. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Convívio, 1985.

²³⁶ MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 292.

²³⁷ MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

diplomático do Brasil junto à Santa Sé e a nomeação de Enrico Gasparri²³⁸ como Núncio Apostólico do Brasil e de Dom Sebastião Leme²³⁹ para Arcebispo Coadjutor do Rio de Janeiro, em 1920 e 1921 respectivamente. O espectro das agitações revolucionárias se fazia presente nas terras tupiniquins e o temor da secularização, companheiro indesejado das autoridades católicas desde a Revolução Francesa, forçava uma resposta que fosse capaz de formar um laicato atuante, não vulnerável aos ideais modernos ou iluministas. As manifestações anarquistas e a criação do Partido Comunista do Brasil, bem como revoltas armadas como a Coluna Prestes e o messianismo, entendido como um catolicismo mal compreendido²⁴⁰ que se debate contra o caráter demoníaco do sistema político,²⁴¹ trazem a problemática do engajamento social.

A notícia da criação do Partido Comunista do Brasil em 1922 e sua atuação junto aos militares e operários, bem como o agravamento da questão social e as polêmicas políticas na década de 1920 evidenciou que o comunismo possuía uma porta de entrada para o Brasil. O crescimento do comunismo teve como correlato a intensificação da reação eclesiástica. O Papa Pio XI incentivou a disseminação da Ação Católica, baseada na *Action Française*, programa que defendia a atuação engajada de membros da igreja na solução de problemas enfrentados pelas comunidades de fé, ou seja, “um chamamento ao laicato e a abertura de oportunidades para sua participação efetiva, não como freguês que assiste à missa aos domingos [...] mas agora como partícipe da pastoral”.²⁴² Com isso, os leigos católicos passaram a ter uma participação ativa nas discussões sobre a situação social e os aspectos da religiosidade popular, bem como das discussões teológicas.

Chamados à batalha da fé, os leigos desenvolviam ações específicas, complementares às do clero, pois a ameaça de secularização realmente era levada a sério por muitos setores da Igreja Católica. A fim de dar conta dessa tarefa, Dioceses foram formadas em todo o território brasileiro.²⁴³ O socialismo e as teorias

²³⁸ GASPARRI, Enrico. *Biografia*. Disponível em: <<http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1925-ii.htm#Gasparri>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

²³⁹ LEME, Sebastião. *Biografia*. Disponível em: <<http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1930.htm#Leme>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

²⁴⁰ CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ática, 2009. p. 152.

²⁴¹ CUNHA, 2009, p. 183.

²⁴² MANOEL, I. A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. *Revista Estudos de História*, Franca, v. 7, n. 1, p. 135-148, 2000. p. 146.

²⁴³ ROSENDHAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930. *Scripta Nova*, Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales da Universidad de

sociais alinhadas ao marxismo eram recusadas porque conduziriam ao ateísmo.²⁴⁴ O governo golpista de Getúlio Vargas assume tons fascistas e abre espaços a Igreja que, durante a Primeira República, fora desalojada de muitas de suas prerrogativas. A ameaça da secularização da Igreja (comunismo), já abalada com a derrubada da monarquia e conseqüente separação do Estado, e a preocupação de um governo ilegítimo (Revolução de 1930) promoveu a ponte entre as políticas de reestruturação da Igreja Católica no Ocidente com seus efeitos na América Latina (romanização da Igreja brasileira, renovação do neotomismo, abertura à organização das obras da *caritas*, integralismo teológico e social) e a autoridade do Estado republicano brasileiro, de viés autoritário, que se via na posição paradoxal de organizar importantes formas de base e promover a modernização do Estado Brasileiro, ao mesmo tempo em que se projetava como governo de exceção.²⁴⁵

A Revolução de Vargas foi saudada como uma tentativa de superação das oligarquias que fomentavam o coronelismo. A Igreja logo percebeu que o novo governo não possuía um viés secularizante, fator que permitiu uma reaproximação política entre Igreja e Estado. Ficou claro para os líderes do episcopado que o momento era propício para a implantação de uma nova ordem, de viés cristão. Há, a partir dessa abertura, a elaboração de expectativas de uma ordem constitucional no país.²⁴⁶ Para as lideranças eclesiais, a ordem constitucional da Primeira República pautava-se no liberalismo e no positivismo que, junto com o comunismo, constituíam anátemas à doutrina católica. Assim sendo, a Revolução de 1930 foi entendida como o estabelecimento de barreiras aos ideais considerados agnósticos, naturais e seculares. Para atingir seus objetivos, o episcopado se valeu de duas estratégias: a) gestos que demonstrassem o poder da Igreja Católica a fim de forçar o novo governo a reconhecer sua posição política; b) pronunciamentos eclesiais cuja função era definir a posição da igreja diante do governo recém-instituído.²⁴⁷

O maior representante de uma perspectiva político-eclesial é Dom Leme, que adotou a separação das funções dos leigos e dos vigários, segundo a qual o vicariato elaboraria um pensamento teológico-político e o laicato tomaria as decisões

Barcelona, Barcelona, v. X, n. 218, (65), p. 218-265, 2006. Disponível em: <<http://www.ub.ed/geocrit/sn/sn-216-65.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2011.

²⁴⁴ MENEZES, Geraldo Bezerra de. *Contra o comunismo*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 1962.

²⁴⁵ MOURA, D. Odilão. *Ideias católicas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978. p. 83.

²⁴⁶ AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930. *Síntese*, v. 5, n. 12, p. 47-78, jan./ mar. 1978.

²⁴⁷ AZZI, 1978, p. 50.

político-partidárias. Ou seja, a Igreja organizaria e estabeleceria as pautas conciliatórias entre elementos antagonistas presentes no país todo.²⁴⁸ Para dar conta desses desafios, as teorias funcionalistas foram adotadas nas reflexões de muitos teólogos durante as décadas subsequentes. Havia, entretanto, pouco rigor teórico nesse projeto de neocristandade, uma vez que os intelectuais que o formulavam não dispunham da originalidade necessária para o desenvolvimento de uma abordagem que impactasse a sociedade brasileira de maneira efetiva. A dependência teórica de escolas europeias era patente, sobretudo em relação à tradição francesa. Na década de 1930, a França exercia dominação cultural sobre a sociedade brasileira, seja em termos seculares seja em termos teológicos. Apenas a partir da década de 1960 há uma transformação nesse cenário, com a emergência da escola germânica, referência no diálogo filosófico-teológico católico e protestante, sobretudo a partir das pesquisas bíblico-teológicas.

O projeto da Igreja Católica possuía uma dificuldade adicional, dada a partir da impossibilidade de compreensão da realidade social e política, uma vez que os intelectuais mantinham-se alijados dos fatores econômicos, políticos e sociais em desenvolvimento desde meados da década de 1920. Do lado dos leigos, não havia autonomia suficiente de pensamento em relação ao clero; já os sacerdotes estavam despreparados para o trabalho em um contexto pluralista e, aliado a isso, não foram formados em uma tradição racionalista, de modo que não estavam aptos a colocar em suspensão preconceitos e dilemas em relação ao ecumenismo e sua relevância.²⁴⁹ Dom Sebastião Leme havia organizado a Ação Católica em 1923, no intuito de fornecer as “instruções para a organização e funcionamento das Comissões Permanentes da Confederação Católica do Rio de Janeiro”.²⁵⁰

Reeditando as diretivas pastorais publicadas em 1916, as instruções da Ação Católica denunciavam a forma apática em que vivia grande parte dos católicos brasileiros, uma vez que para superar as dificuldades do catolicismo “mal compreendido” precisava-se ultrapassar a vida cristã compreendida intramuros. O Congresso Eucarístico de 1922 marcou a década por suas teses, uma clara tentativa de efetivar mudanças e ações práticas. Editadas em meio às comemorações do

²⁴⁸ PAIM, 1985, p. 84.

²⁴⁹ LARA, T. A. *Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias*. 3. ed. Petrópolis: 1988. p. 164.

²⁵⁰ NAGLE, J. *Educação e sociedade na Primeira República*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

centenário da Independência do Brasil, essas observações indicavam a participação da Igreja Católica na formação de uma espécie de *civilização brasileira*, nos diversos momentos da história nacional. Ou seja, tratava-se da reafirmação da posição católica a respeito do tempo presente, com a respectiva presença na vida política e social do país.

Essa transição epocal significou uma primeira tentativa histórica das lideranças católicas de promover alterações nas bases laicas e agnósticas do sistema anticlerical que derrubara a monarquia. O pano de fundo era o espectro de mudanças que ocorria em outros países centrais europeus, além de um grande processo de romanização das comunidades de fé espalhadas pelo país, desde o contexto republicano. O objetivo era reabilitar o catolicismo brasileiro a partir de suas bases teológicas. Pensadores como Farias Brito, Jackson de Figueiredo, Alceu de Amoroso Lima, conhecido como Tristão de Athayde, entre outros, realizavam o contraponto aos pensadores do regime republicano que, de acordo com Jackson Figueiredo, esposavam um modo de pensamento de “ideias adiantadas, materialista, inimigo da *pradaria*, e, num crescendo, amoralista, imoralista, admiravelmente escudado, até a ingenuidade e o bom senso”²⁵¹ de uma defesa da razão que, segundo Pascal, necessitava “reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso”.²⁵²

O pensamento de Pascal serviu de base a uma reflexão que se reconhece limitada, uma variante do pessimismo agostiniano de corte luterano, uma vez que a razão poderia se dar à luxúria.²⁵³ Jackson de Figueiredo e os intelectuais católicos seguiam a linha conhecida como “sobrenaturalista”,²⁵⁴ uma reação às correntes ideológicas predominantes entre os articuladores do regime republicano, denominadas de ilusões filosóficas e científicas, repletas de nihilismo e ódio à religião e à moral.²⁵⁵ A perspectiva adotada pelos intelectuais católicos na primeira metade do século XX foi a da desconfiança da razão: em vez de recusar as luzes da razão, procuravam demonstrar sua insuficiência diante dos mistérios do mundo sobrenatural. A racionalidade humana promoveu tanto sofrimento na alvorada do

²⁵¹ FIGUEIREDO, Jackson. *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro: [s.e.], 1922.

²⁵² PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 74.

²⁵³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus/Discursos Editorial, 2006.

²⁵⁴ FIGUEIREDO, 1922.

²⁵⁵ FIGUEIREDO, 1922.

século XX, no entanto isso teria sido fruto da arrogância humana, que reduziu a realidade ao mundo empírico, relegando o mundo espiritual para o segundo plano. Com isso, endossavam a visão pascalina de uma renúncia a si mesmo como um ato poderoso da “vontade desejante”, no intuito de permitir ao ser humano, em sua miséria, confessar a grandiosidade divina e praticar a caridade.

Entretanto, a adoção de uma perspectiva pascalina gerava um cenário complexo, uma vez que o contexto brasileiro exigia uma tradução, sobretudo do conceito de graça soberana, já que essa perspectiva tem um caráter protestante, uma vez que o papel da Igreja para a salvação fica relativizado: se a graça é eficaz em objetividade, qual seria a necessidade de uma instituição religiosa no cotidiano dos cristãos? Há uma tendência individualista que precisa ser resolvida, pois há a uma tendência à angústia. Justamente porque essa perspectiva aponta para um equacionamento irresolúvel, há a necessidade da instituição religiosa e da vida comunitária como lugar de consolo e direcionamento, não possível no individualismo, uma vez que da ausência da verdade decorre a liberdade plena (*rien est vrai, tout est permis*).²⁵⁶

Outras importantes ações de reorganização do pensamento e da atuação católica na primeira metade do século XX, que engendrarão a partir do integralismo teológico do Concílio Vaticano II uma transformação na intelectualidade católica da segunda metade do século passado, foram a criação do Centro D. Vital e da revista *A Ordem*, que, segundo Alceu Amoroso Lima, constituíam-se como ações de um projeto que visava prosseguir, da melhor maneira possível, na construção de uma cultura católica considerada superior, apontando para uma cultura geral, para o desenvolvimento da inteligência e para a necessidade de conquistar a juventude, sobretudo a juventude universitária. A criação da Ação Católica no Rio de Janeiro se dá nesse contexto, com os seguintes objetivos: “a) contemplar a instrução e a educação religiosa dos seus membros; b) preparar católicos militantes na vida particular como na vida pública; c) coordenar as forças vivas da mocidade brasileira, a fim de ser restaurada a ordem social cristã no Brasil”.²⁵⁷

²⁵⁶ NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Hachette; São Paulo: Loyola, 1976. p. 16.

²⁵⁷ ESTATUTOS da Ação Universitária Católica do Rio de Janeiro.

3 O MARXISMO COMO PARADIGMA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

3.1 Palavras iniciais

As transformações no pensamento católico no século passado resultam da concorrência de alguns elementos: as transformações proporcionadas por pensadores europeus como Maestre, Bonald, Veuillor, Maurras, Lubac, Maritain e Chadain; o impacto de documentos papais, como a *Rerum Novarum*; o envolvimento de sacerdotes com as comunidades de fé em um contexto de agressivas mudanças resultantes do processo de industrialização. O cenário social brasileiro possuía uma dramaticidade decorrente de uma nova geografia social, conflitiva e trágica, ocasionando o surgimento de movimentos ao redor de lideranças carismáticas: Padre Cícero, beato José Lourenço, Monge João Maria, André Ferreira França eram líderes sociais que, desde o século XIX, buscavam uma organização autóctone diante da ausência estatal, fato que levava ao confronto com as oligarquias regionais e com a polícia. Essa nova percepção adveio com a separação entre Igreja e Estado e foi encarada como liberdade de ação para a instituição eclesiástica.²⁵⁸ Essa liberdade está vinculada às garantias fundamentais de que a produção de regras promotoras da liberdade religiosa manteriam a possibilidade de uma ação institucional.

A liberdade religiosa restringia-se ao princípio fundamental de separação entre Estado e Igreja, tendo como parâmetros a laicidade e a não interferência estatal na organização e no conteúdo de fé das comunidades religiosas no solo brasileiro.²⁵⁹ A cláusula da separação entre Igreja e Estado não implica simplesmente em se revestir do requisito da autonomia existencial, uma vez que se fundamenta nos próprios direitos densificadores do princípio maior da liberdade

²⁵⁸ A própria Igreja Católica resumiu sua situação em uma pastoral: “será a liberdade da igreja um bem? Incontestavelmente o é, dignos cooperadores e filhos muito amados; e sumo e inapreciável. Tamanho bem, tão precioso, tão essencial ao pleno desenvolvimento de sua vida, que a igreja o pede de contínuo a Deus na sua liturgia: *ut destructis adversitatibus et erroribus universis. Ecclesia tua securo tibi serviat libertate*, Senhor, diz ela, acabou com as adversidades que me oprimem com todos os erros que me assaltam e tolhem a ação, para que eu possa servir em liberdade”. MOOG, Ana Maria. *A igreja na República*. Brasília: UnB, 1983. p. 37.

²⁵⁹ BUCCHIANERI PINHEIRO, Maria Cláudia. Liberdade religiosa, separação Estado-Igreja e o limite da influência dos movimentos religiosos na adoção de políticas públicas: aborto, contraceptivos, células-tronco e casamento homossexual. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, n. 180, out./dez. 2008. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/176579/000860629.pdf?sequence=3>>. Acesso em: 30 jan. 2014.

religiosa, mas exige um regime estatal no qual este ente estrutural significativo e os grupos religiosos mantenham recíproca neutralidade em relação um ao outro. Por este entendimento, a atuação da Igreja diante dos regimes civil-autoritários (1937-1945/1964-1985) será organizada, promovendo na década de 1970 uma verdadeira obliteração pública da autoridade estatal perpetradora de torturas físicas e psicológicas de seus agentes, os quais envolvidos na luta por redemocratização. A Igreja Católica se revitalizou, em comparação com a sua situação de submissão e clausura das épocas do regalismo, procurando a reorganização a partir de novos espaços dentro do espectro político-ideológico que se vinculava mais consequente, uma vez que leva em conta as condições reais das comunidades de fé.

A rearticulação da igreja possibilitou a influência e a formação de lideranças que ocupassem lugares fundamentais na sociedade, alterando efetivamente o espaço simbólico desde os movimentos de ação social, mesmo sob a sombra do conservadorismo ou os desacertos de acólitos, principalmente no campo político. O campo, de acordo com Pierre Bourdieu, pode ser entendido como um sistema de relações objetivas, o produto simbólico da institucionalização do social nas coisas, por meio do *habitus*, ou seja, os sistemas de percepção, apreciação e ação vinculados cotidianamente por meio de aparatos simbólicos. Pode-se dizer que a Igreja Católica passou a disputar posições no campo político, espaço estruturado das lutas entre dominantes e dominados para a manutenção e transformação das regras do jogo, a fim de capitalizar ganhos simbólicos.²⁶⁰

A fim de tornar mais compreensível a noção de campo de Bourdieu, a figura do jogo, cujas regras os jogadores dominam, buscando através das disputas galgar ganhos específicos, pode ser explorada. Ou seja, o campo é um espaço dentro do todo social (campo científico, religioso, político...) que se relaciona com outros espaços. A atuação da igreja na política possui uma complexidade que ultrapassa a passagem do campo religioso para o campo político, uma vez que a homologia de posições relativiza os capitais específicos de cada agente durante essa passagem.²⁶¹ Na esteira de Bachelard, a sociologia de Pierre Bourdieu entende que a teoria possui predominância na construção do objeto científico.²⁶² Por meio do

²⁶⁰ BOURDIEU, Pierre. *Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989. p. 68.

²⁶¹ BOURDIEU, 1989.

²⁶² SANTOS, Tania S. (Des)encontros de Pierre Bourdieu com o marxismo: relações objetivas, representações simbólicas e ação. *Humanas*, Porto Alegre, v. 25, n.1-2, p. 115-149, 2002-2003.

conceito de campo, há a percepção de que a Igreja Católica, além dos desafios apresentados no capítulo anterior, precisava enfrentar as questões presentes entre os intelectuais, sobretudo os educadores da chamada Escola Nova.

A crítica promovida pelos intelectuais ligados à Escola Nova questionava a presença da Igreja Católica no espaço escolar. Houve uma mudança no cenário educacional brasileiro a partir da década de 1920, chamada por Jorge Nagle de “entusiasmo pela educação” e “otimismo pedagógico”.²⁶³ Entretanto, a permanência da exclusão proporcionou o surgimento dos educadores da Escola Nova, intelectuais que produziram reflexões abundantes sobre a educação. Muitos deles eram católicos convictos, de modo que a Ação Católica Universitária passa a disputar a hegemonia no campo educacional, defendendo uma escolarização em cujo centro estava a formação do cidadão brasileiro autônomo. Porém, os escolanovistas defendiam o pensamento liberal democrático, ou seja: escola pública laica para todos. Somente assim a escola atingiria seu papel de formadora de uma sociedade mais justa e igualitária e, principalmente, sem privilégios de classe. O modelo de escola elitista jesuítica, sob o controle da Igreja, foi combatido e, em seu lugar, ganhava força a defesa do ensino laico. Ora, os grupos ligados à Igreja Católica perceberam a necessidade de disputar a hegemonia no campo educacional, sob pena de serem excluídos dele.

Nas décadas que antecedem a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) mudanças na estrutura da Igreja Católica ocorreram, de modo que os conciliares as aceitaram sem maiores ressalvas, pois eram oriundas das comunidades. O término da Segunda Guerra Mundial e o clima de Guerra Fria exigiram novas perspectivas teológicas no contexto latino-americano. O que estava em jogo era a questão social, pois havia o espectro da revolução socialista. A vida eclesial exigia novas práticas litúrgicas, inclusive com abertura para o mundo protestante, relativizando a percepção da igreja como “sociedade perfeita”; preconizava-se uma visão ecumênica da igreja como “povo de Deus”. O pontificado do papa João XXIII desempenhou um papel de mediador no conflito entre os Estados Unidos da América e a União Soviética, potências imperialistas que procuravam a hegemonia. Era a inserção da Igreja Católica no mundo moderno, a partir da percepção de sua missão epocal, contribuindo para na busca pela paz,

²⁶³ NAGLE, 2001.

bem-estar e direitos humanos: a pastoral se torna tão central quanto a dogmática, como pode ser percebido no conteúdo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança), com seu posicionamento sobre a relação entre a Igreja e o mundo moderno.

A recepção do Concílio Vaticano II, no caso brasileiro, se deu no momento em que o país estava em pleno desenvolvimento econômico e democrático, fazendo bonito no cenário mundial. Entretanto, logo em seguida, um golpe de Estado pôs fim a esse ciclo, com a aliança entre o exército e setores da elite, inaugurando um governo autoritário civil-militar. De acordo com José Oscar Beozzo, “interrogar-se sobre a maneira como áreas relativamente periféricas para a gestação e produção do Concílio apresentaram-se para a sua recepção e a realizaram à sua maneira”, porém, paradoxalmente, “foram justamente essas áreas relativamente marginais durante a gesta conciliar que se tornaram das mais relevantes para sua recepção, durante o período pós-conciliar”.²⁶⁴ Dentro dessa paradoxalidade, Beozzo nomeia quatro pontos que, em sua concepção, foram vitais para a boa recepção dos resultados do Concílio. O primeiro aspecto é a realidade dos movimentos apostólicos leigos alinhados dentro das perspectivas que o Concílio iria tomar, posteriormente, principalmente aqueles relacionados ao movimento do apostolado dos leigos e leigas, desenvolvido conseqüentemente nas várias das vertentes juvenis da Ação Católica no Brasil, como a Juventude Agrária Católica (JAC); a Juventude Estudantil Católica (JEC); a Juventude Independente Católica (JIC); a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC), os grupos ligados ao movimento litúrgico e ao movimento bíblico.

Um segundo aspecto diz respeito à elaboração e organização da vida comunitária em seu nível mais significativo, consubstanciada na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criada em 1952, e na Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), fundada em seguida, no ano de 1954, e que reunia os superiores maiores e os provinciais e as provinciais das ordens das congregações estabelecidas no Brasil. A CNBB surgiu a partir da ação do Assistente Geral da Ação Católica Brasileira (ACB), Helder Pessoa Camara, que mais tarde seria consagrado bispo. Os vários eventos e cursos de formação nas décadas anteriores ao Concílio

²⁶⁴ BEOZZO, José Oscar. *A igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

permitiu que no seio da Igreja Católica no Brasil surgisse um forte laicato envolvido com questões tidas por fundamentais à Igreja, como, por exemplo, a assistência social e a educação. Desse jeito, a CNBB apareceu no cenário social fortemente suportada na experiência do laicato, desde a formação de equipes nacionais com seus planos anuais de trabalho.²⁶⁵ Anos seguidos, a CNBB atuou nos espaços mesmo da Ação Católica, recebendo aporte e assessoria dos leigos e leigas. Ainda segundo Beozzo, o terceiro elemento positivo foi aparecimento de uma articulação organizacional em termos continentais, a qual fortalecia as perspectivas da Igreja do Brasil e a alavancava à vida social da realidade latino-americana, o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), criado por ocasião do XXXIV Congresso Eucarístico Internacional, realizado no Rio de Janeiro, e da 1ª Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, em 1955. Por fim, a construção de um Plano de Emergência (PE), em 1962, dez anos depois da criação da CNBB.

3.2 A centralidade da educação na luta por hegemonia

O cenário de transformações colocou a educação no centro das atenções, convertendo-se em um ambiente estratégico para a conscientização de uma nova concepção do papel do cristão na sociedade. A educação cumpriria o papel de mediadora, permitindo que a política e a sociedade fossem influenciados.²⁶⁶ Entretanto, não havia consenso entre os grupos católicos. Desde o século XIX, havia a busca pela eficácia católica no contexto brasileiro.²⁶⁷ O Padre Júlio Maria (1850-1915) problematizara a atuação do clero e seus privilégios no sistema regalista, propondo ações mais democráticas e uma pastoral mais próxima do povo. A abordagem proposta por Júlio Maria estava de acordo com os ansios das lideranças religiosas que desejavam maior independência da Igreja em relação ao Estado, pois entendiam que a vinculação ao governo era um dos motivos que tornavam a pastoral ineficaz. Havia a necessidade de respostas diferentes aos desafios do

²⁶⁵ BEOZZO, 2005.

²⁶⁶ BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974. p. 122-123.

²⁶⁷ A Questão Religiosa se configurou como um momento importante no debate sobre a relação da Igreja com o Estado, no caso a monarquia. A Igreja queria manter sua linha ultramontanista, isto é, ser fiel a Roma, enquanto o Estado exigia fidelidade aos interesses políticos monárquicos. Em última instância, para grande parte do clero católico essa política era contraproducente, pois cerceava a autonomia da Igreja frente aos novos desafios que a modernidade desvencilhava ao mundo. KEELER, Eugênio Dirceu. *A Igreja no Brasil: das tribos indígenas às comunidades de base*. São Paulo: FTD, 1988. p. 80-82.

mundo moderno, com uma articulação mais estreita com as diretrizes estabelecidas por Roma. Um dos defensores da política eclesiástica de Leão XIII, substancializadas na encíclica *Rerum Novarum*, Padre Júlio Maria proclamava a necessidade de se pensar a relação entre modernidade e tradição.

Muitas lideranças católicas, desde aquele tempo, compartilhavam ideias ultramontanas, conjugando valores democráticos e tradicionalistas com o pano de fundo da realidade concreta das comunidades de fé. Júlio Maria apontava para um novo horizonte, no qual a união da Igreja com o povo, e seu papel pedagógico na orientação teológica junto aos pobres, definiria uma nova época para os cristãos e para a própria nação, sob o signo da democracia.²⁶⁸ No final do século XIX, o conflito entre o Império e a Igreja Católica tomava conta da cena política nacional, de modo que as propostas de Júlio Maria refletiam justamente uma faceta dessa tensão. Para compreender essa oposição, o conceito de “presente alargado”, emprestado por Corrêa Martins de Paul Ricouer, lança luz sobre o contexto que serve de pano de fundo ao debate. Na esteira de Ricouer, Corrêa Martins vê Júlio Maria reagindo contra o *cisma* da tradição brasileira. Seguindo o esquema dos românticos, dizia o padre, o que deveria ser valorizado era a experiência cultural concreta da nação, a importância dos elementos indígenas e negros, a valorização da tradição missionária jesuítica e suas bases educacionais.²⁶⁹ Elementos reais da nação, se resgatados, possuíam a energia para a formação da identidade do povo, superando concepções anacrônicas como as positivistas, acusadas de importar da Europa um imaginário que dificultava ainda mais a compreensão da história do Brasil, não contribuindo nem para o entendimento sobre o passado e nem para a criação de um projeto para o futuro.

Já outra tendência presente nas estruturas eclesiais da Igreja ficou representada pela articulação de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, o Cardeal Leme (1882-1942), junto ao novo momento vivido pela sociedade brasileira. Ele exerceu importante papel conciliador no governo Vargas, sendo inclusive mediador entre as forças golpistas e o governo eleito em 1930, orientando Washington Luís a

²⁶⁸ CORRÊA MARTINS, Marco Aurélio. *Padre Júlio Maria e a apologética da Igreja do povo: o ideal de república democrática no final do século XIX e a educação*. Tese. 217 f. (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppge/files/2013/07/Padre-J%C3%BAlio-Maria-e-a-apolog%C3%A9tica-da-Igreja-do-povo.pdf>>. Acesso em: 23 Jan. 2014.

²⁶⁹ CORRÊA MARTINS, 2013, p. 98-99.

deixar o governo evitando maiores derramamentos de sangue. Sua posição sobre educação e direcionamento do povo era mais elitista. Mantinha ainda certas concepções regalistas e defendia certa restauração do catolicismo aos moldes antigos. Defendia uma atualização consequente do catolicismo na vida dos fiéis, e enquadrava a Igreja em uma autocrítica mordaz, comparando outros países com percentual menor de católicos, como Alemanha, Estados Unidos da América e Inglaterra, nos quais a presença católica era muito mais articulada, sentenciava: “não agitamos, não movemos, não agimos [...] somos uma maioria asfixiada. O Brasil que aparece, o Brasil-Nação, êsse não é nosso. É da minoria”.²⁷⁰ D. Leme soube catalizar a adesão de intelectuais de peso para as novas necessidades sociais, as quais podem ser elencadas a título de exemplificação: desafio frente à secularização que a Primeira República vinha realizando nas estruturas do Estado, perigo socialista e liberal, desafio protestante, pobreza alarmante, falta de consciência religiosa dos leigos e grande parte do clero, que praticavam um catolicismo popular muito influenciado por formas leigas (sem padre) e que servia de base para movimentos messiânicos e protestantes, e coadunar uma tática de reestruturação do papel da Igreja na sociedade. Estes parâmetros podem ser destilados dos documentos e cartas, além das práticas, que desde 1901 a 1916 começam a aparecer no cenário conjuntural.²⁷¹

Uma das questões fundamentais dessa nova época é a necessidade de atuar na área da educação. A educação torna-se um campo fundamental de articulação da Igreja no desenvolvimento de uma *intelectualidade orgânica*, no dizer de Gramsci, que soubesse veicular os princípios teológico-políticos galvanizados pelas novas circunstâncias socioculturais da modernidade. D. Leme procurou articular aproximações com os intelectuais de forma pastoral, realizava ações e celebrações como a *Páscoa dos Intelectuais*, que era oficializada pelos bispos e pelo Arcebispo, cheias de pompa na Catedral Metropolitana do Rio de Janeiro, no intuito de demonstrar o espírito da Igreja em estar presente junto à sociedade. D. Leme juntamente com a articulação leiga, organizou para a intelectualidade católica,

²⁷⁰ LEME, D. Sebastião. Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os seus Diocesanos, 1916. Petrópolis: Vozes, 1916. p. 5, 16-17.

²⁷¹ MESQUIDA, Peri; BRIGHENTI, Miriam F. *Dom Leme, os intelectuais e o papel da educação na reconquista da hegemonia católica: a guerra de posição de 1915 a 1950*. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada10/_files/hSXTTvUM.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2014.

sob a direção de Alceu de Amoroso Lima, a “Páscoa dos servidores do Ministério da Educação e Saúde”, cuja liderança estava sob Gustavo Capanema, intelectual católico amigo e quase discípulo de Amoroso Lima. Na disposição pastoral, D. Leme redigiu uma oração pelos intelectuais, uma interseção pela “inteligência brasileira”:

[...] dignai-vos, Senhor, de acolher benignamente a homenagem pobre que vos rende a nossa inteligência. Não a recuseis, Senhor, porque é sincera, consciente e desassombrada. Cremos firmemente nas verdades por vós reveladas, e aceitamos com amor o magistério infalível da Santa Igreja Católica Apostólica Romana. Nós temos fé, Senhor, mas aumentai a nossa fé! Lançai um olhar de clemência e misericórdia sobre os nossos intelectuais [...] Vós que sois a sabedoria inciada, pai e doador de todas as luzes, iluminai-os, para que tenham a visão da verdade e coragem para confessá-la [...] Que não tarde, Deus de amor, que não tarde a restauração espiritual da inteligência brasileira [...].²⁷²

A articulação de D. Leme junto aos intelectuais tinha por objetivo atingir esse grupo social e sua ação na área da educação. Havia muitos eixos de ação que a Igreja buscava atingir: a luta pelo ensino religioso nas escolas públicas, a participação da Ação Católica nas universidades, nos órgãos governamentais, na assistência social, na política partidária e na área da saúde. Sua articulação junto ao governo de Vargas permitiu que o ensino religioso voltasse a ser permitido nas escolas públicas, em 1931. Na Constituição de 1934, o Estado aparece subvencionando as escolas particulares. Durante o Estado Novo, a situação não mudou, a educação religiosa foi mais ainda subvencionada pelo Estado. “É importante notar que no Estado Novo, as provisões permaneceram de pé e foram, de fato, reforçadas de tal forma que o papel principal na educação era desempenhado pelas escolas particulares, ficando as instituições públicas em segundo plano”.²⁷³

Na Constituição de 1946, não houve alterações significativas, a situação estratégica da Igreja buscava, de maneira majoritária, influenciar por meio das elites educacionais ao enfatizar o ensino particular. Em 1965, “apenas 17,9% da população de idade entre 12 a 18 anos cursavam escolas secundárias”.²⁷⁴ Nesta época, as escolas secundárias da Igreja compreendiam 60% das 4.600 que havia no Brasil. A partir de 1940, a Igreja passou a incentivar a atuação dos grupos da Ação

²⁷² SANTO ROSÁRIO, Ir. Maria Regina. *O Cardeal Leme (1882-1942)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962. p. 184-183.

²⁷³ BRUNEAU, 1974, p. 122.

²⁷⁴ BRUNEAU, 1974, p. 123.

Católica nas universidades de maneira efetiva. Em 1962, 12 das 37 universidades e 134 das 457 faculdades no Brasil estavam sob a orientação da Igreja.²⁷⁵ A presença de estudantes que participavam ativamente de organizações católicas nos órgãos estudantis era considerável. Bruneau afirma que durante o período de 1946 a 1961, ano de publicação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, houve uma intensa atividade política por parte dos órgãos ligados à Igreja no intuito de garantir melhores condições ao trabalho de influência das concepções católicas. Vários grupos disputavam pautas da nova lei, escolanivistas, católicos, socialistas, entre outros. Bruneau afirma que

O resultado da lei, portanto, foi o de assegurar a continuação do poder do Estado para gerar e exercer a influência da Igreja. Entretanto, com o Concílio Vaticano II, a orientação da Igreja no plano internacional em relação à educação começou a mudar, ou, pelo menos, as mudanças anteriores na orientação se tornaram mais autorizadas. A Igreja internacional estava menos interessada em atacar liberais e "defensores do estadismo" através de polêmicas e política, e mais preocupada em melhorar a situação do mundo mediante uma educação cristã. Houve uma diminuição de ênfase no poder do Estado em relação aos objetivos educacionais, e acentuação no papel do cristão individual.²⁷⁶

Portanto, é necessário enfatizar que a reestruturação da Igreja Católica, a partir das primeiras décadas do século XX, desde matrizes diferenciadas de pensamento sociorreligioso e político, sempre esteve misturada a uma significância que coadunava tradições variadas, ora enfatizando certos elementos de um tradicionalismo calcado em diretivas ultramontanistas, ora misturado a um sobrenaturalismo neotomista de viés humanista, ora fulcrado por tendências democráticas e cooperativistas, entre outras. De fato, o estudo monográfico da história de determinados momentos da organização católica no Brasil, na primeira metade do século XX, ainda pode revelar dificuldades de conceituação e contradições práticas insuperáveis como, por exemplo, é o caso de Padre Cícero. De qualquer forma, querendo ou não, há de se admitir que até aquele momento a cultura luso-brasileira, a mentalidade e o imaginário plasmavam-se em uma forma matizada de cristandade católica moldando aspectos importantes da civilização brasileira, mesmo com todos os seus percalços. A autocompreensão da Igreja desenha uma representação terrena de dimensões teológico-metafísicas as quais permitem resguardar sua missão como pautada pela preservação da vida, da

²⁷⁵ BRUNEAU, 1974, p. 123.

²⁷⁶ BRUNEAU, 1974, p. 136.

dignidade da pessoa humana, bem como problematizar e denunciar qualquer forma de injustiça social. Não é por menos que o conceito de *justiça social* tenha sido elaborado no seio da Ação Católica italiana.²⁷⁷

Nesse contexto de luta pelo campo de atuação educacional, por parte da Igreja católica nos vários meios sociais, aparece uma verdadeira miscelânea de tradições e tendências se entrecruzando na tentativa de melhor entender os processos nos quais as comunidades de fé estariam imersas. A Igreja Católica estava recebendo da Europa as colateralidades da Revolução Francesa que permitia aos religiosos a reflexão sobre a situação brasileira, fundamentalmente a própria independência do país era uma destas colateralidades. A participação de muitos religiosos nos processos revolucionários que sacudiram o país naquele século de intensas mudanças políticas, como, por exemplo, a Revolução Pernambucana (1817), Confederação do Equador (1824) e a Revolução Praieira (1848-1850), configurava-se como reflexo de uma adaptação das tendências revolucionárias às necessidades do Brasil, então assolado por um regime de escravidão e oligarquização que permitia a continuidade das políticas de segregação social mesmo com a construção de um sistema republicano.

Na Europa, a partir da década de 1820, começam a surgir ações coletivas desde as comunidades católicas,²⁷⁸ e protestantes,²⁷⁹ que tentam organizar operações que apelam à nascente sociedade civil na elaboração de ações voluntárias que prestem socorro aos necessitados e às vítimas das guerras napoleônicas. Neste contexto, surge a *Cáritas Católica* que, ao longo da segunda metade do século, buscará se constituir como uma das reações mais consequentes aos processos de secularização por parte do Estado revolucionário. Essa nova atuação encontrava na participação dos leigos um ator social fundamental para o estabelecimento de um catolicismo mais consequente com os pressupostos teológico-evangélicos concernente à tradição caritativa medieval. Esse tipo de ação coletiva ficou conhecida como *caridade científica* porque reunia a atuação de

²⁷⁷ BARZOTTO Luis Fernando. *Justiça social: gênese, estrutura e aplicação de um conceito*. *Revista da Procuradoria-Geral do Município de Porto Alegre*, Porto Alegre, n. 17, out. 2003. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/pgm/default.php?reg=7&p_secao=12>. Acesso em: 10 dez. 2014.

²⁷⁸ Sociedade Francisco de Paula na Alemanha.

²⁷⁹ Casa Rústica em 1832.

pessoas profissionalizadas, as quais voluntárias ou não, a ações de sensibilização da sociedade e das autoridades estatais.

No Brasil, temos o exemplo do médico Arthur Moncorvo Filho que, por meio de sua atuação voluntária na saúde infantil, ajudou a elaborar o Instituto de Proteção e Assistência à Infância, em 1899, no Rio de Janeiro. Esse processo se deu pela associação e combinação de *ações filantrópicas*, papel modelar desempenhado por médicos filantropos, liderados por Moncovo, *práticas científicas* - aplicação de técnicas médicas inovadoras - e *investimentos públicos*, os quais conseguidos por meio de atividades assistenciais e pela reivindicação, desde esta forma de ação, de políticas públicas destinadas à maternidade e à infância.²⁸⁰ A Cáritas se transforma em organização no final do século, em Colônia, em 9 de Novembro de 1897, pelo padre Lorenz Werthmann como uma instituição que se pautava pela busca de uma ação consequente com a sociedade católica alemã (Charitasverband für das katholische Deutschland). Seus efeitos são considerados relevantes e vinculam a ação dos leigos a se envolverem na disputa pelo campo nos vários ramos da sociedade. Essa forma de disputa estava relacionada com a confusão e efervescência de toda a sociedade desse período.

Essa prática de disputa pelos espaços de significação social desde um processo de secularização e consequente questionamento sócio-histórico da postura social da Igreja permite uma forma de autocrítica que se fundamenta em bases teológicas, implicando uma racionalidade determinada e aplicações contextuais que podem variar e girar em conformidade às preocupações de cada lugar. O que se pode realçar, neste aspecto, é a orientação para a ação, intencional ou planejada, desde centros de atuação dos leigos. Esta designação define uma abordagem aos problemas sociais feita pelas instituições de caridade de forma sistemática e estratégica. A Igreja no Brasil teve suas diretrizes organizadas e pensadas desde o assim chamado Apostolado Hierárquico, assessorado por intelectuais leigos, a partir de demandas específicas. Estas demandas concentravam-se em questões ligadas aos processos amplos pelos quais a sociedade estava passando, fundamentalmente no que dizia respeito às questões de subdesenvolvimento e democratização. A partir

²⁸⁰ FREIRE, Maria Martha de Luna; LEONY, Vinícius da Silva. A caridade científica: Moncorvo Filho e o Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro (1899-1930). *Hist. ciênc. saúde*, Manguinhos, 18 (supl.1), p. 199-225, dez. 2011. Disponível em: <<http://portal.revistas.bvs.br/index.php?search=Hist.%20ci%EAnc.%20sa%FAde-Manguinhos&connector=ET&lang=pt>>. Acesso em: 23 Dez. 2013.

de 1950, o Brasil começava a apresentar uma constante taxa de crescimento positivo que iniciara décadas antes, porém, novos patamares na política externa estava gerando mudanças dentro de um modelo de exportação que criava e açulava a concentração de terras e a crescente expulsão das populações agrárias para os centros urbanos sem a mínima organização geográfica para isso, o que engendrava um constante atropelo da formação racional dos espaços citadinos e metropolitanos, ensejando uma estética da miséria.

A Igreja Católica, no período anterior à década de 1950, esposava uma preocupação mais envolta aos problemas sociais, porém, dentro ainda de uma perspectiva *integrista* e de *neocrisandade*, mesmo que fulcarada por vieses nem tão neotomistas, e muito mais delimitado a um humanismo de corte francês, marcadamente dentro de um projeto de retomada da influência da Igreja sobre as decisões políticas, mas agora sob a necessidade de uma conscientização consequente com a tradição evangélica e com os aspectos positivos da missão jesuítica que, segundo os líderes católicos, definira a civilização brasileira. Por conseguinte, após a década de 1950, ocorre uma mudança importante, que Bruneau formula como uma "ideologia da mudança social", e na qual reconhecia a preocupação dos bispos pela situação dos pobres. Bruneau lembra a declaração de D. Innocencio Engelk, de 1950, que percebe a situação dos pobres no campo como “[...] infra-humana entre nós. Merecem o nome de casas, os casebres em que moram? É alimento, a comida de que dispõem? Pode-se chamar de roupas, os trapos com que se vestem? Pode-se chamar de vida, a situação em que vegetam, sem saúde, sem anseios, sem visão, idéias?”²⁸¹

Surge no seio da intelectualidade católica uma *integralização* entre a "função social" da Igreja e a necessidade de combater a injustiça social. A consciência de uma ação católica junto à ordem temporal vem acompanhada por uma necessária reflexão sobre o lugar social da Igreja na sociedade moderna. Diante da realidade trágica de milhões de pobres e das diretivas conciliares (*Rerum Novarum*) e da *Doutrina Social da Igreja*, "surgiu a consciência de que a Igreja tinha alguma coisa a dizer a respeito da sociedade e de sua transformação".²⁸² A ação pastoral da Igreja católica se tornou muito relevante para a pressão popular que estava em voga no

²⁸¹ DOM INNOCENCIO ENGELK *apud* BRUNEAU, 1974, p. 150.

²⁸² BRUNEAU, 1974, p. 150.

início da década de 1960. Formulando uma crítica tenaz aos problemas sociais, e se pautando nas negociações que ocorrera entre Estado e Igreja, muitos grupos católicos, liderados por bispos como Helder Câmara e Eugênio Sales, começaram a entrar na cena política do país e a sugerir mudanças. Essas ações podem ser verificadas na criação de órgãos fundamentais para a ação católica como a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), em 1959, e sugerida pelos bispos para o enfrentamento dos problemas no Nordeste brasileiro ao presidente Juscelino Kubitschek, a criação do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, o Movimento de Educação de Base (MEB), cujo fundamento teórico perfilava o conceito de "conscientização" desde processos de alfabetização que tomavam a realidade concreta das pessoas.²⁸³ Este método começou a ser aplicado nas áreas mais atrasadas e subdesenvolvidas do país: Norte, Nordeste, Centro-Oeste e norte de Minas Gerais.²⁸⁴ O MEB foi um programa nacional surgido da experiência com escolas radiofônicas e lançado por Dom Eugênio Sales, na cidade de Natal, em 1958. O sindicalismo também foi uma área de atuação importante da Igreja, tanto o sindicalismo urbano quanto rural. Os círculos operários possuem várias figuras religiosas como articuladores de influência junto aos operários e empresas, desde sua fundação em 1932 pelo padre Leopoldo Brentano, S. J.

Nesse contexto de intensa atividade da Igreja junto aos pobres, a discussão sobre a secularização acaba sempre sendo um divisor de águas. Os católicos envolvidos nas lutas por hegemonia e disputa do campo pela Igreja Católica, não raro se dividiam na interpretação da realidade. Estava claro que a situação dos camponeses era de extrema necessidade e que algo precisava ser feito. No entanto, quando surgia alguma tentativa de interpretação da realidade social por meio de aportes marxistas, estes grupos tendiam a sofrer certas tensões. A situação estava definida, era preciso enfrentar a injustiça social; porém, o modelo de análise verificava a problematização de uma tentativa de explicação das causas dos problemas sociais que pouco a pouco se aproximava mais e mais de uma matiz "marxista". Estas aproximações que podiam ser verificadas nas abordagens que apareciam nos textos da Ação Católica e nas palestras de figuras como o padre

²⁸³ FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

²⁸⁴ BRENEAU, 1978, p. 157.

Henrique Vaz, padre Almerly Bezerra, frei Carlos Josaphat, frei Thomas Cardonnel, que mantinham contato com a produção acadêmica europeia e atualizavam abordagens de nomes como Leuret, Mounier, Chenu, Lubac, e de toda uma corrente socialista cristã para a análise da situação social no Brasil.

É dentro deste aspecto que o marxismo como teoria social será reivindicado pela teologia acadêmica nascente. No entanto, os marxismos que aparecem nos textos ainda não são tão elaborados. Muitos documentos e textos vinculados depõem muito mais um tipo de panfletagem quase política da situação e menos uma análise criteriosa da situação. Textos que eram vinculados por órgãos da Ação Católica começavam a trazer referências a autores marxistas e críticas veladas ao problema de classes, o que deixou muitos setores da Igreja alertas e críticos às ações que esta organização estava fazendo junto aos camponeses pobres e estudantes universitários. Muitos dos panfletos que deveriam ser simples mensagens de evangelização traziam excertos explicativos de autores que procuravam mostrar que a pobreza tinha causas e não era a simples coadunação de problemas surgidos com as limitações humanas conjugadas com fatalidades do meio ambiente, como as secas ou as guerras e as formas de organização do trabalho, mas eram sim a orquestração de toda uma mudança sistemática que tinha se iniciado desde a invasão europeia nas américas e permitido a acumulação primitiva.²⁸⁵ Em suma, a teoria revolucionária da secularização russa, e que se espalhava por outros países, como Cuba, estava agora presente nos panfletos de evangelização de uma organização da Igreja que procurava "conscientizar" as massas.²⁸⁶ As mudanças sociais pensadas pela Igreja eram teorizadas - a princípio - desde elementos fundamentalmente religiosos. A relação entre a Igreja e a sociedade se postulava entre independência e coadunação. Enquanto uma parte se entendia

²⁸⁵ Beozzo, em "Cristãos na universidade e na política", afirma que as diretrizes da CNBB orientavam os participantes dos grupos ligados à Ação Católica a diferenciarem entre a opção pessoal e a necessidade dos movimentos se fazerem neutros em relação a qualquer forma de "ismo". Era proibido a qualquer Movimento da Ação Católica tomar parte em ações violentas e adotar rumos que não estivessem sob a estrita vinculação teológico-religiosa, pois as diretrizes teológicas estavam dadas pela *Doutrina Social da Igreja* e pelas orientações pastorais. Porém, os envolvidos nestes movimentos podiam adotar a interpretação que melhor ajudasse a entender e a problematizar as questões. No entanto, essa estratégia não resolvia a problemática que a adoção de posições progressistas por parte da Igreja insuflava nas camadas elitistas ou contrárias às ações da Igreja por mudanças estruturais na sociedade brasileira, e a cúpula da Igreja era criticada violentamente por deixar de realizar a sua verdadeira função, a saber, espiritual e não atrelada a este plano temporal. BEOZZO, 1984, p. 95.

²⁸⁶ BRUNEAU, 1974, p. 163-188.

como parte da Igreja universal, em termos de catolicidade, e defendia uma atrelamento ao *status quo*, outra parte, considerável, entendia-se imersa nas propostas de mudança que se iniciara ainda na década de 1920 com D. Leme. Obviamente que havia setores da Igreja brasileira que não se envolviam e se prestavam ao papel de expectadores, certamente os setores mais envolvidos na luta pela hegemonia pensavam falar em nome da totalidade. É complexa a arquitetura de uma catolicidade brasileira uma vez que a expressão religiosa se estendia à quase totalidade do país. O que pode ser dito, conforme grande parte dos historiadores, é que a atuação dos bispos rompeu com pautas anteriores ao ano de 1950, passaram de um *integrismo tradicionalista* para um *integralismo inovador*, progressista e pastoral, por assim dizer, preocupado com a miséria dos pobres da nação.²⁸⁷

Vale notar ainda que a criação da CNBB e a atuação mais progressista desta instituição era levada a cabo por bispos provenientes, majoritariamente, do Nordeste brasileiro. Liderados por Dom Helder Câmara, oito bispos considerados mais progressistas conduziam ações que os localizavam na esfera de influência junto aos grupos ligados à Ação Católica e às comunidades de fé. "Através da CNBB, os bispos do Nordeste se tornaram os mais estratégicos e proeminentes, tanto no Rio como nacionalmente, mediante as suas declarações, seus programas e movimentos".²⁸⁸ A ação estratégica destes bispos na CNBB, segundo Bruneau, "foi precursora da Igreja do Concílio Vaticano II no Brasil",²⁸⁹ mesmo depois das mudanças ocorridas em virtude do golpe realizado por setores das forças armadas e da sociedade civil: a CNBB deu suporte a ações e dispositivos que colocavam sérias dificuldades ao governo civil-militar, ainda que a ditadura tivesse dificultado a organização e limitado as expectativas de mudanças sociais que estavam na ordem do dia, com a expectativa das reformas de base, , em especial a Reforma Agrária.

²⁸⁷ Beozzo traz uma série de excertos de textos tirados de documentos das organizações estudantis que se organizavam sob o guarda-chuva da Ação Católica no Brasil, no início da década de 1960. O autor demonstra que muitos destes documentos procuravam dar razão da existência dos cristãos católicos em uma "sociedade subdesenvolvida", perfilando um humanismo maritiano com aspectos de teorias com influências marxistas, como bem explicita o Boletim sobre os 10 anos da Juventude Universitária Católica (JUC): "atualmente, o homem meio morto (da parábola do samaritano) são as massas humanas impedidas pelas estruturas arcaicas de atingir sua plena realização humana". BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na universidade e na política: história da JUC e da AP*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 89.

²⁸⁸ Eram os seguintes: Dom Helder Câmara (Ceará); Dom Carlos Carmelo Mota (Minas Gerais); Dom Carlos Coelho (Paraíba); Dom Luiz Mousinho (Pernambuco); Dom José Delgado (Paraíba); Dom José Távora (Pernambuco); Dom Eugênio Sales (Rio Grande do Norte); Dom Fernando Gomes (Paraíba); Dom Manuel Pereira (Pernambuco). BRUNEAU, 1974, p. 198.

²⁸⁹ BRUNEAU, 1974, p. 223.

A forma como os bispos atuavam estava com conformidade com certos parâmetros pastorais e suas considerações sobre os problemas sociais não eram estranhas às diretivas que a Doutrina Social da Igreja preconizava. O diálogo realizado com perspectivas sociológicas e econômicas em voga após a Segunda Guerra Mundial, algumas com uma aproximação marxista e protestante, deixava os grupos mais alinhados com um integrista neotomista alarmados e eles, por consequência, acusavam estes bispos, sacerdotes e leigos de estarem em defesa do comunismo.²⁹⁰ As pautas antropológicas das correntes marxistas ajudavam a teologia esboçada naquele período a analisar a situação social e política por meio de um humanismo que misturava profetismo bíblico-judaico e tendências utópicas de um romantismo europeu pré-moderno. A formulação dos conceitos de revolução e libertação, muito presente no período, permitia considerar o aspecto ético da teoria marxista como um tipo de cristianismo que se expressava de modo anônimo, no dizer de Rahner. No entanto, a opção pelo marxismo não era direta e simples. A Igreja enquanto procurava contribuir para a mudança social, e enquanto se autocompreendia como inerentemente ligada ao próprio processo civilizatório da nação, acabava adotando perspectivas funcionalistas. O flerte teórico com o marxismo se explicitava à medida que a constatação teórica das correntes de pensamento continentais se tornavam mais e mais críticas das teorias importadas e adotadas para a explicação do dilema latino-americano, fundamentalmente a situação de subdesenvolvimento. Essa adoção que veio a se fazer mais consequente com os processos de endurecimento e estreitamento dos conflitos levados a cabo pelos grupos sociais privilegiados, exacerbados pela renúncia do então presidente do Brasil, Jânio Quadros, e suportados por uma política externa de submissão a uma das potências imperialistas - em plena Guerra Fria - que se sentiam ameaçados por um projeto de reformas de base propostas pelo presidente em exercício, João Goulart, possibilitou que de uma igreja envolvida com a mudança social, a Igreja passasse a ser perseguida pela reação, pelo menos aqueles extratos tidos por "subversivos", isto é, "comunistas". Neste sentido, o funcionalismo pensado na universidade e defendido como prática social mais adequada ao perigo de desestruturação anômico da sociedade brasileira aparecia como teoria mais apropriada à teologia do que tendências filosóficas de corte conflitivo. O

²⁹⁰ BRUNEAU, 1974, p. 331.

funcionalismo era uma doutrina que permitia compreender a sociedade como uma *realidade monadal*, cujo elemento galvanizador era estruturado de tal forma a permitir aos demais elementos se organizarem no âmbito significativo dos eixos operacionais que consideram linguagem, religião, divisão social do trabalho e família, mais acentadamente. Segundo Wilhelm Weber, o funcionalismo na sociologia moderna vê duas tendências dominantes, uma estrutural-funcional e outra funcional-estrutural. A primeira versa sobre um tipo de positivismo que toma a realidade em si mesma que, por estar estruturada de uma determinada forma e não de outra, está em condições de funcionar de uma forma e não de outra. A ação social dentro deste viés é considerada desde a estrutura basilar e se alastra ao todo. A família como modelo nuclear da sociedade galvaniza o todo social, bem como a religião e certa forma da divisão social do trabalho permite a cooperação condicionada à conservação em detrimento da ruptura. Já a segunda, funcional-estrutural, considera a estrutura total sobre as partes. Essa perspectiva postula que a sociedade é um grande sistema que está interessado em sua *conservação e estabilidade*. Nesta perspectiva, a tendência à autoconservação do indivíduo se reflete como uma tendência do próprio sistema social, a organização da sociedade se dá desde a realidade de muitas organizações que se dividem em *subsistemas* que se digladiam na busca por equilíbrio e adaptação entre tensões. Estes *subsistemas* estão em tensão com o sistema geral e podem influir e serem influenciados nos processos de estruturação desenvolvida desde a ação social dos indivíduos.²⁹¹

A teologia brasileira nascente do período após 1950 foi pouco a pouco desenvolvendo um diálogo com tendências teóricas que se localizam entre os recortes empíricos, funcionalistas e dialéticos. Essas correntes já estavam presentes nos debates teóricos das universidades e nos embates político-partidários que procuravam ganhar a opinião pública, equiparando-se no intuito de explicar a situação e o dilema brasileiro. Isso trazia reflexos para a opinião e aplicação dos bispos, padres e grupos da Ação Católica, consertados ao redor das resoluções pastorais do Concílio vaticano II, que definira a Igreja na modernidade como a *Igreja dos pobres*. Essa situação permitia a seguinte conclusão: se a Igreja deve estar ao

²⁹¹ WEBER, Wilhelm. Pensamiento funcionalista y teología: sobre la incidencia de la sociología en el pensamiento teológico. *Scripta Theologica*, 17, p. 657-666, 1985/2. Disponível em: <<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14656/1/STXVII210.pdf>>. Acesso em: 12 Out. 2013.

lado dos pobres, conseqüentemente a questão a ser colocada era: *qual a teoria que melhor explica a situação social como uma parte fundamental do método ver-julgar e agir*, a chamada mediação socio-analítica, dentro de uma hermenêutica circular? O funcionalismo, e por extensão certos aspectos do empirismo implícito nesta abordagem, ou ainda o periclitante positivismo jurídico, gerava um conhecimento da realidade muito vinculado à defesa de padrões que mantinham a justificavam o *status quo* e pouco permitiam ver as contradições. Essas versões teóricas descendem de uma construção antropológica que defende processos evolutivos de sociedade: o atraso e a pobreza estariam encadeados em processos profundos de adaptação aos desafios; as dificuldades entre os grupos humanos, por seu turno, estariam lastreadas pelas condições do meio-ambiente, resultado do desenvolvimento histórico. A reflexão teórica defendida pelas correntes funcionalistas, as quais livres da metafísica e da ontologia religiosa, não reconheciam um valor social qualquer à exclusão de outro. A única legitimação da situação social permitida a uma reflexão relativista, científica, por assim dizer, diferente da metafísica ou da ontologia religiosa, seria uma justificação funcional. Essa justificação funcional relegaria a compreensão a respeito de um valor social específico, a ser colocado em prática, ao arbítrio dos indivíduos atuantes na realidade política, de fato. Nesse sentido, os valores sociais encontrariam seu fundamento em uma funcionalidade que emanaria, em hipótese de os indivíduos atuantes em uma realidade política específica, do fato destes entenderem ser a sua liberdade e igualdade os valores postos em prática, e não retirados de princípios que não a própria realidade.²⁹² Com isso, a metafísica e uma ontologia do amor ao próximo ficariam restritos a uma prática específica retirada desde a realidade e não a partir de valores construídos por uma metanarrativa que encontraria sua realidade muito mais na exceção do que nos fatores estatisticamente relevantes. A caridade pregada pela Igreja se restringiria à manutenção de um equilíbrio social diante do perigo de ruptura, melhor dizendo, diante do elemento anômico.

Percebe-se pelas obras germinais dos teólogos da libertação que a opção diante deste quadro teórico se define muito mais pelo seu aspecto ético e profético do que por uma simples opção teórica de caráter "científico" do paradigma

²⁹² GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis mysterium: o projeto sistemático da teologia da libertação: um estudo teológico na perspectiva da regula fidei*. Roma: Gregorian University Press, 1997. p. 50.

conceitual a ser adotado como mediação socioanalítica. Por exemplo, Leonardo Boff, em *Jesus Cristo Libertador*, propõe uma cristologia de perspectiva histórica, articulando o Jesus da fé das comunidades primitivas com o Jesus histórico e suas conotações sociológicas enquanto fenômeno social. O parâmetro de mediação socioanalítica perscruta a pergunta pelos *porquês* de certas práticas, o fundamento epistemológico da sociologia ajuda a teologia a realizar a pergunta cristológica: "quem dizem os homens que eu sou?" (Mc 8.27-30). Esse questionamento epistêmico permite outras perguntas, tais quais: quem são os pobres? Quem são os ricos? Quem são os humildes da terra? Quem são os pobres de espírito? Quem são os ricos que oprimem o jornaleiro? E, fundamentalmente, por que os pobres são pobres?

3.3 A opção pelos pobres vista como paradigma interpretativo

O paradigma filosófico-histórico usado pela teologia da libertação é tomado a partir de um comprometimento ético com a vida dos pobres. Essa é a opção ético-teológica exposta pelos autores que, desde as lutas de libertação e revolução na América Latina, empreendem a leitura teológica destes eventos sociais, datados historicamente. Essa opção pelo paradigma histórico-dialético vincula-se - tradicionalmente - a uma tradição antiga da Igreja, a saber, a caridade como parâmetro fundamental da vivência comunitária e como projeto sociorreligioso de sociedade. O paradigma sociológico latino-americano, definido a partir dos preceitos elaborados por Thomas Kuhn sobre a partilha comunitária de um conjunto de preceitos, desde realizações passadas e, via de regra, reunidos em livros ou manuais, constituindo problemas, crenças, valores e os métodos mais concernentes a um dado campo de pesquisa, postula uma significância teórica que fornece os fundamentos para a sua prática científica.²⁹³ Conforme Kuhn, se um determinado grupo de pesquisadores comunga de um mesmo *paradigma*, isso significa que todos os seus membros estão comprometidos com as mesmas regras e padrões no seu fazer científico.

A ciência normal é aquele procedimento pautado por um pensamento rigoroso que se desenvolve de acordo com um *paradigma*. Os inventos científicos normais têm, portanto, um padrão que é seguido de forma rigorosa e este mesmo

²⁹³ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 29-31.

padrão lhe serve de fundamento, o que é conhecido por *paradigma*. Um *paradigma* é um modelo que formata um determinado ramo da ciência, e que é aceito por uma determinada comunidade científica ligada a esse ramo e composto por teorias, problemas, conceitos, experiências e métodos. Uma vez que seja estabelecida a ciência "normal", ou ciência normativa, ela é tomada como ponto de partida e as pesquisas são realizadas a partir de seus pressupostos, avançando nas pesquisas e aprimorando o mesmo *paradigma*, o qual tem ainda fissuras e ambiguidades que precisam ser resolvidas. Desta maneira, o *paradigma* é um modelo que orienta uma ciência considerada normal, orientando, desta feita, grande parte dos passos de uma pesquisa científica. O *paradigma* é a trilha que um determinado ramo científico desenvolve em determinado momento histórico, apresentando esta trilha (modelo) como o melhor caminho para se levantar certas questões sobre a sociedade humana e natural.

A aceitação e consequente consolidação de um *paradigma* não significa a resolução definitiva dos problemas científicos, pelo contrário, desde este paradigma os cientistas "normais" podem atuar de maneira mais ordenada, tendo a certeza de que os problemas é que conduzem a pesquisa científica, e quais os instrumentos são os mais apropriados para os seus experimentos, bem como o questionamento sobre quais teorias mais relevantes na pesquisa. Conforme Kuhn, podemos concluir que: a) a ciência objetiva explicar da melhor maneira possível fenômenos observáveis ou compreensíveis, e não dizer a sua razão definitivamente, pois o conhecimento científico é sempre provisório; b) a ciência é desenvolvida a partir de um paradigma e os pesquisadores que a desenvolvem não são, e nem o podem ser, sujeitos livres de quaisquer premissas, enfim, sujeitos neutros. A ciência escolhida, bem como seus métodos, teorias e problemas, o recorte daquilo que é considerado relevante para a pesquisa e, por isso, condicionando o olhar do cientista para aspectos complexos de subjetividade, denota a ciência normal a partir de uma escolha e de uma visão de mundo, que é uma dentre tantas possíveis; c) o *paradigma* traz inerentemente em seus aspectos epistêmicos problemas que precisam ser resolvidos no seu próprio interior desde as ferramentas indicadas por ele.

No entanto, acontece que a resolução de um determinado problema científico nem sempre é alcançada dentro do *paradigma* consolidado, constituindo o

que Kuhn define como o momento de crise científica, momento no qual não é mais possível resolver a problemática desde o interior do *paradigma*, abrindo-se, desta maneira, ocasião para que o próprio questionamento do *paradigma* permita uma revolução de modelo científico. O sentimento de crise, afirma Kuhn, evoca um candidato alternativo a *paradigma* e uma situação de competição entre paradigmas é instaurada dentro de uma determinada comunidade científica. Segue a isto a questão central que compõe a *Estrutura das Revoluções Científicas*, a saber, como um novo paradigma entra em vigor substituindo o modelo em voga até então, ou ainda, como os novos cientistas desta comunidade conseguem convencer os seus membros para a sua maneira de considerar a abordagem científica?²⁹⁴ Antes que avancemos, faz-se necessário dizer que a consolidação de um paradigma não significa que outras formas de fazer científico não possam existir concomitantemente, apenas que elas não são consensuais no meio científico, desenvolvendo-se marginalmente à ciência normal. O *paradigma* é aperfeiçoado à medida que os cientistas "normais" o realizam segundo seus conceitos, o que significa que o surgimento de um novo *paradigma* não implica no aparecimento conclusivo e pleno de outro *paradigma* plenamente desenvolvido, e que vem a substituir um outro, conseqüentemente; a realidade de um *paradigma* pode representar um estágio mais rudimentar ou melhor consolidado, pois a realidade histórica de seu desenvolvimento reside no processo de verificação de seu valor no fato de se apresentar como uma possibilidade de orientação futura para a resolução de problemas.

A combinação dos três elementos supracitados traz consigo uma grande dificuldade para a resposta à questão acerca da competição e aceitação de um novo paradigma. O paradigma determina uma visão de mundo a partir da qual a ciência normal se desenvolve, procurando dar a melhor explicação possível acerca do mundo, sem com isso guardar uma relação de correspondência *stricto sensu* com o mundo, a concorrência entre paradigmas é, na verdade, a concorrência entre mundos diferentes. Isso significa dizer que, embora os grupos de cientistas olhem para o mesmo fato, veem coisas diferentes, pois estabelecem relações diferentes. Logo, os paradigmas não são traduzíveis entre si, são incomensuráveis, e qualquer tentativa de debate acerca de qual deles deva prevalecer é infrutífera, pois não

²⁹⁴ KUHN, 2011, p. 185.

possui uma base comum: os argumentos de um e outro possuem pontos de partida diferentes. Os planos de Karl Popper estariam arruinados segundo Kuhn. Em épocas de desenvolvimento da ciência normal, esta é, realmente, pública, com linguagem e conjecturas compartilhadas pela comunidade de cientistas normais. Porém, isso não é suficiente para eliminar o fato de que outras comunidades podem desenvolver suas pesquisas segundo outros parâmetros, sendo o resultado, em épocas de crise, o completo desentendimento entre paradigmas, entre mundos diferentes e não traduzíveis entre si, ou seja, um diálogo de surdos.

As mudanças de paradigma, segundo Kuhn, não estão baseadas no simples cotejamento entre modelos científicos, na análise de qual é o mais adequado para responder determinadas questões. Isso ocorre porque cada comunidade científica possui um conjunto de teorias, experiências e métodos próprios, não havendo um conjunto de problemas científicos ou um único mundo de sentido no qual haveria um único conjunto de padrões científicos para sua solução; antes, as divergências e incompatibilidades estão implícitas nas próprias premissas pré-empíricas e discursivas necessárias na defesa de um e de outro modelo. A crise de paradigma identifica tanto a dissimulação da situação e seus equívocos, suas limitações, quanto a iluminação de novos parâmetros uma vez que neste paradigma encontram-se passos dados e rumos incontornáveis presentes nesta tradição científica. Assim que ninguém questionará se a lei da gravidade ou a historicidade do ser humano são de fato comprováveis, mesmo questionado-se os paradigmas pelos quais estas descobertas foram realizadas. As descobertas científicas são fatos que permanecem mesmo no eclipse dos modelos paradigmáticos que permitem suas descobertas. A transição de um modelo para outro não é instantânea a partir de novos problemas e paradigmas, pode demorar muito tempo para ocorrer até que uma geração de pesquisadores passe e outra geração assuma e desenvolva um novo paradigma. Esse novo paradigma pode vencer a luta pela explicação de problemas para os quais o antigo paradigma não possuía respostas satisfatórias. O novo modelo não surge bem desenvolvido ou capaz de prever fenômenos não considerados pelo paradigma anterior, ele vai sendo constituído aos poucos e aumentando o alcance e a precisão do paradigma de uma maneira nova. Na verdade, o novo paradigma, constitui-se no desenvolvimento ao longo do tempo até o ponto em que produza argumentos objetivos, cativando, com isso, mais adeptos e garantindo a

estabilização do novo paradigma. Porém, outro paradigma já pode estar em gestação dentro mesmo de certas pautas do paradigma anterior e do atual. Em tempos de disputa teórica, as promessas de realização de descobertas e respostas a problemas antigos, ou novos, o paradigma que conseguir indicar possibilidades de orientação futura para as pesquisas, pode se definir como hegemônico.

Nesse sentido, o método histórico-dialético de orientação marxista, adotado pelos teólogos da libertação, indica a existência de algo nesse paradigma promotor da aglutinação de aportes teóricos e práticos que permitiam aos católicos ligados à Ação Católica uma aproximação à realidade, em um cenário de disputa dentro e fora da Igreja. Disputa essa pela melhor descrição da realidade social e suas bases causais, bem como suas implicações fenomenológico-culturais. Kuhn argumenta que uma determinada ideia pode passar de uma fase a outra justamente porque respondeu melhor a um problema e foi acatada por um nicho determinado de pesquisadores.²⁹⁵ Quando ela chega a esse nível, tem-se a transformação definitiva de uma teoria em uma pauta normativa: os problemas de teoria analisados pela "ciência normal", ou este *approach*, em parte, consistem no uso dos conceitos existentes para prever *informações fatuais de valor intrínseco* com o objetivo de se obter novas aplicações para o *paradigma* ou potencializar a precisão de aplicações já realizadas.²⁹⁶ No caso do viés histórico-dialético, a constituição de uma análise da realidade estava fundamentada na verificação do passado, isto é, da história da Igreja e da sociedade considerada a partir das mudanças globais que a invasão europeia provocou no mundo a partir do século XVI. Este *approach* permitia aos teólogos conceberem a história como uma única história. Não havia uma história profana e uma história sagrada. Situações paralelas que coexistiam, mas uma única história na qual Jesus se encarnou como pobre, nascendo e vivendo entre os humildes da terra, sofrendo seu destino e experimentando suas agruras sociais. O viés histórico-dialético, como ciência normal, fundamentou um aporte sociológico à teologia latino-americana, um *paradigma* que, desde uma antropologia da libertação, vê a história como uma categoria humana e não uma atmosfera indiferente às ações dos atores sociais.²⁹⁷ O fatos da história são construídos desde uma *atômica social*, a unidade material que declina em tensão dinamizadora a uma antítese da negação

²⁹⁵ KUHN, 2011, p. 39.

²⁹⁶ KUHN, 2011, p. 31.

²⁹⁷ BOFF, Clodovis; PIXLEY, Jorge. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

social aos desprivilegiados, conduzida pelos grupos que detêm os meios de produção, promovendo a negação desta negação, a qual é engendrada por aqueles privilegiados, em busca de uma síntese (uma relação social entre agentes que galvaniza as práticas cotidianas) que supere o *status quo*. A seguinte constatação de Leonardo Boff nos ajuda a perceber a noção de libertação como algo historicamente cabível aos seres humanos:

O processo de libertação humana é a concretização histórica da libertação de Deus; esta é que, inicialmente, por pura gratuidade e amor, dispõe, excita e ajuda os homens a darem o passo libertador de uma situação inimiga de Deus, ofensiva aos demais irmãos e alienada do mundo. A libertação é humana porque é efetivada pelo homem em sua liberdade; entretanto é Deus quem move e penetra a ação humana de tal forma que a libertação possa ser dita como libertação de Deus. O processo histórico antecipa e prepara a definitiva libertação no Reino; as libertações humanas ganham uma função sacramental; possuem seu peso próprio, mas também sinalizam e antecipatoriamente concretizam o que Deus preparou definitivamente para os homens.²⁹⁸

Nesta mesma linha, Hugo Assmann concebe essa teologia como uma teologia política latino-americana capaz de inserir o político como fundamento do ato de produzir teologia. O político seria uma dimensão epifenômica da própria realidade sócio-histórica das populações latino-americanas. No intuito de tornar eficaz a articulação entre *fé* e *política*, a necessidade de criar uma consciência política que encare as instituições sociais como operações engendradas pela capacidade e não tomadas como coisas "naturais" transforma-se em um imperativo teórico necessário na articulação entre as duas esferas de sentido, de forma que a problemática do político - a partir das verdadeiras urgências da história latino-americana, as quais medidas pela vida dos empobrecidos - surja como o problema teórico fundamental. É assim que Assmann entende a urgência do primado da *práxis histórica de libertação* perfazendo a reflexão teológica e, para tanto, a ciência que melhor responde ao problema da pobreza e subdesenvolvimento da América Latina como aquela que questiona o porquê das ações humanas, as ciências sociais, fundamentalmente a sociologia. A palavra teológica contribui na análise da produção de sentido da vida de fé, porém sempre a partir de uma perspectiva comprometida com a libertação histórica dos empobrecidos.²⁹⁹ Essa problemática aparece na teologia porque ela alude a uma tarefa pastoral da Igreja. É nesse sentido que os

²⁹⁸ BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 184.

²⁹⁹ ASSMANN, 1973, p. 22-35.

pressupostos da teologia da libertação vinculam-se à realidade concreta dos pobres, vinculam-se à práxis concreta de libertação dos pobres. Tal pergunta não se dá pelo aporte teórico e científico, primeiramente: ela surge da questão ética e pastoral. Em primeiro lugar, a pergunta é teológica, pois parte de uma profunda preocupação pastoral e eclesiológica; somente então a pergunta sociológica vem ao encontro de uma resposta que seja coerente com os princípios éticos desta preocupação. A junção entre teologia e ciências sociais permite à teologia da libertação - em um primeiro momento - perceber a potencialidade de uma filosofia da história consequente com a libertação política e social.

Consequentemente, se a questão metodológica da teologia da libertação, colocada pelo *paradigma histórico-dialético*, está ligada aos aspectos pastorais e não, simplesmente, por sua escolha puramente científica, como se a preferência por este aparato conceitual fosse o mais adequado mediante o cotejamento entre paradigmas, sua adoção não se faz pacífica. Essa escolha teórica se realizou pela luta que os envolvidos nela realizaram ao longo das décadas de 1950 e 1960, gerando antinomias aos tempos posteriores, e que implicou na recusa consequente da filosofia como parceira privilegiada da teologia na tarefa analítica de uma opção teológica pelos desclassificados do mundo latino-americano. Essa recusa da filosofia representou aquilo que Bourdieu chamou de "erro de curto-circuito",³⁰⁰ que consiste na análise de uma disciplina pela sua polarização interna ou externa, considerar, por um lado, as razões puramente internas de uma dada área científica, como se seu desenvolvimento se desse por sua lógica interna e, por outro lado, considerar uma dada área do conhecimento unicamente ligada aos aspectos externos, sociais e culturais de uma disciplina. Contra essa polarização, Bourdieu cunhou o que ele chamou de "campo científico" ou "monopólio da competência científica". Bourdieu explica a noção de campo científico da seguinte maneira:

é uma ideia extremamente simples, cuja função negativa é bastante evidente. Digo que para compreender uma produção cultural (literatura, ciência, etc) não basta referir-se ao conteúdo textual dessa produção, tampouco referir-se ao contexto social contentando-se em estabelecer uma relação direta entre texto e contexto. O que chamo de "erro de curto-circuito", erro que consiste em relacionar uma obra musical ou um poema simbolista com as greves de Fourmies ou as manifestações de Anzime, como fazem certos historiadores da arte ou da literatura. Minha hipótese consiste

³⁰⁰ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp, 2004. p. 20.

em supor que, entre esses dois polos, muito distanciados, entre os quais se supõe, um pouco imprudentemente, que a ligação possa se fazer, existe um universo intermediário que chamo o campo literário, artístico, jurídico ou científico, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas.³⁰¹

A noção de campo científico designa assim espaços relativamente autônomos, isto é, não completamente autônomos, pois o que caracterizaria os campos seria a capacidade que estes teriam para refratar manifestações provindas de outras áreas da sociedade no intuito de retraduzi-las para dentro do campo sem que elas permaneçam reconhecíveis como uma ação visível de pressão e indução na direção de certas demandas da ordem política e social. Quanto maior a capacidade de refração de um campo, maior será sua aparente autonomia, transfigurando as demandas sociais em pautas irreconhecíveis dentro do arcabouço teórico. Isso permite que ao mesmo que uma determinada prática científica tenha suas problemáticas de pesquisa um espaço considerável de liberdade dentro do campo, pressões sociais sejam transformadas e aglutinadas sob a forma de uma possível *partenogênese* (ciência engendrando-se a si mesma) de problemas anteriormente não resolvidos. Estas pressões se exercem por meio do campo, sendo mediatizadas por sua lógica "científica". Assim, "todo campo, o campo científico por exemplo, é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças".³⁰² Para compreender a estrutura do campo é necessário entender a posição que os atores sociais e as instituições ocupam dentro destes campos: "[...] contrariamente ao que leva a crer num construtivismo idealista, os agentes fazem os fatos científicos e até mesmo fazem, em parte, o campo científico, mas a partir de uma posição nesse campo - posição essa que não fizeram - e que contribui para definir suas possibilidades e suas impossibilidades".³⁰³ Salvo o caso de uma descoberta excepcionalmente importante, Bourdieu diz que as chances de um agente influenciar estrategicamente um campo científico é proporcional ao lugar em que ele ocupa o nível de seu capital, seja ele cultural ou econômico. O capital é a capacidade e a posição ocupada dentro do campo. Existem vários tipos de capital. Esse capital quando não econômico, se bem construído, pode ser, sim,

³⁰¹ BOURDIEU, 2004, p. 20.

³⁰² BOURDIEU, 2004, p. 22-23.

³⁰³ BOURDIEU, 2004, p. 25.

transformado em capital econômico.³⁰⁴ De qualquer forma, é o capital acumulado dentro do campo que galvaniza a posição dentro do campo. "Qualquer que seja o campo, ele é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade".³⁰⁵ Bourdieu fala que "quanto mais os campos científicos são autônomos, mais eles escapam às leis sociais externas",³⁰⁶ porém isso não quer dizer que uma determinada ciência está isenta de influência das demandas da sociedade como, por exemplo, dos interesses de classe. O que caracteriza um campo e sua autonomia é justamente a capacidade deste mesmo campo engendrar a *illusio* de campo, isto é, fazer com que seus agentes acreditem que o interesse científico está constituído pura e simplesmente pelas pautas epistemológicas; o interesse dos cientistas estaria justamente no desinteresse por tudo que não fosse constitutivo da área técnico-científica. Os interesses de classe não estariam postulados, por exemplo, nas resoluções "científicas" dos economistas que, ao construírem "receitas" para as economias nacionais, seus resultados privilegiariam o grupo social do qual estes economistas são parte constitutiva. A caracterização do campo científico está justamente na *refração* das demandas sociais de determinados grupos sociais por meio da ação de seus agentes, os quais por possuírem determinado lugar dentro do campo, conseguem transfigurar estas demandas em pautas "puramente" científicas, implicando em estratégias de conservação ou subversão destas posições no campo. É importante notar que a objetividade de um campo científico está na concordância a respeito de determinadas posições quanto ao real, manifesto em um dado momento da história da ciência por meio de representações mais ou menos acordadas e em constante mutação. Isto é, resoluções provisórias construídas colegiadamente por agentes sociais de um determinado campo a respeito dos princípios de "verificação da conformidade ao real, acerca dos métodos comuns de validação de teses e de hipóteses, logo sobre o contrato tácito, inseparavelmente político e cognitivo, que funda e rege o trabalho de objetificação".³⁰⁷

As pautas sobre o campo científico, de acordo com Bourdieu, indicam que no fazer científico encontram-se elementos que ultrapassam a pura teoria e

³⁰⁴ Bourdieu afirma que "a autoridade científica é, pois, uma espécie particular de capital que pode ser acumulado, transmitido e até mesmo, em certas condições, revertido em outras espécies". BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 130.

³⁰⁵ BOURDIEU, 2004, p. 29.

³⁰⁶ BOURDIEU, 2004, p. 30.

³⁰⁷ BOURDIEU, 2004, p. 33.

verificação metodológica de teses; antes, trata-se de uma forma complexa de *refração* de demandas sociais do campo do interesse econômico e social para dentro de epistemologias concorrenciais. Dentro dela, encontramos relações de força, "fenômenos de concentração de capital e do poder e mesmo monopólio", explica Bourdieu, "relações de sociais de dominação que implicam uma apropriação dos meios de produção e de reprodução",³⁰⁸ isto é, a lógica regente das relações sociais transmutadas simbolicamente para dentro de um campo científico e que tem por móvel a luta pelo controle dos bens simbólicos que regem a produção científica e denotam os caracteres simbólicos de verificação do real.

A noção de campo científico, como delimitada por Pierre Bourdieu, auxilia na compreensão dos críticos da teologia da libertação, que a acusavam de reduzir a economia da salvação aos aspectos puramente imanentes da realidade. A libertação e a emancipação social dos indivíduos estariam acima da mensagem evangélica, e o protagonismo dos excluídos da terra levaria ao esquecimento da tradição teológica própria que permitiria a elaboração de todo um referencial teórico da Igreja. Alude-se a uma inverificada reinterpretação da *ditadura do proletariado* pelas *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs). Muito se tem dialogado e debatido sobre o caráter alternativo de uma adoção teórica de correntes histórico-dialéticas já presentes no contexto latino-americano desde inícios do século XX. Pergunta-se mormente pela adoção de uma teoria que possui um viés conflitivo, se sua abordagem é a mais apropriada e até que ponto tal adoção não comprometeria os fundamentos da fé evangélica. O viés conflitivo é inerente ao paradigma, pois a história aparece como resultado da ação humana, sendo seu resultado a consequência dos interesses de classe de grupos privilegiados. Milbank se coloca entre estes críticos das teologias políticas e da libertação que, segundo ele, estariam interpoladas entre um integralismo vazado por uma *naturalização do sobrenatural* ao invés de *sobrenaturalizar o natural*, o que teria implicações mais positivas para a Igreja "como espaço máximo da sociedade justa".³⁰⁹ Milbank concentra-se em analisar certos aspectos do pensamento católico. O autor critica a posição assumida pelas teologias políticas e de libertação por se atrelarem à versão rahneriana, um integralismo que significaria a tendência de reduzir a teologia à política. Por "integralismo" (concepção pós-Vaticano II), ele pensa a ideia de "sobrenatureza" como estado concreto da

³⁰⁸ BOURDIEU, 2004, p. 34.

³⁰⁹ MILBANK, 1995, p. 299.

humanidade histórica, no qual estão compreendidos o ser humano e o mundo na sua integralidade. A abordagem de Milbank é localizada, de forma evidente, no âmbito do "integralismo" e fundamenta, por sua vez, a concepção desenhada teoricamente de uma teologia como *ciência social*.³¹⁰ De fato, o autor realiza uma distinção de extrema importância, definindo a discussão na correta diferenciação das escolas de pensamento, a saber, uma vertente francesa e uma vertente alemã do "integralismo". A primeira vinculada basilamente ao nome do pensador francês Maurice Blondel, enquanto a segunda vinculando-se ao teólogo alemão Karl Rahner. As modernas "teologias políticas" e "da libertação" teriam sido desenhadas a partir da perspectiva alemã, sob a orientação rahneriana. A crítica fundamental de Milbank a esta tendência é justamente demonstrar que a concepção rahneriana, a qual estaria delineada como "naturalização do sobrenatural",³¹¹ tenderia na implicação de uma concessão decisiva à "razão secular". Esta abordagem epistemológica estipula a razão como parâmetro, e as teologias políticas e as teologias da libertação³¹² entram em diálogo com a "teoria social", principalmente o viés histórico-dialético, tomada como fundamento "científico" ou como a conhecida fórmula boffiana da "mediação socioanalítica", pressuposto hermenêutico-teológico na interpretação da realidade sociopolítica. Essa adoção, de acordo com Milbank, desalojaria os elementos epistemológicos especificamente cristãos de uma análise que interpola conseqüentemente "mundo natural" e "revelação". Milbank está entre os críticos da teologia da libertação que não perceberam a dinâmica de campo implícita na luta pela explicação da pobreza que se realizou a partir da década de 1950 na América Latina. Sendo uma preocupação eminentemente pastoral, a saber, a situação de miséria de grande parte do povo brasileiro, a teologia foi articulada desde a constatação sociológica e econômica, qual seja, a pobreza não se dava pelo caráter essencial das pessoas - como pregavam as teorias higienistas da época - e nem pela simples interpolação evolutiva das nações empobrecidas entre as nações alocadas sob um viés desenvolvimentista que tanto fascínio produzira nas décadas subsequentes ao pós-guerra (1950/1960). A análise da situação de

³¹⁰ O integralismo católico foi uma perspectiva doutrinária que surgiu no início do século XIX e ajudou a Igreja fazer a passagem para a modernidade. Muitos veem nesta abordagem uma tentativa da Igreja Católica de resistir às mudanças promovidas pela modernidade. Milbank faz seu argumento remontar a uma perspectiva de integralismo que tem na fenomenologia da ação (Maurice Blondel) seu eixo de orientação. MILBANK, 1995, p. 274.

³¹¹ MILBANK, 1995, p. 207.

³¹² O autor cita particularmente certas obras de conhecidos teólogos católicos como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo e Clodovis Boff. MILBANK, 1995, p. 207.

subdesenvolvimento e dependência daquelas décadas permite considerar a escolha epistemológica de alguns grupos católicos pelo paradigma histórico-dialético como uma escolha conceitualmente ética. Ética porque as ciências sociais, vazadas pelas correntes marxistas, atualizavam comprometerimentos éticos implícitos nas abordagens sobre a razão do subdesenvolvimento e da dependência econômica dos países pobres. Outras tendências, como o funcionalismo ou o estruturalismo, tendiam para respostas conservadoras e argumentos racionais que justificavam a situação. Em vez identificar as tensões e os limites das propostas e práticas sociais, essas abordagens buscavam legitimar o *status quo*, tornando aceitáveis e orgânicas as diferenças sociais. Destarte, o campo científico presenciou tomadas de posição epistemológicas através das quais os agentes que ocupavam posições importantes visavam justificar suas próprias posições (histórico-dialéticas) e as estratégias para mantê-las ou melhorá-las no intuito de desarticular, ao mesmo tempo, os detentores de posições opostas às suas. Criou-se toda uma antropologia da libertação latino-americana que permitia aos agentes se justaporem no campo científico e social e lutar pela explicação da pobreza do continente mais adequada e convincente. Neste particular, os teólogos da libertação se vincularam a este paradigma e o atualizaram como um dos fundamentos do método hermenêutico-teológico.

A adoção deste paradigma histórico-dialético permitiu que a teologia da libertação abrisse o caminho para a reflexão latino-americana mais autônoma e conseguisse mais liberdade das tendências de uma teologia dogmática europeia e excessivamente ligada ao *status* social daquele continente com seus consequentes compromissos de classe e cultura. Obviamente que a forma como foi articulada a reflexão do paradigma dentro do método teológico fez surgir alguns problemas, como certa reificação de posições sobreviventes à eclesiologia, como é o caso da condição das mulheres, negros, homossexuais e povos indígenas. O paradigma permitiu à teologia da libertação certos avanços à teologia latino-americana, porém remou ainda sobre certas pautas conservadoras, o que será prontamente criticado pela segunda geração de teólogos e teólogas alinhados à tradição pastoral do Concílio Vaticano II. Esses limites serão desenvolvidos nos capítulos seguintes. Importa, porém, considerar no próximo capítulo a questão das ciências sociais como fundamento socioanalítico da teologia da libertação.

Cumpra ainda observar, sinteticamente, que neste caldo teórico, que redundou na teologia da libertação, há de se reconhecer dois aspectos fundamentais que da prática ebuliram para a teoria que começou a ganhar corpo depois do Vaticano II, a saber, 1) a participação e colaboração dos leigos no Apostolado Hierárquico da Igreja desde o século XIX, a qual tem sua respectiva orientação na Europa depois da queda de Napoleão, e sua inovação no Concílio Vaticano II; 2) a tradição brasileira de um catolicismo popular mais dado aos valores de uma solidariedade concreta em detrimento de aspectos doutrinários e segregacionistas, o que permitia aos cristãos se envolver nas lutas por libertação. Estes aspectos elucidam a consideração do viés histórico-dialético por meio da ética presente nesta abordagem como sua razão hermenêutica, a saber, as respostas aos porquês da pobreza da maior parte da população brasileira como pergunta pastoral fundamental, como bem sintetizou D. Helder Câmara: "quando dou comida aos pobres chamam-me de santo. Quando pergunto por que eles são pobres chamam-me de comunista".³¹³

³¹³ ROCHA, Zildo (Org.). *Helder, O Dom: uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 53.

4 CRÍTICA DO DESENVOLVIMENTISMO

4.1 O período do ensaísmo-nacionalista

No Brasil, as ciências sociais possuem suas raízes epistemológico-conceituais nas várias tendências importadas do mundo norte-atlântico, adaptadas ao contexto sociocultural do país. O pesquisador autóctone, até pelo menos algumas décadas atrás, era segundo Guerreiro Ramos, "via de regra, um *répétiteur*, hábil muitas vezes, um utilizador de conceitos pré-fabricados, pobre de experiências cognitivas genuinamente vividas e, portanto, uma vítima dos 'prestígios' dos centros europeus e norte-americanos de investigação".³¹⁴ Quando um pensamento mais autônomo foi produzido conforme a possibilidade de interação do autor com a realidade, quase sempre refletida, antes da década de 1920, a partir de aportes filosóficos, e desde parâmetros raciais, sem o aparato empírico, pouco espaço e reconhecimento tiveram na esfera das letras brasileiras, como foi o caso de Mathias Aires³¹⁵ que teve o privilégio de preceder autores pessimistas europeus como Schopenhauer e Nietzsche, ou Antônio Pedro de Figueiredo, tradutor e autor mestiço que refletiu sobre a questão da luta entre o capital e o trabalho no Brasil ainda na primeira metade do século XIX.³¹⁶ Pode-se dizer que a tentativa de construção de um pensamento autóctone esteve desde suas primeiras manifestações, mais especificamente orientada por um coletivo significativo, exemplo o romantismo do século XIX, quase sempre atrelado à tentativa de identificar o lugar do país e sua intelectualidade à nomenclatura do momento histórico pelo qual o mundo passava.

Encontramos esta tentativa recorrente na Primeira República (1889-1930) nas obras dos assim chamados ensaístas, pensadores que vivenciavam a ruptura com certo momento histórico e o debate político a respeito dos rumos do Brasil. O país precisava se modernizar, implantando uma república ao estilo liberal, segundo

³¹⁴ RAMOS, Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. In: SCHWARTZMAN, Simon (Org.). *O Pensamento nacionalista e os "Cadernos de Nosso Tempo"*. Brasília, Câmara dos Deputados e Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981. p. 39-69.

³¹⁵ AIRES, Mathias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*. São Paulo: Escala, [s.d].

³¹⁶ LARA, Tiago Adão. A ética espiritualista de Antônio Pedro de Figueiredo. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 7, p. 187-195, 2011. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/>>. Acesso em: 22 Out. 2013.

a qual deveria seguir um Estado impessoal e racional-legal, fundamentado em uma arquitetura institucional com partidos e um parlamento no qual indivíduos fossem considerados cidadãos que participavam e limitavam o poder dos dirigentes por meio do voto.³¹⁷ Nessa república, o mérito individual deveria ser valorizado como meio de ascender profissionalmente. Autores como Euclides da Cunha, por seu exemplo paradigmático, alimentavam expectativas de que essa nova forma de governo pudesse alavancar o país do atraso. Porém, com o passar do tempo, essa visão começou a ser questionada e deu lugar a outra fase do ensaísmo histórico-sociológico, décadas de 1920 e 1930, quando os escritores começam a incluir mais consequentemente os dados empíricos. A Primeira República foi uma tentativa de modernizar o país, o que equivaleria a branquear e higienizar os centros urbanos e as regiões interioranas.³¹⁸

Desde esta perspectiva de modernização, o positivismo foi uma das correntes mais importantes a balizar as noções teóricas que serviam como uma maneira de legitimar a presença de um país recém-saído de um sistema escravocrata na nova ordem internacional. A busca por imigrantes europeus brancos e a tentativa sempre presente de negar a herança africana e indígena marcaram profundamente as ciências sociais nascentes, se assim é possível dizer, da República Velha, a qual, por vezes, era matizada sob um realismo pouco consequente na transcrição da vida fatural e mais embrenhada nos aspectos de negação do passado e adaptação de leis que pudessem projetar ações futuras. De fato, o Brasil moderno nasceu sob a égide da adaptação de teorias avançadas no campo científico e filosófico a um contexto completamente destituído de bases sociais concretas que suportassem mudanças políticas consequentes com sua realidade. Parte desta tentativa se caracterizou pela negação de sua gênese racial: a miscigenação era compreendida como um fator limitante. De maneira geral, essa foi a preocupação que dirigiu a atenção das ciências sociais no país.

³¹⁷ CASTRO GOMES, Ângela de. Autoritarismo e corporativismo no Brasil: o legado de Vargas. In: BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; DUTRA FONSECA, Pedro Cezar (Orgs.). *A era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade*. São Paulo: Unesp, 2012. p. 72-73.

³¹⁸ CASTRO SANTOS, Luiz A. de. O pensamento sanitarista na Primeira República: uma ideologia de construção da nacionalidade. *Dados*, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 193-210, 1985. Disponível em: <<http://www.bvshistoria.coc.fiocruz.br/lildbi/docsonline/antologias/eh-594.pdf>>. Acesso em: 23 Dez. 2013.

Do positivismo, a corrente dominante, talvez o filho mais nobre e consequente tenha sido Euclides da Cunha, autor que de fato soube reconhecer o *dado positivo* como fonte de pesquisa. Ao verificar a situação degradante dos contingentes humanos na Guerra de Canudos e na aventura dos cearenses na Amazônia, em meio à indústria da borracha, Euclides da Cunha realizou a mudança de perspectiva em sua análise. Descreveu literariamente a condição humana daquelas circunstâncias como a mais perfeita operatividade da engenharia social, orquestrada pelas elites que se instalaram na bordas litorâneas do Brasil, na qual o ser humano é massacrado por resistir aos ditames naturais e quedando-se por escravizar a si mesmo.³¹⁹ Celso Furtado diz que a intuição euclidiana, cuja percepção entendeu que a "nossa evolução biológica reclama a garantia de nossa evolução social", postulou a existência "de um povo em formação autenticamente brasileiro, o qual ele imaginou ser fruto do cruzamento trissecular de raças diversas".³²⁰ Teria visto Euclides da Cunha que o Brasil era o resultado da mistura étnica e não sua rejeição. Suas intuições compartilhavam das contribuições de uma gama de autores geniais que, segundo Antônio Cândido, pautados pelo *cientificismo positivista* dos bacharéis, tiveram um "papel social dominante no Brasil oitocentista, dadas as tarefas fundamentais de definir um Estado moderno e interpretar as relações entre a vida econômica e a estrutura política".³²¹ Para estes bacharéis, o ponto de vista teórico era sempre estruturado a partir de conceitos tomados às teorias racistas europeias e norte-americanas. Neste período, "o jurista foi o intérprete por excelência da sociedade, que o requeria a cada passo e sobre a qual estendeu o seu prestígio e maneira de ver as coisas".³²² Cândido diz que a biologia da segunda metade dos novecentos influenciou sobremaneira o pensamento que era forjado nas escolas técnicas, formando uma tríade intelectual que constava do jurista, do médico e do engenheiro. A *intelligentsia brasílica* era suportada nestes três quadros da articulação política e acadêmica do país, lastreados por teorias evolucionistas que fundamentavam visões de mundo legitimadoras das diferenças e das subcondições humanas dos ex-escravos e grande parte das populações

³¹⁹ CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. Disponível em: <http://www.euclidesdacunha.org.br/abl_minisites/media/AMARGEMDAHISTORIA.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2015.

³²⁰ FURTADO, Celso. O que devemos a Euclides da Cunha. In: *Em busca de novo modelo: reflexões sobre a crise contemporânea*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 100.

³²¹ CÂNDIDO, Antônio. A sociologia no Brasil. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 18, n. 1, p. 271-301, 2006.

³²² CÂNDIDO, 2006, p. 272.

mestiças empobrecidas. Essas populações grassavam mesmo sob os alardes de estadistas brasileiros de peso como José Bonifácio e Joaquim Nabuco, que alertavam para os males oriundos da falta de uma reforma geral do Estado brasileiro, ainda antes do fim da escravidão, incluindo as populações negras e indígenas em um projeto de nação.³²³

A abordagem de tipo evolucionista influenciou na obsessão pelos fatores naturais, especificamente o biológico, a raça, por assim dizer, além da notificada apreciação pelo etapismo dos acontecimentos históricos e o prazer pelos estudos generalizantes, grandes sínteses explicativas e pouco conteúdo empírico. A evolução era considerada uma força histórica e um critério explicativo da preferência pela predominância social de alguns grupos sobre outros, bem como a constante reconstrução histórico-ideológica presente na noção social de que o atraso do Brasil derivaria da predominância étnica não europeia, e não por razões sociogenéticas ou sociometabólicas.³²⁴ Dessa forma, o problema da distribuição assimétrica da riqueza social do país era transformado em uma problemática evolutiva, sobre a qual uma intervenção política se tornava temerosa, uma vez que se tinha de antemão definida a inferioridade do elemento não europeu. Os “juristas filósofos”, do século XIX, conforme Clóvis Bevilacqua, ajudaram a construir as primeiras teorias sociais a respeito do Brasil juntamente com os engenheiros e médicos. Foram eles que intuíram aspectos fundamentais da realidade e os alçaram como eixos que foram desenvolvidos, em seguida, por autores que passaram a fazer uso mais sistêmico dos dados empíricos. De maneira geral, esses autores faziam uso da literatura para comunicar ideias teóricas e conceitos sociais que explicassem certas situações vivenciadas cotidianamente pela população brasileira. O evolucionismo, de acordo com Cândido, serviu como sustentação de uma autorrepresentação consequente feita a partir das realidades regionais como metadiscurso de um povo, ou parte deste, que procurava elaborar uma representação de si mesmo que fosse oportuna

³²³ Conferir as propostas de uma monarquia constitucionalista e livre do trabalho escravo de José Bonifácio em DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva: projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Da mesma forma, as propostas e reflexões de Joaquim Nabuco sobre a abolição sem as reformas sociais necessárias podem ser conferidas na coletânea NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo: Editora 34, 2012.

³²⁴ Estes termos, sociogenético ou sociometabólico, são designativos de uma concepção materialista da história cuja razão, pautada na disputa pelos meios de produção social, é razoavelmente possível de ser genealogicamente rastreada, uma vez que a sociedade seria um organismo capaz de metabolismos contínuos. MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011.

no plano ideológico internacional. Em suma, havia a preocupação em relação ao peso do passado escravocrata das oligarquias e das elites urbanas do país, e quais as possibilidades dessa herança engendrar o desenvolvimento futuro. Refletia-se, pois, sobre o significado que teria neste processo social a mistura das "etnias díspares" e os efeitos de decorrente mestiçagem. Foi assim que surgiu a maneira brasileira de realizar estudos sociais, reconstruídos desde um ponto de vista da realidade presente, conciliando as análises à intuição pessoal e retórica do "cientista" por meio do discurso literário. O pesquisador social era também um escritor e ensaísta. Dentro deste âmbito, surgirão as primeiras obras como as de Alberto Torres, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Junior e outros, considerados *intérpretes do Brasil*. Eles se valiam de disciplinas como sociologia, filosofia, direito, biologia e história, de maneira que não havia distinção rigorosa quanto aos métodos específicos.³²⁵

Durante a Primeira República, os ensaístas flertaram com tendências que eram provenientes da Europa e dos Estados Unidos da América. Neste período, eram muito comuns interpretações que tomavam a direção do evolucionismo social e institucional a partir dos fatores do meio natural, de modo que a etnia e a distinção social decorrente de fatores históricos se tornavam elementos característicos na fundamentação epistemológica de análise. As tendências teóricas variavam de um evolucionismo spenceriano a um positivismo comteano ou, por vezes, uma leitura neokantiana de certas correntes do positivismo, tendo nos autores reflexos da análise da realidade social por meio das formas literárias correntes no Brasil, como faziam os franceses, que procuravam descrever as relações cotidianas da sociedade.³²⁶ Estes neokantianos buscavam outras formas de diálogo teórico e se posicionavam contrários às acepções do positivismo concebido no Brasil como equivalente à sociologia, na época, que se caracterizava por seu discurso de cientificidade (positivo) convertendo a história e sua gênese no ponto de partida da organização social, transformando assim o dado real, subtraídos os fatos sociais à história de sua constituição, em direito e poder societário e do qual são, paradoxalmente, considerados os valores da sociedade vigente como critério epistemológico de consideração do passado. Para essa perspectiva, a gênese

³²⁵ CÂNDIDO, 2006.

³²⁶ Marx diz que aprendeu a perceber o cotidiano como uma fonte de pesquisa a partir da literatura francesa pós-revolução francesa, os assim chamados romances sociais.

sócio-histórica das práticas sociais não contém fundamentalmente as pautas dos problemas que uma organização humana enfrenta no campo da distribuição e estruturação dos papéis dramaturgicos na ordem política. Para o positivismo do interstício entre o fim da monarquia e o início da chamada Segunda República (1930), o reconhecimento de dívidas históricas e distribuição da riqueza não estariam entre as relevantes percepções teóricas a guiar a ação, mas o autoritarismo doutrinário da forma de governo, republicana, por suposto. É o que afirma Rodrigues a respeito de Júlio de Castilhos, por exemplo, compatriota de Getúlio Vargas,

Para Júlio de Castilhos, como para todos os pensadores positivistas, a falência da sociedade liberal consistia em basear-se nas transações empíricas, fruto exclusivo da procura dos interesses materiais. [...] O líder gaúcho propunha ao Congresso constituinte a instauração de um regime moralizador, baseado não na preservação de sórdidos interesses materiais, mas fundado nas virtudes republicanas. Ao ver que suas idéias não tiveram efeito no plano nacional, decidiu encarnar a sua idéia no governo do Rio Grande do Sul.³²⁷

O positivismo pressupunha um moralismo acachapante e um rigor militarista da educação. Essa tradição vigorou no Brasil durante muito tempo, prevalecendo muitas vezes matérias escolares que enfatizavam a moralização a partir da incorporação de atitudes militarizantes nas crianças como a ordem em fila e a execução do Hino Nacional antes das aulas, além é claro de castigos corporais. Essas tendências acabaram se transformando ao longo da Primeira República e geraram aspectos importantes da doutrina do autoritarismo que Oliveira Vianna viria a desenvolver a partir da década de 1920. Dentre seus críticos mais severos, estavam Tobias Barreto e Machado de Assis.³²⁸ Tanto o evolucionismo quanto o positivismo, e suas correspondentes adaptações à realidade brasileira, estavam empenhados na explicação dos fatos sociais por meio das leis construídas pelos naturalistas e biólogos dos novecentos. Mesmo Tobias Barreto negando à sociedade o caráter de organismo dentro do sistema evolutivo, pois para ele a sociedade seria um mecanismo inexplicável do ponto de vista da lógica evolutiva, fazia parte de seu *monismo filosófico* considerar a evolução como parte dos processos que integravam o conjunto do esquema fenomênico que explicaria o social, uma vez que "é o

³²⁷ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Castilhismo, uma Filosofia da República*. BSB: Editora do Senado. p. 103.

³²⁸ MENEZES, Tobias Barreto de. *Ensaio e estudos de philosophia e crítica*. 2. ed. Pernambuco: José Nogueira de Souza, 1889.

conjunto das condições existenciais e evolucionais da sociedade, coativamente asseguradas³²⁹ que permite a existência do social. Tobias Barreto, como a grande maioria dos autores brasileiros, dialogava aqui com os princípios do pensamento do naturalista alemão Haeckel,³³⁰ aceitos, não sem controvérsias, por aqueles que publicaram na virada do século XIX para o XX. Euclides da Cunha, ao analisar a situação do sertanejo em sua obra magna, *Os Sertões*, dialoga com esse e outros autores, como, por exemplo, Gumplowicz, Taine, Buckle, Le Play e outros, na tentativa de explicar o porquê de os sertanejos naquele momento histórico remarem na contra-mão das indicações do evolucionismo, forçando Euclides a reconhecer que "o sertanejo é, antes de tudo, um bravo".³³¹

O positivismo, assim como o evolucionismo, foi em grande medida a fonte dos ensaístas brasileiros da Primeira República. Embora não fossem partidários todos eles de uma filosofia do cientificismo, era o positivismo que se apresentava como uma ciência que partia do *dado positivo, exato, conhecido* e possível de *ser verificado*. O pensamento brasileiro, destilado dessa forma de filosofia, tinha muito mais uma função de marcar a posição da intelectualidade diante da tradição monárquico-católica. Procurava-se definir a já antiga posição do racionalismo pombalino presente no Brasil, posição essa que também serviu às tendências marxistas, pois estas tendências compartilhavam do anticlericalismo e da "insuspeita" ficção pelo *dado positivo* como algo que pudesse ser verificado

³²⁹ BARRETO, Tobias. *Estudos de filosofia*. 2. ed. Brasília: Grijaldo, 1977. p. 23. Disponível em: <http://www.cdpb.org.br/estudos_tobias_partes_1_e_2.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2013.

³³⁰ HAECKEL, Ernst Heinrich Philipp August (1834-1919) foi um biólogo e naturalista de origem alemã que ficou conhecido como um dos grandes defensores do cientificismo positivista. Sua obra é reconhecida por quase todos os autores brasileiros do período citado. Ficou famoso por aplicar a teoria da evolução às sociedades humanas. Sua tese fundamental se chama *ontogenia*, e se trata de uma *recapitulação* sintética da filogenia, a qual se encontra condicionada pelas funções fisiológicas da reprodução hereditária e da capacidade de nutrição a partir do meio ambiente, isto é, sua capacidade de adaptação. Quer dizer isso que o indivíduo, em seu processo de desenvolvimento fetal, repetiria o desenvolvimento e as alterações morfológicas mais importantes por que seus antecessores atravessaram durante a longa jornada de sua evolução paleontológica. Isso ocorreria por causa das leis da herança e da adaptação. Durante a fase de formação fetal até alcançar o estágio atual, os indivíduos embrionários passariam pelas fases evolutivas pelos quais teriam passado seus ancestrais. Para uma apreciação deste viés do pensamento do autor, ver HAECKEL, Ernst Heinrich Philipp August. *A origem do homem*. São Paulo: Global, 1982; ou ainda HAECKEL, Ernst Heinrich Philipp August. *O monismo*. Porto: Chardron, 1919. Haeckel, assim como muitos pensadores europeus da época, imaginava as desenvolturas históricas do concebido evolucionismo europeu como a forma pela qual a vida humana era gestada e se concretizava no mundo. A influência de Hegel é nítida. CHWOLSON, Orest Daniilovic. *Hegel, Haeckel, Kossuth, und das Zwölfte Gebot*. Germany: BiblioLife, 2008.

³³¹ CUNHA, 2009.

cartesianamente.³³² Carneiro Leão, em seu *necrológio funcionalista*, arremete ao positivismo desde uma necessidade discursiva de legitimação desta linha de pensamento como parte do próprio processo civilizador brasileiro:

No período posterior, em seguida às Revoluções de 1817 e de 1824, em Pernambuco, graças à exacerbação de ânimos, guiada sempre pelo pensamento europeu, o que se notava era a formação de uma mentalidade que se dirigia no sentido das fórmulas positivas de pensamento e de ação. Não era assim de estranhar que, criados os institutos brasileiros de ensino superior, principalmente as Faculdades de Ciências Jurídicas e Sociais de Recife e de São Paulo, as inteligências novas se fossem afazendo à revolução mental vitoriosa. Fatigadas da Escolástica, do Direito Natural, das abstrações, sem nexos evidentes com a hora em que viviam, a aspiração era descobrir estradas capazes de conduzi-las ao estudo das realidades sociais e políticas. Como nos demais países latino-americanos, no Brasil o positivismo, chegando na hora exata de exaltação pela liberdade, se aclimata e fornece os nossos primeiros pensadores. É ele que nos traz o primeiro élan pela especulação mental desinteressada, a primeira preocupação pelo pensamento livre, pelo livre exame, pela observação e pela experiência. Nosso academicismo, nossa vocação de inspiração francesa, predominantemente intelectualista, não podia fugir à sedução da luta. Votar-se, não sem certa ingenuidade comovente, de corpo e alma, como quem de súbito descobrira a verdade, ao estudo da realidade político-social, à defesa da liberdade, servia, no ambiente cultural ainda impregnado de teologia, como desafio, senso como libertação. O país, mal saído da Guerra do Paraguai e os espíritos sedentos de novidades, fatigados de obediência a postulados, exultavam na descoberta de uma filosofia que impunha, como métodos, a experiência e a indução. Os cultores do pensamento naquela hora, ansiavam por constituir as bases concretas e efetivas das relações sociais, explorar seus recursos próprios, aperceber-se e dominar as realidades em prol do indivíduo e da sociedade. O positivismo veio a calhar. Seu papel foi então civilizador. Habitou a analisar, a induzir, a criticar.³³³

No intuito de entender o caráter da nacionalidade do povo brasileiro, Sílvio Romero é também outro destes grandes teóricos gerais do Brasil que desenvolveram teses sobre a realidade brasileira. Ele defendeu que a sociedade poderia ser conhecida por meio do que ele chamou de “produtos superorgânicos”, isto é, as manifestações epifenomênicas da sociedade estabelecem como “criações fundamentais e irredutíveis da humanidade”³³⁴ determinados fatos culturais que seriam redutíveis a cinco: religião, economia, política, estética e ciência. Esses

³³² Antônio Paim argumenta que no Brasil se sucederam, respectivamente, como tendências dominantes no pensamento social brasileiro o racionalismo cientificista, o positivismo e o marxismo, todas perspectivas que postulavam o real como possível de ser conhecido por meio de métodos cartesianos. PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. Brasília: Humanidades, 2007. p. 102-105.

³³³ CARNEIRO LEÃO, A. A função do positivismo na evolução do pensamento brasileiro. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, mar./abr. 1949, tomo 3. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/aut/003/m49a2087.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2013.

³³⁴ BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

elementos eram emoldurados por três noções antropológicas fundamentais, as quais Romero tomava de Hippolyte Taine: raça; tradição histórica; e meio.³³⁵ Sua obra consiste em analisar a literatura brasileira e tirar dela a natureza consequente de sua nacionalidade.³³⁶ Nesse quesito, Haeckel é uma sombra nas formulações de Romero, compreendendo que "a ontogenia recapitula a filogenia", à formação (filogenia) do indivíduo, fruto de tempos determinados, segue seu desenvolvimento (ontogenia) conforme as condições do meio. Romero percebe no conjunto da literatura de um povo a expressão desse processo, o qual se torna passível de ser analisado:

Toda literatura desdobrada no curso dos séculos oferece, destarte, um espetáculo de um germe, dum organismo que se desenvolve, já sob o estímulo de forças internas [a raça], inerentes a si mesmo, já sob pressão de correntes estranhas [o meio e a imitação estrangeira] que partem dum ou mais pontos do horizonte intelectual do mundo num tempo dado.³³⁷

Neste período, a disputa se concentrava na discussão sobre o valor de verdade das ideias muito mais do que na análise dos dados e fatos presenciados, a empiria como eixo de reflexão, fundamentalmente. Os dados eram valorizados e a empiria, como um conjunto de proposições não-contraditórias (sintéticas) e possíveis de *falseamento*, conforme critérios de demarcação adotados pela lógica, submetia-se organicamente ao conjunto das aspirações de nacionalidade, vinculadas pela capacidade intuitiva do pesquisador-autor. As elaborações conceituais perfilavam entre uma tradição ibérica autoritária, patriarcal e pretensiosamente anticonflitiva e a adoção americanista de uma identidade ligada às raízes indígenas, que eclodiu com os modernistas na Semana de 1922.³³⁸ As ideias de Romero aproximavam-se do ideário do individualismo liberal, pautado nos princípios de liberdade e progresso, e

³³⁵ ADEODATO, João Maurício; COLARES, Camila. A obra de Sílvio Romero no desenvolvimento da nação como paradigma: da dicotomia entre o positivismo e a metafísica à adoção do evolucionismo spenceriano na transição republicana. *Prima Facie*, João Pessoa, v. 10, n. 19, ano 10, p. 36-66, jul./dez. 2011. p. 40. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/primafacie/index>>. Acesso em: 30 out. 2013.

³³⁶ GARCIA SCHERER, Marta Eymael; SCOTTO DE ALMEIDA, Luiz Alberto. Sílvio Romero, um crítico do Século XX. *Terra roxa e outras terras*, Revista de Estudos Literários, v. 16, p. 15-25, set. 2009. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol16/TRvol16b.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2013.

³³⁷ ROMERO *apud* MOTA, Maria Aparecida Rezende. *Sílvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX*. Rio de Janeiro, FGV, 2000. p. 32.

³³⁸ MARTINS, Maro Lara. Entre americanos e ibéricos: teoria social na Primeira República brasileira. *Política & Sociedade*, v. 9, n. 17, out. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/15679/14204>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

o progresso entendido como *necessidade*, baseado na valorização da liberdade individual. Esse ideário de progressismo e de individualismo expressava o desejo de autenticidade dos autores brasileiros. Adotavam-se, dessa forma, no Brasil, "as ideias tidas como mais adiantadas do planeta, eram adotadas com orgulho, de forma ornamental, como prova de modernidade e de distinção".³³⁹ Essas ideias foram usadas como guias, no intuito de sugerir explicações sobre uma situação social complexa, sendo usadas como uma espécie de caixa de ressonância, tanto por conservadores quanto por progressistas, na medida em que eles se organizavam em torno de uma agenda de modernização do país. "Que a discussão dos problemas internos tivesse que ser deslocada para o terreno intelectual estrangeiro indica quão tênue era o domínio dos intelectuais sobre as duras realidades do país".³⁴⁰

O *pensamento social brasileiro* na Primeira República foi construído como uma forma de refletir os rumos do Brasil e suas consequências administrativas. Significava pensar a sociedade brasileira, sua situação diante do quadro internacional e seus caminhos de integração à conjuntura modernizadora que arrastava o mundo para novas circunstâncias políticas e tecnológicas. Tratava-se de um processo civilizador, melhor dizendo, definir quem era o cidadão brasileiro no novo sistema republicano, pretendido como *liberal* e *higienizado*. Nesse sentido, "raríssimos pensadores brasileiros do fim do Império e começo da República, ou seja entre 1868 e 1900, escaparam à sedução positivista".³⁴¹ Havia nuances e variações entre as pautas evolucionistas e positivistas, porém a tentativa de historiar as origens do povo brasileiro e suas possibilidades marcou profundamente as ciências sociais nascentes do Brasil "moderno". Fundou-se uma crítica genética que durante grande parte do século XX sondou a formação da nacionalidade. E a literatura foi uma forma de ver na arte a expressão temporal deste caráter.

Independentemente das diversas correntes metodológicas, algumas dando maior ênfase aos fatores resultantes das condições sociais ou políticas, outras preocupadas com a evolução dos gêneros ou ainda, tentando rastrear o "gênio do povo", a crítica genética vê na arte a súpula da história

³³⁹ CONCEIÇÃO, Alexandrina Luz. A "Geografia Social" de Sílvio Romero. *Terra Brasilis*, Nova Série, 2, 2000. Disponível em: <<http://terrabilis.revues.org/301>>. Acesso em: 22 dez. 2013.

³⁴⁰ MACHADO, Lia Osório. As ideias no lugar: o desenvolvimento do pensamento geográfico no Brasil no início do século XX. *Terra Brasilis*, Nova Série, 2, 2000. Disponível em: <<http://terrabilis.revues.org/301>>. Acesso em: 22 dez. 2013.

³⁴¹ CARNEIRO LEÃO, 1949, p. 2089.

e compreende suas verdadeiras belezas no universal concreto, relativizado como expressão do tempo.³⁴²

A ciência social formada desde a necessidade política e cultural de afirmação da nacionalidade permitiu aos pensadores da interpretação do Brasil, durante a Primeira República, a reflexão sobre a identidade brasileira - o que somos e o que não somos - desde o viés de uma conscientização política cuja orientação racionalista positivista moldou, em grande parte, o espírito ideológico da matriz científica. A lapidar definição sobre a origem histórica da sociologia no Brasil, de Antônio Cândido, explora perspicazmente a junção entre o uso social de uma ciência e sua implicação política: "a isso se chamou Sociologia entre nós, desde então quase até os nossos dias, não faltando quem ainda a conceba sob este aspecto, que correspondeu, realmente, a um decisivo momento na tomada de consciência ideológica da nossa sociedade".³⁴³ Tratou-se, fundamentalmente, de associar conhecimento científico às expectativas políticas e culturais.³⁴⁴

A partir da década de 1920, os autores começam a fazer uso mais recorrente dos dados e estatísticas da situação do país. Oliveira Vianna é um destes autores que se posta como crítico de uma construção política da nação destituída das bases reais, configurando o sempre presente descompasso das leis perante as estruturas sociais. Sua crítica considerava a operação artificial das leis, como, por exemplo, a elaboração do Código Civil por Bevilacqua, o qual se constituía em um arrojado plano jurídico completamente vazado pela não correspondência de instituições sociais e políticas que dessem sustentação a esse corpo jurídico-legislativo, considerado sofisticado para uma conjuntura recém-escravagista.³⁴⁵ Procedendo assim, o descompasso entre a aplicação do direito se tornaria evidentemente desproporcional à realidade, passando a ser o direito um privilégio

³⁴² CAROLLO, Cassiana Lacerda. Módulos de julgamento na crítica de Araripe Júnior (período de 1868-1900): o contexto ideológico da crítica realista: a obra, seu quadro, suas causas históricas e a questão do julgamento. *Letras*, Curitiba, n. 24, p. 53-79, 1975. Disponível em: <ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/letras/article/download/19587/12802>. Acesso em: 21 dez. 2013.

³⁴³ CÂNDIDO, 2006, p. 279.

³⁴⁴ Bourdieu analisa que os cientistas sociais fazem parte de dois campos especificamente, tanto do campo científico quanto do campo econômico. Podemos dizer que o cientista ou intelectual, no dizer de Gramsci, participa de interesses coletivos e que em boa medida desempenha um papel catalisador, pois se pretende "neutro" no que diz respeito à pesquisa científica. Bourdieu e Gramsci complementam as referências concernentes ao protagonismo dos cientistas na sociedade, já que eles conseguem "refratar" os interesses de classe e mesmo defender estes pontos de vista e agregar a opinião de outros indivíduos.

³⁴⁵ FAUSTO, Boris. *O pensamento nacionalista autoritário (1920-1940)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 56.

dos mais abastados. Verificava-se dessa maneira um descompasso entre a correta percepção da realidade e a suspeitada organização jurídica, a qual denotaria quase sempre o sentido da lei por meio da explicação e convencimento das autoridades a partir da explicação mais sofisticada e, racionalmente, concorde aos pressupostos ideológicos de uma matriz que tinha no elemento miscigenado alvo de suspeição. Nessa mesma época, o liberalismo começa a ser questionado em todos os países que tinham iniciado sua industrialização burguesa como uma forma razoável de o governo republicano lidar com as questões sociais e passam a ser colocados em pauta seus elementos mais característicos. Isso ocorreu não tanto por causa de uma suposta ineficácia implícita dos princípios liberais ao contexto nacional, mas porque a forma de governo adotada sob influência norte-americana deveria corresponder a uma verdadeira mudança nos quadros político-sociais após a queda da monarquia. O liberalismo não poderia ser fruto de mudanças jurídicas impostas de cima para baixo, antes só se tornaria eficaz como projeto assumido desde as bases.

O apoio das oligarquias aos militares positivistas, visando a continuação de domínios regionais, promoveu a inviabilização de medidas consequentes com a situação internacional, isto é, não encontrou contexto político favorável no Brasil para sua germinação. Os primeiros anos da República Velha permitiram que, a partir de Prudente de Morais, sucessor de Floriano Peixoto na presidência do país, surgisse a vinculação estratégica entre presidencialismo e a política dos governadores, as oligarquias de São Paulo e Minas Gerais. "O Presidente, com o apoio do Congresso, respalda a perpetuação dos grupos dirigentes estaduais, as chamadas 'oligarquias'".³⁴⁶ A República conseguiu nas primeiras décadas razoável sucesso em áreas estratégicas: delimitações fronteiriças, capitaneadas pelo Barão do Rio Branco; recuperação do crédito internacional; equilíbrio financeiro interno e externo; políticas de saneamento (vacinação e erradicação de doenças endêmicas, além de campanhas sanitaristas e higienizadoras); planejamento geográfico; acesso à energia elétrica; elevação e estabilização dos preços do café, assegurando substanciais recursos externos, desencadeando a incipiente industrialização do país e uma sistemática ampliação da política de modernização.³⁴⁷ Entretanto, a situação política se deteriorava diante do baixo alastramento de políticas de emancipação

³⁴⁶ JAGUARIBE, Hélio. *Brasil, mundo e homem na atualidade: estudos diversos*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. p. 342.

³⁴⁷ JAGUARIBE, 2008, p. 338-345.

meritocrática, tendo entre a classe dos tenentes do exército um dos principais questionadores da política do governo. Além disso, é nessa época que floresce no Brasil uma ampla cultura das letras, substantivada na fundação da Academia Brasileira de Letras, em 1897, sob a liderança de Machado de Assis. A República em suas primeiras décadas de existência conseguiu se consolidar, a partir de um presidencialismo cujo fundamento estava assegurado desde os situacionismos estaduais, recebendo deles apoio direto e por intermédio das bancadas dos Estados e do Congresso. Essa combinação entre poder oligárquico (governos estaduais) e apoio complementar (congresso) assegurou ao governo federal um situacionismo estável, "aperfeiçoado, em última instância, pelo poder de 'reconhecimento' de mandatos pelo próprio Congresso Nacional, assim proporcionando ao presidente maiorias legislativas tranqüilas, que votam todas as medidas do Executivo".³⁴⁸ Porém, os domínios oligárquicos e as sucessivas reivindicações de grupos sociais como os militares e os descontentamentos dos grupos mais urbanos levaram à formação cada vez mais intensa de oposição política a estes desenvolvimentos.

Contra esse estado de coisas se formou uma crescente oposição urbana de classe média, mobilizada pela imprensa independente, como o "Correio da Manhã", a que Rui Barbosa daria formulação e liderança. Essa oposição, entretanto, durante longo tempo, foi condenada à mais completa impotência. O Brasil de antes de 1930 era uma sociedade eminentemente agrária, em que as "oligarquias", no sentido político da expressão, constituíam a representação das verdadeiras oligarquias, no sentido social do termo e detinham, com base nestas, o efetivo controle do eleitorado. As práticas de ajustamento dos resultados eleitorais às conveniências do situacionismo, desde as atas falsas até o "reconhecimento" congressional dos mandatos, completavam o quadro, assegurando a preservação do sistema.

Os anos de 1920 inauguram, no Brasil, um acelerado esgotamento das possibilidades de o sistema sociopolítico vigente regular a vida nacional, um sistema supostamente liberal e civilizatório. A década surge abalada pela crise política e econômica mundial, desencadeada pela Primeira Guerra Mundial e lastreada finalmente pela quebra da Bolsa de New York, em 1929, constituindo um decisivo elemento agravador das crises que, em grande medida, contribuiu para o golpe de estado que conduziu Getúlio Vargas ao poder, em 1930. Já ao final da primeira década do século XX, os autores que, a princípio, demonstravam entusiasmo pela

³⁴⁸ JAGUARIBE, 2008, p. 342.

república se veem frustrados e começam a criticar o governo republicano por manter as velhas estruturas. Sívio Romero, em *O Brasil Social*, diz que:

[...] a Republica é agora e por enquanto, a ultima desilusão do pobre povo brasileiro. Sua constituição espuria, copiada da constituição dos Estados-Unidos [...] sua loucura financeira [...] suas revoltas [...] seus cambios [...] sua bancarrota [...] seus pesadissimos impostos o despotismo das olygarchias estadoaes [...] as roubalheiras [...] todas estas chagas visiveis a olhos nós, que andam a afeiar o corpo da Republica, levantaram um tão formidavel côro de imprecações [...]. A reforma da Constituição póde e deve ser feita no sentido especial de precaver a unidade do paiz e tornar possivel a serie de medidas sociaes, capazes de trazer não a cura de todos os nossos males, porque varios de elles são incuraveis; sim a extirpação de alguns e a melhora da maior parte. Eis a tarefa a tentar, o caso a resolver.³⁴⁹

O próprio Euclides da Cunha sentenciara que o Brasil sofria a vesânia de "reformatar pelas cimalthas".³⁵⁰ A falta de participação popular tanto antes quanto depois da Proclamação da República é sintomática das elites brasileiras que se negavam a conceber um projeto de nação. "As elites reformatam pelas cimalthas porque a elas não importa modificar a constituição íntima da sociedade, por ser grande beneficiária das anomalias nacionais".³⁵¹ Romero acusava a república de ter restabelecido o poder das oligarquias nos estados, possibilitando o domínio de poucos sobre muitos. As expectativas republicanas começavam a ser consideradas mais criticamente na primeira década do século XX. Esse texto de Romero, preparado para a recepção de Euclides da Cunha na Academia Brasileira de Letras, de 1906, "[...] constitui-se numa espécie de balanço crítico do regime instituído em 1889 e reavaliado por Euclides em 1902".³⁵²

De maneira geral, vê-se uma nova sensibilidade acordar diante da desumana apropriação da força de trabalho dos operários e os intensos desequilíbrios na ordem econômica e social engendrados pela adoção do liberalismo. Havia a pretensão de que o liberalismo fosse o único regulador das relações entre donos de fábricas e trabalhadores, remetendo toda e qualquer forma

³⁴⁹ ROMERO, Sívio. "O Brazil Social". In: *Revista do Inst. Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LXIX, Parte II, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. p. 115.

³⁵⁰ EHLERT MARIA, João Marcelo. *A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 114-115.

³⁵¹ NASCIMENTO, José Leonardo do. Os Sertões e os olhares de sua época. In: NASCIMENTO, José Leonardo dos; FACIOLI, Valentim (Orgs.). *Juízos críticos: os Sertões e os olhares de sua época*. São Paulo: Nankin/Unesp, 2003. p. 12.

³⁵² BOTELHO, André. Crime e expiação: a recepção de *Os sertões* de Euclides da Cunha. Recensão de: NASCIMENTO, José Leonardo do; FACIOLI Valentim (Orgs.). *Juízos críticos: Os sertões e os olhares da sua época*. São Paulo: Nankin/Unesp, 2003. 158p.

de bem social unicamente à renda. Essa situação promoveu, no início do século XX, o surgimento de movimentos de regulamentação econômica e de proteção dos trabalhadores, desde as formas conciliadoras e mais moderadas adotadas pela Aliança Liberal até modelos radicais e revolucionários defendidos por movimentos anarquistas e partidos socialistas, como o Partido Comunista do Brasil (PCB), fundado em 1922. Tratou-se de uma crise econômica estrutural de nível internacional, que antecedia à Grande Depressão dos anos de 1930, e que por ela seria profundamente acirrada. Tal crise desenhou a impossibilidade do Brasil, um país com dimensões e complexidades continentais, com uma população próxima dos 30 milhões de habitantes, de depender exclusivamente da monocultura do café. "A acumulação de estoques invendáveis, dada a diferença entre a crescente capacidade produtiva do país e o moderado incremento da demanda mundial, já fazia prever, antes de 1930, o esgotamento daquele modelo econômico".³⁵³ As oligarquias mantinham um esquema de produção de monocultura que fomentava o interesse dos empresários somente na expansão de terras e quase nunca se aplicava o capital existente na melhora dos métodos de cultivo, o que implicaria na consequente melhora salarial.³⁵⁴ De maneira geral, o governo da Primeira República incentivou a política de "valorização" do produto para defender a política de rentabilidade do setor cafeeiro, ocasionando uma superprodução diante de um claro arrefecimento da demanda mundial devido às crises internacionais. No entanto, essa política de "valorização" foi a única a parecer rentável diante da necessidade do setor produtivo brasileiro de realizar as inversões, e de fato o resultado dessa política deu ao país o controle de três quartas partes da oferta mundial.³⁵⁵ Até o final da primeira década do século XX, essa política obteve sucesso quando o cenário mundial passou a enfrentar mudanças. Junto à crise do café e às constantes dificuldades do governo em promover mudanças e revigorar o setor público, sucessivas crises sociais foram instaladas na década de 1920, desencadeando

³⁵³ JAGUARIBE, 2008. p. 347-348.

³⁵⁴ FURTADO, Celso. *A formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 232-233.

³⁵⁵ A política de *valorização do produto* foi firmada em Taubaté no ano de 1906 e previa, em caso de crise, que o governo deveria, entre outras coisas, fundamentalmente, intervir no mercado e comprar os excedentes com dinheiro de empréstimos que seriam rateados nas contas públicas. FURTADO, 2007, p. 253-254.

oportunamente o golpe de estado com o assassinato do governador João Pessoa em setembro de 1930.³⁵⁶

Na década de 1920, surge uma tendência autoritária que se estendeu até a década de 1950, e depois retornou em 1964 e se perpetuou até 1985, formalmente. Nas primeiras décadas da República Velha, os autores procuraram explicar certos fenômenos sociais desde um ponto de vista supostamente republicano e liberal, lastreados por ideais de participação e defesa de um nacionalismo que se preocupava com as fronteiras e que propunha o mercado como carro chefe do desenvolvimento. No entanto, a partir das crises internacionais e da Primeira Guerra Mundial (1914-1917), aliado aos problemas internos do Brasil que permaneceram, em grande parte, atrelados à hegemonia política dos regionalismos e seus interesses, começou a ser fomentada outra forma de concepção da função do Estado brasileiro, bem como a do papel da sociedade. Essa noção flertava agora com uma crescente ideologia que compreendia o Estado como uma estrutura interna ao país, possuindo uma instituição dotada de estrutura própria, da qual os grupos sociais poderiam se apoderar e vincular suas políticas e interesses específicos.³⁵⁷ Nesse novo período da política brasileira, com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, ocorreu uma mudança significativa nas ciências sociais: a *interpretação do Brasil* como um conjunto jurídico-cultural e político interpolado na conjuntura política internacional, remetendo o país à lógica da geopolítica mundial e suas consequências para os grupos sociais internos. Ao longo dos 20 anos subsequentes, as ciências sociais perceberam que a internacionalização econômica postulava, em termos teóricos, a submissão dos países subdesenvolvidos aos interesses dos países ricos ou em ascensão.

4.2 Os Intérpretes do Brasil e o surgimento do desenvolvimentismo

O desenvolvimentismo foi uma forma de revolução contínua que durou de 1930 ao final dos anos de 1970. Getúlio Vargas liderou a revolução nacional industrial nos primeiros 20 anos sendo sucedido por Juscelino Kubitschek e, mais tarde, ainda por alguns governos civil-militares do período de exceção de 1964 a

³⁵⁶ João Pessoa tinha sido indicado como vice-presidente na chapa de Getúlio Vargas nas eleições de junho de 1930. Por motivos locais e de discussões entre as oligarquias da Paraíba, João Pessoa é assassinado em setembro e deflagra um processo revolucionário que tinha por motivo ideológico-discursivo a luta contra as oligarquias consideradas retrógradas.

³⁵⁷ SCHWARTZMAN, Simon. *Bases do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1982. p. 40.

1985. O desenvolvimentismo constituiu-se em uma resposta aos desafios e oportunidades desencadeados a partir da *Grande Depressão* dos anos de 1930. Os grandes projetos nacionalistas de desenvolvimento, o que implicava invariavelmente processos de industrialização em países periféricos, surgiram na esteira dos mesmos eventos sócio-históricos que produziram o assim chamado *keynesianismo* nos países centrais industrializados. O desenvolvimentismo formou-se a partir de uma visão econômica politicamente engajada na defesa de um nacionalismo industrializador. Suas principais ideias, segundo Pereira,³⁵⁸ foram: 1º - a industrialização era o modo pelo qual a nação superaria a pobreza e o subdesenvolvimento; 2º - um país não consegue industrializar-se só através dos impulsos de mercado, era preciso a intervenção no mercado; 3º - certa planificação por parte do Estado era necessária para impulsionar áreas estratégicas da industrialização; 4º - a participação do Estado na economia é importante porque capta recursos e investimentos em setores insuficientes da iniciativa privada.

Depois de 30 anos, as considerações a respeito dessas políticas estatais começaram a ser analisadas e se chegou à conclusão de que com todo o desenvolvimento e crescimento do país a economia continuava subdesenvolvida porque se atrelava aos interesses de outros países produtores. Para Bresser-Pereira, o Brasil terminou sua revolução industrial quando iniciou sua jornada democrática nos anos de 1980. Durante o período do desenvolvimentismo, o Brasil cresceu à taxa de 4.1 per capita. 50 anos de um crescimento muito alto. No campo acadêmico, havia no Brasil uma antiga tradição etnográfica que circundava os relatos e os fatos concernentes aos aspectos teóricos e conceituais das explicações científicas tomadas aos estrangeiros para considerar a realidade brasileira. Essa tradição provinha da época da colonização europeia e se baseava na descrição acurada e sensível dos costumes e hábitos dos grupos sociais. Antes de serem instituídas as disciplinas acadêmicas das áreas de especialização das ciências sociais, a contribuição dos ensaios nacionalistas ao pensamento brasileiro perfilou também a tomada de posição dos estudos que se seguiram. Atuando como "um índice da existência de um corpo de problemas e soluções intelectuais, de um

³⁵⁸ PEREIRA, José Maria Dias. Uma breve história do desenvolvimentismo no Brasil. *Cadernos do Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 9, p. 121-141, jul./dez. 2011. p. 122. Disponível em: <http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201111011216170.CD9_artigo_5.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2014.

estoque teórico e metodológico aos quais os autores são obrigados a se referir no enfrentamento das novas questões postas pelo desenvolvimento social",³⁵⁹ procuravam harmonizar o campo ideal em suas trocas com o mercado mundial. Assim, a razão científica de nossa existência foi sendo construída ao longo das décadas do século XX. Os ensaístas que surgem a partir do final da Primeira Guerra Mundial, grosso modo, estavam preocupados em identificar as condições adversas à implantação de um Estado de tipo liberal, e constatar a problemática social atrelada à sua impossibilidade concreta. Estas novas tendências verificavam-se a partir de uma nova teoria elitista que negava racionalidade aos pressupostos liberais, conceituando-os como ficcionais, abrindo assim espaços às novas teorias acerca do Estado, como, por exemplo, a teoria keynesiana. Eram mantidas como fundamentais a noção de uma autoridade racional-legal e as aspirações de construção de uma zona urbana industrial, como expressão de uma sociedade moderna. Porém, o instrumento para concretizar esse objetivo agora passava a ser um Estado autoritário. "De maneira geral, conforme os exemplos europeu e norte-americano demonstram, após a crise de 1929 ocorreu um afastamento, mais ou menos radical, do paradigma clássico de Estado Liberal".³⁶⁰ Entra em cena o imperativo do Estado forte e centralizado. Nesse cenário, o positivismo foi sucedido, em grande parte, pelo estrutural-funcionalismo parsoniano.

As interpretações sobre a sociedade e a política brasileiras esbarravam em uma problemática colocada de maneira inteligente por Oliveira Vianna: a superação de uma dicotomia entre um Brasil idealizado por grande parte dos positivistas liberais da Primeira República e um Brasil real, fulcrado por um caudilhismo que se sustentava no clientelismo e no personalismo da organização política. Oliveira Vianna é considerado responsável por pensar uma ambígua política entre o público e o privado no Brasil, turvando a percepção quanto aos espaços públicos, pois ele propunha voltar ao passado para compreender o presente, mas não no sentido de superar dicotomias sociais, antes procurava encontrar na estrutura caudilhesca do domínio rural das grandes famílias uma orientação política para um Estado centralizador capaz de dar o rumo necessário ao Brasil.

³⁵⁹ BRANDÃO, Gildo M. Linhagens do pensamento político brasileiro. *Dados*, Revista de Ciências Sociais, n. 48, v. 2, p. 231-269, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dados/v48n2/a01v48n2.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2014.

³⁶⁰ CASTRO GOMES, 2012, p. 72.

Por isso, para Oliveira Vianna, a realidade do caudilhismo acabara por inverter o sentido mais conhecido do poder central, que de autoridade absolutista e opressora das liberdades tornava-se o único meio de construção de um estado moderno, isto é, orientado por processos racionais/burocráticos, mas igualmente próximo e conhecedor da realidade nacional. Só esse novo Estado poderia, simultaneamente, neutralizar o caudilhismo dos localismos e personalismos e o artificialismo político-jurídico que confrontava nossas tradições históricas.³⁶¹

Em sua obra mais importante, *Populações meridionais do Brasil*,³⁶² Oliveira Vianna defende um Estado forte e centralizado com autoridade sobre todo o território brasileiro. O Estado republicano liberal não conseguira instilar nas oligarquias, os principais atores privados, a cooperação necessária aos interesses da nação. Elas ficaram presas aos seus interesses particulares e *imediatos*. Oliveira Vianna se torna o principal teórico do *insolidarismo*, uma perspectiva que abre um novo leque de reflexão: o impasse entre a incapacidade das elites na formação de um espaço público capaz de articular arranjos institucionais que pudessem fomentar no Brasil as mesmas revoluções sociais que estavam ocorrendo em outras partes da Europa e da América do Norte. O artificialismo político da República Velha precisava ser superado e novas formas de ação política precisavam surgir para galvanizar o encontro do Estado com a sociedade civil, que pudesse reivindicar relações consequentes entre o público e o privado, seguindo normativas aceitas no mundo moderno. Para suprir esta lacuna, aparecem obras ensaísticas que tentam explicar a nacionalidade. Obras que buscavam explicar a situação do Brasil e seus respectivos problemas sociais e sua situação no cenário internacional: quais as características do povo e por que seu desenvolvimento encontrava-se preteritamente alocado ainda nos moldes sociais de uma sociedade marcadamente desigual. Gilberto Freyre escreve ainda dentro de um esquema da disciplina histórica, perscrutando as relações cotidianas entre as populações do Nordeste e, por extensão, a maior parte da população brasileira, concentrando-se nos estudos das estruturas e instituições culturais. Gilberto Freyre é, de acordo com Antônio Cândido:

[...] um espírito antiacadêmico por excelência, livre das injunções da compartimentação universitária, despreocupado em estar “fazendo sociologia” e interessado apenas em dar sentido e profundidade à sua análise da sociedade brasileira, circulando livremente da Antropologia Física e Social à Geografia Humana, à Economia, à Psicologia. Mas como se aparelhou de formação técnica sem renunciar aos pendores pela intuição

³⁶¹ CASTRO GOMES, 2012, p. 77.

³⁶² VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1933.

artística, a sua obra é limpidamente elaborada e rica de sugestões, tendo significado um marco decisivo e inspirador não apenas para sociólogos e antropólogos, mas para geógrafos, higienistas, políticos, críticos, historiadores. *Casa-grande & senzala* (1933) é, pois, legitimamente, o eixo em torno do qual gira a evolução que estamos estudando, ao rever as orientações do passado segundo critérios que se abrem para o futuro da disciplina.³⁶³

Em seus estudos de filosofia cultural (antropologia), Freyre estabeleceu uma consequente correlação entre o regime de propriedade (latifúndio), o de trabalho (escavidão) e o de sistema agrícola (monocultura). Sobre essa tríade, identificou a estrutura e a função do clã familiar dos estratos mais dominantes da sociedade, definindo-a como suportada em toda a organização colonial do Brasil, irradiando desde aí todas as principais normas sociais do período de formação da nacionalidade. Elaborou modelos sociais presentes no grupo dos senhores e no grupo dos escravos, interpolando entre elas outros grupos sociais, conforme o processo de mobilidade vertical desenhado ao longo do século XIX, que atenuou, até certo ponto, as distâncias entre os estratos intermédios. A apresentação de Freyre é, de qualquer forma, uma demonstração de erudição literária e apresentação de esquemas interpretativos que remetem muito mais à sua capacidade literária do que científica na sua estrutura.

As abordagens ensaísticas prezam pelo interesse descritivo ou por acentuada tendência para as explicações psicológicas pelas figuras dos grupos indígenas e de tradição afro-brasileira, com ênfase nos aspectos do folclore, da política, e da organização social, construindo-se a partir desta preocupação "uma espécie de *decantação* com a passagem (que marca todo o esforço do decênio) do *ponto de vista* sociológico para a ciência da Sociologia, da exposição didática para a pesquisa, da divulgação para a construção".³⁶⁴ Conforme Cândido, esse processo ocorre com a decisiva contribuição dos professores universitários que aportam no Brasil, como Horace Davies, Samuel Lowrie, Claude Lévi-Strauss, Paul Arbousse Bastide, Herbert Baldus, Jacques Lambert, Roger Bastide, Donald Pierson, ou mesmo estrangeiros que se naturalizaram, como foi o caso de Emilio Willems. Estas equipes de professores estrangeiros se instalavam no Brasil a convite do governo, sucessivas missões francesas aportavam ao país desde o século XIX. Com a criação da Universidade de São Paulo (USP), americanos, italianos e alemães

³⁶³ CÂNDIDO, 2006, p. 282.

³⁶⁴ CÂNDIDO, 2006, p. 285.

também passaram a contribuir para a cultura universitária no âmbito das ciências sociais. Não somente a USP promovia a criação de uma ciência social rigorosa, outras escolas participavam e mesmo suas origens estavam ligadas à tentativa teórica de explicar determinados fatos escolhidos conforme a regionalidade. Tratava-se de construir certas explicações a partir da contextualidade das escolas. As origens da disciplina sociológica no Brasil, por exemplo, podem ser encontradas desde variadas contribuições de autores e seus centros de formação, que expressavam tendências específicas de orientação teórica. Autores como Alberto Guerreiro Ramos e Luiz Aguiar Costa Pinto,³⁶⁵ ligados respectivamente à Universidade do Brasil (atual Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ) e ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), rivalizavam com a USP as pesquisas e explicações sociológicas fundantes do pensamento social brasileiro nas décadas de 1950-1960.³⁶⁶

Assim como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda iniciam uma nova fase na compreensão da nacionalidade, Caio Prado Jr. é considerado o primeiro autor marxista consequente e original que surgiu no cenário brasileiro. Sua preocupação em explicar a evolução do Brasil diante do capitalismo internacional analisa a revolução que o Estado autoritário realizou na ausência de uma burguesia revolucionária, postulando uma interpretação original de uma via prussiana à modernidade, a qual tutelada pelo Estado centralizador. Holanda por sua vez defende a conhecida tese do *patrimonialismo* que segue as luzes dos autores anteriores que identificavam a família patriarcal como fundamento da sociedade colonial, considerando a dificuldade que o sujeito brasileiro adquire por meio de sua socialização dentro da estrutura das grandes propriedades, as quais tendo no pai de família, e chefe de todo o grupo social, acaba por dinamizar as relações de

³⁶⁵ CONSORTE, Josidelth Gomes. Lembrando Costa Pinto: memória das ciências sociais no Brasil. In: BÔAS, Gláucia Villas; MAIO, Marcos Chor (Orgs.). *Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1999. p. 39-48.

³⁶⁶ "O ISEB foi criado pelo Decreto n. 37.608, de 14 de julho de 1955, como órgão do Ministério da Educação e Cultura. O grupo de intelectuais que o criou tinha como objetivos o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, cujos dados e categorias seriam aplicados à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira e deveriam permitir o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional. O ISEB foi um dos centros mais importantes de elaboração teórica de um projeto que ficou conhecido como "nacional-desenvolvimentista". ALVES DE ABREU, Alzira. O ISEB e o desenvolvimentismo. In: Fundação Getúlio Vargas: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/ISEB>>. Acesso em: 2 jan. 2014.

compadrismo, como a principal forma de relação social, e instigando o indivíduo a uma confusão fundamental no que diz respeito à distinção entre o público e o privado.³⁶⁷

Esse processo de investigação das dificuldades de compreensão do papel político do país incentivará a tomada de consciência da intelectualidade brasileira diante das questões internacionais e obrigará o exercício de reflexão sobre o papel de um governo centralizado na construção de um Brasil moderno. Poder-se-ia dizer que há, neste período, o início de uma virada empírica que passou a considerar mais consequentemente os dados concretos como fonte de conhecimento; portanto, somente após a chamada Revolução de 1930, que pretendia afirmar um conhecimento científico com protocolos distintos e que fosse percebido como uma interpretação rigorosa, muito mais do que simplesmente uma tomada de consciência social. Esse início de virada empírica, por assim dizer, estava ligado à defesa da industrialização, do crescimento econômico, do planejamento e criação de empresas e bancos de fomento estatais, via de regra, emoldurada por uma retórica política nacionalista, e da qual se convencionará a designar, depois da Segunda Grande Guerra, de "desenvolvimentismo".³⁶⁸

O desenvolvimentismo pode ser entendido como uma ideologia ou com uma doutrina econômica, ou mesmo pode ser considerado como ambas. Em suma, trata-se de um conceito polissêmico usado nas ciências sociais em fins da década de 1950, fundamentalmente na economia e na sociologia. Dutra define que os autores que pesquisaram o tema restringem a dez pontos a formação de um núcleo duro conceitual do que seria desenvolvimentismo: 1) projeto de nação desenvolvida; 2) intervenção estatal; 3) industrialização; 4) capitalismo; 5) capital estrangeiro; 6) burocracia; 7) reforma agrária; 8) redistribuição de renda; 9) planejamento e a criação de um banco de desenvolvimento. O desenvolvimentismo foi uma resposta ao subdesenvolvimentismo postulado pelas teorias clássicas que estabeleciam certos padrões que represavam o grau de generalidade teórica e conceitual aos interesses dos países ricos, desconsiderando assim os casos historicamente

³⁶⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio/Instituto Nacional do Livro, 1971.

³⁶⁸ DUTRA FONSECA, Pedro Cezar. Gênese e precursores do desenvolvimentismo no Brasil. In: BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; DUTRA FONSECA, Pedro Cezar (Orgs.). *A era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade*. São Paulo: Unesp, 2012. p. 22.

concretos.³⁶⁹ Para vários autores, como Caio Prado Júnior e Celso Furtado, o subdesenvolvimento se configurava como resultado das circunstâncias históricas que impediriam que houvesse acumulação e reprodução do capital, internamente ao país, e que fossem submetidos ao controle nacional. Dentro do regime de produção capitalista, tendo o Brasil uma posição de produtor e exportador de gêneros primários, permitia que grande parte da *mais-valia* fosse realizada no exterior, engendrando a necessidade da importação de bens manufaturados. Isso causava um desequilíbrio na balança de pagamentos, agravada pelas remessas de capital ao exterior. Como consequência, o país se tornava cada vez mais dependente da constante entrada de capitais externos, seja como empréstimos, seja como investimentos diretos. Dessa forma, a industrialização da América Latina se processava regrada pela larga participação de capital estrangeiro, impedindo assim a formação de uma economia nacional integrada.³⁷⁰ Essa foi a constatação de Mariátegui a respeito das elites latino-americanas na década de 1920: ele distinguiu o imperialismo e o neocolonialismo. A Europa, império britânico e a França, estabelecem um pacto neocolonial (cultural e econômico) com as burguesias improdutivas e importadoras, e as oligarquias latifundiárias dominantes da América Latina. As burguesias latino-americanas eram intermediárias, elas simplesmente faziam a vinculação entre a nascente indústria e a aristocracia latifundiária. Nunca houve na América Latina um poder estatal capaz de frear a força do latifúndio. Um poder estatal intervencionista que colocasse limites ao poder oligárquico no que diz respeito à posse de terra.³⁷¹

Ao analisar a história da América Latina, Helio Jaguaribe elabora duas questões que norteiam suas considerações sobre o subdesenvolvimento latino-americano: por que as sociedades latino-americanas não conseguiram se desenvolver desde a independência até a década de 1930? Por que as sociedades latino-americanas, mesmo a partir do propósito deliberado de alcançar esse objetivo, não conseguiram se desenvolver depois da Segunda Guerra Mundial? Em resposta a estas questões, Jaguaribe elabora algumas hipóteses. A primeira diz respeito à

³⁶⁹ FURTADO, Celso. *Desenvolvimento e Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto/Centro Internacional Celso Furtado, 2009. p. 147.

³⁷⁰ CORSI, Francisco. Caio Prado Jr. e a questão do desenvolvimento. In: MAZZEO, Antonio Carlos; LAGO, Maria Izabel (Orgs.). *Corações Vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX*. São Paulo: Cortez, 2003. p.135-151.

³⁷¹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 31-46.

disfuncionalidade histórica das elites latino-americanas, que opunha os interesses das elites aos interesses das massas. Nesse cenário, não há a possibilidade de uma integração nacional. Nas palavras do autor:

As sociedades latino-americanas permaneceram subdesenvolvidas desde a sua independência até as primeiras décadas do século XX porque se tornaram sociedades dualistas, nas quais a otimização dos objetivos da elite não era compatível com os interesses básicos da massa, impedindo assim a integração social dos países em questão e estabelecendo neles um regime social (ou seja, um regime combinado de valores, de participação, de poder e de propriedade) que não era conducente ao seu desenvolvimento nacional.³⁷²

O autor fala que para alcançar o desenvolvimento é necessário chegar a um nível econômico de autossuficiência conseguido por meio da utilização cada vez mais racional da tecnologia e da organização. Dessa forma, haveria o desenvolvimento social, cultural e político. Para lograr o desenvolvimento social, faz-se necessário um tipo característico de "adaptação funcional" do regime de participação predominante na sociedade, possibilitando a minimização de privilégios e formas de "autoridade atributivas", com a conseqüente maximização do acesso competitivo e igualitário de ampla camada da população às oportunidades e papéis disponíveis. O desenvolvimento cultural requer a adaptação funcional do sistema e do regime de valores de uma sociedade, proporcionando meios eficientes de controlar seu meio-ambiente e de adaptação racional, bem como a construção de valores, normas e estilos de vida conducentes à coesão e ao predomínio de condutas racionais e confiáveis. No que tange ao desenvolvimento político, é necessário a sua modernização e institucionalização, potencializando sua orientação racional, "diferenciação funcional estrutural, capacidade, mobilização política, integração política e representatividade política".³⁷³ Jaguaribe concebe como causa do dualismo latino-americano a herança ibérica no período do colonialismo que permanece como traço característico da cultura e da política.³⁷⁴ Lastreando essa tradição estariam a excessiva quantidade de mão de obra e o latifúndio, que postulando a monocultura permitiria às elites locais trocá-las pelas importações de produtos manufaturados e manter a classe média urbana presa, quase sempre, aos empregos públicos. Porém, esse sistema não conseguiu se reproduzir

³⁷² JAGUARIBE, Hélio. *Crises e alternativas da América Latina*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 45.

³⁷³ JAGUARIBE, 1976, p. 46.

³⁷⁴ JAGUARIBE, 1976, p. 50.

indefinidamente porque as novas demandas dos setores citadinos (sobretudo os militares e os intelectuais) começaram a se fazer menos dispostos a papéis passivos e às crises externas como guerras e crises econômicas, fundamentalmente a quebra da bolsa de New York, em 1929. A segunda hipótese levantada por Jaguaribe, a respeito do subdesenvolvimento latino-americano, constitui-se em duas sub-hipóteses:

O impulso latino-americano para o desenvolvimento nacional não alcançou um nível auto-suficiente nas últimas três décadas porque, 1) na medida em que o processo foi induzido espontaneamente pela demanda interna, os mercados nacionais se revelaram muito pequenos e 2) na medida em que foi promovido por esforços deliberados dos governos nacionais, o custo de incorporar as massas aos centros de participação e de maior consumo provou ser substancialmente maior do que os limites consensualmente aceitáveis pela nova classe dirigente, que usou os militares com sucesso, para interromper o processo e a mudança, e para manter ou reestabelecer uma sociedade dualista.³⁷⁵

Para o autor isebiano, o processo de substituição de importações se deu graças à crise de 1930, sendo acelerado após o fim da Segunda Guerra Mundial até a década seguinte. Esse período foi capitulado pelas tendências chamadas "populistas" que tentaram fortalecer o surgimento de uma burguesia industrial. Porém, sem o apoio efetivo dos latifundiários e das elites, fracassaram em seus objetivos, permitindo a volta das elites ao poder e renovando, dessa forma, a sociedade dualista. O problema dessas formas de populismo é que suas práticas acabavam diminuindo substancialmente a participação liberal, atrasando assim a disseminação de valores liberais capazes de galvanizar o espírito empreendedor da classe burguesa.³⁷⁶ "Assim é que em Jaguaribe o atraso se configura num perfil de Estado ineficiente e pouco funcional que convive com classes detentoras de um comportamento mental, político e social 'mercantil', vale dizer, destituído de qualquer lógica capitalista".³⁷⁷ Está ausente o empreendedorismo capaz de alavancar a substituição de importações.

Haveria uma estrutura faseológica brasileira, a qual Jaguaribe referencia pelo conceito de estrutura-tipo, e que gerava uma série de dificuldades e inconsistências características de países subdesenvolvidos. Essa estrutura-tipo

³⁷⁵ JAGUARIBE, 1976, p. 57.

³⁷⁶ JAGUARIBE, 1976, p. 58.

³⁷⁷ OLIVEIRA FILHO, Virgílio Roma de. A Revolução Nacional Isebiana: H. Jaguaribe e N. W. Sodré. *Estudos de Sociologia*, v. 5, n. 9, p. 1-45, 2000. p. 4. Disponível em: <seer.fclar.unesp.br/estudos/article/download/191/187>. Acesso em: 10 set. 2013.

econômica caracterizava-se, fundamentalmente, pelas deficiências de uma estrutura material baseada na exportação de alguns poucos produtos primários, típico característico de economias de exploração. Esse modelo teria vigorado até os anos de 1930, aquelas elites agroexportadoras mantinham uma cultura de alienação que resultava no dualismo. Essa cultura dualista teria sido transplantada e sustentava um "Estado Cartorial", cuja característica essencial era a distribuição de cargos no governo. Isso significa que a dominação das estruturas de poder por estes setores da elite agrária vinculava uma política clientelista a um Estado ineficiente, designado, por isso, de cartorialista. Jaguaribe entende que essa forma de administração do Estado fora funcional durante a "fase" agroexportadora, no entanto, começa a entrar em crise a partir da década de 1920, chegando aos inícios da década seguinte a entravar o desenvolvimento nacional, cumprindo assim a necessidade de intervenção dos chamados populistas que precisamente enxergavam a necessidade de implementar a industrialização e abordar mais consequentemente a participação social dos grupos alienados dos processos de crescimento do país.

Com Jaguaribe, no compartilhamento de uma visão semelhante, estão outros autores importantes como Florestan Fernandes e Nelson Werneck Sodré. Fernandes compreende que o processo de supressão do tradicionalismo associado à dominação patrimonialista e à degradação da ordem econômica, social e política do sistema colonial significou o início do Estado Nacional. Dessa forma, as exigências internacionais da época e da conjuntura nacional obrigaram os latifundiários monoculturistas a se aburguesarem progressivamente, associados às demandas cidadinas, argumenta Fernandes, “[...] desempenhando uma função análoga a de certos segmentos da nobreza européia na expansão do capitalismo”.³⁷⁸ O que ajudou nesse processo, como também aponta Jaguaribe, é a formação nos centros urbanos de segmentos não atrelados com o esquema da grande propriedade tradicional organizada pela “aristocracia agrária”: negociantes, funcionários públicos, banqueiros e nascentes industriais, que procuravam dar o impulso necessário para a cultura do empreendedorismo capitalista, um movimento de oposi o contra aquilo que era considerado antigo e preso aos valores coloniais da ordem social patrimonialista. O autor procura mostrar que quatro fatores

³⁷⁸ FERNANDES, Florestan. *A revolu o burguesa no Brasil: ensaio de interpreta o sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 45.

contribuíram para o surgimento de uma cultura de consumo e produção interna ao país: 1) a independência, considerada sob a ótica das implicações socioeconômicas que tal evento acarretou; 2) o fazendeiro do café e o imigrante, figuras importantes no processo de mudança do cenário econômico, social e político do país; 3) a mudança no padrão de relação entre capital internacional e a organização da economia interna; e 4) a expansão fundamental na universalização da competitividade como ordem sociopolítica imperativa. Fernandes, junto com os isebianos, acreditava que a revolução brasileira era um processo de superação da herança colonial que ainda regulava o Brasil da década de 1950, e que deveria ser conduzido pelo bloco moderno organizado em torno das forças da capitalização nacional.

De forma semelhante, Sodré considera o desenvolvimento como um processo e base da mudança revolucionária. Isso porque as forças produtivas no modelo capitalista permitem aos grupos nacionais (tanto burgueses quanto proletários) a possibilidade de denúncia de antigos esquemas patrimonialistas, a contestação de privilégios, a organização da ação coletiva e a destruição da velha estrutura e da ordem econômica coloniais. Além disso, a burguesia produtiva aos poucos vai criando novas formas de relação de produção que dificultam a manutenção do *status quo* vigente até a década de 1930. Afirma Sodré que, embora o declínio do poder do latifúndio fosse verificado, permanecia, todavia, a presença renitente de sua hegemonia em muitas áreas. Desde os anos de 1930 havia o suporte do imperialismo e de muitos grupos da própria burguesia nacional, que mantinham contato com o comércio exterior. Ao mesmo tempo, algumas reformas internas estavam sendo levadas a cabo. Sodré afirma que o imperialismo atuava por meio desses dois grupos, que recebiam vantagens econômicas desta associação. Durante a década de 1930, desenvolvia-se uma tensão aguda entre os grupos sociais dominantes, uma vez que os latifundiários se viam forçados a ceder parte de seu poder político para aquelas classes emergentes da nova conjuntura. Esse fato direcionava a um arranjo médio, na tentativa de minimizar as perdas de poder. Em meio a toda essa tensão, o governo nas mãos do grupo de Getúlio Vargas realizava reformas na estrutura produtiva e no setor agrário. A modernização que se processava no Brasil daquele período, sob a distensão de forças produtivas que permitiam suportar o processo revolucionário industrial brasileiro, isto é, a

implantação do desenvolvimento nos moldes capitalistas, ocorre lado a lado à persistência do poder político dos latifundiários, poder hegemônico ainda presente na estrutura social do Brasil. Segundo essa verificação, Sodré considera duas teses fundamentais: 1) Vargas teria realizado um tipo de revolução burguesa não democrática, uma revolução destituída de proletários; e 2) essa revolução teria a marca do pontificado prussiano, uma via prussiana do desenvolvimento, lastreada pelo apoio do imperialismo. Essa revolução de caráter autoritário de Vargas seria contraposta pelas próprias exigências do sistema de produção, que requeriam novas formas de relação política. O crescimento da indústria de base tenderia a questionar a forma de governo que, sob o poder da ditadura de Vargas, exigia a manutenção de determinados aspectos pretéritos de Estado e de pacto conservador do Estado Novo. Entretanto, o setor industrial, à medida que se diversificava, antagonizava as antigas formas de administração do poder do Estado.³⁷⁹ Ele assinala que as forças da capitalização avançaram e já não podiam ser impedidas. Sodré avalia que se originou "na indústria pesada a contradição que viria destruir o tipo presente de capitalismo brasileiro e o pacto montado por Vargas".³⁸⁰ O autor defende uma noção de desenvolvimento como a união dos setores progressistas da sociedade na busca pela superação dos dilemas herdados do período colonial, um nacionalismo que atribui à industrialização do país um caráter de afirmação da nacionalidade. Esse nacionalismo defendido por Sodré, e por muitos isebianos, tinha como objetivo unir os grupos sociais e, em nome desse nacionalismo, protelar a tensão entre capital e trabalho a uma fase seguinte, quando estivesse superada a contradição entre "burguesia nacional e a classe trabalhadora".³⁸¹ Ele pregava uma forma de conciliação dos grupos sociais como uma "expressão oportuna".³⁸² Sodré propugna assim uma forma programática de superar as limitações da herança colonial, possibilitando ao Brasil se expressar como nação, pois haveria implícito neste processo um projeto de nação, a saber, um país desenvolvido no que diz respeito à indústria. O autor aproxima-se, dessa forma, de outros autores isebianos que defendiam uma "revolução possível".³⁸³ Sodré defendia um viés democrático e com a participação ativa das massas. "Ele enxerga o nacionalismo como um movimento

³⁷⁹ SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à revolução brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

³⁸⁰ OLIVEIRA FILHO, 2000, p. 33.

³⁸¹ SODRÉ, Nelson Werneck. *Raízes históricas do nacionalismo*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959. p. 37.

³⁸² SODRÉ, 1959, p. 37.

³⁸³ PINTO, Álvaro Vieira. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

político mobilizador de massas, de caráter nacional-popular, sem atribuir a grupos de elite a hegemonia no processo de revolução".³⁸⁴

Torna-se possível concluir que a tensão entre as elites do país e as camadas populacionais menos afeitas às decisões políticas, embora não menos desejosas de terem maior participação, fez com que fosse percebida a relação íntima entre os interesses destas elites e sua conformidade aos interesses das elites estrangeiras. A tensão que vinha desde o início do século, quando Euclides da Cunha apontou para a difícil relação entre uma elite litorânea e uma população pobre sertaneja do interior do país, continuou, no caso do Brasil, a ser entrave para o desenvolvimento efetivo da industrialização por que o país precisaria passar. A gradual percepção de uma empresa nacional frente aos problemas históricos foi ao longo das décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial mostrando que o atrelamento dos interesses de determinados setores sociais do país estava em direta correlação aos interesses de grupos estrangeiros. O subdesenvolvimento estaria correlacionado ao desenvolvimento dos países ricos, restando aos países não industrializados, sem cultura de consumo e de comércio de bens manufaturados equânime à indústria nacional, o mero papel de produtores de monocultura que se imiscuíam de maneira ideologicamente cooptada aos interesses e vantagens comparativas ricardianas do mercado internacional.

4.3 Subdesenvolvimentismo

A necessidade de entendimento de questões locais, consoante seus interesses específicos, fez com que as sociedades latino-americanas buscassem, "nos modelos europeus e norte-americanos, as saídas para as suas questões locais",³⁸⁵ e isso continuou após a Segunda Guerra Mundial com a teoria do desenvolvimentismo, possível apenas graças à noção de nacionalismo. A identidade do país diante da percepção das ideias evolucionistas fez os autores perceberem que o subdesenvolvimento era efeito do atrelamento das sociedades latino-americanas aos interesses de grandes potências. Dessa forma, os países latino-americanos sempre ficariam aquém do desenvolvimento desejado, pois o

³⁸⁴ OLIVEIRA FILHO, 2000, p. 36.

³⁸⁵ OLMO, Rosa Del. *A América Latina e sua criminologia*. Rio de Janeiro: Revan/ICC, 2004. p. 159.

desenvolvimento dos países ricos postulava sempre a necessidade de subdesenvolvimento dos países produtores de monoculturas.

O subdesenvolvimento do Brasil e da América Latina como processo advindo de situações em que "aumentos de produtividade e assimilação de novas técnicas não conduzem à homogeneização social, ainda que causem a elevação no nível de vida médio da população",³⁸⁶ tornou-se objeto de estudos dos cientistas sociais na década de 1940. Nesta época, as políticas do Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD) começaram a ser implantadas em países em desenvolvimento. Para falar em subdesenvolvimento, no entanto, era preciso falar em desenvolvimento, que, segundo Furtado, pode ser definido pela "produtividade social como produto total por unidade de tempo de ocupação da força de trabalho de uma coletividade", e que deduzida desta definição constitui-se em uma "teoria macroeconômica da produção".³⁸⁷ Nesse sentido, o desenvolvimento pode ser descrito a partir de "esquemas explicativos dos processos sociais em que a assimilação de novas técnicas e o conseqüente aumento de produtividade conduz à melhoria do bem-estar de uma população com crescente homogeneização social".³⁸⁸ Furtado elenca três dimensões do desenvolvimento econômico e social:

[...] a do incremento da eficácia do sistema social de produção, a da satisfação de necessidades elementares da população e a da consecução de objetivos a que almejam grupos dominantes de uma sociedade e que competem na utilização de recursos escassos. A terceira dimensão é, certamente, a mais ambígua, pois aquilo a que aspira um grupo social pode parecer para outros simples desperdício de recursos. Daí que essa terceira dimensão somente chegue a ser percebida como tal se incluída num discurso ideológico.³⁸⁹

É bem possível que a economia possa crescer através dos impulsos do mercado, da interação de fatores variados tanto internos quanto externos ao próprio mercado. No entanto, o desenvolvimento social resulta especificamente de uma ação política planejada. No caso de serem os manejos sociais dominantes incapazes de incentivar políticas que regulem a riqueza social, inviabiliza-se, por sua

³⁸⁶ FURTADO, Celso. Subdesenvolvimento revisitado. *Economia e Sociedade*, Campinas, p. 5-19, 1992. p. 39-40.

³⁸⁷ FURTADO, 2009, p. 30.

³⁸⁸ FURTADO, 1992, p. 39.

³⁸⁹ FURTADO, Celso. *Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico estrutural*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 22.

vez, o desenvolvimento, assumindo características assimétricas.³⁹⁰ De acordo com Furtado, o subdesenvolvimento não constitui uma das etapas pelas quais tenham as economias que atravessar necessariamente, delineando dessa maneira uma escala do desenvolvimento como um processo histórico evolutivo. Significa isso que a formação das economias capitalistas responde muito mais a realidades históricas, determinadas por deformações históricas e circunstanciais, do que a etapas consequentes de um possível processo evolutivo, segundo o qual as sociedades ricas corresponderiam a uma razão universal.

Ademais, o subdesenvolvimento resultaria da relação intrínseca, em determinadas situações sócio-históricas, entre uma arrumação endógena concentradora, e uma dependência exógena de altíssimos níveis de acumulação de capital, cujo aparato administrativo se daria por meio da instalação de sistemas industriais dos países ricos nos países subdesenvolvidos. Tal esquematização se fundamentaria na dimensão cultural de imitação de modelos de consumo, produzindo sobrevivências simultâneas de convivência social. Por um lado, haveria grupos sociais incrementando os novos modelos de consumo aprendidos desde o exterior e, de outro, grupos sociais sob regimes mínimos de subsistência completamente excluídos de privarem com qualquer forma de consumo. Furtado, assim, caracteriza o processo de subdesenvolvimento perpassando:

[...] um desequilíbrio na assimilação dos avanços tecnológicos produzidos pelo capitalismo industrial a favor das inovações que incidem diretamente sobre o estilo de vida. Essa proclividade à absorção de inovações nos padrões de consumo tem como contrapartida atraso na adoção de métodos produtivos mais eficazes. É que os dois processos de penetração de novas técnicas se apóiam no mesmo vetor que é a acumulação. Nas economias desenvolvidas existe um paralelismo entre a acumulação nas forças produtivas e diretamente nos objetos de consumo. O crescimento de uma requer o avanço da outra. A raiz do subdesenvolvimento reside na desarticulação entre esses dois processos causada pela modernização.³⁹¹

Correspondendo à transformação do padrão de consumo, estaria a "modernização" dos "estados nacionais" comprometida com elevação de produtividade. Porém, essas "modernizações" estariam alijadas de alterações nas técnicas de produção. O deslocamento da percepção das ciências sociais do viés do subdesenvolvimento, entendido como uma maneira de sustentar o desenvolvimento

³⁹⁰ BIDERMAN, C.; COZAC, L.; REGO, J. M. *Conversas com economistas brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 64.

³⁹¹ FURTADO, 2000, p. 8.

dos países ricos, ideologicamente significou a tomada da empiria de maneira autônoma e de compreender o lugar do país na macropolítica. Da mesma forma, a teologia da libertação como um movimento semelhante, acabou por não fazer o mesmo movimento consequente que ocorrera nas ciências sociais dos anos pós-Segunda Guerra Mundial, no que diz respeito aos seus pressupostos hermenêuticos, especificamente em relação à mediação socioanalítica. A teologia da libertação ficou no nível dos ensaístas, isto é, a intuição teve papel preponderante e decisivo na adoção de uma percepção da situação real e concreta dos empobrecidos da América Latina. Não houve a construção de seus próprios dados e a reflexão teológica se tornou meramente e reprodução de um discurso das ciências sociais.

A percepção crítica do pensamento social brasileiro foi muito mais teórica e conceitual do que destilada do real. A empiria teria sua análise mais consequente a partir da década de 1950. Entre o final da Segunda Guerra Mundial e meados dos anos de 1960, a empiria como campo de disputa teórica começou a ser considerada com mais originalidade. Nestes anos, muitos autores passaram a debater os dados recolhidos. Raul Prebisch, em 1949, em um artigo sobre o desenvolvimento econômico da América Latina, alerta que para o melhor conhecimento da realidade seria necessário o desenvolvimento do conhecimento empírico da sociedade, uma vez que o que se tinha era muito precário. Um estudo rigoroso a respeito da estrutura econômica dos países latino-americanos seria fundamental, de sua forma cíclica de crescer e suas possibilidades:

Se se conseguir realizar a investigação destes fatos, com imparcialidade científica e estimular a formação de economistas capazes de ir captando as novas manifestações da realidade, prevendo seus problemas e colaborando na busca de soluções, ter-se-á realizado uma obra de incalculável importância para o desenvolvimento econômico da América Latina.³⁹²

Como efeito disso, começa-se a discutir qual seria o tipo de capitalismo que existiria aqui na América Latina, se seria capitalismo escravista ou mercantilista. Em nenhum país a revolução industrial teria acontecido sob a democracia como se conhece hoje. Essa discussão a respeito do caráter do tipo de capitalismo vigente na América Latina aliado ao espírito nacionalista permitiu a passagem de um campo

³⁹² PREBISCH, Raul. O desenvolvimento econômico da América Latina e seus principais problemas. *Revista Brasileira de Economia*, v. 3, n. 3, p. 47-111, set. 1949. p. 94.

conceitual eivado pelas noções estrutural-funcionalistas a paradigmas mais críticos de viés keynesiano e marxista. Os estudos antropológicos marcados pelo modelo de estudos de comunidade, perpassados por relatórios recheados de detalhes e descrições empíricas ajudaram a compreender melhor a situação dos grupos sociais excluídos no país, muito especificamente no campo da sociologia, da economia e da história. Esses dados empíricos inicialmente ornamentavam as teorias importadas, no mais das vezes. Um caso conhecido é o grande êxito de Florestan Fernandes ao explicar a formação social dos Tupinambás a partir do funcionalismo parsoniano.³⁹³ Estudos sobre os negros no Brasil também se caracterizaram pela tentativa rigorosa de explicar sociologicamente, partindo de dados empíricos, a situação social em que vivia a população afrodescendente, invisibilizada pela teoria da democracia racial, originada do branqueamento e defendida por grupos ao redor da escola recifense de Gilberto Freyre.³⁹⁴

Sorj afirma que "o pensamento formulado pela Cepal (Comissão Econômica para a América Latina) desfrutava de grande prestígio e era considerado a chave para a compreensão do processo de transição das sociedades latino-americanas e superação dos obstáculos à mudança social".³⁹⁵ A tese fundamental da Cepal girava em torno da seguinte constatação: o crescimento econômico precisaria estar baseado na substituição de importações vinculada à expansão de um mercado de consumo interno, ambas sendo ancoradas na proteção do Estado. Este deveria ser o modelo de desenvolvimento a ser seguido pelas economias periféricas. A sociologia se via envolta em duas perspectivas: os estudos culturalistas e o funcionalismo. No campo da economia também começam a aparecer tentativas de explicar a situação de subdesenvolvimento dos países periféricos quando da acumulação dos dados e dos registros que naquela época estavam começando a ser catalogados. Assim, as informações estatísticas e os dados específicos passavam agora a ser objetos de considerações mais autóctones. No período sugerido acima, as ciências sociais passam a discutir o mimetismo dos que queriam

³⁹³ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.

³⁹⁴ CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O aspecto humano de nossos dados: a relação Pierson/Nogueira, a etnografia e a abordagem das relações raciais. In: MAIO, Marcos Chor; BÔAS, Gláucia Villas (Orgs.). *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: UFRGS, 1999. p. 185-202.

³⁹⁵ SORJ, Bila. Demarcando o campo da sociologia: a contribuição de Costa Pinto. In: MAIO, Marcos Chor; BÔAS, Gláucia Villas (Orgs.). *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: UFRGS, 1999. p. 223-228.

estudar a sociedade brasileira e a aplicação de projetos políticos desde a realidade europeia. Um reflexo interessante dessa perspectiva é a disputa que as várias escolas brasileiras de pensamento social passam a realizar no campo teórico. A escola de ciência social de São Paulo se digladiava com a escola carioca e recifense, possibilitando o surgimento de uma *intelligentsia* brasileira que discute e debate a realidade do país. Havia uma correlação entre um tipo de nacionalismo revestido e dissimulado, no que dizia Mannheim ser o planejamento para a mudança, isto é, a sociologia aplicada e o papel do intelectual como agente de mudanças.

Os textos produzidos por Florestan Fernandes entre 1951-1952, que deu origem ao livro *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*,³⁹⁶ ressaltam a necessidade de criação de um método rigoroso e decantado de uma sistematização dos dados estatísticos confrontados com a teoria na elaboração conceitual. As dificuldades de acordo entre a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) e Universidade de São Paulo (USP) se davam nesse período em torno da metateoria. Fernandes ataca em um texto de 1948 o empiricismo presente naquela forma de abordagem dos problemas sociológicos e antropológicos, muito influenciados pela Escola de Chicago.³⁹⁷ O tratamento dos dados estatísticos e dos elementos recolhidos pela observação participante nos estudos de comunidade pareciam postular a pesquisa empírica como indispensável à generalização teórica. Fernandes, adotando o ponto de vista de Caio Prado Júnior, ataca essa posição. Criticando os “estudos de comunidade”, Florestan Fernandes recusava o empirismo e a ênfase nas diferenças culturais, que desviariam o observador do processo decisivo ao desenvolvimento brasileiro.

O termo indução, usado exaustivamente em *Fundamentos*, tem os dois sentidos com que comparece na teoria clássica da ciência e até recentemente na literatura sociológica: a geração de enunciados universais a partir de enunciados singulares ou teorias a partir de observações e, o mais corrente, de investigação empírica, seja através de teste indutivo ou dedutivo de teorias científicas.³⁹⁸

³⁹⁶ FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

³⁹⁷ JACKSON, Luiz Carlos. Divergências teóricas, divergências políticas: a crítica da USP aos “estudos de comunidades”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 18, p. 1-354, 2009.

³⁹⁸ OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de. A reflexão metodológica em Florestan Fernandes. *Revista USP*, São Paulo, v. 29, n. 8 822-885, mar./maio 1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/29/12-jose-jeremias.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2014. p. 85.

Os “problemas da indução em sociologia” são resolvidos, na primeira etapa do roteiro de pesquisa, por meio de procedimentos operacionais e interpretativos de seleção e elaboração ativa que transformam dados em “instâncias empíricas”, isto é, os fenômenos modificados pelo investigador. Tratar-se-ia de construir teoricamente o objeto a ser estudado e não simplesmente de catalogar dados colocados à mão do pesquisador. A reação liderada por Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes e Celso Furtado ao tipo de adoção teórica proveniente dos centros de pesquisa, consagrados no século XX constituiu-se na avaliação dos problemas sociais desde a realidade brasileira como ponto de partida e não como de chegada de um aparato elaborado e generalizado a partir de contextos que mantinham uma relação estruturante com as regiões periféricas.

Dessa maneira, podemos asseverar que a concepção elaborada por Florestan Fernandes entre os anos de 1947 a 1958 fundamentou as bases que deram orientação ao seu trabalho sociológico durante os anos em que esteve vinculado à Universidade de São Paulo, isto é, até o ano de 1968. Nesse ínterim, sua produção acadêmica articulou a defesa da positividade do conhecimento produzido por um viés naturalista, no qual intenta dar legitimação à sociologia como “ciência empírica e indutiva”. Daí a importância dada à noção de indução, a outra, de extração historicista, formulada a partir da ideia de uma “sociologia aplicada” aos problemas sociais do Brasil, muito embora tenha mantido o plano empírico e a indução como critérios imprescindíveis da teoria social. Sua proposta foi a de delinear uma tendência metodológica a partir das teorias no intuito de criar uma “síntese lógica e histórica” do ponto de vista de uma “sociologia científica”, de acordo com a contribuição das diferentes teorias sociais para alvos de investigações empíricas, construir desde a consideração histórica dos planos metateóricos o dado empírico sobre o qual seriam tecidas proposta de uma aplicação consequente com planos políticos e sociais. Os grandes teóricos brasileiros desse período seguiram essa direção. A aplicação de um conhecimento próprio e relevante ao contexto brasileiro. Essa abordagem recorria aos postulados da Cepal e das considerações de Prebisch a respeito da situação do contexto latino-americano, cujo vínculo umbilical com as economias centrais mantinham o país no subdesenvolvimento.

A divisão internacional do trabalho produzia efeitos diferenciados entre países ricos (centro) e pobres (periferia). O progresso técnico se expandia de maneira desigual: no centro, foi mais rápido e elevou a produtividade de

todos os setores econômicos; na periferia – relegada à função de produzir alimentos e matérias-primas para o centro – a difusão do progresso técnico era restrita ao setor exportador não se propagando pelo resto do sistema produtivo.³⁹⁹

A substituição de importações era também um tema fundamental levantado por Prebisch na direção da Cepal. Prebisch teorizou a situação econômica da América Latina marcada pela exportação de bens primários e pouco dada à produção de *commodities*. Essa situação colocava os países latino-americanos dentro de uma estrutura funcional ao mercado internacional que privilegiava os países produtores e industrializados. Prebisch chamava o Estado forte e arrecadador de "Estado Inteligente". A percepção sobre a realidade geral, no dizer de Prebisch "um conjunto de inevitáveis generalizações, embora constituindo um todo, derivadas de uma análise contínua e sistemática da realidade latino-americana",⁴⁰⁰ indicava um fator elementar para o não desenvolvimento da América Latina: os processos de acumulação brutais que grassavam na região de tradição ibérica. Esse processo ajudou a ciência social brasileira a perceber a importância da interpretação de seus próprios problemas. O tratamento dos relatórios de campo e de um determinado inquérito a respeito de uma situação específica faz parte de uma teoria que se constitui na vinculação entre metateoria e empiria conceitualmente construída. As disputas ocorridas a partir do final dos anos de 1940 indicam a necessidade das ciências sociais delimitarem o campo de atuação e lutar pela interpretação dos fatos sociais. Essa mudança de comportamento que começou com a crítica de Caio Prado Júnior ao tipo de pesquisa desenvolvida pela escola culturalista permitiu a criação das bases nos anos de 1960 da assim chamada teoria da dependência.

³⁹⁹ PEREIRA, José Maria Dias. *Uma breve história do desenvolvimentismo no Brasil*. Disponível em: <<http://www.unifra.br/professores/pereirajm/artigo%20Jos%C3%A9%20M.D.Pereira.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2014.

⁴⁰⁰ PREBISCH, Raul. *Dinâmica do desenvolvimento latino-americano*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964. p. 9.

5 TEORIA DA DEPENDÊNCIA

5.1 Palavras iniciais

As políticas desenvolvidas na década de 1950 e parte da década de 1960 mostravam aos intelectuais daquele período que algo não correspondia aos cânones da macroteoria proveniente do Atlântico Norte: o desenvolvimento esperado dentro de uma cadeia evolucionista e sistêmico-funcional do capitalismo internacionalizado. Um pessimismo começou a tomar conta das análises que se faziam em relação ao desenvolvimento nos termos da sociedade de produção de mercadorias das nações consideradas atrasadas. A Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) passou a fazer a autocrítica e postou sua descrença no modelo de "substituição de importações", defendendo reformas estruturais mais agressivas para o crescimento dos países latino-americanos. Foi no final da década de 1960 que a terminologia proveniente dos centros ricos começou a ser submetida à idiosincrasia teórica latino-americana, sendo fomentada a substituição do termo subdesenvolvimento pelo de dependência como conceito próprio aos nacionalismos do subcontinente.⁴⁰¹ A estagnação no crescimento ao final do ciclo desenvolvimentista e a constatação de Celso Furtado de que os resultados econômicos eram concentrados nas mãos de uma minoria permitiu a criação de um ambiente próprio à elaboração daquilo que ficou conhecido como teoria da dependência. Destilada das consequências da crítica ao subdesenvolvimento, isto é, de que o desenvolvimento dos países ricos "dependia" diretamente do subdesenvolvimento dos países pobres, os intelectuais latino-americanos começaram a pensar a realidade do continente de maneira crítica e não mais atrelada à metateoria proveniente dos países ricos.

A contribuição do teórico marxista Paul Baran, em sua obra *A Economia Política do Desenvolvimento*, de 1957, dá início ao questionamento do imperialismo. Sua publicação se transformou no referencial básico do debate latino-americano da década de 1960. Baran definia o capitalismo algo que heterogêneo, desigual e fundamentado na hierarquização. Sendo assim, o subdesenvolvimento era a consequência implícita do desenvolvimento: para que os países capitalistas ricos

⁴⁰¹ WEFFORT, Francisco Correa. Notas sobre a "teoria da dependência": teoria de classe ou ideologia nacional. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1, 1971. p. 5.

continuassem a crescer era imperioso que as economias dos países subdesenvolvidos continuassem a produzir matérias-primas (*commodities*). Segundo Baran, o capitalismo de tipo monopolista e imperialista, conforme a definição de Lênin, bloqueava o desenvolvimento aos países "atrasados". Embora houvesse crescimento no Brasil, como o processo de desenvolvimento econômico ocorrido no período compreendido entre 1930 e 1980, cujo crescimento "lograra multiplicar em sete vezes a renda por habitante, enquanto a população triplicaria",⁴⁰² o modelo monopolista tendia sempre ao acúmulo do que Baran e Sweezy chamaram de excedente de produção.⁴⁰³ O desenvolvimento se torna então um dos temas primordiais da organização da hegemonia estadunidense monopolista. Isso significava que, juntamente à autodeterminação, o principal eixo ideológico da capacidade de coordenação sistêmica dos países periféricos. Ao mesmo tempo, a defesa ideológica das liberdades e a consequente *irreducibilidade* à igualdade social tornou-se o fundamento ideológico da "ação sistêmica" a exercer sobre os países centrais e semiperiféricos, dividindo assim, de um lado, os movimentos sociais democráticos e socialistas e, de outro, os comunistas ou socialistas reais.⁴⁰⁴ Nesse bojo, as teorias marcadas pela modernização exercerão um papel-chave na extensão do poder de influência estadunidense às periferias.

Através delas busca-se conciliar o nacionalismo dos países periféricos com a reformulação das estruturas de poder do sistema mundial. O liberalismo e o keynesianismo militar, com os quais os Estados Unidos irão ocupar militarmente a Europa Ocidental articulando *warfare* e *welfare* através da Guerra Fria, serão, por sua vez, os principais instrumentos ideológicos de persuasão dos países centrais e semiperiféricos à sua hegemonia.⁴⁰⁵

Celso Furtado chamaria a essa elaboração conceitual de armadilha teórica. O sistema estrutural-funcionalista aliciava os países periféricos a moldarem suas economias à dependência dos sistemas desenvolvidos como se isso fosse ocorrer

⁴⁰² WERNECK VIANNA, Salvador Teixeira. *Desenvolvimento econômico e reformas institucionais no Brasil: considerações sobre a construção interrompida*. Tese. 369 f. (Doutorado) - Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. p. 7. Disponível em: <http://www.ie.ufrj.br/datacenterie/pdfs/pos/tesesdissertacoes/tese_salvador_werneck.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2014.

⁴⁰³ BARAN, Paul; SWEEZY, Paul. *Capitalismo Monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966. p. 20-21.

⁴⁰⁴ MARTINS, Carlos Eduardo. *Dependência e desenvolvimento no moderno sistema mundial*. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20140310040949/DaRosaMartins.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2014.

⁴⁰⁵ MARTINS, 2014, p. 1.

invariavelmente, seguindo-se as receitas dos teóricos dos países ricos. Esse tipo de pensamento, não identificado por Marx ou Engels, é percebido por Lênin, que o denuncia como a fase superior do capitalismo.⁴⁰⁶ A crítica de Baran possibilitou fôlego aos teóricos latino-americanos na percepção, acrescido do pessimismo teórico, de certas teses referentes ao aspecto sistêmico e orgânico prevalecente, bem como reformular certas vertentes do marxismo em relação ao imperialismo. Surge assim, a escola chamada de "teoria da dependência". Ela parte das críticas à teoria do "desenvolvimento do subdesenvolvimento", atrelada inicialmente ao nome do economista alemão Andre Gunder Frank, exercendo forte influência no Brasil e no Chile. Várias propostas buscarão principalmente ao longo das décadas de 1960 e 1970 explicar o atraso dos países considerados subdesenvolvidos. Dentre estas várias postulações, duas correntes concorrerão especialmente para explicar os porquês de um país como o Brasil, que juntamente ao Japão crescia espantosamente, continuava extremamente desigual. A primeira destas tentativas está identificada com o nome do próprio Gunder Frank e de seu amigo Rui Mauro Marini; a outra está vinculada à teoria do "desenvolvimento dependente e associado", tendo em Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto seus expoentes mais conhecidos.

Segundo Fiori, a tese de Gunder Frank procede diretamente de Paul Baran, para quem "o imperialismo seria um bloqueio insuperável, mesmo com a intervenção do Estado, e o desenvolvimento da maioria dos países atrasados só poderia se dar por uma ruptura revolucionária e socialista".⁴⁰⁷ Tal tese de Gunder Frank passou por várias atualizações e foi matizada pelos intelectuais latino-americanos, muitas vezes citada em silêncio. Porém, esse seria o real timbre acadêmico da "teoria da dependência", de acordo com Fiori. Em relação ao imperialismo, a tese central de Cardoso e Faletto foi elaborada de maneira mais amena. Para eles, o desenvolvimento das sociedades capitalistas atrasadas seria viável ainda que não se seguissem as previsões clássicas, constituindo-se sempre como um desenvolvimento "dependente" e associado estrategicamente aos países mais desenvolvidos. Ao final dos anos de 1970, com a abertura política do país as duas

⁴⁰⁶ LENIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. São Paulo: Global, 1979.

⁴⁰⁷ FIORI, José Luís. Desenvolvimentismo e "dependência". *Valor Econômico*, 28 mar. 2012. Disponível em: <http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201203301610130.fiori_valor_28_03.pdf> Acesso em: 29 ago. 2014.

vertentes não rivalizaram no campo teórico, a vertente dependista-associada acabou prevalecendo e ficando os representantes da vertente mais especificamente marxista, ligadas à tese de Baran e Frank, invisibilizados.

Apesar de tudo, de acordo com Fiori, essa escola da "teoria da dependência" trouxe para o debate teórico algumas questões fundamentais, e que se tornaram teses importantes a respeito do debate teórico do "desenvolvimentismo de esquerda": 1) no contexto latino-americano, o capital, a acumulação do capital e o desenvolvimento capitalista não demonstram ter aspectos de projeto nacional que indique em todo lugar e de forma obrigatória para o pleno desenvolvimento da indústria e da centralização do capital; 2) a burguesia industrial não tem um "interesse estratégico" homogêneo que contenha "em si" um projeto de desenvolvimento pleno das forças produtivas "propriamente capitalistas"; 3) não basta conscientizar e civilizar a burguesia industrial e financiar a centralização do seu capital para que ela se transforme num verdadeiro *condotieri* desenvolvimentista; 4) a simples expansão quantitativa do Estado não garante um desenvolvimento capitalista industrial, autônomo e autossustentado.

Há uma grande dispersão na classificação dos intelectuais que aderiram às teses "dependentistas", segundo certas premissas. Vários autores tentaram definir listas estabelecendo quadros da história do pensamento dependentista, de uma maneira mais distante, desde os primeiros aos principais intelectuais relacionados com as origens teóricas da dependência. Inicialmente, os estruturalistas defenderam o desenvolvimentismo, passando mais tarde à sua crítica, autores como Raul Prebisch, Celso Furtado, Osvaldo Sunkel, Pedro Paz, Aníbal Pinto, Maria da Conceição Tavares, Helio Jaguaribe e Aldo Ferrer. Essa crítica fomentou a pontuação do tema implícito ao subdesenvolvimento, a dependência.⁴⁰⁸ Teorizaram a respeito da dependência, além de Cardoso e Faletto, Paul Baran, André Gunder Frank, Rui Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Bamberger, Aníbal Quijano e Samir Amin. Frank faz ainda uma diferenciação no seio da teoria dependentista, a saber,

⁴⁰⁸ PEDRÃO, Fernando. *Evocação de Raúl Prebisch: latino-americano e homem do mundo*. Disponível em: <<http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/file/CICEF%202011%20Artigo%20Pedr%C3%A3o%20sobre%20Prebisch.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2014. Ver ainda: BRESSER-PEREIRA, 2010, p. 31-43; CÂNEPA, Mercedes Maria Loguércio. Dependência: análise de um conceito. *Humanas*, Porto Alegre, v. 23, n. 1/2, p. 205-237, 2000; SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; WEFFORT, Francisco. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

entre os reformistas não-marxistas, os marxistas e os neo-marxistas.⁴⁰⁹ Para demonstrar que a teoria da dependência não foi um discurso homogêneo, mas, sim, um debate muito acalorado dentro da tradição do cepalismo estruturalista, serão elencadas a seguir três formas de conceber a dependência latino-americana no intuito de indicar seus aspectos mais característicos que venham a esclarecer o ponto de vista acerca do quase acrítico, salvo raras exceções, uso da teoria da dependência pelos intelectuais ligados à teologia da libertação ao longo das duas primeiras gerações.

5.2 Andre Gunder Frank

Na década de 1950, o entusiasmo com o desenvolvimentismo permitiu ao país se atrelar a uma visão metateórica na economia e sociologia que procurava ver na substituição de mercadorias um grande passo em direção ao crescimento que ficou conhecido pelo título do livro de Stefan Zweig, *Brasil, país do futuro!*⁴¹⁰ Essa perspectiva entendia a vinculação da economia do país aos objetivos funcionais da economia do continente, o qual tinha nos Estados Unidos da América seu principal parceiro econômico.

A idéia central na Teoria do Desenvolvimento é o entendimento do desenvolvimento enquanto um continuum evolutivo. Os países avançados se encontrariam nos extremos superiores desse continuum, que se caracterizava pelo pleno desenvolvimento do aparelho produtivo, de forma que o processo de desenvolvimento econômico que neles ocorreu seria um fenômeno de ordem geral, pelo qual todos os países que se esforçassem para reunir as condições adequadas para tal deveriam passar. Enquanto isso, as nações atrasadas se encontrariam em um estágio inferior de desenvolvimento, com baixa expressão em termos do desdobramento de seu aparelho produtivo, em decorrência de sua incipiente industrialização.⁴¹¹

De acordo com essa perspectiva, segundo Marini, o subdesenvolvimento constituiria um momento anterior ao desenvolvimento econômico levado a seu apogeu, depois que a economia de um determinado país alcançasse seu desdobramento setorial completo, tendo sua razão entre os dois períodos do

⁴⁰⁹ FRANK, Andre Gunder. *El Desarrollo del Subdesarrollo: un ensayo autobiográfico*. Nueva Sociedad, 1991.

⁴¹⁰ ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1960.

⁴¹¹ DUARTE Pedro Henrique Evangelista; GRACIOLLI, Edílson José. *A teoria da dependência: interpretações sobre o (sub)desenvolvimento na América Latina*. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt3/sessao4/Pedro_Duarte.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2014.

desenvolvimento, segundo o qual a economia do país em questão "ostentaria já todas as condições para assegurar um desenvolvimento auto-sustentado".⁴¹² A economia do Brasil estava marcada desde o primeiro ano de governo de Juscelino Kubitschek (1956) pelo desenvolvimentismo, através do Plano de Metas. Esse plano começou a ser aplicado no ano seguinte e foi marcado por facilidades alfandegárias e estímulos fiscais para a iniciativa privada estrangeira,⁴¹³ promovendo a entrada de capitais estrangeiros no Brasil de maneira nova até então. Esse processo permitiu a construção de uma posição nova e importante dos grupos estrangeiros na economia brasileira.

O processo que identificou o subdesenvolvimento como parte integrante do desenvolvimento passou a ser compreendido como dialético, cujo esquema funcional atrelava indissociavelmente os interesses das classes dominantes aos interesses do capital estrangeiro. Sendo assim, como resultado do desenvolvimento dos países ricos, surgiria como fato negativo o subdesenvolvimento dos países pobres. Não seria o desenvolvimento um destino irremediável dos países subdesenvolvidos, uma vez que esta situação seria endógena ao desenvolvimentismo. Andre Gunder Frank, um dos primeiros teóricos da teoria do desenvolvimento e do subdesenvolvimentismo, diz que "o processo da acumulação do capital é um dos motores principais (senão mesmo o principal) da história moderna". Por isso, o subdesenvolvimento exige a "análise das relações dependentes de produção e de troca no interior do processo mundial de acumulação de capital".⁴¹⁴

Gunder Frank veio ao Brasil no início da década de 1960, permanecendo na Universidade de Brasília (UnB) a convite de Darcy Ribeiro. Criticou aquilo que

⁴¹² MARINI *apud* DUARTE; GRACIOLLI, 2014, p. 1.

⁴¹³ "Recorda-se que, em novembro de 1954, no Encontro dos Ministros da Fazenda ou da Economia da América Latina – IV Sessão Extraordinária do Conselho Interamericano da OEA –, realizado no Rio de Janeiro, cuja agenda foi preparada pela Cepal, oficializou-se a tese dos investidores norte-americanos de que o crescimento econômico da região só seria possível com a presença dos oligopólios internacionais, na forma de investimentos diretos ou em associação com os incipientes capitais privados locais". MACHADO, Luiz Toledo. A teoria da dependência na América Latina. *Estudos Avançados*, v. 13, n. 35, p. 199-215, 1999. p. 203. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v13n35/v13n35a18.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2014.

⁴¹⁴ FRANK, Andre Gunder. *Acumulação mundial: 1492-1789*. Lisboa: Estampa, 1979; FRANK, Andre Gunder. *Acumulação dependente e subdesenvolvimento: repensando a teoria da dependência*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

designou de “mito do feudalismo na agricultura brasileira”.⁴¹⁵ Sua crítica contundente permitiu que o marxismo, teoria até então monopolizada pelos partidos políticos de esquerda, encontrasse lugar na universidade. A noção do imperialismo, cuja tese era a de que os países pobres sustentavam e trabalhavam para os países ricos, pujante na literatura e nas teses partidárias, foi arrolada à explicação da situação do dilema nacional. Tratava-se de uma nova perspectiva para explicar os *porquês* de o Brasil ser tão desigual e não melhorar sua situação no âmbito internacional, uma vez que crescia consideravelmente desde a década de 1930. A nova tese fazia a crítica de um tipo de marxismo evolucionista que o próprio Marx postulara: que as forças históricas arrastariam todas as nações para dentro do desenvolvimento que a sociedade capitalista inaugurara no século XVI.⁴¹⁶ A nova formulação era incômoda para o pensamento da época, pois, inclusive, as formulações de esquerda estavam impregnadas por fragmentos das teorias da modernização e, mesmo entre os marxistas, ainda se pensava o Brasil como resultado do atraso feudal e não como subproduto necessário da acumulação em escala mundial. No Partido Comunista Brasileiro (PCB), foi visível a irritação do pensamento majoritário contra a adesão parcial de Caio Prado Júnior a este marxismo crítico, menos atrelado a uma visão teórica institucional.

A hipótese que fornece sustentação para a teoria de Frank é a de que o modo de produção capitalista-colonial foi estabelecido por uma série de constelações metrópoles-satélites, que atingiram todo o globo. Essa perspectiva supõe que as áreas satélites se integraram umas às outras por meio da dependência que todas possuem em relação aos grandes centros econômicos hegemônicos do capitalismo mundial, isto é, a Europa e os Estados Unidos. As metrópoles nacionais, ou locais, seriam assim centros intermediários que reproduziriam os interesses destas metrópoles hegemônicas produzindo nas regiões periféricas o efeito dialético do desenvolvimento, a saber, o subdesenvolvimento. Assim, o capital nacional, convertendo-se em satélite das metrópoles mundiais, serviria para manter a estrutura de monopólio e as relações de exploração do sistema capitalista-colonial que faz o desenvolvimento da metrópole ser uma função do subdesenvolvimento dos países satélites. Segundo essa perspectiva,

⁴¹⁵ FRANK, Andre Gunder. *Capitalism and underdevelopment in Latin América: historical studies of Chile and Brazil*. New York/London: Monthly Review Press, 1967.

⁴¹⁶ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. v. 1. São Paulo: Difel, 1982. p. 576-579.

a estrutura do colonialismo interno e externo e do imperialismo não substitui a estrutura de classes, mas a complementa. A tese do colonialismo interno e externo está intimamente ligada à teoria marxista porque revela a estrutura de classe na qual a burguesia se forma e se desenvolve, plenamente ou não, segundo sua condição de ser satelizada ou não, estrutura esta geradora do subdesenvolvimento e da exploração da população urbana e rural.⁴¹⁷

O autor constatou a existência de uma série de constelações metrôpoles-satélites que o levou a estabelecer cinco hipóteses relacionadas ao subdesenvolvimento. A primeira hipótese diz respeito à percepção de que não seriam a sobrevivência de instituições arcaicas ou mesmo a falta de capital em regiões mantidas isoladas as razões do subdesenvolvimento. O subdesenvolvimento não seria uma simples consequência histórica: “por el contrario, el subdesarrollo há sido y es aún generado por el mesmo proceso histórico que generó también el desarrollo económico; el desarrollo del próprio capitalismo”.⁴¹⁸ Deste modo, o desenvolvimento das metrôpoles estaria intimamente relacionado ao subdesenvolvimento das metrôpoles nacionais, subordinadas ao longo do processo histórico do capitalismo moderno. “O sistema capitalista precisa ser visto como um sistema único que estabelece, por meio da própria dinâmica do capitalismo, a contradição entre países exploradores e países explorados. Essa seria a unidade dialética do capitalismo reconhecida a partir da noção de imperialismo”.⁴¹⁹

A hipótese seguinte sustentada por Frank compreende que os países satélites sofreriam maior desenvolvimento industrial capitalista clássico justamente quando os vínculos com as metrôpoles se tornam mais frágeis. Dessa forma, ele refuta a ideia de que o maior desenvolvimento dos países em subdesenvolvimento aconteceria em consequência de um maior grau de aproximação aos países ricos e desenvolvidos. Essa tese afirmaria assim o fato da industrialização autônoma, experimentada por alguns países latino-americanos, num período rápido e curto como consequência da precarização dos vínculos comerciais com os países desenvolvidos, e não o contrário. A partir dessa percepção, decorrente a terceira hipótese, cuja noção figura a consideração de que a estrutura metrôpole-satélite

⁴¹⁷ VASCONCELLOS, Dora Vianna. Pequenos apontamentos acerca da teoria de Andre Gunder Frank. GT 33 - Sociologia do Desenvolvimento. Disponível em: <http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT33/GT33_VianaVasconcellosD.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2014.

⁴¹⁸ FRANK, Andre Gunder. *América Latina: subdesarrollo o revolución*. México: Ediciones Era, 1973. p. 26.

⁴¹⁹ VASCONCELLOS, 2014, p. 3.

faria com que as regiões subdesenvolvidas, possuidoras ainda de características feudais, fossem aquelas que possuíssem os vínculos mais fortes com as metrópoles centrais. “Esta hipótesis contradice la tesis generalmente sostenida de que la frente del subdesarrollo regional son su aislamiento y sus instituciones pré-capitalistas”.⁴²⁰

Por fim, a quinta e última hipótese é tirada da constatação, e de viés imperialista, do fato de que o crescimento do latifúndio e da semisservidão em países subdesenvolvidos se daria porque o excedente da produção seria transferido aos países ricos e desenvolvidos, e isso por causa do caráter monopolista do capitalismo aplicado nos países subdesenvolvidos. Este conjunto de hipóteses conduziram Frank à conclusão de que os setores capitalistas mais avançados latino-americanos não teriam condições de ampliar o desenvolvimento aos setores menos avançados de suas economias, pois eles imitariam os modelos das metrópoles-satélites nas periferias. Esta é a origem do subdesenvolvimento latino-americano, que atribui às burguesias desses países a incapacidade de gerar outra coisa senão o próprio subdesenvolvimento. A única saída para a América Latina é, de acordo com Frank, o caminho do socialismo, sendo a luta armada contra as burguesias nacionais, reprodutoras dos modelos de exploração dos grandes centros, o meio pelo qual os países latino-americanos superariam sua dependência, procurando a autonomia de seu pleno desenvolvimento.

As teses de Frank a respeito da noção de dependência, a exploração a que os países latino-americanos eram submetidos ao imperialismo das metrópoles, impediam considerar positivamente as burguesias nacionais como grupos capazes de puxar o desenvolvimento, no âmbito do capitalismo, do continente latino-americano. Por esta razão, Frank percebe que “qualquer aliança com a burguesia [metropolitana] ou as suas partes [seria] muito perigosa”.⁴²¹ Na sua visão conceitual, “as provas históricas não dão qualquer esperança de que outro período de capitalismo melhore as possibilidades de desenvolvimento nos países subdesenvolvidos, mas sim os condenará a um subdesenvolvimento ainda maior”.⁴²² Sua teoria dos países divididos entre metrópoles e satélites contém especificamente a noção de exploração entre a metrópole e o satélite como meio privilegiado de realizar transferência de excedente produzido entre o lado “moderno” e o lado

⁴²⁰ FRANK, 1973, p. 29.

⁴²¹ FRANK, Andre Gunder. *Do subdesenvolvimento capitalista*. Lisboa: Edições 70, 1971. p. 143.

⁴²² FRANK, 1971, p. 146.

"atrasado" dentro da lógica do sistema econômico. A pergunta que Frank procura responder tem a ver, portanto, com a ideia de subdesenvolvimento como determinação interna ou externa à unidade social. Nesse sentido, tanto Baran quanto Frank compreendem que a transferência do excedente de produção foi a razão fundamental da divisão do mundo que coloca, de um lado, os países ricos e, de outro, os países pobres. Como consequência desse raciocínio, pode-se identificar que a dominação se realiza entre países e não entre classes. O subdesenvolvimento seria gerado através de forças externas e seus fundamentos estariam nas relações de troca, mesmo que a extração ou transferência do excedente de produção não seja a causa unitária na mesma medida em que se comporta como sua pré-condição.

Frank herdou de Baran a noção de capitalismo regressivo, cuja noção tenderia a sobrepular áreas de desenvolvimento atrasado e impedindo, assim, desdobramentos de formações pré-capitalistas em capitalismo de fato. Segundo Marx, a dinâmica do capitalismo caminharia a um desenvolvimento exponencial das forças produtivas, ampliando-se a exploração do trabalho e reproduzindo mais capital, conseqüentemente. De acordo com Chilcote, "a interpretação ortodoxa de Marx sugere portanto que o capitalismo é progressivo, não regressivo no sentido sugerido por muitos de seus seguidores atuais, tais como Andre Gunder Frank".⁴²³ Como consequência lógica das contradições internas do próprio capitalismo nas metrópoles, sendo gerado não mais capitalismo mas sim "pré-capitalismo", estaria o subdesenvolvimento dos países pobres. Em relação aos recursos transferidos, não sem sentido, das regiões satélites para as metrópoles, Frank segue Prebisch, constatando que o fluxo de excedente de produção dos países subdesenvolvidos em direção aos Estados Unidos da América é muito maior do que aquele que saía em direção dos primeiros. De acordo com Frank, "entre 1947 e 1960, o fluxo de fundos de investimento de capital privado dos Estados Unidos para o Brasil foi de \$ 1,814 milhões, enquanto o fluxo de capital de amortização, os lucros, direitos, juros e outras transferências do Brasil para os Estados Unidos totalizaram \$ 3,481 milhões".⁴²⁴ O desenvolvimento dos países subdesenvolvidos não está no horizonte

⁴²³ CHILCOTE, Ronald H. Teorias reformistas e revolucionárias de desenvolvimento e subdesenvolvimento. *Revista de Economia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 103-123, jul./set. 1983. p. 105.

⁴²⁴ "Between 1947 and 1960, the flow of investment funds on private capital account from the United States to Brazil was \$1,814 million while the capital flow of amortization, profits, royalties, interest

dos interesses dos países capitalistas centrais. A razão disso está nas exigências internas, seguindo a tese de Baran, cujo núcleo compreende que os países subdesenvolvidos sejam indispensáveis às nações ricas por ofertarem matéria-prima ou por proporcionar lucros gigantescos para as grandes empresas. Também a tese da deterioração dos termos de troca é seguida por Frank que, a rigor, recusa as teses clássicas e neoclássicas derivadas de Smith e Ricardo, que

defendiam uma divisão internacional do trabalho e a ampliação do mercado através do livre comércio e do lucro relativo, o que levaria à especialização de alguns países na produção e exportação de matérias-primas básicas em troca de manufaturas produzidas em outros países.⁴²⁵

Frank argumenta que as leis econômicas defendidas pelos economistas clássicos não se constituíam em leis implícitas dos processos sociais. Pelo contrário, assim como Furtado, essas leis eram orquestrações bem orientadas que serviam de armadilha às economias periféricas.

As operações de mercado são, via de regra, transações entre agentes de poder desigual. Com efeito: a razão de ser do comércio - expressão de um sistema de divisão do trabalho - está na criação de um excedente, cuja apropriação não se funda em nenhuma lei natural. As formas imperfeitas de mercado a que se refere o economista, não são outra coisa senão um eufemismo para descrever o resultado *ex post* da imposição da vontade de certos agentes nessa apropriação.⁴²⁶

Furtado argumenta que a tese da divisão internacional do trabalho associada à "lei da vantagem comparativa" sempre se mostra vantajosa para os países que já estavam à frente dos processos históricos de produção e comércio, não sendo nunca um processo natural.

[...] Em segundo lugar, o livre-comércio nunca foi apenas o *laissez faire* et *laissez aller* das forças "livres" do mercado mas foi imposto pelo exercício substancial da força política e militar, dependência do trabalho forçado e, em geral, através da transformação violenta dos modos de produção.⁴²⁷

and other transfers from Brazil to the United States totaled \$3,481 million". FRANK, Andre Gunder. On the mechanisms of imperialism: the case of Brazil. *Monthly Review*, New York, v. 16, n. 5, p. 284-297, set. 1964. p. 285.

⁴²⁵ FRANK, Andre Gunder. *Acumulação dependente e subdesenvolvimento*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 121.

⁴²⁶ FURTADO, Celso. *Criatividade e Dependência na civilização industrial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 12.

⁴²⁷ FRANK, 1980, p. 124.

Muito embora tal posição tenha semelhanças com as ideias da CEPAL, Frank, na verdade, foi muito crítico das formulações desta corrente teórica. Segundo ele, a divisão internacional do trabalho, no século XIX, fortaleceu o desenvolvimento do subdesenvolvimento por toda parte, mesmo quando as possibilidades de comércio sofriam flutuações, tendo muitos períodos positivos aos países pobres.

O crescimento industrial do século XX acelerou-se na maioria dos países do "Terceiro Mundo" precisamente quando, durante a depressão, os termos de comércio destes países deterioraram-se mais seriamente e quando, durante a guerra, termos favoráveis de comércio não eram imediatamente significativos, porque o uso para importação de divisas estrangeiras deste modo foi bloqueado por esta guerra. Isto é, os termos de comércio, assim como os outros temas discutidos aqui, somente são significativos no contexto do processo de acumulação de capital, divisão de trabalho e transformação dos modos de produção, os quais os termos de comércio primeiramente refletem e apenas secundariamente ajudam a reforçar.⁴²⁸

A "deterioração dos termos de troca", conforme Frank, não é mais do que um fim em si mesma para a explicação do subdesenvolvimento. Esta tese joga certa luz sobre o desenvolvimento desigual dos países que participam do esquema das "vantagens comparativas", porém tal premissa é muito frágil e inconsistente, pois

O subdesenvolvimento no Brasil, como em outros lugares, é o resultado do desenvolvimento capitalista. [...] Para explicar o desenvolvimento e desenvolvimento limitado do Brasil, e áreas afins, é comum recorrer a um modelo dualista da sociedade. [...] Celso Furtado, ministro do Planejamento do Brasil até o golpe de abril de 1964, refere-se a um Brasil capitalista, moderno e industrialmente avançado, como uma sociedade aberta, e a um Brasil rural e arcaico como uma sociedade fechada. [...] O argumento essencial de todos esses estudantes é de que o Brasil moderno é mais desenvolvido porque é uma sociedade capitalista aberta; enquanto o outro Brasil permanece arcaico e subdesenvolvido porque não é aberto, especialmente à parte industrial e ao mundo como um todo, não sendo suficientemente capitalista, mas sim pré-capitalista, feudal ou semi-feudal. O Brasil subdesenvolvido se desenvolveria se apenas se abrisse, e o Brasil mais desenvolvido seria ainda mais desenvolvido se o outro Brasil deixasse de ser um peso para ele e abrisse seu mercado para os bens industriais. Minha análise da experiência histórica e contemporânea do Brasil afirma que este modelo dualista é fatalmente errado e teoricamente inadequado e enganador.⁴²⁹

⁴²⁸ FRANK, 1980, p. 132.

⁴²⁹ "Underdevelopment in Brazil, as elsewhere, is the result of capitalist development. [...] To account for the development and limited development of Brazil, and similar areas, it is common to resort to a dualist model of society. [...] Celso Furtado, Brazil's Minister of Planning until the April 1964 coup, refers to one Brazil, the modern capitalist and industrially more advanced Brazil, as an open society and to the archaic rural Brazil as a closed society. [...] The essential argument of all these students is that the modern Brazil is more developed because it is an open capitalist society; and the other archaic Brazil remains underdeveloped because it is not open, particularly to the industrial part and to the world as a whole, and not sufficiently capitalist, but rather pre-capitalist,

A respeito do tema do dualismo estrutural, Frank diz que não é verdadeira a existência de um dualismo na estrutura econômica e social brasileira. Trata-se de uma falácia.⁴³⁰ O que existiria na verdade seriam cadeias (ou correntes) de exploração: os centros desenvolvidos explorariam as periferias; no interior das periferias, por sua vez, os polos regionais reproduziriam a exploração de polos locais, e assim por diante, até atingir a tensão entre o capital e o trabalho. Desse modo, o que ocorreria de fato seriam conexões dialéticas de exploração numa cadeia sequencial.

5.3 Rui Mauro Marini

Rui Mauro Marini foi um dos pensadores marxistas brasileiros mais invisibilizados no país, sendo sua produção teórica pouco conhecida. Muito embora Marini fosse requisitado no contexto latino-americano como intelectual que ajudava a pensar a realidade política e social, sua grande contribuição para o debate acerca da teoria da dependência circunscreveu-se aos especialistas. Expulso do Brasil pelo regime civil-militar na década de 1970, juntamente com tantos outros intelectuais, o autor desenvolveu importante atividade político-teórica ao longo de sua vida acadêmica. Ao lado de outros e outras, ficou conhecido como teórico militante, pensando a sociedade brasileira nos moldes da tradição marxista, unindo a análise à intervenção política. Ao considerar a situação que determinava e estabelecia as relações de produção na América Latina, advindas dos processos de inserção do continente ao circuito mundial de produção e reprodução do capital, o autor postulou o importante e central papel no desenvolvimento, configuração e manutenção do que ficou conhecido na década de 1960 como capitalismo dependente, delineado a partir do conceito de superexploração do trabalho, cujo formato:

[...] se define mais pela maior exploração da força física do trabalhador, em contraposição à exploração resultante do aumento de sua produtividade e

feudal or semi-feudal. The underdeveloped Brazil would develop if only it would open up, and the more developed Brazil would still more if the other Brazil would stop being a drag on it and would open its market to industrial goods. My analysis of Brazil's historical and contemporary experience contends that this dualist model is factually erroneous and theoretically inadequate and misleading". FRANK, Andre Gunder. *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. 2. ed. New York: Monthly Review Press, 1969. p. 145-146.

⁴³⁰ FRANK, Andre Gunder. The development of underdevelopment. In: RHODES, Robert. *Imperialism and Underdevelopment*. New York/London: Monthly Review Press, 1970. p. 6.

tende normalmente a expressar-se no fato de que a força de trabalho se remunere por baixo de seu valor real.⁴³¹

Muito além de apresentar essa ideia como um conceito chave para o entendimento da obra teórica do autor, a "superexploração do trabalho" abriu outros aspectos ao entendimento das características pelas quais as condições de dependência geravam no contexto. Contribuiu também para o entendimento das amplas transformações de que o mundo do trabalho era fenômeno, permitindo certo impulso ao papel explicativo da superexploração da América Latina. Como sua obra ficou desconhecida no Brasil, o esclarecimento dos pontos principais que fundamentam sua versão da dependência é fundamental para o objetivo do presente trabalho. A noção de superexploração do trabalho representa uma tese a respeito do "desenvolvimento" brasileiro a partir do horizonte do capitalismo internacional, designado pelo autor como um "desenvolvimento monstruoso"⁴³² no qual a superexploração do trabalho e a dependência se conservariam. O governo de exceção, após as tentativas de desenvolvimento entre as décadas de 1930 e 1960, e a experiência "desenvolvimentista" redundaram na percepção de que o país não superava seus problemas de distribuição do excedente de produção, mas sim promovia a acumulação e concentração agressivas de renda. O "semidesenvolvimentismo" do período subsequente ao golpe militar, chamado "milagre econômico" deu lugar a uma crise sem precedentes da dívida pública, bem como a aceleração da inflação.

Marini diz que o regime capitalista de produção realiza duas fortes maneiras de exploração. A primeira seria o aumento da força produtiva do trabalho; a segunda, uma maior exploração do trabalhador. A força produtiva do trabalho aumentaria devido ao incremento da quantidade de produção no mesmo tempo com o mesmo gasto de força de trabalho. Já a maior exploração do trabalhador é caracterizada por três processos, os quais poderiam funcionar concomitantemente ou de forma isolada: aumento da jornada de trabalho; intensificação de trabalho alijado da elevação dos salários; e diminuição do fundo de consumo dos próprios trabalhadores. Os dois conceitos mais importantes de Marini são o de "intercâmbio desigual" e o de "superexploração". O "intercâmbio desigual" caracterizava-se como

⁴³¹ MARINI, Rui Mauro. *Dialética da dependência*: uma antologia da obra de Rui Mauro Marini. Petrópolis: 2000. p. 160.

⁴³² MARINI, 2000, p. 98.

o meio privilegiado pelo qual a transferência de excedentes de produção dos países dependentes aos países desenvolvidos ocorria. No entanto, o raciocínio que Marini tenta elucidar é o seguinte: de que maneira por meio dessas transferências aos países metropolitanos chegou-se à prevalência da "mais-valia relativa"? Essa forma de transferência "é entendida como uma forma de exploração do trabalho assalariado que, fundamentalmente com base na transformação das condições técnicas de produção, resulta da desvalorização real da força de trabalho".⁴³³ Ela é diferente da noção de produtividade e do aumento da intensidade do trabalho. Com isto, na medida em que se aumentava a produtividade, criavam-se mais produtos; no entanto, mais valor como efeito correspondente não era gerado.

Geralmente o incremento da produtividade indica o incremento tecnológico, um fenômeno que explicita a redução dos custos da produção. Assim, o raciocínio que o dono de fábrica precisa fazer é o de se ele consegue compensar o aumento de capital constante a partir da redução de gastos com a força de trabalho. A compensação direta desse processo se dá no aumento da oferta de produtos por valores menores do que o dos concorrentes, o que possibilitaria tomar uma mais-valia extraordinária.⁴³⁴ A "mais-valia relativa", diz o autor, liga-se diretamente à desvalorização dos bens-salários, ecoando assim, de maneira geral, num aumento da produtividade do trabalho em escala sistêmica. O entrelaçamento da América Latina ao mercado internacional teria ajudado a desenvolver um modo de produção "especificamente capitalista, que se baseia na mais-valia relativa"⁴³⁵

A oferta mundial de alimentos, que a América Latina contribui a criar e que alcança seu auge na segunda metade do século XIX será um elemento decisivo para que os países industriais confiem ao comércio exterior a atenção de suas necessidades de meios de sobrevivência. O efeito dessa oferta (ampliado pela depressão dos preços primários no mercado mundial) será o de reduzir o valor real da força de trabalho nos países industriais, permitindo que o incremento da produtividade se traduza ali em cotas de mais-valia cada vez mais elevadas.⁴³⁶

Marini descreve a situação do capitalismo que gera a dependência desde "a depreciação dos preços primários no mercado mundial" como a deterioração dos termos de troca. O aumento da oferta de bens primários acompanhou a redução dos

⁴³³ MARINI, 2000, p.113.

⁴³⁴ MARINI, 2000, p. 114.

⁴³⁵ MARINI, 2000, p.115.

⁴³⁶ MARINI, 2000, p.115.

preços desses produtos em relação aos preços alcançados pelos produtos manufaturados. A lógica desse desequilíbrio estaria localizada, segundo Marini, no fato de que os países desenvolvidos, produtores de bens não produzidos pelos países dependentes, poderiam oferecê-los a um valor acima do seu preço. Esse modelo de relação acarretaria uma grande transferência do excedente de produção aos países ricos. Ele defende que quando a tecnologia capital-intensiva é usada, ocorre a redução do valor de bens exportados pelos países subdesenvolvidos como transferência dupla. Surge então a seguinte questão: como se comportam, diante desses mecanismos de troca desigual, as burguesias dos países dependentes? Em seu entendimento, as burguesias aumentariam a exploração do trabalho como um mecanismo de compensação, aumentando a massa de valor disponível à exportação.

O problema que coloca o intercâmbio desigual para a América Latina não é precisamente o de se contrapor à transferência de valor que implica mas compensar uma perda de mais-valia e que, incapaz de impedi-la a nível das relações de mercado, a reação da economia dependente é compensá-la. O aumento da intensidade do trabalho aparece, nesta perspectiva, com um aumento de mais-valia, conseguida através de uma maior exploração do trabalhador e não do incremento de sua capacidade produtiva. O mesmo se poderia dizer da prolongação da jornada de trabalho [...] Dever-se-ia observar, finalmente, um terceiro procedimento, que consiste em reduzir o consumo do operário além do seu limite normal [...] implicando assim um modo específico de aumentar o tempo de trabalho excedente.⁴³⁷

Os dispositivos que surgiam como uma forma de compensação no limite da esfera de circulação, de fato, constituiriam um mecanismo operante no nível interno de produção.⁴³⁸ Marini ao buscar compreender este mecanismo acabou desenvolvendo o conceito de superexploração, cuja compreensão passa pelo entendimento de quatro elementos teóricos fundamentais interligados. O primeiro destes elementos seria a forma muito particular de englobar a produção e a apropriação da mais-valia, cuja percepção não estaria na relação entre os tempos de trabalho necessário e excedente, conforme havia defendido Marx no intuito de esclarecer o sentido da mais-valia absoluta, isto é, o trabalho excedente aliado da diminuição do tempo de trabalho necessário, e a mais-valia relativa, o tempo de trabalho excedente pela diminuição do tempo necessário, mas sim a transformação da lei do valor, troca de mercadorias e de valores equivalentes, na compra da

⁴³⁷ MARINI, 2000, p.123-124.

⁴³⁸ MARINI, 2000, p.123.

mercadoria força de trabalho. O valor teórico da superexploração do trabalho é retirado da negação da troca de mercadorias de mesmo valor, o que significa que na remuneração do trabalhador, sob a forma salário, não exista correspondência com o custo de reposição da força de trabalho. O objetivo concentra-se na troca de não equivalentes envolvendo a mercadoria força de trabalho implica que significa: a) a noção conceitual de superexploração não é encontrada em Marx; e b) o elemento importante ao aumento do valor da força de trabalho está em sua remuneração ficar abaixo de seu valor. Segundo Marini:

[...] cualquier variación en la magnitud extensiva o intensiva del trabajo hace variar en el mismo sentido el valor de la fuerza de trabajo. La prolongación de la jornada y el aumento de la intensidad del trabajo acarrear un mayor gasto de fuerza física y, pues, un desgaste mayor, que, dentro de ciertos límites, incrementa la masa de medios de vida necesarios a su reposición. Los métodos de superexplotación arriba mencionados [...] implican, pues, una elevación del valor de la fuerza de trabajo.⁴³⁹

Sua tese fundamental é a de que:

o capitalismo dependente, baseado na superexploração do trabalho, divorcia o aparelho produtivo das necessidades de consumo das massas, agravando assim uma tendência geral do modo de produção capitalista; isto se expressa, a nível da diversificação do aparelho produtivo, no crescimento monstruoso da produção suntuária, em relação ao setor da produção de bens necessários e, em consequência, na distorção equivalente que registra o setor de produção de bens de capital.⁴⁴⁰

Isso significa que o maior desgaste da força de trabalho no processo produtivo, bem como a manutenção da remuneração abaixo de seu valor, alicerçam uma complexa vinculação aos conceitos de "mais-valia absoluta" e "relativa". De um lado, a noção de "superexploração do trabalho" não está completamente contida, confundindo-se por assim dizer com a mais-valia:

[...] o conceito de superexploração não é idêntico ao de mais-valia absoluta, já que inclui também uma modalidade de produção de mais-valia relativa – a que corresponde o aumento da intensidade do trabalho. Por outro lado, a conversão de parte do fundo de salário em fundo de acumulação de capital não representa rigorosamente uma forma de produção de mais-valia absoluta, dado que afeta simultaneamente os dois tempos de trabalho no interior da jornada laboral e não só ao tempo de trabalho excedente, como acontece com a mais-valia absoluta.⁴⁴¹

⁴³⁹ MARINI, 2000, p. 192.

⁴⁴⁰ MARINI, 2000, p. 192.

⁴⁴¹ MARINI, 2000, p. 159.

De outro lado, a "superexploração do trabalho" encerra ou demonstra uma intersecção a determinadas modalidades de extração de mais-valia, presente nas categorias absoluta e relativa, descritas em Marx, especificamente no que diz respeito ao aumento da jornada de trabalho e à intensificação do trabalho. Essa intersecção constitui o terceiro elemento do conceito de superexploração do trabalho, como mostra Marini:

O aumento da intensidade do trabalho aparece, nesta perspectiva, como um aumento da mais-valia, conseguida através de uma maior exploração do trabalhador e não do incremento de sua capacidade produtiva. O mesmo se poderia dizer da prolongação da jornada de trabalho, isto é, do aumento da mais-valia absoluta em sua forma clássica. [...] Dever-se-ia observar, finalmente, um terceiro procedimento, que consiste em reduzir o consumo do operário além de seu limite normal pelo qual 'o fundo necessário do operário se converte de fato, dentro de certos limites, em fundo de acumulação do capital', implicando assim um modo específico de aumentar o tempo de trabalho excedente.⁴⁴²

Sob certo ponto de vista do processo produtivo, tal conceito de "superexploração do trabalho" guarda relação entre tempo de trabalho necessário e excedente, elevando o acúmulo de mais valia tomado pelo capitalista, uma vez que o capitalista toma parte do fundo de consumo dos trabalhadores o que corresponderia à plena reposição do desgaste da força de trabalho. Tal processo é traduzido na preocupação da "superexploração do trabalho" com a massa de mais-valia, e não especificamente com a taxa de mais-valia, o quarto elemento que constitui o conceito. Por isso, a conceituação de "superexploração do trabalho" articularia muitas modalidades de extração de mais-valia, centrando-se na evasão da lei do valor da mercadoria força de trabalho, enfatizando a importância dos salários abaixo do valor da força de trabalho e da essencial busca de uma maior massa em relação à taxa de mais-valia. É este o último elemento formulado por Marini a respeito da condição de dependência e do papel da superexploração dentro desse ambiente.

A tese formulada por Marini sobre a condição de dependência conduz ao raciocínio de que a burguesia dependente lançasse mão da "superexploração do trabalho" no intuito de suavizar os efeitos da transferência de valor, o que ocorreria através da "troca desigual" com os países capitalistas centrais. Marini formula que entre a ampliação da produtividade do trabalho através da incorporação de

⁴⁴² MARINI, 2000, p. 124-125.

desenvolvimento técnico, com o conseqüente aumento da composição orgânica, e a dilatação do valor unitário das mercadorias pelo aumento da fração relacionada ao trabalho vivo, o capital variável, ligando-se à dimensão de preocupação com a massa de mais-valia, opta-se, assim, pela última e conseqüentemente pela superexploração.

[...] Não buscam tanto corrigir o desequilíbrio entre os preços e o valor de suas mercadorias exportadas [...], mas procuram compensar a perda de renda gerada pelo comércio internacional por meio do recurso de uma maior exploração do trabalhador.⁴⁴³

É importante perceber que o fato de as burguesias implementarem a "superexploração do trabalho", característica das relações de produção nas estratificações sociais marcadas pela dependência, não implica que a superexploração seja derivada exclusivamente da dependência ou da troca desigual. Marini sentencia que "[...] o fundamento da dependência é a superexploração do trabalho".⁴⁴⁴ Isto é, a remuneração da força de trabalho a um preço inferior ao seu valor real.⁴⁴⁵ Essa situação é mantida por aquilo que Marini chama de *subimperialismo*,⁴⁴⁶ um processo dinâmico do capitalismo nacional, que sob a ditadura civil-militar se expande, de acordo com os interesses do capital internacional, para as economias regionais sob os limites dos monopólios mundiais.⁴⁴⁷ As economias latino-americanas vivenciariam, assim, uma situação de subordinação à lógica do regime de circulação semelhante ao imperialismo. Dependência aqui significa subordinação aos processos de transferência de excedentes de produção dos países subdesenvolvidos aos desenvolvidos, amenizando os conflitos entre o capital nacional e o estrangeiro.

⁴⁴³ MARINI, 2000, p. 122.

⁴⁴⁴ MARINI, 2000, p. 165.

⁴⁴⁵ MARINI, 2000, p. 124-125.

⁴⁴⁶ MARINI, Rui Mauro. La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo. *Cuadernos Políticos*, México, n. 12, abr./jun. 1977. p. 29.

⁴⁴⁷ LUCE, Mathias Seibel. *A teoria do subimperialismo em Rui Mauro Marini: contradições do capitalismo dependente e a questão do padrão de reprodução do capital: a história de uma categoria*. Tese. 225 f. (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2011. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/36974/000817628.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 29 ago. 2014.

5.4 Fernando Henrique Cardoso

Fernando Henrique Cardoso saíra do Brasil devido ao golpe civil-militar de 1964. Ele trabalhou na Cepal e também com Alain Touraine, no Centro de Investigação em Sociologia do Trabalho, na França. Seu trabalho na Cepal, um órgão da ONU que tinha como objetivo a elaboração de programas de desenvolvimento para as economias latino-americanas, possibilitou sua imersão na realidade social e econômica do contexto latino-americano, além de tornar seu nome conhecido. Cardoso foi aposentado em 1968, compulsoriamente, pelo regime de exceção no Brasil. O período em que se estabeleceu no Chile possibilitou a produção de *Dependência e desenvolvimento*, juntamente com Faletto. Essa é uma de suas obras que mais lhe rendeu fama e que mais gerou impacto em sua carreira, enredando-o em debates acalorados, uma vez que colocava seus autores na contracorrente de uma onda interpretativa da "dependência" majoritariamente de viés marxista, conferindo aos dois autores, principalmente a Cardoso, muito prestígio entre os seus pares.

A versão teórica esposada por Cardoso, a respeito da situação das economias dos países subdesenvolvidos da América Latina, ficou mais conhecida como capitalismo dependente-associado, também conhecida como versão weberiana da dependência ou versão da interdependência. Assim, com as outras vertentes da crítica estabelecida às teorias do desenvolvimentismo anteriormente expostas, Cardoso e Faletto elaboraram uma concepção teórica que via no fracasso do processo de substituição de importações e do projeto nacional-desenvolvimentista, o qual pretendia fomentar as bases de um capitalismo autônomo na região, uma ideia defendida pela CEPAL nos idos das décadas de 1940 e 1950, um leque de objetos sociais a serem conceituados de maneira a explicar a situação não só do Brasil, mas das economias do continente. O argumento fundamental do conceito de dependência-associada postulava que era necessário ao desenvolvimento social das economias periféricas estratégias que dependessem de esquemas diversos do “desenvolvimento para dentro”, pois as modificações no sistema produtivo ocasionadas por esta forma de conceber o desenvolvimento do país, a do “desenvolvimento para dentro”, era incapaz de solucionar as dificuldades sociais e, por conseguinte, de se fomentar os lastros necessários a uma autonomia política e econômica, alavancando o país a novos

patamares de desenvolvimento. Por isso, argumentavam Cardoso e Faletto, a análise teórica do capitalismo latino-americano precisava ser compreendida dentro de aspectos históricos da constituição e reprodução da base produtiva do continente, considerando os processos de integração das economias locais à internacionalização dos mercados.

O argumento utilizado por Cardoso e Faletto parte da crítica estabelecida por estes em relação ao estruturalismo cepalino. Segundo esses autores, a perspectiva da CEPAL, ao concentrar sua análise na questão da endogeneização do progresso técnico e da distribuição de renda, acabou incorrendo em um economicismo e em um reducionismo analítico tal que não permitiu que se aclarasse qual era de fato o problema das economias periféricas: a fragilidade concernente à conformação e articulação das estruturas sociais e à forma como seus interesses são representados no interior do Estado.⁴⁴⁸

A obra fundamental de Cardoso, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, foi escrita com o argentino Enzo Faletto, entre os anos de 1966 e 1967, e estava circunscrita ao Instituto Latino-Americano de Planejamento Econômico e Social (Ilpes), ligado à CEPAL, sob liderança de Raúl Prebisch. Nela, seus autores levantavam-se contra uma "versão simplificada da teoria do imperialismo",⁴⁴⁹ defendendo uma maior complexidade na análise da situação da economia latino-americana. "A complexidade da situação de subdesenvolvimento dá lugar a concepções valorativas que, apesar de contraditórias, coexistem".⁴⁵⁰ Cardoso e Faletto concebem a situação das economias subdesenvolvidas dentro de esquemas sociais e econômicos mais complexos do que aqueles que até então vinham sendo elaborados. Suas assertivas objetivavam realizar a crítica de certas teses da Cepal que se restringiam exclusivamente às questões econômicas. Eles queriam construir "uma análise integrada do desenvolvimento" cujo exame:

[...] não pode ser só estrutural, mas que tem de compreender também o modo de atuação das forças sociais em jogo, tanto as que tendem a manter o status quo como aquelas que pressionam para que se produza a mudança social. [...] Como essas forças estão relacionadas entre si e expressam situações com possibilidades diversas de crescimento econômico, a interpretação só se completa quando o nível econômico e o

⁴⁴⁸ DUARTE; GRACIOLLI, 2014, p. 3.

⁴⁴⁹ CARDOSO, Fernando Henrique. Análise e memória: recordações de Enzo Faletto. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2007. p. 220.

⁴⁵⁰ CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 37-38.

nível social têm suas determinações recíprocas perfeitamente delimitadas nos planos interno e externo.⁴⁵¹

Dito de outra maneira, a vinculação analítica entre os vários aspectos sociais seria o eixo fundamental da consideração conceitual e teórica, pois a estrita consideração da economia, como elemento determinante, não daria conta de explicar a situação do continente. José de Souza Martins fala que “a crítica à situação de dependência era uma crítica de esquerda, mas, ao mesmo tempo, uma proposta de adesão estratégica”.⁴⁵² Ele argumenta que desde aquele tempo, dominavam mal-entendidos. Argumenta ele, “falava em dependência imaginando que estava falando de imperialismo, e na verdade não estava falando de imperialismo mas do ajustamento da economia nacional na economia globalizada”.⁴⁵³ O próprio Cardoso diz que a ênfase estava na “variabilidade das formas de integração ao mercado mundial e as alternativas que existiam para o crescimento econômico dos países, mesmo em situações de dependência”,⁴⁵⁴ e não necessariamente na dependência como a esquerda, de maneira geral, compreendia, pois “em qualquer caso, não havia a inevitabilidade de uma forma específica de dependência, pois esta não decorreu de mera imposição externa, mas da combinação de fatores externos e internos e das alianças entre eles”.⁴⁵⁵

Existem dois aspectos fundamentais em *Dependência e desenvolvimento* que correspondem à teoria e à tese que o texto busca defender. Sobre o primeiro, alguns veem no texto de Cardoso e Faletto um manifesto metodológico que analisa as relações políticas de grupos internos, cuja distinção está na maneira de articularem as relações *centro e periferia*. No âmbito dessa distinção, encontra-se a dimensão que afirma e alicerça a ênfase na compatibilização entre *desenvolvimento e dependência*. Cardoso e Faletto procuram ver na consideração das relações sociopolíticas estabelecidas no interior de cada país, atribuindo tais relações aos processos de interação entre as várias esferas do social, do econômico e do político, ressaltando assim o desenvolvimento e a dependência como aspectos condicionados e interdependentes, não sendo, portanto, situações destituídas de

⁴⁵¹ CARDOSO; FALLETO, 1972, p. 38.

⁴⁵² MARTINS, José de Souza. Sociologia e militância: entrevista com José de Souza Martins. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 31, set./dez. 1997.

⁴⁵³ MARTINS, 1997.

⁴⁵⁴ CARDOSO, 2007, p. 218.

⁴⁵⁵ CARDOSO, 2007, p. 217.

compatibilidade. Isso é afirmado principalmente quando a sobreposição de vários fatores favoreceria os grupos sociais dominantes em um determinado Estado, como o brasileiro, por exemplo.

As ideias centrais defendidas em *Dependência e desenvolvimento* são estruturadas por um prefácio dos próprios autores, seis capítulos e uma seção final de conclusões. Os capítulos estão divididos da seguinte maneira: introdução; análise integrada do desenvolvimento; as situações fundamentais no período de “expansão para fora” (situação das economias periféricas enquanto exportadoras de produtos primários); desenvolvimento e mudança social no momento da transição; nacionalismo e populismo: forças sociais e política desenvolvimentista na fase de consolidação do mercado interno; a internacionalização do mercado: o novo caráter da dependência. É possível dividir a obra, entretanto, em duas partes; sendo a primeira, desde a abertura ao segundo capítulo; e a segunda, do terceiro capítulo até a conclusão. Segundo Cardoso, a característica fundamental da interpretação defendida no livro com Faletto é a de que a *dependência* não é a análise do imperialismo, mas sim a análise das relações de classes sociais que são criadas no capitalismo dependente. “O que interessava era o ‘movimento’, as lutas de classe, as redefinições de interesses, as alianças que, ao mesmo tempo em que mantêm as estruturas, abrem perspectivas para sua transformação”.⁴⁵⁶ Cardoso e Faletto, ao redimensionarem a noção de imperialismo, acabaram agradando os teóricos norte-americanos, cuja interpretação arrojada e complexificada atraiu a atenção dos intelectuais de esquerda que viram nela uma novidade atraente, já que, em certa medida, mantinha a crítica ao capitalismo, mas relativizava a culpa dos Estados Unidos da América pelas dificuldades da América Latina.⁴⁵⁷ No fundo dessa interpretação estava a crítica à interpretação da dependência elaborada por Celso Furtado, publicada na segunda metade dos anos de 1960, segundo a qual o desenvolvimento nos termos dos teóricos norte-atlânticos era nada mais do que uma armadilha teórica, pois o desenvolvimento era a manutenção do subdesenvolvimento dos países pobres. O desenvolvimento dos países ricos produzia o subdesenvolvimento dos países pobres. Furtado, de acordo com uma linha de pensamento vinculada às teses da CEPAL, argumentava que a América

⁴⁵⁶ CARDOSO, 1980b, p. 97.

⁴⁵⁷ BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. As três interpretações da dependência. *Perspectivas*, São Paulo, v. 38, p. 17-48, jul./dez. 2010. p. 32-33.

Latina, segundo esse modelo, caminhava na direção da estagnação. Isso ocorreria devido à utilização de processos tecnológicos que intensificavam o trabalho na indústria de transformação e permitiam a concentração de renda provocada por esses aspectos, não existindo ações compensatórias contra essas forças predatórias.

Cardoso e Faletto esboçaram a crítica dessa visão e, depois, desenvolveram-na pormenorizadamente em dois estudos econômicos⁴⁵⁸ nos quais explanavam o porquê, após uma grande crise econômica internacional no início dos anos 1960, as economias latino-americanas começavam a crescer novamente e rápido. No Brasil, houve o chamado “milagre econômico” sob a batuta do governo civil-militar, entre 1968 e 1973, permitindo a concentração de renda das classes médias e altas, ocasionando assim um perverso aumento da desigualdade social relacionado à demanda agregada por meio da produção de bens de luxo. Bresser-Pereira diz que durante muito tempo percebeu, com clareza, a distinção entre essa interpretação da “dependência” e a alternativa “nacional-dependente”, pois sempre fez mais sentido,⁴⁵⁹ na época, à medida que preservava a noção de uma burguesia nacional, considerada ambivalente e contraditória, ora associada à nação, ora subordinada aos interesses das elites dos países ricos. Nesse sentido, a interpretação nacional-burguesa estava concentrada na interpretação da exploração das “novas nações pelas nações imperiais industrializadas”,⁴⁶⁰ enquanto a interpretação da dependência-associada enfatizava a exploração das classes muito mais do que a exploração das nações.

Os autores se contrapõem à idéia de que na América Latina prevalecia, em termos da formação social, o chamado “dualismo estrutural”. Segundo essa concepção, as sociedades latino-americanas eram compostas por formações sociais “tradicionais”, mas que lentamente caminhavam sentido a um outro tipo de sociedade, chamada “moderna”; durante esse processo, formava-se um padrão intermediário, característico dos países em desenvolvimento. A crítica a essa concepção é feita tanto por não considerarem os conceitos de “tradicional” e “moderno” amplo o bastante para abranger todas as situações sociais existentes, quanto pelos mesmos não permitirem distinguir entre tais sociedades os elementos estruturais que definem o seu modo de ser e as condições de seu funcionamento. Um outro problema presente nessa perspectiva é a falta de conexões minimamente

⁴⁵⁸ BRESSER-PEREIRA, 1970; TAVARES; SERRA, 1971.

⁴⁵⁹ BRESSER-PEREIRA, 2010, p. 33.

⁴⁶⁰ BRESSER-PEREIRA, 2010, p. 33

lógicas entre as estruturas sociais que pressupõe o “tradicional” e o “moderno” e as diferentes etapas do processo econômico.⁴⁶¹

A dependência-associada poderia ser definida como se segue: uma vez que os países latino-americanos não contavam com burguesias nacionais, burguesias capazes e empreendedoras, não lhes sobrava outra alternativa do que a associação aos sistemas dominantes no intuito de aproveitarem as possibilidades que tais sistemas ofereciam, visando com isso tirar o maior proveito ao seu desenvolvimento. E na medida em que fossem concebidos os países latino-americanos carentes de recursos para financiar seu desenvolvimento, o ingresso de poupança externa seria entendido como um pré-requisito ao crescimento econômico dos países subdesenvolvidos. A tese defendida por Cardoso e Faletto parecia ignorar a situação de inserção das corporações industriais multinacionais no contexto dos países subdesenvolvidos, as quais apoderavam-se dos mercados internos que, ao mesmo tempo, fechavam-se para as suas exportações, além do que o crescimento entre 1930 e 1960 havia sido financiado fundamentalmente pela poupança interna, a dependência-associada defendia a participação das empresas multinacionais na industrialização como uma condição para maior crescimento das indústrias locais. O caso, afirmavam os autores, de que essa participação tivesse iniciado na década de 1950 constituiria uma contestação de fato da interpretação nacional-burguesa. Fazendo uso de suas capacidades de cientistas sociais, Cardoso e Faletto demonstraram como as classes sociais digladiavam-se e se contestavam nas disputas pelo poder nos quadros de uma relação de dependência, em primeiro lugar, quando negaram a existência de elites nacionais e, em segundo lugar, quando defenderam a imperiosa necessidade de poupança externa ao financiamento do crescimento econômico. A interpretação da dependência-associada constituía-se como uma moderada compreensão de esquerda com viés cosmopolita.

Em termos sintéticos, o tipo de vinculação estabelecido entre as economias nacionais e o mercado mundial afetaria diretamente as alianças estabelecidas entre os grupos sociais internos e destes com grupos externos. Ou seja, a integração centro-periferia teria por trás um conjunto de relações entre grupos sociais internos e externos, e na medida em que existe uma relação de dominação entre ambos, a imposição dos interesses de uma classe sobre o conjunto da sociedade acabaria por expressar os interesses de grupos externos. É nesse sentido que se estabelece a relação de dependência na periferia. Aqui, a esfera política assume um importante papel quanto ao desenvolvimento das regiões periféricas. Como as políticas

⁴⁶¹ DUARTE; GRACIOLLI, 2014, p. 4.

de desenvolvimento implementadas na América Latina foram baseadas apenas em fatores conjunturais do mercado, elas foram insuficientes em termos da montagem de um projeto de desenvolvimento autônomo, principalmente por não levar em consideração a importância da modificação das estruturas sociais. O problema do desenvolvimento estava na forma como o Estado capitalista periférico alimentou um desenvolvimento concentrador e periférico, e não na conduta dos agentes internacionais, como alguns teóricos costumavam argumentar. Dessa forma, seria apenas através da organização das relações político-sociais dos grupos internos, e da articulação destes à dinâmica dos centros hegemônicos, que poder-se-ia produzir políticas que efetivamente se aproveitassem das novas oportunidades de desenvolvimento econômico.⁴⁶²

Essas "oportunidades" seriam dadas por meio da coadunação do capital nacional privado ao Estado e ao capital internacional, promovendo a conjugação desses fatores que permitiria às economias latino-americanas maior internacionalização, colocando as economias no rumo certo do desenvolvimento. Por isso, o desenvolvimento não poderia se dar apenas através da industrialização, mas deveria ter um caráter associativo na troca de tecnologias e inserções de parâmetros sociais. Nesse processo, a burguesia nacional assumia um caráter subordinado, transferindo para o capital externo aqueles setores estratégicos da economia nacional, restando ao seu controle aqueles setores mais subordinados, isto é, a produção de bens primários e de consumo não-duráveis. Como consequência, essa forma de associação ao capital internacional permitiria uma estrutura social concentradora e excludente, e isso devido à própria lógica de dominação implícita nos interesses de um determinado grupo sobre os demais. No entanto, ressalte-se, Cardoso e Faletto afirmavam que essa dinâmica seria própria do desenvolvimento do capitalismo e que tal situação não seria um obstáculo ao desenvolvimento das economias subdesenvolvidas.

As transformações a que nos referimos se manifestam mediante uma reorientação da vinculação centro-periferia. reorganizam-se, com essa nova modalidade de desenvolvimento, a própria estrutura do sistema produtivo e o caráter do Estado e da sociedade, que expressam a relação de força entre os grupos e as classes sociais, para dar lugar ao sistema capitalista industrial tal como ele pode desenvolver-se nos países latino-americanos: na periferia do mercado mundial e por sua vez nele integrado.⁴⁶³

A questão do excedente e a maneira de sua utilização encontra-se no centro daquilo que se compreende como crescimento econômico, tanto na economia clássica quanto na tradição dos marxismos. O próprio Gunder Frank considerava

⁴⁶² DUARTE; GRACIOLLI, 2014, p. 5.

⁴⁶³ CARDOSO; FALETTO, 1975, p. 115.

que “o processo da acumulação do capital é um dos motores principais (senão mesmo o principal) da história moderna”. Daí que o subdesenvolvimento estaria implicado na “análise das relações dependentes de produção e de troca no interior do processo mundial de acumulação de capital”.⁴⁶⁴ As duas situações fundamentais no período de “expansão para fora”, as economias com “controle nacional do sistema produtivo” e as “economias de enclave”, permitiram aos autores cindir em dois grupos os países por que passaram a integrar a economia mundial, tomando em conta a capacidade que esses países desenvolveram para acumular os resultados da produção nacional.⁴⁶⁵ Os autores contemplam os casos argentino, brasileiro, uruguaio e colombiano, de um lado; e, por outro, os casos mexicano, venezuelano, boliviano, chileno, peruano e da região central.

Realizando a definição das situações fundamentais no período de “expansão para fora”, e organizado o enquadramento dos países nelas, no período de transição para o “crescimento para dentro”, os autores tratam de analisar a consolidação do mercado interno, considerando suas relações com o populismo como força social na América Latina. Em seguida, analisam e caracterizam o que eles chamam de “internacionalização do mercado” compreendido como “um novo caráter da dependência” que precisa ser diagnosticado como interdependência, na proporção em que a regulação dos influxos externos caem também em variáveis condicionamentos relacionados aos contextos nacionais cuja riqueza passa a ser formada pelas transferências de excedente.

Já não são os interesses exportadores que subordinam os interesses solidários com o mercado interno, nem os interesses rurais que se opõem aos urbanos como expressão de um tipo de dominação econômica. Ao contrário, a especificidade da situação atual da dependência está em que os ‘interesses externos’ radicam cada vez mais no setor de produção para o mercado interno [...] e, conseqüentemente, se alicerçam em alianças políticas que encontram apoio nas populações urbanas.⁴⁶⁶

Continuam os autores:

Descrevemos também como os grandes temas da política do período correspondente à tentativa de formação e fortalecimento do mercado interno e da economia nacional – o populismo e o nacionalismo – foram perdendo substância e redefinido-se em função do novo caráter da dependência. [...]

⁴⁶⁴ FRANK, 1979; FRANK, 1980.

⁴⁶⁵ CARDOSO; FALLETO, 1972, p. 91-92.

⁴⁶⁶ CARDOSO; FALLETO, 1972, p. 141-142.

procuramos verificar até que ponto, apesar das transformações assinaladas, seria possível manter a idéia de dependência ou, ao contrário, dever-se-ia substituí-la pela de interdependência. Nesse passo, outra vez a especificidade da situação estrutural foi analisada juntamente com a situação política. Mostrou-se que os interesses de poder e as alianças para garantir a hegemonia de grupos e facções de classe, internos e externos, têm que ser levados em consideração para explicar as situações de dominação, pois estas não são um simples resultado iniludível do grau de diferenciação alcançado pelo sistema econômico. Por certo, a existência de um 'mercado aberto', a impossibilidade da conquista dos mercados dos países mais desenvolvidos pelas economias dependentes e a incorporação contínua de novas unidades de capital externo sob a forma de tecnologia altamente desenvolvida e criada mais em função das necessidades intrínsecas das economias maduras do das relativamente atrasadas fornecem o quadro estrutural básico das condições econômicas da dependência. Mas a combinação destas com os interesses políticos, as ideologias e as formas jurídicas de regulamentação das relações entre os grupos sociais é que permite manter a idéia de 'economias industriais em sociedades dependentes'. Portanto, a superação ou a manutenção das 'barreiras estruturais' ao desenvolvimento e a dependência dependem, mais que de condições econômicas tomadas isoladamente, do jogo de poder que permitirá a utilização em sentido variável dessas condições econômicas.⁴⁶⁷

É possível perceber que a preocupação de Cardoso e Faletto está dirigida principalmente ao papel dinâmico da esfera política, e a um desenvolvimento que pode ser combinado com a condição de dependência dos centros desenvolvidos. Os autores intentam delimitar como "análise integrada do desenvolvimento" a crítica a diversas considerações teóricas dedicadas ao desenvolvimento. A análise dos erros dessas considerações teóricas deveria fundamentar uma nova perspectiva mais complexa e sociológica, pois as "teorias da dependência" buscavam responder à seguinte pergunta: por que a industrialização dos países subdesenvolvidos, como meio privilegiado para a superação do atraso, e de variadas maneiras, uma promessa dos anos de 1950, não tinha acontecido? Os teóricos ligados à CEPAL teriam se equivocado, inclusive nas críticas às teses liberais clássicas, sendo assim preciso indicar os erros de ambos, e reorganizar a teoria. Dessa maneira, o texto dos autores quer colocar "em dúvida precisamente o que se aceita como necessário na concepção usual da análise das etapas de desenvolvimento"; supondo também "a possibilidade de estagnação e de heteronomia".⁴⁶⁸ Eles buscam realizar uma revisão de diversas perspectivas que intentam criticar acerca do problema da modernização na América Latina. Adentram em temas sobre a análise tipológica, orientadas em sociedades tradicionais e modernas; diferenciam noções de subdesenvolvimento, centro e periferia, dependência, postulando maior precisão

⁴⁶⁷ CARDOSO; FALLETO, 1972, p. 142.

⁴⁶⁸ CARDOSO; FALLETO, 1972, p. 32.

conceitual. Fundamental se torna colocar em xeque a consideração do desenvolvimento latino-americano como algo singular, sem correr o risco de negar o próprio desenvolvimento. Insistem na recusa conceitual da "repetição histórica", comum às teses marxistas das etapas, vendo nisso certa caracterização do desenvolvimento da Europa Ocidental e dos Estados Unidos como base para o desenvolvimento do contexto latino-americano. Algo que mostraria, por analogia, o destino da América Latina, resultando dessa concepção o raciocínio de que só seria possível se considerar desenvolvida a América Latina caso fossem alcançados os parâmetros estabelecidos por aquele desenvolvimento. Segundo os autores, a suposição de que se devesse propor o mesmo processo histórico de etapas dos países norte-atlânticos consistiria em tratar "como anomalia, o que é uma forma de ser". Eles afirmam que os períodos históricos do capitalismo europeu e norte-americano "não devem ser estudados, pois com o afã de encontrar sua repetição retardada nos países da periferia, mas para saber como se produziu em cada momento particular, a relação entre periferia e centro".⁴⁶⁹ Sua proposta encerra a possibilidade de ver na história própria da América Latina, mesmo que intercalada ao mercado mundial, os elementos próprios do contexto e não mera repetição etapista.

Consideramos mais adequado, por conseguinte, um procedimento metodológico que acentue a análise das condições específicas da situação latino-americana e o tipo de integração social das classes e grupos como condicionantes principais do processo de desenvolvimento. Em tal perspectiva, por exemplo, o 'efeito de demonstração' incorporar-se-á à análise como elemento explicativo subordinado, pois o fundamental seria caracterizar o modo de relação entre os grupos sociais no plano nacional – que, por suposto, depende do modo de vinculação ao sistema econômico e aos blocos políticos internacionais que podem produzir conseqüências dinâmicas na sociedade subdesenvolvida. Assim mais que assinalar as conseqüências do 'efeito de demonstração' ou de outras variáveis exógenas, sobre o funcionamento do sistema econômico ou sobre o comportamento dos grupos sociais como 'fator de modernização', importa realçar as características histórico-estruturais que geram processos de semelhante natureza e que revelam o sentido mesmo que pode ter uma tal modernização.⁴⁷⁰

Embora a consideração dos autores seja original e postule uma formulação teórica sofisticada, Weffort faz duras críticas à "teoria da dependência" dos autores que buscavam explicar a situação social e econômica dos países latino-americanos

⁴⁶⁹ CARDOSO; FALLETO, 1972, p. 33.

⁴⁷⁰ CARDOSO; FALLETO, 1972, p. 21.

dentro do quadro do subdesenvolvimentismo, dos quais Cardoso e Faletto eram parte fundamental, e cuja formulação comportaria uma ambiguidade, oscilando "irremediavelmente do ponto de vista teórico, entre um approach nacional e um approach de classe".⁴⁷¹ Dessa forma, a delimitação nacional e, em particular, a de Estado-nacional "opera como uma premissa" a toda ponderação das classes e das relações de produção. Nessa linha de raciocínio dos autores, segundo Weffort, "a atribuição de um caráter nacional (real, possível ou desejável) à economia e à estrutura de classes, joga um papel decisivo na análise". Porém, "pretende-se que a dinâmica das relações de produção e das relações de classe, determine, em última instância, o caráter (real) do 'problema nacional'".⁴⁷² Para Weffort, trata-se de conceber a relação que há entre as relações internas e externas concomitantemente.⁴⁷³ Ele afirma que Cardoso e Faletto enfatizam a premissa nacional como parâmetro para a teorização de uma relação ambígua "externo-interno" que caracterizaria a nova dependência. De fato, segundo os autores,

Há que se analisar, com efeito, como as economias subdesenvolvidas vincularam-se historicamente ao mercado mundial e a forma em que se constituíram os grupos sociais internos que conseguiram definir relações orientadas para o exterior que o subdesenvolvimento supõe.⁴⁷⁴

Essa nova dependência é resumida por Cardoso e Faletto da seguinte forma:

A interpretação geral aqui sustentada salienta que essa ambiguidade é típica da situação de subdesenvolvimento e que, portanto, é necessário elaborar conceitos e propor hipóteses que expressem e permitam compreender o subdesenvolvimento sob essa perspectiva fundamental. Esta deve realçar a contradição entre nação concebida como uma unidade social relativamente autônoma (o que obriga, portanto, a referir-se de maneira constante à situação interna de poder) e o desenvolvimento considerado como processo logrado ou que se está logrando através de vínculos de novo tipo com as economias centrais.⁴⁷⁵

A "teoria da dependência" não se constituiria numa teoria necessariamente. Antes, consistiria nas análises concretas de situações de dependência, isto é, na variabilidade das formas de integração das economias latino-americanas ao mercado mundial. Cardoso diz o seguinte:

⁴⁷¹ WEFFORT, 1971, p. 10.

⁴⁷² WEFFORT, 1971, p. 10.

⁴⁷³ WEFFORT, 1971, p. 11.

⁴⁷⁴ CARDOSO; FALETTO, 1975, p. 25.

⁴⁷⁵ CARDOSO; FALETTO, 1975, p. 37.

[...] se alguma vantagem teórico-metodológica existe na análise que fizemos das situações de dependência, essa parece-me ter sido a de caminhar no sentido de maior concreticidade. Não falamos da dependência em geral, mas de situações de dependência. Dependência na fase de constituição do Estado Nacional e de formação de uma burguesia exportadora, dependência na situação de enclave e dependência na etapa de internacionalização do mercado na fase de formação de economias industriais periféricas. Subdividimos ainda mais estas "fases", mostrando que não constituem etapas, mas formações sociais específicas que supõem, às vezes, arranjos particulares que contêm a existência das três situações, embora sempre estruturadas de forma sobredeterminada.

Continua ele:

Em qualquer caso, entretanto, não seria correto substituir o que se fez, ou seja, a análise dialética de situações concretas de dependência por uma teoria formal das classes que não as situe num contexto no qual o imperialismo e a dependência que lhe corresponde (isto é, a existência de potências dominantes e nações dominadas) são referência obrigatória para a análise das classes. Pensar que com esta substituição se agrega algo a 'uma teoria socialista da revolução na América Latina' quando, como no caso, a intenção não é demagógica, constitui um equívoco que se origina de uma interpretação formalista do que seja a dialética marxista.⁴⁷⁶

A interpretação de Cardoso e Faletto apresenta uma franca oposição aos demais intérpretes da dependência, mormente qualificados como "catastrofistas".⁴⁷⁷ Eles compartilham um ecletismo teórico-metodológico e caracterizam a integração entre as economias latino-americanas e o mercado internacional, na década de 1960, como interdependente. O referencial metodológico organizado é considerado eclético por causa do prefácio à edição inglesa do livro, "Dependency and development in Latin America", escrito pelos autores em 1976, no qual realizam uma ampla consideração sobre o método empregado por eles. Nesse prefácio, os autores se referem a três tradições do pensamento social, a weberiana, a marxista e a estruturalista, esta ligada à CEPAL. Eles afirmam sua tentativa de elaborar uma análise de ciência social compreensiva, afirmando seu valor subjetivo pressuposto na própria abordagem dialética da sociedade, bem como de suas estruturas e de seus processos de mudança. A categoria interdependência foi introduzida como possibilidade de "dinamizar as nações industrializadas e dependentes da América Latina".⁴⁷⁸ Também há uma afirmação de solidarização dos investimentos industriais

⁴⁷⁶ CARDOSO, Fernando Henrique. "Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência". *Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1, 1971. p. 41-44.

⁴⁷⁷ ANDRADE, José Carlos Rosinski. *O estruturalismo de Raúl Prebisch e a dependência na visão de Fernando Henrique Cardoso: uma contribuição à análise comparada*. Tese. (Doutorado) - FFLCH-USP, São Paulo, 2005.

⁴⁷⁸ CARDOSO; FALETTI, 2004, p 186.

estrangeiros devido à expansão econômica do mercado interno nesses países, negando as premissas de uma consideração política do imperialismo na dinâmica dos países latino-americanos. Isso porque "não havia a inevitabilidade de uma forma específica de dependência, pois esta não decorreu de mera imposição externa, mas da combinação de fatores externos e internos e das alianças entre eles".⁴⁷⁹ Cardoso ajudou a demonstrar, na década de 1960, a fragilidade de uma burguesia nacional e a sua predisposição em se tornar uma associada menor do capital internacional e seu espírito mimético e acrítico. Além disso, ele demonstrou também as limitações históricas do projeto nacional democrático e das teses "populistas" que emolduravam tal projeto. Embora suas considerações teóricas fossem ricas em sugestões, inclusive, políticas, Cardoso parece ter tomado seu ceticismo como parâmetro para suas elucubrações conceituais, demonstrando assim certo ceticismo quanto à inevitabilidade da dependência. Cumpria saber potencializá-la. É o que sugere Theotônio dos Santos:

Desde de 1974, como o mostramos no nosso artigo sobre sua evolução intelectual e política, ele aceitou a irreversibilidade do desenvolvimento dependente e a possibilidade de compatibilizá-lo com a democracia representativa. A partir daí, a tarefa democrática se converteu em objetivo central, da luta contra um Estado autoritário, apoiado sobretudo numa "burguesia de Estado" que sustentava o caráter corporativo e autoritário do mesmo. Os inimigos não são portanto o capital internacional e sua política monopolista, captadora e expropriadora dos recursos gerados nos nossos países. Os inimigos são o corporativismo e uma burguesia burocrática e conservadora que, entre outras coisas, limitou a capacidade de negociação internacional do país dentro do novo patamar de dependência gerado pelo avanço tecnológico e pela nova divisão internacional do trabalho que se esboçou nos anos 70, como resultado da realocação da indústria mundial.⁴⁸⁰

Em síntese: a corrente interpretativa da dependência-associada espousava uma visão eclética da dependência no que dizia respeito à burguesia local e sua impossibilidade em realizar o desenvolvimento nacional, pois, para tanto, a condição para esse desenvolvimento seria a criação de uma poupança interna, o que ela estaria impedida de fazer por que envolvida num consumo mimético do padrão de vida dos países norte-atlânticos. Tal interpretação da dependência está localizada num contexto histórico em que a industrialização latino-americana, entre os anos de 1950 e 1960, tinha obtido fortes investimentos estrangeiros, o que era já um forte

⁴⁷⁹ CARDOSO, 2007, p. 217.

⁴⁸⁰ DOS SANTOS, Theotônio. *Os fundamentos teóricos do Governo Fernando Henrique Cardoso*. Porto Alegre: Ciências & Letras, 1996.

indicativo de que a dependência-associada era uma parceria interessante, muito mais do que as propostas de independência e autonomia defendidas pelas correntes marxistas do imperialismo. A dependência-associada postulava assim a ideia de que seria necessário que as nações subdesenvolvidas se aliassem interinamente ao mercado externo, de tal maneira que viessem a se beneficiar de seus investimentos no mercado nacional e da transferência de tecnologias.⁴⁸¹

5.5 Palavras finais

De acordo com as análises do período, o fim da Segunda Guerra Mundial criou as condições necessárias para a industrialização de muitos países da América Latina, mas isso não ocasionou o desenvolvimento de acordo com os parâmetros das sociedades capitalistas norte-atlânticas. Havia certa idealização a respeito da industrialização, pois se imaginava que ao se tornar um país industrializado e, conseqüentemente, desenvolvido haveria a possibilidade de criação de sociedades nacionais, gestoras de novos centros de decisões políticas e econômicas, desde mercados internos independentes. Outra pauta muito idealizada era a de que a industrialização traria consigo a democratização política das sociedades subdesenvolvidas, diante do enfraquecimento das oligarquias tradicionais, ocorrendo a incorporação de setores populares ao âmbito da cena política, coroando dessa maneira o desenvolvimento nacional com a democratização do consumo, característica fundamental das sociedades de massas.⁴⁸² A verdade, entretanto, foi que o processo de industrialização não eliminou a situação de marginalização de milhões de pessoas nos centros urbanos. Embora tenha sido criado um mercado interno, a decisão política devido aos investimentos permaneceu com os agentes externos, sobretudo os Estados Unidos da América. A tentativa de industrialização e desenvolvimento, tendo por base as economias desenvolvidas, desencadeou a centralização do poder político na América Latina à medida que ocorria maior participação popular.

Constatamos que para todas as três versões da interpretação da dependência, Frank, Marini e Cardoso e Faletto, as elites locais eram dependentes

⁴⁸¹ COELHO, Tádzio Peters. *Subdesenvolvimento e dependência: um debate entre o pensamento da Cepal dos anos 50s e a teoria da dependência*. Disponível em: <http://www.cp2.g12.br/UAs/se/departamentos/sociologia/pespectiva_sociologica/Numero4/Artigos/tadzio.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2014.

⁴⁸² CÁNEPA, 2000, p. 207-208.

das elites dos países ricos e de seus padrões de consumo e de suas ideias. A antiga tese de que as elites latino-americanas, especificamente a brasileira, governava com os pés no continente e com a cabeça voltada para a Europa, passava a ser gestada com números e estatísticas; a dependência precisava ser provada. A teoria da dependência foi gestada a partir das teses defendidas inicialmente pela Cepal, que foram duramente criticadas, procurando-se novos rumos interpretativos e de ação política diante dos desafios que as inconclusões dos trinta anos de grande crescimento econômico traziam para a América Latina. Depois da euforia desenvolvimentista, os intelectuais latino-americanos se perguntavam por que não teria havido uma ampla e burguesa industrialização. A teoria da dependência surge para dar resposta ao dilema da não-industrialização-nacional, pretendendo dar uma resposta a esta indagação. E o fizeram procurando dar ênfase a aspectos não somente econômicos e imprimindo matizes variados, o que impediria qualquer possibilidade de generalizar tal teoria como um discurso monolítico.

6 MUDANÇA EPISTÊMICA NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

6.1 Palavras iniciais

As ideias delineadas a seguir buscam refletir a respeito do uso feito da teoria da dependência pelos intelectuais religiosos da Libertação, ao longo da década dos setenta e início dos oitenta. Primeiramente discutiremos acerca do caráter mobilizador da teologia latino-americana das ciências do social. Em seguida, serão mencionados os trabalhos dos intelectuais considerados mais significativos, a saber, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff e Hugo Assmann, os quais seguidos por outros teólogos subsequentemente no período supracitado. O objetivo desta parte do argumento da pesquisa é mostrar que os intelectuais da libertação ao renunciarem tomar parte da análise da empiria, de cujos resultados os cientistas sociais, majoritariamente economistas e sociólogos que buscavam interpretar a real condição do continente latino-americano, optaram por tomar a Teoria do Subdesenvolvimento como relação de dependência dentro dos marcos da metateoria anti-imperialista, isto é, a irrupção dos movimentos sociais nas nações periféricas dentro da totalidade do mundo globalizado capitalista. Fazendo assim, esses intelectuais procederam muito mais a uma interpretação de um campo teórico do que reconhecer certa interdisciplinaridade correlata à diversidade de conhecimento.

Tal conotação permitiu o diálogo da teologia com as *ciências* do social por meio de uma interpretação que percebia na realidade latino-americana de dependência uma situação semelhante àquela experimentada pelo povo de Israel, a saber, a do Cativo do povo de Deus no Egito. Por este modo, procuraremos analisar como foi usada a teoria sobre a *dependência* como resultado do subdesenvolvimento nos textos dos teólogos e perceber até que ponto eles, de fato, puderam perceber a dinâmica interna ao debate teórico, considerando que a teoria da dependência constituía-se como um campo de debates acerca da explicação concernente ao modo de exploração e opressão do continente por meio da *plus-valia*, tomando como categoria interdisciplinar o esquema marxista a respeito do debate sobre a transferência de riquezas de uma nação menos desenvolvida a uma mais desenvolvida como efeito de uma forma determinada de *relação social*

internacionalizada. No intuito de identificar os textos dos teólogos que usaram o conceito de *dependência*, como eixo fundamental para articulação da mediação socioanalítica, identificaremos os textos dos autores para fundamentar o argumento de que a teoria da dependência foi objeto de interpretação teológica muito mais do que simples fenômeno interdisciplinar.

6.2 Mudança epistêmica nas ciências do social

A teologia da libertação procurou dar importância à correlação entre dependência e libertação, denotando assim um aspecto dialético-materialista a respeito da situação das economias periféricas do capitalismo globalizado. A teologia até então flertava com vertentes estrutural-funcionalistas e, muitas vezes, conservadoras, as quais mantinham modelos neoescolásticos na base de sua fundamentação. Tais vertentes serviam à manutenção de certo *status quo* e vinculavam esquemas de pensamentos dominantes ainda eivados por heranças coloniais que se reproduziam nas estruturas sociais.⁴⁸³ O paternalismo era sua mais evidente característica.⁴⁸⁴ A teologia também foi impactada pelos movimentos sociais que emergiram nos anos 1960.⁴⁸⁵ Muitas correntes vicejavam desenvolvimento naquele período. Existiam teologias *do desenvolvimento, da ação* (da Nova Cristandade),⁴⁸⁶ *da revolução*⁴⁸⁷ ou *da tecnologia*.⁴⁸⁸ A América Latina estava sob influência de mudanças significativas no velho mundo como o Concílio

⁴⁸³ Florestan Fernandes afirma que a alteração dos laços de dependência colonial e a substituição do polo hegemônico dos portugueses aos ingleses não permitiu mudanças nas estruturas sociais significativas, as mudanças ocorreram "ex abrupto, de modo desordenado, mas sob condições de relativo otimismo e certa intensidade, constituindo-se assim um setor econômico *novo e moderno*, montado e dirigido, diretamente ou a distância, por interesses e organizações estrangeiras". FERNANDES, Florestan. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. 5. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 25.

⁴⁸⁴ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronado político brasileiro*. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979. 2 v.

⁴⁸⁵ SADER, Emir. *Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 141-196.

⁴⁸⁶ DUSSEL, Enrique D. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: perspectiva latino-americana*. Salamanca: Sígueme, 1978. p. 124-126.

⁴⁸⁷ SHAULL, Richard. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953. Ver também ALVES, Rubem. *Teologia da libertação em suas origens: uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil - 1963*. Vitória: IFTAV/Faculdade Salesiana de Vitória, 2004.

⁴⁸⁸ DUSSEL, Enrique D. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 51-119.

Vaticano II e as novas perspectivas na teologia protestante, sendo seu resultado mais característico a abertura ecumênica.

Com as mudanças no campo teórico a respeito da situação geopolítica latino-americana, a teologia passou de uma visão *sociográfica*, no dizer de Dussel,⁴⁸⁹ a uma visão mais sociológica. Juntamente com as mudanças na percepção da totalidade do capitalismo globalizado, a teologia realizou um câmbio epistemológico, qual seja, uma virada historicista dialético-materialista-conflitiva. Passou de uma tendência conservadora e mediadora de classes a uma tendência que postulava o conflito como característica da própria história do continente. A partir do conflito entre as classes sociais presentes na América Latina seriam organizadas as várias formas de compreender a produção teológica. Dentro do processo capitalista dependente e desigual, as teologias seriam gestadas conforme pontos de vistas determinados pelas posições dos atores sociais. Relacionada ao campo acadêmico e eclesiástico, a teologia da libertação resultou de novas configurações. Dussel expõe que houve uma anteposição *teologia desenvolvimentista europeia vs. teologia da libertação*. A teologia europeia e a teologia norte-americana compreenderam por mundo apenas o centro, esquecendo-se das periferias. Seu mundo não foi o mundo total, ela deixou de fora de sua reflexão a produção dos pobres, dos marginalizados, das mulheres e dos povos indígenas, enfim, dos oprimidos e oprimidas.

Então essa teologia europeia, que culmina também nos EE.UU. (porque os EE.UU. repetem nisso a teologia europeia, daí Hamilton poder falar da “morte de Deus”, como fazem os europeus), essa teologia do “centro” não descobriu o pecado da dominação desde o século XV. Ao não descobrir esse pecado, não descobriu que tipo de totalização a história humana realizou nos últimos cinco séculos. Assim é que, ao propor a salvação cristã dentro do sistema que eles crêem único, caem em algo que não é real, pois o sistema exige outro tipo de salvação. Se defino mal o pecado, defino mal o processo de libertação. Se descubro o verdadeiro pecado, então também enquadro minha reflexão numa libertação que é total e mundial. Pois bem, a questão deve ser posta assim: a teologia europeia pensou que o “*ser-cristão*” é um “*ser-europeu-cristão*”. Qualquer outro tipo de “*ser-cristão*” se lhe escapou. E, mais, encobriram-no, e perigosamente, porque até agora os teólogos da periferia, mais ou menos alienados pelo “centro”, repetiram a teologia do centro, mas com o duplo vício: primeiro, de ser imitativa; segundo, de pretender descobrir a realidade. Pretender descobrir a realidade quando se está encobrindo-a é um pecado não apenas de alienação, mas irresponsabilidade com relação ao encobrimento. Trata-se

⁴⁸⁹ DUSSEL, 1978, p. 125.

dos falsos profetas e, por isso, é bem grave a responsabilidade da reflexão.⁴⁹⁰

Dentro da análise da totalidade, a América Latina constituía-se na negação europeia produzida por ela mesma, isto é, o *não-ser* europeu negado por políticas de transferência da *plus-valia* das nações periféricas, subdesenvolvidas, às nações do centro, desenvolvidas. Por meio dessa negação, a realidade latino-americana estava marcada pelo caudilhismo e pela doutrina da Segurança Nacional,⁴⁹¹ energizados por elites liberal-burguesas que se vinculavam ao capital estrangeiro através dos empreendimentos de multinacionais. É a partir dessa contextualidade que novas cristologias passaram a ser pensadas e articuladas. Como bem considera Assmann: “o conflito das cristologias não pode ser analisado nem dirimido fora da dialética dos conflitos sociopolíticos, que foi sempre sua real condicionante histórica”.⁴⁹² A contextualidade latino-americana marcou a nova elaboração cristológica. Foram as teorias do Subdesenvolvimento e da Dependência que marcaram profundamente a nova teologia ao final da década de 1960. Depois de quase 30 anos de desenvolvimentismo, os novos dados e estatísticas que estavam à disposição dos intelectuais começaram a ser analisados por vieses mais críticos. De 1930 a 1960, o Brasil viveu um enorme crescimento econômico e social. No entanto, o país continuava com um dilema cruel: a desigualdade econômica e social ainda era gritante. O país crescia a altas taxas, consolidando-se como uma das economias mais vistosas do continente, mas não conseguia resolver sua contradição interna, considerando-se a metateoria do desenvolvimentismo como argumento explicativo.⁴⁹³ Essa teoria dizia que para um país se tornar desenvolvido era preciso aumentar a taxa de poupança interna e possibilitar a criação de condições capazes de atrair tais recursos.⁴⁹⁴ Furtado precisa que a ideia de desenvolvimento possui um viés fundamentalmente economicista, ignorando-se as aspirações dos grupos - conflitantes ou não - que constituem a sociedade. Ele afirma que a teoria:

⁴⁹⁰ DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*: interpretação ético-teológica, tomo III. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 152-153.

⁴⁹¹ COMBLIN, José. La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de Seguridad Nacional. ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA, LIBERACIÓN Y CAUTIVERIO. México, 1975.

⁴⁹² ASSMANN, Hugo. *Liberación, opción de la Iglesia en la década de 70*. Bogotá: [s.e.], 1970. p. 37.

⁴⁹³ MARTINS, Carlos Eduardo. *Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2011.

⁴⁹⁴ FURTADO, 2008, p. 106-107.

[...] aponta para o simples transplante da civilização industrial, esta concebida como um estilo material de vida originado fora do contexto histórico do país em questão. As condições ideais para esse transplante podem confundir-se com o imobilismo social: a população passa a ser vista pelos agentes do processo de industrialização como uma massa de recursos produtivos enquadrados nas leis dos mercados. Importante prolongamento dessa ideologia é a doutrina do autoritarismo como sistema político mais adequado às sociedades de industrialização tardia. Somente do quadro do autoritarismo seria possível criar as condições requeridas para um rápido transplante das técnicas industriais e, simultaneamente, intensificar a acumulação. A atividade política passa a ser vista como um esforço orientado para reduzir as resistências das estruturas sociais à penetração das técnicas próprias à civilização industrial. O autoritarismo, instrumento para alcançar estágios superiores de acumulação, tenderia a perder sua razão de ser em fase ulterior do desenvolvimento. Também neste caso a evolução das forças produtivas é apresentada como catapulta para alcançar formas sociais consideradas superiores.⁴⁹⁵

O desencantamento com essa metateoria permitiu o surgimento de análises mais próprias à realidade latino-americana.⁴⁹⁶ Negre Rigol diz ao considerar as mudanças sociológicas e a interpretação teológica:

Para que sea la sociedad con todas sus contradicciones y provocación el lugar teológico y hermenéutico por excelencia, es necesario plantear la relación entre orden social y sociología. Empecemos por afirmar que todo hombre es un sociólogo inconsciente y que el hecho social y la sociedad no son nunca un dato inmediato para el hombre, sino que le vienen interpretados. Esta interpretación colectiva (dentro de grupos, clases y países) configura la misma esencia del ámbito social y el modo cómo los individuos se sitúan en la sociedad, la modifican, o se le adaptan, y es además la clave para comprender su proyección política e histórica en pro o en contra del futuro del hombre. La sociología latinoamericana se plantea hoy, a nivel más consciente, esta opción y compromiso como inseparable de su método de trabajo. La sociología del conocimiento se hace al fin sociología del conocimiento de la sociología. Más aún, cree que su última opción no se reduce sólo a un cambio de método especulativo (de la sociología del orden a la sociología dialéctica) o de marco teórico (del funcionalismo a la sociología conflictiva) sino que quiere llegar a la praxis como último criterio científico. La praxis liberadora como verificación sociológica no es más que la justificación de una experiencia: el hombre solamente puede comprender el mundo cuando empieza a cambiarlo. Hay que dejar a la acción su papel de determinar el pensamiento. Sólo entonces la palabra es acción y transformación del mundo.⁴⁹⁷

A nova sociologia latino-americana levava em consideração os muitos aspectos das sociedades: cultura, política, ideologia dominante, economia e níveis de educação, dentre outros. Negre Rigol afirma que neste contexto a libertação do

⁴⁹⁵ FURTADO, 2008, p. 108.

⁴⁹⁶ SILVA, Márcio Bolda da. *A filosofia da libertação*: a partir do contexto histórico-social da América Latina. Romae: Gregorian University Press, 1998. p. 48.

⁴⁹⁷ NEGRE RIGOL, Pedro. Los cambios metodológicos de las ciencias sociales y la interpretación teológica. In: ASSMANN, Hugo. *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971. p. 182.

pensamento teológico de sua colonialidade tornou-se um passo consequente a uma politização e subversão dos parâmetros conceituais.⁴⁹⁸

Las ciencias sociales se convierten, desde esta perspectiva, en un arma valiosa para la desmistificación del lenguaje religioso, para la superación de nuevas fórmulas mágicas o slogans rituales de interpretación ingenua de la realidad y sitúan la fe y el mensaje en un terreno más científico y menos subjetivo. Si la política es hoy el lenguaje privilegiado de la teología, la sociología deberá sustituir en parte este lenguaje, ya que lo político es la morfología y epidermis de lo socio-económico.⁴⁹⁹

É importante ressaltar que o contexto imediato de elaboração da teologia da libertação não é apenas o da desventura metateórica desenvolvimentista, é a reação autoritária aos projetos defendidos pelos movimentos sociais e pelas novas abordagens organizadas por meio da doutrina da Segurança Nacional. Furtado diz que a doutrina do autoritarismo dos anos 1930 ressurgiu com força nos golpes civil-militares ao longo do período pós-Segunda Guerra Mundial, no bojo da Guerra Fria.⁵⁰⁰ Dentro dessa situação, Negre Rigol diz que a etapa de mudança em que chegaram as ciências sociais forçou certas escolhas como a opção entre fascismo ou socialismo. A teologia latino-americana como parte de um campo maior, as ciências humanas, foi também transformada pelos eventos sociais e contribuiu com uma leitura do cristianismo de libertação que interpretou o resultado de uma forma teórico-conflitiva da sociedade subdesenvolvida, a saber, a interpretação da teoria da dependência como lugar teológico (*Locus Theologicus*) próprio ao método hermenêutico. Essa interpretação se deu pela abordagem teológica dos resultados das ciências do social e menos por uma análise dos dados e estatísticas que estavam sendo obtidos ao longo dos últimos 30 anos de expectativas de crescimento, principalmente com o Plano de Metas do governo de Juscelino Kubitschek, 1956 e 1961.⁵⁰¹ Antes de analisarmos a posição teológica a respeito da empiria na elaboração teológica da primeira geração da teologia da libertação, é importante considerarmos as citações da teoria da dependência pelos autores, o que nos mostrará que eles fizeram uso da teoria em questão de maneira menos interdisciplinar do que interpretativa.

⁴⁹⁸ NEGRE RIGOL, 1971, p. 182.

⁴⁹⁹ NEGRE RIGOL, 1971, p. 183.

⁵⁰⁰ FURTADO, 2011, p. 108.

⁵⁰¹ FERNANDES, 2008, p. 12-13.

6.3 Utilização da teoria da dependência na teologia da libertação

A estruturação do campo de conhecimento teológico ganhou uma nova perspectiva através da inclusão dos elementos contextuais ao fazer teológico, a saber, a questão histórica pautada pela questão social que marcara grande parte dos debates das ciências do social ao longo dos últimos 100 anos. A teologia da libertação não fez a mesma opção da sociologia e da economia, qual seja, tomar os dados empíricos e elaborar a partir destes a sua consideração analítica, mas se pautou no *profetismo* como elemento fundante da crítica ao *status quo*, conceituando-o como um *cativeiro da igreja*. Tal cativeiro estaria fundamentado no período de ausência de uma construção teológica própria ao contexto colonizado e subdesenvolvido. De acordo com Leonardo Boff,

[...] a consciência aguda dos mecanismos que mantêm a América Latina no subdesenvolvimento como dependência e dominação levou a falar em libertação. Esta categoria libertação, correlativa com a outra dependência, articula uma atitude nova no afrontamento com o problema do desenvolvimento. [...] A categoria libertação implica uma recusa global ao sistema desenvolvimentista e uma denúncia de sua estrutura subjugadora. Urge romper com a rede de dependências.⁵⁰²

Fica clara a proposta de denúncia como aspecto praxiológico da teologia. Passa-se de uma teologia estrutural-funcionalista e do desenvolvimento a uma teologia que faz do esquema denúncia-anúncio seu aspecto mais relevante desde uma proposta de pastoral que tem na realidade concreta sua fundamentação epistêmica. Segundo Dussel, a teologia europeia, embora imbuída de uma conseqüente crítica ao *status quo*, embebeu-se de ontologia metafísica transformando a contextualidade em universalidade. A partir do iluminismo, os processos colonialistas foram justificados através de um esquema sujeito-objeto e não pessoa-pessoa. Isso promoveu a percepção solipsista do individualismo, a experiência religiosa da pessoa suficientemente capaz de promover um salto de fé, no dizer kierkegaardiano.

A teologia da libertação fez sua opção pelos pobres, pelas vítimas, pelas comunidades empobrecidas da América Latina. O lugar dos pobres foi assumido

⁵⁰² BOFF, 1980b, p. 17.

como lugar epistemológico privilegiado do fazer teológico.⁵⁰³ Isso quer dizer que tal compromisso está vinculado à percepção profética que permite àqueles e àquelas que elaboram a reflexão teológica partirem de uma opção que é profética, isto é, uma opção que se instaura na preferência pelas vítimas da história. Porém, tais vítimas são assumidas desde o ponto de vista político-estrutural e econômico, trata-se não de pobres em abstrato, mas sim de pobres no sentido da escassez material, cuja presença remete à pobreza espiritual em seu sentido cultural mais amplo.

É preciso referir o discurso teológico da libertação com seu nascedouro, qual seja, a teoria da dependência, forjada no final da década de 1960 e matizada ao longo de um período muito produtivo das ciências sociais latino-americanas, no sentido de indicar a abordagem feita sem a devida distinção conceitual. A teoria da dependência, como foi visto no capítulo anterior, não teve uma única perspectiva conceitual, não foi uma elaboração teórica monolítica, constituiu-se, pelo contrário, numa construção multifacetada e de viés epistêmico criativamente polissêmico. Porém, a interação da teologia da libertação com a teoria da dependência não foi elaborada de modo autêntico e autônomo. Ocorreu certa limitação no que diz respeito a uma interpretação das novas configurações teóricas concernentes ao fato consequente de se radicalizar as implicações de um desenvolvimentismo como resultado do subdesenvolvimento dos países periféricos do mundo capitalista.

A ausência do tema econômico na teologia da libertação ao longo da primeira e segunda geração indica, segundo a avaliação de Jung Mo Sung, uma anomalia. Para ele, tal anomalia consistiria na ausência do tema economia nas reflexões dos teólogos e teólogas mais destacados das duas primeiras gerações. Essa constatação inicial nos ajudará a perceber e a colocar de maneira objetiva o intento de demonstrar o seguinte: os teólogos da primeira geração, produtores do pensamento teológico fundamentado na libertação, não adentraram ao tema referente à mediação socioanalítica de forma a tomar o dado empírico desde um ponto de vista autônomo, assim como ocorreu com as ciências do social, especificamente a economia, a sociologia e a antropologia. A teoria da dependência foi assumida, na maior parte das vezes, quase como um *sensu comum acadêmico*. Isso se evidencia pela forma como é referenciada essa teoria latino-americana pelos

⁵⁰³ MO SUNG, Jung. *Economia: um assunto central e quase ausente na teologia da libertação: uma abordagem epistemológica*. Tese. 317 f. (Doutorado) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993. p. 8.

teólogos, qual seja, sem aportes analíticos de distinção conceitual. Para tornar tal argumento mais objetivo, elencaremos abaixo a ausência de distinções analíticas na produção teológica a respeito da *dependência*, mais prioritariamente desde a produção da primeira e segunda fase de produção teológica latino-americana, considerando a elaboração dos teólogos mais destacados.

O livro *teologia da libertação: perspectivas*, do sacerdote peruano Gustavo Gutierrez, sempre aparece nos manuais de história da teologia da libertação como o primeiro compêndio acerca dessa nova perspectiva tão legitimamente latino-americana.⁵⁰⁴ Sua importância subsiste no fato de ser a primeira obra teológica a assumir um paradigma que procede a uma reflexão desde a realidade das vítimas do continente,⁵⁰⁵ desde os pobres como atores de uma espiritualidade imersa na história concreta e não cindida por dicotomias herdadas da escolástica ou mesmo da neoescolástica. Nesse aspecto, as ciências do social aparecem como parceiras imprescindíveis de um debate acerca da condição fundamental dos paradigmas então dominantes na periferia do mundo, especificamente o funcional-estruturalismo. As mudanças geopolíticas do contexto dos anos 1960 são apreendidas na elaboração teórica e conceitual dos autores das periferias do capitalismo avançado. Especificamente os autores latino-americanos apercebem-se da necessidade de reflexões criticamente mais autônomas e realizam, para isso, uma verdadeira vinculação do campo político ao campo conceitual. Destilam eles da *teoria do subdesenvolvimento* uma armadilha teórica que favoreceria as economias dos países produtores em detrimento daqueles meramente exportadores de *commodities*. Essa mudança de paradigma, que passou a ser designada de *teoria da dependência*, permitiu novos avanços na compreensão da situação da realidade socioeconômica e política do continente, gerando debates internos até então

⁵⁰⁴ Autores católicos tendem a considerar a contribuição protestante de autores como Richard Shaull e Rubem Alves, anterior à publicação de Gutierrez, de 1971, como precursoras do que viria a ser a teologia da libertação, não sendo, propriamente, vinculadas ao conceito de *Libertação*. Como exemplo dessa perspectiva, ver DUSSEL, Enrique. Notas sobre a origem da teologia da libertação (1959-1972). In: FORNET-BETANCOURT, Raúl. *A teologia na história da América Latina*. v. 3. São Leopoldo: Unisinos, 1996.

⁵⁰⁵ A teoria da dependência ecoa na teologia de Gutierrez já no texto de 1969, *Participar en el proceso de liberación*, na seguinte redação: "Caracterizar la realidad latinoamericana como dependiente y dominada, lleva normalmente a hablar de liberación y a participar en el proceso que lleva a ella. De hecho, se trata de un término que expresa una nueva postura del hombre de América Latina, que aparece poco a poco en los textos que se presentan aquí". GUTIERREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979. p. 49.

inéditos no que diz respeito a análises macroestruturais concernentes à natureza do capitalismo internacionalizado. Porém, a condição específica de ligação entre as condições cotidianas e a estruturação social em instituições históricas de caráter político-normativo, constituídas por um *materialismo* dinâmico, e tomadas por uma empiria determinada, a saber, os dados estatísticos e econômicos desde um ponto de vista da imersão das economias locais em um esquema estrutural sistêmico cujas vantagens comparativas privilegiavam as economias centrais. Há que se ressaltar que a teologia da libertação saltou de uma percepção histórica dualista para uma crítica mordaz dos pressupostos funcionalistas que lhe possibilitaram compreender a história não mais como uma linha férrea na qual corriam tendências sacras e seculares ao mesmo tempo, a *teologia como a sesta depois do almoço*, no dizer de Boff,⁵⁰⁶ entendeu muito bem a *irrupção dos pobres na história*. O que queremos apontar é o fato de que ela, como um saber crítico, não fez o mesmo giro na direção da empiria.

Gustavo Gutierrez, em sua obra fundacional a respeito da teologia da libertação,⁵⁰⁷ embora realize certa abordagem relacionada à teoria da dependência e ao Desenvolvimentismo como posturas teóricas das ciências do social, presentes na situação acadêmica daquele momento, não faz mais do que sumarizar a corrente teórica a partir de alguns autores como Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, Theotônio do Santos, Francisco Weffort, Osvaldo Sunkel, Pedro Paz, Celso Furtado, André Gunder Frank e Aníbal Quijano. Sua apresentação da teoria da dependência concorre pelo viés da crítica ao desenvolvimentismo dentro do viés da crítica ao imperialismo:

Os cientistas sociais latino-americanos estão emprenhados em estudar a questão partindo dos países dominados, o que permitirá esclarecer e aprofundar a teoria da dependência. Aspecto descuidado, que deve conduzir, normalmente, a uma reformulação da teoria do imperialismo.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ BOFF *apud* MOURA, Antônio Carlos et al. *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Debates, 1981. p. 39.

⁵⁰⁷ Trataremos aqui do período entre Medellín (1968) e Puebla (1978) cuja elaboração teológica de Gutierrez flerta mais abertamente com a teoria da dependência e que é considerado um período de gênese e crescimento da teologia da libertação. ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutierrez*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 31-32. Ver também LIBÂNIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 14-17.

⁵⁰⁸ GUTIERREZ, 1996, p. 141.

O autor endossa a opinião de Cardoso, segundo a qual as análises das formas de dependência na América Latina deveriam, por um lado, considerar os nexos entre as condições específicas de vinculação das economias locais ao mercado internacionalizado e, por outro, as vinculações e caracteres políticos tanto exógenos quanto endógenos de dominação.⁵⁰⁹ Essa crítica de Cardoso aponta para a superação de uma metodologia puramente economicista e, segundo seu juízo, que considera os problemas econômicos, políticos e culturais da América Latina como um todo sem especificar diferenças estruturais e históricas que permitam distinguir as situações e os contextos de cada país, bem como suas respectivas conjunturas e práticas. Gutierrez interpola à teoria da dependência o conceito de Libertação, considerando-as correlatas, como a ação responsável de superação da “simples e lamentosa descrição, com o conseqüente acúmulo de dados e estatísticas, em não nos iludir com a possibilidade de caminhar suavemente e por etapas preestabelecidas rumo a uma sociedade mais desenvolvida”.⁵¹⁰ Essa constatação e identificação teórica de Gutierrez com Cardoso e Faletto nos remete à pergunta que se coloca neste trabalho: a teologia da libertação tomou estes dados e estatísticas de forma autônoma e os trabalhou de maneira a realizar sua interpretação teológica própria ou simplesmente emprestou os resultados das ciências do social e os subsumiu na consideração teológica? É comum autores ligados a essa vertente teológica creditarem à mediação socioanalítica um caráter de investigação das razões dos oprimidos serem oprimidos.⁵¹¹ Na verdade, ao investigarmos os textos, podemos verificar que a situação dos oprimidos é tomada das ciências do social sem que a própria investigação teológica tenha se debruçado sobre os dados e estatísticas.⁵¹²

A constatação acima indicada pode ser confirmada nos textos de Gutierrez ao longo de toda a década de 1970 e 1980. Ainda nos referindo ao seu livro seminal

⁵⁰⁹ CARDOSO, Fernando Henrique. *Desarrollo y dependencia: perspectiva en el analisis sociológico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1970. p. 25.

⁵¹⁰ GUTIERREZ, 1996, p. 133-134.

⁵¹¹ BOFF; BOFF, 1986, p. 40.

⁵¹² Estamos falando aqui especificamente a respeito da relação entre a teoria da dependência e a teologia da libertação, em relação aos dados e estatísticas concernentes à situação econômica e política da América Latina. A teologia em muitos campos soube realizar a reflexão sobre dados e estatísticas, a exemplo dos direitos humanos cujo levantamento dos dados foi fundamental para a elaboração de parâmetros jurídicos e políticos. ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil, nunca mais*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

de 1971, o autor peruano vincula-se à percepção cepalina de crítica ao desenvolvimentismo. Transcreve o autor a sentença cepalina da seguinte maneira:

Há alguns anos predomina na América Latina um ponto de vista diferente. Percebe-se cada vez melhor que a situação de subdesenvolvimento é resultado de um processo e, portanto, deve ser estudada em perspectiva histórica, isto é, em relação ao desenvolvimento e à expansão dos grandes países capitalistas. O subdesenvolvimento dos países pobres, como fato social global, aparece então em sua verdadeira face: como o subproduto histórico do desenvolvimento de outros países.⁵¹³

Grande parte dos autores citados por Gutierrez estava vinculada à Cepal, a exemplo de Aníbal Quijano, Osvaldo Sunkel e Celso Furtado, buscando refletir sobre a situação de subdesenvolvimento dos países periféricos como fruto sistêmico do próprio desenvolvimentismo postulado pelos países centrais. Gutierrez concorda com a necessidade posta por autores como Gonzáles Casanova de que a sociologia precisava fazer uso de instrumentos de forma persuasiva e analítica para que os movimentos populares da América Latina pudessem fazer uso das descobertas científicas a partir “de fórmulas claras e enfáticas”.⁵¹⁴ Havia no seio das ciências do social, especificamente da sociologia, um debate em torno do que deveria ser considerada uma “sociologia científica” de cujo escopo decorre a própria disputa entre as correntes teóricas acerca da *dependência*.⁵¹⁵ Nesse sentido, a teoria da dependência aparece naquele período como terreno para o debate do que seria uma sociologia verdadeiramente “científica”, considerando as problemáticas morais envoltas aos problemas políticos do continente e postulando-se a necessidade de autocompreensão por parte dos intelectuais latino-americanos. A esse caldo cultural, Gutierrez e outros teólogos contribuem na utilização e aplicação da *teoria* forjada nas disputas teóricas que buscavam explicar os porquês da *substituição de importações* não resultar em desenvolvimento da região latino-americana, vinculando-a ao conceito de *libertação*. É certo que Gutierrez expõe que não cabe à teologia a tarefa sociológica ou econômica, por assim dizer, uma vez que a: “[...] teologia considerada deste modo, ou seja, em sua ligação com a práxis, cumpre uma função profética enquanto faz uma leitura dos acontecimentos históricos com a intenção de desvelar e proclamar seu sentido profundo”.⁵¹⁶

⁵¹³ GUTIERREZ, 1996, p. 137.

⁵¹⁴ GONZÁLES CASANOVA *apud* GUTIERREZ, 1996, p. 143, nota de rodapé n. 28.

⁵¹⁵ Conf. capítulo 5.

⁵¹⁶ GUTIÉRREZ, 2000, p. 70.

Porém, a *dependência* da interpretação dos dados e estatísticas pelas ciências do social conferiu à teologia da libertação determinada ênfase nos pressupostos da tradição marxista de luta de classes,⁵¹⁷ ocasionando sérias disputas internas à Igreja Católica entre autoridades eclesiais e os teólogos como Gutierrez,⁵¹⁸ ainda que fosse considerada a análise proposta uma “hermenêutica política do evangelho”.⁵¹⁹ Toda vez que a teoria da dependência surge na obra de Gutierrez, ela é apresentada como aparato analítico que permite identificar os pobres da América Latina como uma categoria sociológica, rompendo com a percepção meramente individualista da condição humana, e, dessa forma, levantar a voz profética em favor deles. No texto de 1973, junto a Hugo Assmann e Rubem Alves, Gutierrez repete a síntese anterior, a *Dependência* é definida como elemento chave da interpretação latino-americana sobre a natureza própria das estruturas internas das nações subdesenvolvidas.⁵²⁰ Ele tira daí aspectos fundamentais para a concepção de história que começava a predominar no seio da corrente teológica latino-americana de então em contraposição a uma compreensão a-histórica e, por vezes, dual.⁵²¹ Embora o texto seja subsequente ao primeiro livro, Gutierrez não cita autores ligados à teoria da dependência senão *en passant*.⁵²² Já em *Praxis de liberación y fe cristiana*, também de 1973, ele toca no tema da dependência como resultado de um projeto:

⁵¹⁷ Gutierrez afirmaria mais tarde o seguinte: "a teoria da dependência estaria errando o caminho e levando a enganos se não situasse suas análises no âmbito da luta de classes que se desenvolve em nível mundial. É isso o que permitirá compreender a formação social latino-americana como capitalismo dependente e prever a estratégia necessária para sair dessa situação". GUTIERREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 71.

⁵¹⁸ O próprio Gutierrez reformula os termos. GUTIERREZ, 1996, p. 334, conf. nota de rodapé do subtópico 3, do ponto II, capítulo 12.

⁵¹⁹ GUTIERREZ, 1996.

⁵²⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. *Religión, instrumento de liberación?*. Madrid: Marova, 1973. p. 56-59.

⁵²¹ A teoria da dependência subjaz à elaboração de Gutierrez ao tematizar a situação e condição dos pobres da América Latina, ainda que ele não a cite explicitamente. Isso é possível de ser verificado em afirmações como a seguinte: “o pobre não existe como um fato fatal, sua existência não é politicamente neutra, nem eticamente inocente. O pobre é o sub-produto do sistema em que vivemos e do qual somos responsáveis. É o marginalizado de nosso mundo social e cultural. Mais ainda, pobre e oprimido, o explorado, o despojado do fruto de seu trabalho, é o espoliado de seu ser de homem. É por isso que a pobreza do pobre não é um apelo a uma ação generosa que a alivia, mas sim uma exigência da construção de uma ordem social distinta”. GUTIERREZ, Gustavo. *Evangelho e Práxis de Libertação*. In: CEI SUPLEMENTO n. 10. *Libertação*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1974. p. 20.

⁵²² Neste texto, Gutierrez desenvolve muito rapidamente a noção de *subdesenvolvimento* e concatena o conceito de *dependência* sem especificar maiores detalhes. Remete o leitor para uma exposição mais detalhada de Cardoso e Faletto, além de Theotônio dos Santos, Osvaldo Sunkel, Fals Borda, Celso Furtado e Miguel Arroyo. GUTIERREZ, 1973, p. 55-59.

[...] basado en estudios de la mayor rigurosidad científica posible, que parte de la explotación de las grand mayorias de América Latina por las clases dominantes y de la percepción de que se trata de un continente dependiente - económica, social, política y culturalmente - de centros de poder que están fuera de él: que están en los países opulentos. Dependencia externa y dominación interna marcan las estructuras sociales de América Latina.⁵²³

Em artigo de 1974, novamente elabora argumentos acerca da libertação, mas sem fazer qualquer menção à teoria da dependência.⁵²⁴ Em *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, de 1976, Gutierrez afirma que a teoria do subdesenvolvimento esteve presente em Medellín e que as causas da pobreza foram tomadas como um processo histórico. "El subdesarrollo como hecho global aparece cada vez más claramente y, ante todo, como la consecuencia de una dependencia económica, política y cultural de centros de poder que están fuera de América Latina".⁵²⁵ No texto de 1977, *Teología desde el reverso de la historia*,⁵²⁶ Gutierrez repete o que escrevera outras vezes sobre o continente latino-americano, a saber, de que a "América Latina nació dependiente".⁵²⁷ E possível constatar ao longo da obra de Gutierrez na década de 1970 que o conceito de dependência vai se dilatando e as vezes que ele o usa, inclusive no texto inaugural de 1971, é quase sempre de uma maneira ensaísta, eivado de generalizações teóricas, e sem discutir as implicações conceituais que seu uso exigiam. Mesmo considerando que o "el concepto de desarrollo no es unívoco",⁵²⁸ Gutierrez não se atém ao tema na sociologia e na economia, partindo rapidamente para considerações de caráter filosófico-humanista para daí encetar a libertação em uma "perspectiva histórica" como conceito amplo e correlato à dependência. Gutierrez aplica ao contexto de subdesenvolvimento latino-americano a teoria da dependência para enxergar nele os pobres como uma categoria sociológica submetida ao que Medellín designou como *violência institucionalizada*, um conceito que procede de uma leitura sociológica que entende as organizações sociais voltadas historicamente para o

⁵²³ GUTIÉRREZ, Gustavo. Praxis de liberación y fe cristiana. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979. p. 81.

⁵²⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. Praxis de libertação e fé cristã: testemunho de teólogos latino-americanos. *Concilium*, v. 96, n. X, p. 735-752, 1974/1976.

⁵²⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. Revelación y anuncio de Dios en la historia. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979. p. 48.

⁵²⁶ GUTIÉRREZ, 1979, p. 129-182.

⁵²⁷ GUTIERREZ, 1979, p. 338.

⁵²⁸ GUTIERREZ, Gustavo. Puntos para una teología de la liberación. In: GUTIERREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. *Religión: instrumento de liberación?* Madrid: Marova, 1973. p. 38-39.

benefício de elites latino-americanas,⁵²⁹ tendo os pobres o custo de serem os responsáveis pelo bem-estar dessas classes abastadas.

À aplicação da teoria da dependência ao contexto social da América Latina junta-se também Leonardo Boff, outro dos autores da teologia da libertação a interagir com a teoria da dependência sem considerar suas definições teóricas e seus problemas epistêmicos internos. Era a realidade do contexto social de dependência econômica dos países latino-americanos em relação aos países centrais que permitia identificar o “lugar” (*locus*) dos pobres no continente. A rápida e pouco ordenada urbanização, com seus processos de favelização, as ondas migratórias (êxodo rural) e a deterioração das condições de vida e de trabalho da maioria da população latino-americana constituíam, pois, o “lugar” de onde surgiam novos parâmetros de espiritualidade e convivência comunitária para o qual eram voltadas as atenções dos teólogos da libertação em geral.⁵³⁰ As preocupações de Boff emergem de sua experiência na academia e na ação pastoral.⁵³¹

A teoria da dependência começa a aparecer na teologia de Boff somente a partir de 1974,⁵³² bem depois de Gutierrez, Alves e Assmann, entre outros, já estarem dialogando com a teoria que alvissara as ciências sociais na América Latina. Embora já em 1972 Boff tematizasse a libertação como um processo implícito a uma história sem dualidades, ele não faz menção alguma, em suas monografias, aos autores relacionados ao estudo do desenvolvimentismo e da dependência. Boff, em *A Vida Religiosa e a Igreja no Processo de Libertação*, afirma que o "homem latino-americano", que estava "mantido no subdesenvolvimento

⁵²⁹ GUTIERREZ, 1979, p. 252-256.

⁵³⁰ Neste mesmo sentido, Löwy conclui que, a partir da década de 1950, “desenvolve-se na América Latina uma profunda mudança social: a industrialização do continente, a partir dos anos 50 (sob o impulso do capital multinacional), vai “desenvolver o subdesenvolvimento” (segundo a conhecida fórmula de Andre Gunder-Frank), isto é, agravar a dependência, aprofundar as contradições sociais, estimular o êxodo rural e o crescimento das cidades, concentrando em zonas urbanas um imenso “pobretariado”. Com a revolução cubana de 1959, abre-se na América Latina um período histórico novo, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento dos movimentos de guerrilha, a sucessão dos golpes militares e a crise de legitimidade do sistema político. É a *constelação* desses dois tipos de mudança que criará as condições de possibilidade para a emergência da nova *Igreja dos pobres*, cujas origens são anteriores ao Vaticano II”. LÖWY, Michel. O catolicismo latino-americano radicalizado. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3 n. 5, jan./abr. 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141989000100005&script=sci_arttext&tlng=pt#not12>. Acesso em: 17 jan. 2015.

⁵³¹ TONET, Ivo. *Pressupostos filosóficos da teologia da libertação: a categoria da práxis*. Belo Horizonte: Fafich, 1982.

⁵³² BOFF, Leonardo. Teologia de captividade: a anti-história dos humilhados e ofendidos. *Grande Sinal*, n. 28, p. 355-368, 1974. Também no mesmo volume BOFF, Leonardo. Teologia da captividade. *Grande Sinal*, n. 28, p. 426-441, 1974.

tomou consciência de que o fizeram não-homem. Conscientizou-se. propôs-se a recuperar sua verdadeira humanidade".⁵³³ O autor franciscano passa de uma consideração anterior a respeito da historicidade de Jesus e sua força libertadora para uma consideração da própria libertação como lugar de reflexão teológica: "em que sentido a vida religiosa colabora na evangelização de um mundo que tomou consciência de sua situação de subdesenvolvimento e já despertou para um processo de verdadeira libertação?".⁵³⁴ Segundo sua análise, "a vida religiosa é chamada a encarnar-se dentro do mundo subdesenvolvido em que vive", sua encarnação deverá ser como aquela de Cristo, isto é, histórica e problematizadora do *status quo*. A realidade concreta na qual a vida religiosa necessita imergir é a realidade do subdesenvolvimento e da dependência:

O subdesenvolvimento é compreendido como um processo social global e dialético, conseqüência do sistema que se implantou nos últimos séculos no Ocidente, o capitalismo. Segundo este sistema, gera-se um centro altamente desenvolvido em termos de ciência, técnica e bem-estar social à custa de uma periferia, donde se tiram as matérias-primas baratas, gerando um regime geral de dependência que afeta todas as manifestações da vida. Desenvolvimento e subdesenvolvimento apresentam-se como duas faces de uma mesma medalha. Suas relações, entretanto, não são de interdependência, mas de verdadeira dependência dos grandes centros metropolitanos por parte dos países satélites ou sucursais. As decisões de ordem econômica, política e cultural que afetam a estrutura do sistema são tomadas nos países cêntricos. Esta dependência pode ser internada dentro dos próprios países subdesenvolvidos pela coligação das forças nacionais com as forças metropolitanas.⁵³⁵

Leonardo Boff cita autores como Otavio Ianni, Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Theotônio dos Santos, Florestan Fernandes e Miguel Arroyo. Não há uma sistematização das teorias da dependência em disputa. O autor considera o subdesenvolvimento e a situação de dependência em um mesmo horizonte que cria a dependência-dominância, a opressão, a marginalidade e a cultura do silêncio.⁵³⁶ Boff reverbera a noção de centro-periferia da teoria do imperialismo presente em muitas das teorias da dependência, e soma a essa perspectiva a crítica à igreja como parte do sistema sendo, muitas vezes, ela "companheira da dominação e cúmplice da opressão".⁵³⁷ Porém, a libertação como

⁵³³ BOFF, Leonardo. *A vida religiosa e a igreja no processo de libertação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 9.

⁵³⁴ BOFF, 1976, p. 11.

⁵³⁵ BOFF, 1976, p. 15.

⁵³⁶ BOFF, 1976, p. 15-17.

⁵³⁷ BOFF, 1976, p. 19.

processo histórico de conscientização estava formulando um projeto no qual a igreja precisaria encarnar-se. A "libertação está em correlação oposta à dependência",⁵³⁸ e ela permite anotar que a meta da libertação não deve jamais deixar de estar no horizonte da vida religiosa comprometida com o Jesus histórico.

A teoria da dependência permitiria ver a situação que Medellín chamou de pecado social e estrutural. "A detecção de dependência e opressão não é somente uma análise, mas também uma denúncia".⁵³⁹ Nessa perspectiva, a vida religiosa deveria ser uma forma de evangelização por meio da qual o comprometimento com a libertação social e espiritual se sumarizariam. A teoria da dependência seria o meio pelo qual a denúncia possibilitaria realizar o anúncio da graça. Subdesenvolvimento e dependência tornam-se, para Boff, em uma categoria sociológica que lhe autoriza a denunciar uma estrutura elaborada para o bem-estar de alguns poucos e tal coisa seria aos olhos do Criador algo que escandaloso. Em *¿Qué és hacer teología desde América Latina?*,⁵⁴⁰ Boff elabora, muito provavelmente, sua primeira articulação a respeito do método concernente à mediação socioanalítica. Ele diz o seguinte a respeito da metodologia da libertação:

Los cristianos, confrontados con la pobreza humillante de las grandes mayorías. Sintieron una conmoción de amor que buscaba una eficacia transformadora. Fue una experiencia espiritual de graves consecuencias. Con la teología pasó lo que ocurrió y sigue ocurriendo con la mayoría de las ciencias: en la raíz de todo está siempre una grand intuición y una experiencia nueva de la realidad. La ciencia y, en nuestro caso, la teología de la liberación, se constituye en el esfuerzo de traducir críticamente la racionalidad presente en la experiencia primigenia en términos de diagnóstico, de casualidades, de procesos y dinámismos estructurales, funcionamientos y tendencias que ahí se anuncian.⁵⁴¹

O autor faz referência a uma mudança epistêmica ocorrida na América Latina, e conclui a partir das elaborações anteriores que essa mudança constitui a consciência do cativeiro babilônico da igreja. Esse tema foi melhor tratado por Boff em monografia lançada no ano seguinte ao "Encuentro Latinoamericano de

⁵³⁸ BOFF, 1976, p. 21.

⁵³⁹ BOFF, 1976, p. 23.

⁵⁴⁰ BOFF, Leonardo. *¿Qué és hacer teología desde América Latina?* ENCUESTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA. RUIZ MALDONADO, Enrique; DUSSEL, Enrique D. Liberacion y cautivero: debates en torno al método de la Teología en América Latina. México: [s.n.], 1975. p.129-154.

⁵⁴¹ BOFF, 1975, p. 131-132.

Teología", realizado no México em 1975.⁵⁴² Segundo Boff, essa nova realidade percebida pelas ciências em geral e, fundamentalmente, pela teologia, constituir-se-ia pela dominação, pela exploração e pela cultura do silêncio, incluindo aí a própria construção de uma abordagem científica a respeito da realidade social na qual a igreja estava inserida, a qual seria a realidade de *dependência*. Essa nova realidade, diferente daquela analisada pela *Teologia do Desenvolvimento* calcada no estrutural-funcionalismo cuja contribuição o próprio Boff havia endossado anteriormente,⁵⁴³ caracterizar-se-ia pela conflitividade e não mais pela harmonização entre as realidades sociológicas. Neste artigo, embora Boff analise de maneira criativa a inserção da igreja e sua realidade de alienação da consciência da realidade do continente, ele não cita textualmente nenhum dos autores da teoria da dependência, somente teólogos como Gutierrez e Assmann. Em *Teologia do Cativo e da Libertação*, de 1976,⁵⁴⁴ Boff realiza sua exposição mais sistematizada até então da situação de cativo e o conseqüente projeto de libertação:

Os países subdesenvolvidos são mantidos subdesenvolvidos pela rede de dependência dos centros de decisão que não estão em Buenos Aires, Lima, Bogotá, ou em qualquer outro centro, mas em Nova Iorque, Londres, Paris, Flakenburg, etc. O sistema de dependência é interiorizado dentro dos próprios países pelas grandes empresas multinacionais. Penetra a cultura, a escala de valores, os meios de comunicação, o mundo simbólico, a moda, as idéias e a teologia. A categoria dependência ganhou estatuto científico como chave interpretativa e explicativa da estrutura do subdesenvolvimento.⁵⁴⁵

Dessa leitura, Boff destila a *subconsciência* como efeito do subdesenvolvimento. Ele sumariza a partir de Cardoso, em *Desarrollo y dependencia*, as contribuições de Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Theotônio dos Santos, *Dependencia y Cambio Social*, e Miguel Arroyo, *Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa*, a respeito dos pontos relativos ao esquema dependência-libertação, duas categorias correlativas em oposição cuja articulação teórica permite uma nova atitude no

⁵⁴² A apresentação de Boff no encontro do México constitui o capítulo 2 do livro lançado no ano seguinte, *Teologia do Cativo e da Libertação*.

⁵⁴³ A tese de doutorado de Boff, cujo tema versa sobre a Igreja como Sacramento no Mundo, é construída em diálogo com o estrutural-funcionalismo. No capítulo 15, Boff afirma que a Igreja (Católica!) seria o sacramento-sinal respondendo a uma "função" crítico-positiva para as religiões do mundo. BOFF, Leonardo. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer Legitimation und einer Struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.

⁵⁴⁴ BOFF, 1976, p. 13-26.

⁵⁴⁵ BOFF, 1976, p. 17.

enfrentamento do problema do subdesenvolvimento. Boff é enfático: "o fenômeno não é apenas descrito e explicado, mas principalmente denunciado".⁵⁴⁶ Nesse sentido, a teoria da dependência serve como uma mediação que permite a denúncia de uma estrutura subjugadora identificando seus esquemas de mecanismo social e político. Essa nova abordagem poderia provocar as condições políticas para que os países latino-americanos vivenciassem sua autodeterminação, a de serem "agentes e produtores de seu próprio destino".⁵⁴⁷

A teoria da dependência desvelaria, de acordo com Boff, aquilo que seria o equivalente ao *cativo da igreja*, isto é, uma realidade de opressão na qual estaria imersa a igreja como fenômeno sociológico cuja interação sistêmica com a contextualidade produziria e reproduziria uma "teologia universalizante e ligada a uma práxis sem crítica de seus pressupostos sócio-analíticos e históricos",⁵⁴⁸ uma igreja presa às amarras da geopolítica do contexto da libertação do continente, pressionada pela herança colonialista e pela Guerra Fria. A dependência constituiria, portanto, o cativo das nações latino-americanas de cujas amarras a libertação como projeto político estava sendo colocada em ação pelos cristãos e cristãs de toda a América Latina. E é nesta tomada de decisão pelos pobres que aconteceu, segundo o teólogo catarinense, uma ruptura na racionalidade teológica até então relacionada secularmente com a filosofia. Passou-se a optar por uma "racionalidade mais pertinente" que permitisse descobrir as "causas estruturais da opressão", as *ciências sociais*, muito especificamente a sociologia em diálogo crítico com a economia e a política. Elas permitem à teologia compreender que o cativo estrutura-se em uma ordem iníqua de cuja lógica deveria partir toda e qualquer teologia, pois "vivemos no Egito. O povo sofre na Babilônia. Nela corre sangue de mártires. Porém, estamos em Babilônia e Egito diferentes. No horizonte despontou um sol de justiça. N'Ele já se antecipou a libertação de todos os cativos".⁵⁴⁹

Em suas considerações sobre o cativo da igreja, Boff eleva o discurso da libertação sócio-histórica ao nível da desconstrução das categorias de pensamento acerca da situação política, considerando o pobre não mais como responsável por sua pobreza, mas sim como um empobrecido, isto é, "um esbulhado, roubado e

⁵⁴⁶ BOFF, 1976, p. 17.

⁵⁴⁷ BOFF, 1976, p. 17.

⁵⁴⁸ BOFF, 1976, p. 37.

⁵⁴⁹ BOFF, 1976, p. 55-56.

desfraudado do fruto do seu trabalho e de sua dignidade".⁵⁵⁰ Isso quer dizer que a pobreza em si como fenômeno é resultado de um sistema que espolia e saqueia historicamente a América Latina, não se trata de uma naturalidade sob a qual certo número de pessoas estariam submetidas, pelo contrário, há uma lógica dentro do mecanismo que possui raízes históricas e político-sociais no período colonial. Boff toma determinados pontos da teoria da dependência como um discurso acerca dos processos de internacionalização do capitalismo para referenciar que existiria uma "situação global decadente, pervadindo todas as esferas da realidade humana",⁵⁵¹ cujas instituições são qualificadas como injustas. A realidade continental sofreria uma "situação social de pecado" tendo apoio nas elites plutocráticas e militaristas. A dependência como cativo engendraria processos de alienação de opinião pública fundamentada em interesses externos aos países subdesenvolvidos. E os processos de libertação enfrentariam essas estruturas alienadas e cooptadas pelos interesses plutocráticos do capitalismo internacionalizado.

O cativo [...] se transformou em *opressão e repressão* no esforço de manter a dependência e de sufocar qualquer processo de libertação e independência. O homem então não é simplesmente dependente por força da criação. É mantido dependente por força da vontade opressora de outrem: é a escravidão que significa o cativo imposto.⁵⁵²

Como podemos perceber, a dependência surge no texto de Boff como categoria explicativa para o que Medellín chamara de cativo da igreja, permitindo a ele fazer a interpretação do contexto como um processo de Êxodo no qual os cristãos e cristãs encontravam-se em processos de libertação. Boff enxerga a história construída no cativo como uma "história escrita pela mão branca", não só no Brasil, mas também em toda a América Latina. Uma história de violência, preconceitos, e de constantes imolações de vítimas, a saber, os em-pobrecidos. Existe no texto do autor uma constante crítica ao desenvolvimentismo como fruto do modernismo atávico em cujo futuro estaria envolucrado o processo de melhoramento tecnológico das nações subdesenvolvidas, pois a tecnologia chegando a um determinado estágio nestes países, certamente seria o subdesenvolvimento superado. Estava presente no desenvolvimentismo um lastro poderoso de evolucionismo. Boff fala que a "forma sutil de esquecer a situação de

⁵⁵⁰ BOFF, 1976, p. 69.

⁵⁵¹ BOFF, 1976, p. 69.

⁵⁵² BOFF, 1976, p. 90.

pecado [estrutural] consiste em elaborar ideologias de progresso indefinido e da capacidade humana de resolver, com o tempo, todos os graves problemas que se antolham à sociedade".⁵⁵³ É criticada aqui a visão estrutural-positivista de melhoramento a partir da conciliação dos conflitos como *modus operandi* fundamental das ciências organizadas pelo *homo emancipator*. A dependência é uma chave interpretativa usada abundantemente por Boff. Esse paradigma teórico serve tanto para compreender a realidade latino-americana quanto para ler a Escritura e interpretar a situação histórica de Jesus. Para ele, assim como a América Latina estava submetida à lógica de subdesenvolvimento aos países ricos ocidentais, a Palestina do tempo de Jesus também estava submetida à política imperialista do Império Romano.⁵⁵⁴

A teologia da libertação articulou, dentro do horizonte da dependência que caracteriza o Terceiro Mundo, semelhantes preocupações de libertação. A pobreza e a marginalização continental não é inocente nem neutra; é moralmente injusta e clama ao céu como crime histórico.⁵⁵⁵

Nesse texto de Boff, encontramos um amplo e dinâmico, além de inteligente e criativo, uso da dependência como chave interpretativa da situação latino-americana de cuja imersão a igreja precisa conscientizar-se. A leitura de Boff da Bíblia segue o esquema aplicado à realidade social e política da América Latina na década de 1970. Assim, a riqueza adquirida no sistema de subdesenvolvimento é considerada um mal e desumaniza o ser humano. Portanto, Deus não quer, pois é empobrecimento. "Há uma riqueza que se constitui fazendo outros pobres, debulhando-os, tirando-lhes a dignidade, roubando-lhes os bens e com isso privando-os das condições materiais para serem dignamente homens".⁵⁵⁶ Percebe-se aí, *tendo a pobreza uma causa*, um viés marxista que, no entanto, não aparece explicitamente ao longo do texto se não como ecoando através da teoria da dependência.

Em toda a obra de Boff, fundamentada na *libertação* em meados dos setenta, possui no discurso captado pela *dependência* uma forte utilização embora, como diz Vieira, "Boff não desenvolve uma análise que mostre a verdadeira relação

⁵⁵³ BOFF, 1976, p. 130.

⁵⁵⁴ BOFF, 1976, p. 158-180.

⁵⁵⁵ BOFF, 1976, p. 181.

⁵⁵⁶ BOFF, 1976, p. 226.

entre os conceitos de subdesenvolvimento e dependência",⁵⁵⁷ sendo, todavia, um recurso a respeito de uma nova consciência que teria emergido na América Latina.⁵⁵⁸ Assim ele lê a formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e os movimentos de libertação,⁵⁵⁹ bem como a própria vida religiosa sob uma "via-sacra da justiça" na qual se busca "criar as condições sociais, econômicas, políticas, pedagógicas, e religiosas para concretizar a justiça para o maior número possível".⁵⁶⁰ A dependência volta a aparecer no seu texto *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*, de 1977. Boff usa a dependência como esquema de leitura exegética do Novo Testamento. Isso pode ser verificado na seguinte passagem do capítulo 2:

Há séculos a Palestina vivia numa situação de opressão. Desde 587 aC vivia dependente dos grandes impérios circundantes: Babilônia (até 538), Pérsia (até 331), Macedônia de Alexandre (até 323) e de seus sucessores (dos Ptolomeus do Egito até 197 e dos selêucidas da Síria até 166). Por fim cai sob influência do imperialismo romano (a partir de 64 aC). É um pequeno cantão da província romana da Síria, governada, por ocasião do nascimento de Jesus, por um rei pagão, Herodes, sustentado pelo centro, Roma. Essa dependência a partir de um centro situado no exterior era internada pela presença das forças de ocupação e por toda uma classe de cobradores de impostos imperiais. Em Roma se vendia esta função (a classe dos cavaleiros a detinha) a um grupo de judeus que, por sua vez, na pátria, a sublocavam a outros e mantinham uma rede de funcionários ambulantes. As extorsões e a cobrança para além das taxas fixadas eram coisa comum. Havia ainda o partido dos saduceus que faziam o jogo dos romanos para manter seus altos capitais, especialmente em volta do templo, e os grandes imóveis em Jerusalém.⁵⁶¹

A interpretação de Boff sobre a realidade social em que Jesus nasceu é toda enquadrada no viés teórico da dependência. Constatamos que "a dependência política implicava dependência cultural".⁵⁶² Assim é com as elites latino-americanas

⁵⁵⁷ VIEIRA, Zaira Rodrigues. Uma análise do pensamento social de Leonardo Boff no período áureo da teologia da libertação. *Visioni Latino Americane è la rivista del Centro Studi per l'America Latina*, n. 6, Gennaio, p. 60-70, 2012. Disponível em: <https://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/5826/1/RodriguesVieira_VisioniLA_6_2012.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2015.

⁵⁵⁸ Boff diz as seguintes palavras esclarecedoras: "la situación socio-política del tiempo de Jesús presenta paralelismos sorprendentes con la situación de la que brotó la teología de la liberación en la América Latina". BOFF, Leonardo. Liberación de Jesucristo por el camino de la opresión. In: GIBELLINI, Rosino (Org.). *La buena teología en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 107.

⁵⁵⁹ Para Boff a eclesiologia que melhor descreve a Igreja cristã é "a partir da figura Povo de Deus em marcha, e daí surge uma visão histórico-salvífica... e assim por diante". Trata-se do povo de Deus no processo de saída do cativo. BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 38.

⁵⁶⁰ BOFF, Leonardo. *Via-Sacra da justiça*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 17.

⁵⁶¹ BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo, paixão do mundo: os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 23.

⁵⁶² BOFF, 1978, p. 23.

que habituadas a serem educadas por padrões que sempre estão remetidos à ideologia dos grandes centros operacionalizam a opressão interna. Esse esquema, embora ele não desenvolva, é nitidamente reflexo de uma das linhas teóricas da dependência-associada cujas elites estão implicadas diretamente nos projetos de dominação e implantação de políticas gestadas nos centros decisórios do capital internacionalizado. A dependência como conceito permite ao autor fazer a "leitura da história da Igreja latino-americana a partir da ótica dos humilhados e ofendidos" do continente subdesenvolvido.⁵⁶³ Segundo Boff, "a existência de países ricos e países pobres coloca um problema de justiça internacional e significa para a fé cristã a persistência de um pecado estrutural que ofende a Deus e esmaga os irmãos".⁵⁶⁴ A situação de dependência experimentada pelo ser humano latino-americano dentro da lógica do subdesenvolvimento viola os direitos fundamentais da pessoa e agride a Deus. Ele considera "o contexto de opressão e dependência em todos os níveis da vida, exasperando seu correlato oposto - a libertação - que propicia à Cristologia na América Latina pensar e amar a Jesus Cristo como Libertador".⁵⁶⁵ Em *A Fé na periferia do mundo*, o autor cita o subdesenvolvimento de forma direta como contexto do qual emerge a temática do Jesus Cristo libertador:

Parte-se de uma constatação: o fato brutal e gritante das grandes maiorias de nosso continente cristão vivendo e morrendo em condições desumanas de existência: subnutrição, mortalidade infantil, enfermidade endêmica, baixas rendas, desemprego, falta de segurança social, de higiene, de hospitais, de escolas, de moradias; numa palavra, o fenômeno da insuficiência dos bens necessários para uma dignidade mínima da pessoa. Eis alguns dos nossos indicadores que caracterizam a situação real de imensas porções de nossos povos. Comumente isto se chama subdesenvolvimento.⁵⁶⁶

É considerado de maneira mais explícita um referencial como mediação socioanalítica que estaria relacionado aos grupos sociais da América Latina ligados a uma utopia igualitária, a saber, o método dialético de corte marxista e libertário, em contraposição aos grupos majoritários usuários de um referencial metodológico de corte funcionalista.⁵⁶⁷

⁵⁶³ BOFF, 1978, p. 148-149.

⁵⁶⁴ BOFF, 1978, p. 149.

⁵⁶⁵ BOFF, 1991, p. 16.

⁵⁶⁶ BOFF, 1991, p. 17-18.

⁵⁶⁷ Boff faz eco aqui à tese de seu irmão, Clodovis Boff, a respeito da Teologia e suas mediações.

Os grupos dominados preferem utilizar o método dialético que coloca no centro a idéia de conflito e luta e vê a sociedade como um todo contraditório [...] historicamente articulada pela tradição revolucionária e marxista - considera a sociedade de baixo para cima, de onde ela emerge como luta e participação.⁵⁶⁸

O autor elabora uma cristologia pautada pelo debate acerca do tema do subdesenvolvimento cuja raiz está no processo histórico de constituição da política internacional. O subdesenvolvimento organiza-se a partir de uma legitimação teórico-política cuja interpretação quer fazer crer que se trata de um problema

[...] técnico de aceleração do processo que leva de uma sociedade tradicional e pré-técnica a uma moderna e técnica (países desenvolvidos-países em via de desenvolvimento), nem em um problema político de estreitamento das relações interdependentes e desiguais dos países dentro do mesmo sistema, para obter um desenvolvimento homogêneo (países desenvolvidos e países subdesenvolvidos), mas consiste em um sistema de dependência de alguns países diante de outros, funcionando como centros metropolitanos, ou imperiais, ao redor dos quais gravitam países satélites ou periféricos, mantidos de forma opressora no subdesenvolvimento. O subdesenvolvimento é o reverso da medalha do desenvolvimento e consequência dele. O desenvolvimento em moldes capitalistas, para manter sua aceleração e o grau de bens que alcançou, necessita reter na sua esfera de dependência países dos quais se pede aquilo que os países cênicos necessitam para sua riqueza. A causa determinante de nosso subdesenvolvimento (existem outras causas, mas não determinantes, em última instância: como os fatores de ordem biológica e sanitária, a diferença de ethos cultural etc.) é o sistema de dependência que equivale à opressão e dominação, internalizada nos diversos países periféricos pelos representantes do Império. Essa dependência marca todas as manifestações da vida como no sistema econômico, na divisão do trabalho, na política, na cultura e mesmo na religião.⁵⁶⁹

Para abreviar uma análise detalhada, ajudada pelo instrumental analítico as ciências sociais, deve-se afirmar que a pobreza dos países subdesenvolvidos é consequência dos países desenvolvidos de nosso sistema ocidental. Este sistema imperante é o capitalismo, em sua fase atual de imperialismo transnacional. A dinâmica do desenvolvimento, em moldes capitalistas, cria um centro e uma periferia. Entre o centro e a periferia não vigoram relações de interdependência, e sim de dependência, por parte da periferia, no sistema econômico, na divisão do trabalho, no sócio-cultural e no político, gerando, como consequência, dominação e empobrecimento.⁵⁷⁰

A referência teórica de Boff com relação às teses conhecidas da teoria da dependência, pelo menos algumas delas, ficam evidenciadas nas duas passagens supracitadas de *A Fé na Periferia do Mundo*. Porém, Boff não faz nenhuma explicitação de referências teóricas. Ele faz como anteriormente um apanhado geral

⁵⁶⁸ BOFF, 1991, p. 22.

⁵⁶⁹ BOFF, 1991, p. 23-24.

⁵⁷⁰ BOFF, 1991, p. 59.

de algumas apreciações gerais sem distinguir quaisquer diferenças no seio da teoria da dependência, o que torna sua consideração um tanto generalizada.⁵⁷¹ No texto em parceria com seu irmão, *Comunidades cristãs e política partidária*, Boff novamente sumariza a sua noção de dependência sem fazer qualquer fundamentação teórica baseada nos autores latino-americanos, conforme pode ser conferido na seguinte passagem:

O modelo brasileiro se caracteriza pelo capitalismo dependente, associado e excludente. Os padrões do atual poder conclamam com certa ingenuidade que a opção brasileira é dentro dos moldes do capitalismo liberal. Isto significa que se privilegia o capital sobre o trabalho. Os detentores do poder econômico conduzirão a política nacional nos interesses do capital que é apropriado por pouquíssimas mãos frente a uma massa imensa de vendedores de sua força de trabalho, leiloada consoante as regras da demanda e da oferta. Este capitalismo nacional depende do capitalismo mundial, não tendo projeto próprio. Ele obedece às decisões tomadas pelos países cêntricos do sistema na parte econômica, política, cultural e militar. Além do mais trata-se de um capitalismo associado ao capital mundial. Cerca de 60% das indústrias grandes e médias ou pertencem ou são controladas pelas transnacionais. A burguesia nacional é associada à burguesia transnacional perseguindo a mesma forma de acumulação. Por fim trata-se de um capitalismo excludente. O desenvolvimento intencionado e realizado não se orienta a atender às reais necessidades da população mas aos caprichos dos grupos que detêm o capital e acumulam de forma privada. O portador do desenvolvimento em moldes capitalistas e o destinatário não são o povo. É operado às custas e, quase sempre, contra os trabalhadores. Por isso excludente.⁵⁷²

Os irmãos Boff associam-se a uma mediação socioanalítica determinada sem sequer trazer a mínima fundamentação teórica da teoria que fazem uso. Embora o texto seja esclarecedor e didático, e visando um público necessariamente não acadêmico, corre-se o risco de cair no charlatanismo teórico-teológico, pois se faz uso de uma teoria fundamentalmente sob uma lógica estratégica e política. Assim é também no texto *O Rosto materno de Deus*, de 1979. Leonardo Boff volta novamente referenciar a teoria da dependência sem qualquer fundamentação teórica além da simples denotação discursiva:

Vivemos na América Latina, numa situação de injustiça afetando imensas maiorias de nossos irmãos. As lamentações de nosso Jó sul-americano se elevam até o coração de nosso Deus, clamando dignidade, direitos fundamentais, relações equitativas na sociedade e mecanismos de

⁵⁷¹ Boff novamente repete autores como Cardoso, Fals Borda, Theotônio dos Santos e Miguel Arroyo. Conf. nota de rodapé n. 9.

⁵⁷² BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Comunidades cristãs e política partidária: implicações políticas da opção eclesial pelos pobres*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v./n. 38, p. 387-401, 1978. Publicado como capítulo em BOFF, 1991, p. 96-97.

participação mais efetivos para todos. Pequenas elites, detentoras do poder, do saber e do ter, confiscaram para si os destinos de povos inteiros. Impõem seus interesses e mantêm seus privilégios com todas as armas. Instrumentalizam o próprio cristianismo, seus símbolos sagrados e seu ideário a serviço de sua causa egoística. O colonialismo interno - assim é que deve ser estigmatizado este processo - nada mais é do que a reprodução em miniatura do grande sistema neocolonial sob a qual vivemos no mundo Ocidental: nações metropolitanas situadas no Atlântico Norte, mantêm ao seu redor um cinturão de nações satélites exploradas e dominadas, sustentando o tipo de progresso acelerado daquelas nações opulentas. É um progresso iníquo porque assentado sobre o sangue de milhões de irmãos.⁵⁷³

A oração do Pai-Nosso também é vista por essa ótica.⁵⁷⁴ O pedido pelo pão nosso de cada dia passa pelo reconhecimento do contexto social e político que impede milhões de irmãos não terem acesso a este pão. A situação de subdesenvolvimento quebra a fraternidade e não permite a realização da boa nova de Jesus caracterizada pelo perdão das dívidas.⁵⁷⁵ Boff interpreta cada trecho da oração do Pai Nosso desde o contexto concreto da América Latina, caracterizado pela dependência. Em 1980 começa a frutífera parceria de Leonardo Boff com seu irmão Clodovis Boff, de forma mais abrangente. Eles publicam *Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Nesta obra, eles desenvolvem a consideração do método ver-julgar-agir. O discurso de Boff se torna já repetitivo. A novidade se dá pelo discurso didático de como se procede a uma teologia comprometida com a mudança social. Por influência de Clodovis Boff, Leonardo Boff passa a falar em mediações. Interessa-nos particularmente aquilo que está relacionado à mediação socioanalítica, isto é, o passo chamado de *Ver* na tradição da Ação Católica. Dentro deste tópico, Boff apresenta três possibilidades de mediação: o *empirismo*, o *funcionalismo* e o *estruturalismo dialético*. Interessante a conceituação de Boff a respeito do empirismo, ao argumentar que leva a uma consciência ingênua. Transcrevamos suas palavras:

Empirismo: fatos → consciência ingênua → assistencialismo; alguém se impressiona com os graus de pobreza existente em nossa população; elenca os fatos gritantes e se escandaliza face a eles. Não transcende esta dimensão dos fatos, não vai às causas mais profundas, geralmente, invisíveis. Esta atitude, por vezes nobre e sempre cheia de boa vontade, é chamada de empirismo; a pessoa tem uma consciência ingênua e sua ação, normalmente, é assistencialista; atende os fatos assim como se apresentam. Salvaguardando a boa vontade, pergunta-se se esta é a forma

⁵⁷³ BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979b. p. 199.

⁵⁷⁴ BOFF, Leonardo. *O Pai-Nosso: a oração da libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 1979c. p. 102.

⁵⁷⁵ BOFF, 1979c, p. 109-112.

melhor de conhecer e ajudar os necessitados. Certamente não, pois o resultado da ação tem pouco alcance; dá o peixe mas não ensina a pescar.⁵⁷⁶

Em contraposição ao empirismo, Boff sugere o uso do estruturalismo dialético que vai "às raízes da questão", isto é, pergunta pelas causas da dependência e do subdesenvolvimento. Como nas monografias e ensaios anteriores, Boff não se propõe a dizer de que estruturalismo dialético se está falando nem a que conceito de subdesenvolvimento e dependência se está fazendo referência. Ele traz duas posições, a do "subdesenvolvimento como atraso técnico (países em via de desenvolvimento) e subdesenvolvimento como interdependência (países desenvolvidos/países subdesenvolvidos)".⁵⁷⁷ Sobre essa lógica, a teologia iluminaria a correlação da dependência com os processos de libertação:

As categorias de correlação oposta que mais iluminadoras se mostravam eram: dependência-libertação. Tanto uma como a outra destas categorias implicavam uma análise e, ao mesmo tempo, uma denúncia. Dependência significa sistema de opressão que provoca uma indignação ética; libertação quer dizer a ação que liberta a liberdade cativa e evoca um compromisso humanístico.⁵⁷⁸

A realidade sócio-histórica é desvelada pela categoria socioanalítica que leva a uma resposta ética, ou profética, melhor colocada. Na página 52 da referida monografia, o autor cita alguns nomes como Marx, Gramsci e Althusser. Sintetiza-se a posição pelas ciências sociais, especificamente a sociologia, a economia e a política como melhores mediações ao labor teológico em detrimento da filosofia, uma forma de "interpretação universalizante do ser e da história global".⁵⁷⁹ Além dessas mediações, encontram-se também implicadas a psicologia social, a antropologia social e a história. "Tudo deve concorrer para uma compreensão estrutural e causal da situação de pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, considerada, dentro de marcos éticos, como inumana e injusta".⁵⁸⁰

Nas obras seguintes de Leonardo Boff, o discurso da dependência como a característica mais perversa do subdesenvolvimento continua. A opção preferencial pelos pobres obrigou a "Igreja a uma crítica mais pertinente às causas do

⁵⁷⁶ BOFF, 1980, p. 14-15.

⁵⁷⁷ BOFF, 1980, p. 22.

⁵⁷⁸ BOFF, 1980, p. 23.

⁵⁷⁹ BOFF, 1980, p. 52.

⁵⁸⁰ BOFF, 1980, p. 52.

empobrecimento generalizado",⁵⁸¹ sendo a principal causa o capitalismo dependente, associado e excludente. É esse modelo econômico que faz as burguesias nacionais juntamente com o Estado e as corporações transnacionais formarem um bloco histórico conciliador das diferenças.

Os benefícios do desenvolvimento são distribuídos entre eles excluindo de forma cada vez mais exacerbada as classes populares. Esta contradição de ordem econômica exige regimes políticos autoritários e fortes (militares) embora se transformem em democracias relativas e tuteladas. Existe uma tendência a padronizar o desenvolvimento em níveis mundiais com uma nova distribuição internacional do trabalho. Os países centrais detêm para si os setores mais dinâmicos e limpos do desenvolvimento e transferem os clássicos e poluentes para os países periféricos, onde se garantem os lucros já pequenos nos países de origem. Este processo acaba marginalizando não só os operários e os camponeses, mas inclusive as classes médias e a importância do estado como condutor do desenvolvimento.⁵⁸²

Novamente a exposição de Boff não é apresentada fundamentada em um autor ou corrente bem explicitada da teoria da dependência. Sua exposição é construída sobre as declarações de teólogos e das resoluções de Medellín e Puebla.⁵⁸³ A interpretação da dependência como o *lugar social*⁵⁸⁴ do qual a teologia toma seu material epistêmico para formular teses acerca do Jesus libertador é repetido ao longo da produção de Boff. Ele está articulado como lugar privilegiado da Igreja que nasce a partir dos pobres,⁵⁸⁵ na Ave-Maria,⁵⁸⁶ na Vida Segundo o Espírito,⁵⁸⁷ na compreensão da missão da igreja na América Latina como o Bom Samaritano,⁵⁸⁸ a respeito dos "direitos humanos como direitos pobres e direito de Deus",⁵⁸⁹ "porque Deus é Deus de vida, toma partido pelo pobre e oprimido,

⁵⁸¹ BOFF, 1980a, p. 79.

⁵⁸² BOFF, 1980a, p. 94.

⁵⁸³ Boff afirma o seguinte: "a opção preferencial pelos pobres será, certamente, interpretada na linha aberta já por Puebla, como opção pelos empobrecidos e compromisso com a justiça social. Medellín fala de Igreja e pobreza; Puebla fala de Igreja e pobres, e o pós-Puebla falará sempre mais de Igreja e empobrecidos. Esta opção deverá se ainda mais urgente dada a deterioração que o sistema produzirá com a exacerbção das contradições sociais". BOFF, 1980, p. 95.

⁵⁸⁴ BOFF, 1980, p. 181.

⁵⁸⁵ BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*: ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 23-24.

⁵⁸⁶ BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980b.

⁵⁸⁷ BOFF, Leonardo. *A Vida Segundo o Espírito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 153.

⁵⁸⁸ BOFF, Leonardo. *Do Lugar do Pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 45-46.

⁵⁸⁹ BOFF, 1984, p. 63.

ameaçado em sua vida".⁵⁹⁰ A dependência é o resultado de um processo social que coloca sobre a cruz um continente todo.

Milhões e milhões das classes subjugadas continuam sendo crucificados com salários de fome, em condições de trabalho que lhes encurtam a vida e em situações higiênicas que produzem a morte de cerca de 40 milhões de pessoas anualmente. Outras pessoas penam sob a cruz da discriminação pelo fato de serem mulheres, doentes, pobres, negros, homossexuais, marxistas e outras formas de exclusão social.⁵⁹¹

Conferimos a partir destas citações de Leonardo Boff que a teoria da dependência é amplamente referenciada aliada de qualquer fundamentação mais detalhada. Até 1988 é possível conferir que a *dependência* e o subdesenvolvimento são eixos de interpretação poderosos na posição de Boff quanto ao lugar social (*locus*) de uma cristologia da libertação.⁵⁹²

Outro dos autores fundamentais da teologia da libertação a fazer uso da teoria da dependência foi Hugo Assmann. Este autor, no entanto, é mais consequente no diálogo com a teoria econômico-sociológica gestada ao longo dos anos 1960. Sua contribuição ao tema é também como sociólogo e se inicia em 1971 com o texto *Opresion-Liberación: desafíos a los cristianos*, no qual ele identifica a gênese do tema dependência. Após identificar a década de 1960 como período de frustração com o desenvolvimentismo propalado pela metateoria norte-atlântica, ele constata a identificação do subdesenvolvimento como necessidade intrínseca ao desenvolvimento dos países ricos cujo conceito teórico era parte de uma geopolítica econômica. Assmann argumenta que nos círculos cristãos essa percepção se tornou um divisor de águas.

El tema teológico y político de la liberación es, pues, en su enraizamiento en el actual contexto histórico latinoamericano, el evidente correlato del tema socio-analítico de la "Dependencia". Como este marca el comienzo de una nueva línea en las Ciencias Sociales en América Latina, rompiendo de a poco la metología norteamericanas o europeas, incapaces de confrontar-se con la complejidad y la connotación política del problema así enunciado, de la misma forma el tema teológico-político de la "Liberación" inaugura un

⁵⁹⁰ BOFF, Leonardo. Direitos dos Pobres Como Direitos Divinos. I ENCONTRO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS DO MOVIMENTO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS (MNDH), 1982, Petrópolis-RJ. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/dhpobres.htm>>. Acesso em: 19 jan. 2015.

⁵⁹¹ BOFF, 1986, p. 20.

⁵⁹² Boff afirma: "o que caracteriza o Terceiro Mundo é o subdesenvolvimento". BOFF, Leonardo. Que são as teologias do Terceiro Mundo. *Concilium*, n. 219, v. 5, p. 12-23, 1988. p. 12.

nuevo contexto y una nueva metodología de reflexión cristiana sobre la fe como praxis histórica situada.⁵⁹³

Assmann se refere ao livro *Desarrollo y desarrollismo*, de Alonso Aguilar Monteverde, Rogelio Frigerio, Conrado Eggers Lan e outros,⁵⁹⁴ na caracterização da crítica ao desenvolvimentismo como lugar de reflexão a respeito experiência cristã de libertação. É sobre essa realidade que a tarefa da teologia deveria incidir analiticamente. O contexto social e político é a primeira referência não somente porque se buscava uma "teologia latino-americana" mas fundamentalmente porque "esta situación histórica de los tercios de la humanidad incide, como desafío, sobre el propio sentido histórico del cristianismo y cuestiona radicalmente la misión de la Iglesia".⁵⁹⁵ Esta constatação de Assmann aparecerá elaborada nos seus textos principais na década de 1970, como pode ser verificada no clássico texto de 1973, *Teología desde la praxis de la liberación*, com a seguinte redação:

Si la situación histórica de dependencia y dominación que abarca a dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones de muertos al año por hambre y desnutrición, no se convierte hoy en el punto de arranque de una teología cualquiera, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá nunca proponer concretamente dentro de la historia sus temas fundamentales. Apenas si razoarían al hombre real. Es urgente salvar la teología del cinismo que la amenaza, decía uno de los participantes en el encuentro de Buenos Aires. En efecto, hay muchos tratados de teología que se convierten en expresiones de cinismo frente a demoleedores problemas del mundo de hoy.⁵⁹⁶

Assim como Gutierrez e Boff, Assmann toma das resoluções de Medellín a nova percepção sobre a hermenêutica da libertação e interpreta a situação de *dependência* da América Latina como uma situação de cativeiro no Egito.⁵⁹⁷ As instituições operacionais da *dependência* tornam-se os aparelhos estruturais do pecado. A vinculação e galvanização pelo pecado do ser humano cria as vítimas que sustentam as diferenças de classe.⁵⁹⁸ Assmann enfatiza que a realidade primeira do fazer teológico é o texto da realidade social concreta, "nuestra situación",⁵⁹⁹ cujo

⁵⁹³ ASSMANN, Hugo. *Opression-liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971. p. 42.

⁵⁹⁴ MONTEVERDE, Alonso Aguilar; FRIGERIO, Rogelio; EGGERS LAN, Conrado et al. *Desarrollo y desarrollismo*. Buenos Aires: Galerna, 1969.

⁵⁹⁵ ASSMANN, 1971, p. 50-51.

⁵⁹⁶ ASSMANN, Hugo. Teología desde la praxis de liberación. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. *Religión, instrumento de liberación?*. Madrid: Marova, 1973. p. 166.

⁵⁹⁷ ASSMANN, 1971, p. 72-73.

⁵⁹⁸ ASSMANN, 1971, p. 73-74.

⁵⁹⁹ ASSMANN, 1971, p. 141.

"lugar teológico referencial primeiro" que está conectado "con el ahora histórico de la verdad-praxis".⁶⁰⁰ E é a teoria da dependência, correlativa à Libertação, que faz desvelar a realidade desde a qual se interpreta a fé cristã. O autor procura considerar a situação real de atuação dos cristãos e cristãs nos processos de libertação como o texto a ser tomado hermeneuticamente sob a luz da práxis. A tarefa teológica isolada e imune à consideração socioanalítica ele chama de "logomaquia bizantina",⁶⁰¹ ensejando dessa forma a teologia da libertação como a reflexão crítica sobre a ação revolucionária "tanto en su contexto amplio, como en su concretización circunstaciada, no interesándose en discutirla con entidad abstracta".⁶⁰² A situação de dependência e de subdesenvolvimento constitui o texto real do qual o fazer teológico, no dizer de Assmann, finca suas balizas de análise. Ela se constitui como novidade de sintomas que indicam a importância das revoluções no Terceiro Mundo, de cujo primado da análise política se organiza na crítica mordaz às legitimações sacralizadoras, liberando no nível da discursividade o envolvimento dos cristãos e cristãs nas lutas emancipadoras da América Latina.

A teoria da dependência permite a Assmann tecer três modos de libertação: 1) a libertação dos povos e dos setores socialmente oprimidos; 2) a libertação do ser humano ao longo da história; e 3) a libertação do pecado, raiz de todo mal, preparando o grande banquete escatológico.⁶⁰³ A teologia parte da consideração teórica a respeito do fracasso do desenvolvimento e do reformismo com suas táticas paliativas de enredar a Igreja Cristã nos processos de interação social cujo efeito é historicamente criticado. Essa crítica permite desnudar os aparelhos ideológicos do pecado institucionalizado, demonstrando as implicações do imperialismo para as nações latino-americanas. De acordo com Assmann,

El hecho mayor de las ciencias sociales latinoamericanas, sobre todo desde el comienzo de la década del sesenta, es reconocidamente la tematización cada vez más vigorosa de la dependencia, elevada a categoría científica explicativa de la situación de nuestros pueblos. En las ciencias sociales eso representó una innovación o, más bien, una ruptura innovadora en el sentido temático y metodológico.⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ ASSMANN, 1971, p. 141.

⁶⁰¹ ASSMANN, 1971, p. 82.

⁶⁰² ASSMANN, 1971, p. 82.

⁶⁰³ ASSMANN, 1973, p. 108.

⁶⁰⁴ ASSMANN, 1973, p. 108-109.

Assmann parece encontrar melhor delineada a postura de debate acerca da teoria da dependência imanente ao campo sociológico, mas não há explicitação alguma, apenas indicações de leituras. Para não haver equívoco quanto ao exposto citemos a passagem por completo:

Aunque haya que admitir que la teoría de la "dependencia" sigue en fase de plena elaboración, corrigiendo paulatinamente "errores en los enfoques tradicionales de la dependencia", es también cierto que "un conjunto de trabajos recientes le ha dado (a este concepto) definitivamente un status científico al colocarlo en lo centro de la discusión académica sobre el desarrollo". En lo que se refiere a los "errores en los enfoques tradicionales", la sucesiva complementación de la teoría de la dependencia incluye sobre todo dos aspectos principales, con una obvia cantidad de subelementos: en primer lugar, la dependencia no es únicamente un "factor externo", porque recalcando exclusivamente tal aspecto se cae fácilmente en la cómoda posición de olvidar la dinámica interna de múltiples materializaciones estructurales de la dependencia, que configuran hasta en sus mínimos detalles organizativos la realidad estructural de nuestros países. Hay que enfocar, por lo tanto, la dependencia como situación condicionante global de nuestra historia, como condición que dio forma y cuerpo concreto a lo que somos cultural, social, económica y políticamente; en segundo lugar, "a pesar de que la dependencia debe ser sutada en el cuadro global de la teoría del imperialismo, debe también contribuir a su reformulación."⁶⁰⁵

As considerações de que a unidade nacional ou regional só poderia ser compreendida considerando-se a conexão destas unidades regionais ou nacionais a partir de sua inserção no sistema político-econômico globalizado. A vinculação teórica situava autores ligados a uma posição dialético-marxista, como Cardoso e Faletto,⁶⁰⁶ para quem a economia dos países periféricos estava condicionada pelo desenvolvimento e expansão das economias dos países centrais, subsumindo-se daí melhorias no poder de compra dos grupos internos numa associação não imposta como fator externo. No entanto, a posição sustentada por Assmann no texto define a teoria ainda dentro da macroteoria anti-imperialista:

El concepto de dependencia nace, como es notorio, de la crisis radical de los modelos desarrollistas. A nivel de las ciencias sociales, se trata simultáneamente de una ruptura decidida con el tipo de ciencia social que servía de vehículo ideológico para dichos modelos. Ya no se trata de

⁶⁰⁵ ASSMANN, 1973, p. 109.

⁶⁰⁶ CASTRO SILVA, Gustavo Javier. *A teoria da dependência: reflexões sobre uma teoria latino-americana*. Disponível em: <http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/hegemonia_03_04.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2015.

corregir o complementar el desarrollismo; se trata de una franca oposición, de un rechazo.⁶⁰⁷

Para o autor, a linguagem da teoria latino-americana da dependência não seria outra coisa senão a própria correlação teórico-teológica da libertação. Suas referências acerca da dependência são Orlando Caputo, Roberto Pizarro, Theotônio dos Santos, Pedro Negre Rigol e Fals Borda, a quem ele remete seus leitores para uma melhor consideração a respeito da "revolución de las ciencias sociales latinoamericanas", especificamente este último com o texto *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, de 1970.⁶⁰⁸ O argumento de Assmann para fazer da mediação socioanalítica um ponto fundamental da teologia latino-americana é o de que a realidade se dá a conhecer de forma multifacetada. Os termos dependência, imperialismo, exploração, violência, poder e libertação, "incluye siempre como componente intrínseco la dimensión política. Por eso, exigen una urgencia de sintetizar y combinar ciencia, vale dizer, un tratamiento científico interdisciplinario".⁶⁰⁹ Assmann fala do conceito *libertação* como uma nova linguagem que sintetiza a nova percepção irrompida nas lutas dos movimentos de libertação.

El lenguaje de liberación surgió en America Latina como vehículo de articulación de las consecuencias de lucha política que derivan de la toma de conciencia de nuestra situación de pueblos estructuralmente dependientes. Es un lenguaje que se mueve semánticamente sobre el transfondo socio-analítico a que aludimos de paso. Contiene, sobre todo, como implicaciones esenciales, el rechazo del desarrollismo aun en sus variantes de subterfugio: salidas terceristas, etc. Pero contiene, sobre todo, como punto de nucleación estratégico-táctico de la lucha liberadora, la opción revolucionaria tendente a un proyecto histórico opuesto al del *status quo*.⁶¹⁰

Muito embora Assmann trabalhe com o conceito de dependência de forma mais enfática e abrangente, vinculando-o ao conceito de libertação, verificamos que também não há uma discussão mais sistemática a respeito da teoria e nem a fundamentação textual abrangente com base nos autores usados por ele como Quijano, Cardoso e Faletto, Theotônio dos Santos ou Fals Borda, entre outros.⁶¹¹ Assmann repete a constatação de que a dependência não se constitui em um "fator externo" e a interpola à teoria do imperialismo. Fundamentalmente, ele repete a ideia

⁶⁰⁷ ASSMANN, 1973, p. 109.

⁶⁰⁸ Conf. nota n. 15. ASSMANN, 1973, p. 108. Ver também NEGRE RIGOL, 1971, p. 177-196.

⁶⁰⁹ ASSMANN, 1973, p. 110.

⁶¹⁰ ASSMANN, 1973, p. 110.

⁶¹¹ ASSMANN, 1973, p. 122-123.

geral de que a dependência seria a necessidade nos termos teóricos de uma ideologia proveniente dos países ricos na legitimação funcionalista da condição de subdesenvolvimento dos países pobres, de cuja situação o desenvolvimento das economias centrais seria o efeito lógico. É através da teoria da dependência que Assmann, assim como outros teólogos latino-americanos, interpretaram certas categorias teológicas, tais quais a implícita e invariável religiosidade idolátrica do capitalismo, e a violência sistêmica contra os pobres como sacrifícios necessários, além da tendência à galvanização do *status quo*, das ideologias de dominação, por parte do que ele chama de plus-valia ideológica do cristianismo.⁶¹²

No período dos anos 1970 e início dos 1980, Assmann teve participação no livro *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*,⁶¹³ no qual nomes conhecidos como Franz Hinkelammert, Theotônio dos Santos e Noam Chomsky assinaram textos a respeito da Comissão Trilateral.⁶¹⁴ Nessa obra, embora não existam referências explícitas e desenvolvidas da teoria da dependência, a tônica do imperialismo aparece forte e é atacada a noção trilateralista de combate à extrema pobreza como uma questão de estabilidade do sistema capitalista.⁶¹⁵ Em 1980, Assmann publica um texto no qual faz críticas ao Banco Mundial e sua maneira de realizar financiamentos, *El "progresismo conservador" del Banco Mundial*.⁶¹⁶ Neste artigo, a teoria da dependência ecoa por meio da crítica ao "progresismo conservador" presente nas propostas desenvolvimentistas do Banco Mundial, noção já criticada severamente pela intelectualidade latino-americana ao longo das últimas décadas.

Clodovis Boff, por sua vez, procura considerar a teoria da dependência como um momento do método teológico: está presente na mediação socioanalítica, ao se

⁶¹² ASSMANN, 1973, p. 200-201.

⁶¹³ ASSMANN, Hugo et al. *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

⁶¹⁴ A Comissão Trilateral constitui-se num fórum de discussão privado organizado desde 1973 por iniciativa de David Rockefeller. Seu nome vem dos três blocos econômicos mais poderosos - à época - do mundo capitalista, a saber, Estados Unidos da América e Japão. SIST, Arturo; IRIARTE, Gregorio. Da Segurança Nacional ao Trilateralismo: razões pelas quais o governo Carter defende a vigência dos direitos humanos. In: ASSMANN, Hugo et al. *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 171.

⁶¹⁵ HINKELAMMERT, Franz J. O Credo Econômico da Comissão Trilateral. In: ASSMANN, Hugo et al. *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 91.

⁶¹⁶ ASSMANN, Hugo (Org.). *El Banco Mundial: un caso de "progresismo conservador"*. San Jose: DEI, 1980. p. 9-67.

considerar a sociedade em sua totalidade.⁶¹⁷ No entanto, Clodovis Boff não discute a teoria da dependência nos limites de sua consideração sobre o marxismo presente na exploração interdisciplinar que os teólogos da Libertação realizavam. Em sua obra mais conhecida, *Teologia Prática: teologia do político e suas mediações*, a dependência não aparece como uma teoria amplamente narrada em que denotam-se aspectos da teoria anti-imperialista. O autor preocupa-se muito mais em desenvolver considerações a respeito do marxismo como metateoria apropriada aqui e ali por teólogos desde seu vigor de teoria do poder político. Referências à dependência surgem em algumas poucas notas de rodapé.⁶¹⁸ No livro *Comunidade Eclesial, Comunidade Política*,⁶¹⁹ A teoria da dependência faz parte do pano de fundo da elaboração textual no que diz respeito aos dois modelos hegemônicos de labor científico, a saber, o funcional-estruturalista e o dialético, mas não é citada explicitamente a dependência, embora em seus trabalhos o autor analise amplamente as relações de determinados aspectos da tradição marxista dentro da teologia.⁶²⁰

É na obra *Opção Pelos Pobres*, publicada em parceria com Jorge Pixley, que a teoria da dependência surge delineada em alguns esquemas explicativos. De qualquer maneira, ainda assim, mesmo que encontremos os autores dizendo que a “[...] pobreza de um país lança suas raízes em outros países. É uma questão de dependência ou opressão em nível transnacional”,⁶²¹ nenhum autor de referência é citado. Seguindo essa mesma tendência, qual seja, usar a teoria da dependência para descrever a situação do *lugar social* como texto a ser interpretado teologicamente, encontramos vários outros autores ligados à libertação fazendo referências à teoria sem que ela seja explicitada. É o caso de Juan Luis Segundo que faz várias referências à Teoria do Subdesenvolvimento desde *De la sociedad a*

⁶¹⁷ BOFF, 1987.

⁶¹⁸ Clodovis Boff faz referências específicas à Dependência remetendo o leitor ao debate entre Fals Borda e A. E. Solari, e ao texto de POBLETE, Renato. La teoría de la dependencia: análisis crítico. In: Consejo Episcopal Latinoamericano. Liberación: diálogos en el CELAM. Doc-CELAM, n. 16, Secretariado Geral. Bogotá, 1974. Conf. BOFF, 1978, p. 58, nota de rodapé n. 53 e p. 91, nota de rodapé n. 20.

⁶¹⁹ BOFF, Clodovis. *Comunidade Eclesial, Comunidade Política*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 185-195.

⁶²⁰ Curioso que Clodovis diz na sua tese de doutorado que considerou os teólogos mais representantes da primeira metade da década dos setenta, sem, no entanto, tomar em conta o fato de que o *lugar teológico* privilegiado do fazer teológico, segundo os próprios teólogos, era dado não por qualquer aporte do marxismo, mas sim por meio da teoria da dependência elaborada no bojo da teoria anti-imperialista, mas esta perspectiva teórica encontrou-se completamente alijada de sua tese.

⁶²¹ BOFF; PIXLEY, 1986, p. 30-33.

la Teología,⁶²² passando por *Teología abierta para el laico adulto*, no qual diz que a América Latina é um continente dependente,⁶²³ e *Liberación de la Teología*, em que há apenas uma única referência.⁶²⁴ Míguez Bonino, por sua vez, apresenta referência à teoria da dependência no seu livro mais conhecido, *Fé em Busca de Eficácia*.⁶²⁵ O autor diz que “a América Latina descobriu o fato básico de sua dependência”.⁶²⁶ A realidade de dependência é descrita com as seguintes linhas:

Desenvolvimento e subdesenvolvimento não são dois estágios sucessivos de um processo abstrato e mecânico, mas duas dimensões de um único movimento histórico. Quando percebemos isto, notamos que a América Latina deve ser estudada como elemento dependente ou dominado neste processo. É a compreensão deste fato que deu origem a uma nova forma de análise: o estudo das sociedades dependentes.⁶²⁷

Míguez Bonino faz algumas citações de Theotônio dos Santos, Cardoso, Furtado e Arroyo e de alguns boletins da Cepal, além de Assmann e Gutierrez, para endossar sua explanação. Apesar de sua ótima descrição da situação gerada pela dependência ao continente, o autor também não explicita a discussão concernente ao debate acerca da teoria sociopolítica.⁶²⁸ Por outro lado, Enrique Dussel é mais consequente com a exposição do esquema teórico da dependência. Como historiador, Dussel procura expor as origens da dependência latino-americana mostrando a expansão dialético-dominadora do centro europeu sobre as periferias, identificando a dependência na própria genealogia do continente:

La conquista de América es opresión. La dominación del hombre por el hombre es el único pecado que el hombre puede cometer. Es la expansión del dominio y la instauración del odio. Es como el levita o el sacerdote que pasando junto al tirado en el camino de la parábola del samaritano en vez de ayudarlo tornan la cabeza y apresuran el passo. En vez de ser el servidor del otro, se conquista dominadoramente al Otro. La conquista es la aniquilación del Otro como otro; es la instauración del império. Imperar es dominar a otro. Entonces, el español, el inglés, el holandés, van a constituir un mundo de hombres dominados bajo su império despótico y opresor. Bartolomé de las Casas decía que cuando no han matado a los indios, los

⁶²² SEGUNDO, Juan Luis. *De la sociedad a la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970. p. 109-126.

⁶²³ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970. p. 50.

⁶²⁴ SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975. p. 74. Nota de rodapé n. 19.

⁶²⁵ MÍGUEZ BONINO, 1977.

⁶²⁶ MÍGUEZ BONINO, 1977, p. 26.

⁶²⁷ MÍGUEZ BONINO, 1977, p. 35.

⁶²⁸ Míguez Bonino dedica o capítulo 2 ao tema da nova consciência sociopolítica que ganhara espaço nas ciências do social daquele momento histórico. MÍGUEZ BONINO, 1977, p. 31-42.

han oprimido dominándolos con “la más dura, horrible y áspera servidumbre”. La dominación del otro es un reducirlo a ser un siervo; es justamente la construcción de una prisión donde alguien impera sobre otro.⁶²⁹

Dussel toma de autores como Osvaldo Sunkel, Gunder Frank e Alvaro Jara dados a respeito das exportações de metais preciosos ao longo do período colonial para demonstrar que a América Latina sofrera severo saque durante o período e que a própria história colonial encontra-se como ponto genético da dependência.⁶³⁰ Para ele, as nações dependentes constituem os satélites do interesse econômico das nações desenvolvidas, “a nação periférica como totalidade não é povo”,⁶³¹ afirma. É, porém, a máxima exterioridade do sistema compreendido como totalidade na qual apresenta sua alteridade metafísica. Ele desenha a seguinte definição:

No nível internacional ou mundial a alienação dos povos periféricos se produz pelo imperialismo; filosoficamente funda-o a ontologia europeu-norte-americana; [...] militarmente, é o controle dos oceanos e dos continentes por meio de forças armadas navais e aéreas e por meio dos satélites que percorrem a atmosfera; culturalmente, é a ideologia dos meios de comunicação.⁶³²

A respeito do nível econômico de dependência, Dussel afirma que ocorre uma alienação capital-trabalho periférico:

Outra mediação de alienação centro-periferia ou multinacionais-mercado dependentes nacionais, é a que se realiza por meio do capital nacional dependente (o capitalismo dependente). A *plusvalia* capital-trabalho (isto é, o benefício que o capital extrai injustamente daquilo que corresponde ao salário do trabalho do operário) produz na periferia uma distorção internacional que não só constitui das diferenças de classes mas também impede a libertação nacional e consolida a presença do imperialismo.⁶³³

O autor postula um modelo teórico da dependência vinculado à noção de centro-periferia fundado em práticas fascistas que grassaram na América Latina ao longo da segunda parte do século XX. Ele diz o seguinte sobre a dependência:

O problema essencial do capitalismo latino-americano periférico é o da impossibilidade de alcançar uma acumulação de capital autocentrada. Todavia, pelo diferente desenvolvimento de suas forças produtivas, pelas

⁶²⁹ DUSSEL, Enrique D. *Teología de la Liberación y ética: caminos de liberación latino-americana II*. Buenos Aires: Latinoamericana libros SRL, 1973. p. 19.

⁶³⁰ DUSSEL, 1975, p. 196-198.

⁶³¹ DUSSEL, Enrique D. *Filosofía da libertação*. 1. São Paulo: Loyola, 1977. p. 77.

⁶³² DUSSEL, 1977, p. 77.

⁶³³ DUSSEL, 1977, p. 155.

diferentes tradições de seus aparatos de Estado e por seus costumes culturais, poderíamos dividir politicamente nossos países em dois grupos: aquele onde impera um militarismo neofascista dependente, e aquele em que existe uma relativa liberdade política. Esta tipologia mínima poderá ajudar-nos a compreender melhor o espaço político que a filosofia tem em nossas nações.⁶³⁴

A posição de Dussel é muito rica em argumentos filosóficos e seus esquemas gráficos explicativos são riquíssimos. Ele diz que a dependência latino-americana possui três vieses: 1) *dependência comercial*: as exportações de base e de produtos industrializados de ponta beneficiam o capitalismo central; 2) *dependência financeira*: países devedores são transformados em deficitários estruturais; 3) *dependência tecnológica ou industrial*: produção de bens de consumo necessários apenas às classes dominantes.⁶³⁵ Mesmo sendo muito rica sua exposição, Dussel cita apenas Samir Amin, *El desarrollo desigual: ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, para sustentar sua percepção da dependência.⁶³⁶ É na sua avaliação histórica sobre a teologia da libertação que Dussel nos diz com mais especificidade o significado da teoria da dependência para a formulação da teologia da libertação.⁶³⁷ Segundo ele, a dependência é constituída por laços históricos e sociais que abarcam amplos setores da vida social e política das nações periféricas galvanizadas pela política de segurança nacional.⁶³⁸ Porém, como observado antes, Dussel trabalha via de regra com a teoria da dependência de forma muito ampla e conseqüente, mas também não se preocupa em fundamentar sua análise em uma discussão interna ao debate da dependência se não *en passant*, sendo a Dependência uma metafísica necessária ao seu escopo analítico concernente à *libertação*.⁶³⁹

⁶³⁴ DUSSEL, 1977, p. 210-211.

⁶³⁵ DUSSEL, 1977, p. 211-212.

⁶³⁶ DUSSEL, 1977, p. 210. Apêndice: Filosofia da Libertação e Revolução na América Latina. Nota de rodapé n. 10.

⁶³⁷ Dussel diz que a primeira crítica à *Teoria do Desenvolvimento* foi realizada por Andre Gunder Frank. Ele refere-se ainda aos intelectuais do ISEB como Guerreiro Ramos e Hélio Jaguaribe, à Cepal e autores como Theotônio dos Santos, entre outros. DUSSEL, 1999, p. 59-60.

⁶³⁸ DUSSEL, Enrique D. *De Medellín a Puebla: de Sucre à crise relativa do neofascismo: 1973-1977*. São Paulo: Loyola, 1977. p. 244-245.

⁶³⁹ DUSSEL, Enrique D. Los Manuscritos del 61-63 y el Concepto de Dependência. In: *Hacia un Marx desconocido*. México: Siglo XX, 1988. p. 312-361. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120329094702/marx.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2015. Nessa obra de 1988, Dussel traz um esboço mais pormenorizado do debate acerca da teoria da dependência. Talvez o único trabalho nesse sentido de explicitar o debate interno à metateoria anti-imperialista, surgida, no entanto, muito posteriormente à elaboração da teologia da libertação nos anos setenta e início dos oitenta. Dussel vincula a dependência ao conceito de *plus-valia* de Marx a partir das contribuições de Rui Mauro Marini e Theotônio dos Santos.

6.4 Mobilização teórica e crítica do desenvolvimento como conscientização

A teologia da libertação quis ser a Coruja de Minerva latino-americana, animal simbólico cuja aparição encontra-se emergindo do crepúsculo em caracteres fundamentalmente retrospectivos acerca das práticas sociais. É o que pode ser destilado da constatação de Leonardo Boff de que a Teologia, acerca da libertação latino-americana, seria a sesta após o almoço. No momento da tradução epocal em sua forma conceitual, a teologia latino-americana - segundo seus articuladores seminais - buscou uma transparência do conceito na articulação do que seria a realidade do continente, a saber, de dependência e de subdesenvolvimento. O voo da coruja teria acontecido após as ciências do social passarem a interpretar os dados e estatísticas a respeito dos quase 30 anos (1930-1960) de desenvolvimento em que o Brasil teria buscado sair do atraso, chegando mesmo a buscar "50 anos em 5", conforme propagandeado pelo governo JK.

O passo conseqüente para esse voo de Minerva teria acontecido com a mudança de paradigma que permitiu as ciências sociais a realizarem a sua própria interpretação socioeconômica e política do contexto, deslocando-se cada vez mais da metateoria do desenvolvimentismo articulado dentro uma campo teórico estrutural-funcionalista, cuja base epistêmica, de acordo com os teóricos da periferia, computava uma forma de totalidade harmônica em detrimento de um viés dialético-conflitivo, possibilitando vantagens comparativas propícias ao centro e mantendo a periferia atrelada à produção das *commodities* com conseqüente atraso na indústria interna. Na percepção de Clodovis Boff, a teologia da libertação conseguiu superar o empirismo como uma leitura "que seja absolutamente imediata", uma "pseudo-evidência da imediatez".⁶⁴⁰

Não existe, portanto, um grau zero da objetividade, no qual o conhecimento de uma coisa coincidiria com a própria coisa. Isso não é senão privilégio divino. O conhecimento humano, por seu lado, não pode efetuar senão a partir de objetos que já foram submetidos a uma elaboração qualquer ao longo da história cultural da humanidade. Isto vale já no nível da consciência espontânea do senso comum e *a fortiori* com relação à consciência crítica. Esta parte, sem dúvida, de um objeto já trabalhado, mas para re-trabalhá-lo. É assim que a razão científica constrói seu objeto

⁶⁴⁰ BOFF, 1978, p. 68.

teórico, usando instrumentos próprios, de modo a produzir conhecimentos seguros. Conhecimento é produção.⁶⁴¹

Há a associação do senso comum da cultura dominante a uma forma de objetividade direta espelhada na consciência social. A indução teórica dos teólogos de que a teologia do político emergiria de um contexto do qual ela seria o reflexo direto é criticada por Clodovis Boff como improcedente, talvez ingênua. Segundo sua avaliação, a teologia possuiria seu campo teórico próprio, a saber, o campo das significações religiosas. "Na verdade, é perfeitamente certo que a Teologia não é possível senão no elemento da fé, pois é a revelação que lhe fornece os princípios de sua própria teorização".⁶⁴² Ele define como empirismo a tentativa de uma leitura direta da realidade como se o objeto a ser considerado existisse sem a mediação interpretativa humana e social:

[...] O fato é que a realidade política toda pura que o empirismo político pretende abraçar, não libera por si própria nem seu segredo político, nem seu mistério religioso. Se ela libera alguma coisa é somente graças a uma gramática respectivamente política ou religiosa, dissimulando sua identidade atrás do sentimento de natural que sua assimilação promove.⁶⁴³

A análise a respeito da interdisciplinaridade é correta. A teologia que intente captar os fatos diretamente prescindindo da necessária mediação incorrerá fatalmente "de cair em cima de lugares comuns, disfarçados de conhecimentos".⁶⁴⁴ Clodovis Boff considera que o desenvolvimento das disciplinas científicas ajudaria a compreender o fenômeno social de forma mais abrangente. As implicações epistemológicas são complexas e o fenômeno social perpassa vinculações políticas e teóricas variadas, sendo a própria prática científica atrelada a um *ethos* do qual ela extrai sua própria existência como financiamento, legitimidade, aplicabilidade e mesmo sua reprodução como discurso acerca de uma dada situação em disputa. O autor considera que a teologia necessita de uma mediação socioanalítica mediada por outras mediações pertinentes como a filosofia, a linguística e a história, entre outras. Isso permite à teologia fugir de um empirismo naturalizador do *status quo*.

As ciências do social se transformaram ao longo dos anos 1960. Avançaram para esferas em que conceitos acerca estrutural-funcionalistas se tornaram

⁶⁴¹ BOFF, 1978, p. 69-70.

⁶⁴² BOFF, 1978, p. 73.

⁶⁴³ BOFF, 1978, p. 73.

⁶⁴⁴ BOFF, 1978, p. 70.

vacilantes. Além das análises de dados e estatísticas que estavam sendo coletados, abriram-se horizontes epistêmicos através da liberação das forças produtivas como efeito catalisador de um interesse ecossociológico demasiado sistêmico, permitindo aos intelectuais latino-americanos anotarem suas próprias considerações dialético-analógicas. A reivindicação de uma autonomia epistemológica acompanhou a reivindicação de uma autonomia econômica e social plasmada em uma teoria que possuía uma pré-história na literatura e nos programas partidários socialistas-marxistas, sendo absorvida aos poucos na literatura acadêmica.⁶⁴⁵ Dentro desse horizonte, o empirismo como legitimador da situação vigente passou a ser atacado como visão ingênua do mundo. A realidade precisaria passar por um tratamento teórico e conceitual para ser, posteriormente, narrada como totalidade globalizante. No entanto, essa realidade não partiria de uma absorção ingênua dos limites da idealidade ao plano do conceito. A própria esfera estética, tendente à mistificação, possuiria provocantemente aspectos vertiginosos acerca da distinção entre ferramentas modeladas pela própria experiência cotidiana, dentre as quais poderiam ser colocadas em um plano da pura indignação a intuição mesma plasmada advinda do sofrimento humano, e a esparsa percepção heteronômica relacionada à liberação das forças produtivas e seu caráter fabril e militar.

Tomar a realidade sociopolítica como um espelhamento na consciência de um determinado grupo social, dentro de uma determinada realidade, constituía a mais barata das mistificações. A teologia possuía um caráter axiológico, suas proposições lógico-dedutivas permitiam sair de uma metateologia, esquematizada em um determinado centro geopolítico, e "iluminar" os centros periféricos, os quais tornados dependentes das abstrações advindas daqueles centros. A mudança ocorrida no campo teológico e das ciências do social encontrou-se na liberação dos meios estéticos e performáticos de um choque responsável pela relação dos intelectuais com os movimentos sociais e lutas que implodiam as tendências recalcitrantes a uma maior dilatação de acessos e inclusão social lastreadas pelo crescimento econômico.

Não implicou a mudança epistêmica na construção metodológica da teologia latino-americana a simples inclusão de uma exigência pastoral, nem mesmo a vinculação teórica ao campo dialético-materialista, ou mesmo às lutas e movimentos

⁶⁴⁵ Exemplo texto do PCB de 1950 e Oswald de Andrade em o Rei da Vela.

sociais, mas, sim, uma conjuntura social e política geradora de identidades fomentadas em paradoxos e erupções contextuais sobre os princípios da produção de significâncias, porém catalisadas na elaboração de um discurso autônomo a respeito do continente.⁶⁴⁶ As razões epocais não estão localizadas principalmente na psicologia, mas na sociologia do tempo. Isso significa um rompimento com a sociologia da linearidade, com seu alinhamento político comprometido com as elites econômicas do continente, organizadas sob uma tecnomorfia centrífuga, congênita ao patrimonialismo, e propícia ao estabelecimento de um mercado consistente a influências histórico-sociais, imanentes à organização da sociedade brasileira.⁶⁴⁷

A teoria da dependência e a teologia da libertação colocaram o problema *do político* dentro da mudança sociocultural, o que permitiu vincular a descrição e a interpretação da realidade por meio de processos civilizatórios narrados como essenciais à descrição da dignidade humana. Furtado via já em meados da década de 1960 que o Brasil havia conseguido atingir um nível de "diferenciação social que converte os seus problemas de mudança em problemas fundamentalmente políticos".⁶⁴⁸ Tal situação implicava a consideração dos problemas políticos em três sentidos importantes: 1) na dependência de mecanismos de mobilização teórica a partir de ações grupais que traduziam "as posições relativas dos grupos na estrutura de poder da sociedade nacional";⁶⁴⁹ 2) na possibilidade de expressão da natureza e nível de poder obtido pelos grupos sociais, secularmente marginalizados, no sentido universalizante de seus interesses de classe, considerando-se as necessidades básicas dentro de um enquadramento conceitual dos direitos humanos; 3) na indicação de um sentido e de limitações organizativas a respeito da capacidade da sociedade de absorver, proteger e expandir as necessárias condições a sua manutenção. Fernandes afirma que na segunda metade do século XX a sociedade brasileira já não podia reter discursos modernistas no âmbito internacional sem que houvesse ações correspondentes:

As conclusões expostas anteriormente sugerem que a expansão da civilização ocidental no Brasil alcançou um ponto crítico, que põe em xeque, de maneira peculiar, o desenvolvimento induzido de fora. No passado, mesmo no passado recente (até que os efeitos da segunda Grande Guerra se fizeram sentir na estrutura socioeconômica da sociedade brasileira) essa

⁶⁴⁶ DUSSEL, 1977.

⁶⁴⁷ FERNANDES, 2008, p. 162-163.

⁶⁴⁸ FERNANDES, 2008, p. 104.

⁶⁴⁹ FERNANDES, 2008, p. 104.

questão não era socialmente importante. As contradições existentes entre os modelos ideais e as formas reais de organização social criavam tensões que podiam ser manipuladas de dentro de uma mesma classe social, segundo as exigências da situação de classe correspondente e através de mudanças graduais. No momento, porém, o quadro é diverso. O estilo de vida imperante nas regiões industrializadas e nas comunidades urbanas dotadas de funções metropolitanas requer um grau de internacionalização dos modelos ideais que impõe, queira-se ou não, o aparecimento mais ou menos rápido das condições econômicas, sociais e políticas exigidas por aquele estilo de vida. Isso projeta a modernização nas diferentes situações de interesses das classes sociais em presença. Doutro lado, faz com que o desenvolvimento passe a interessar a todas as classes, definindo-se como matéria de interesse nacional, e com que as tensões engendradas pela modernização se emaranhem nas relações de classe.⁶⁵⁰

Aliada a essa situação de internacionalização metropolitana dos processos civilizatórios, as novas abordagens sociológicas e econômicas das três décadas de euforia desenvolvimentista da primeira metade do século XX começaram a gerar a necessidade de novas explicações dos fatos sociais. É sintomática desse período a necessidade de engendramento de identidades. Responder quem era o Brasil e a América Latina no cenário internacional constituía-se em uma prerrogativa geopolítica da região. Nesse sentido, perguntava-se pela revolução burguesa e se fazia campanha para o Brasil entrar na guerra, sinal de interação do país ao cenário internacional para além de fornecedor de *commodities*. A chave para compreender a produção dos intelectuais religiosos da libertação encontra-se no mesmo *Zeitgeist* da intelectualidade progressista do continente, resguardando-se as próprias condições locais de cada país. A estreita relação entre a busca por identidade e a interação do Brasil ao estreito modo de produção fabril, bem como a organização da sociedade industrial com suas prerrogativas de inclusão à cidadania por meio da urbanização, deu aos intelectuais a chance de rebuscarem uma estética do choque com a linearidade estrutural-funcionalista, então dominante nas ciências do social, por meio da crítica de uma *mimese realista* concernente à empiria, vista como coerção estética que defendia uma harmonia globalizada e tutorada por *vantagens comparativas*, como se tal realidade fosse um organismo vivo ou entidade metafísica condicionada por dissonâncias autorreguladoras, emergiriam conciliações de classe sob o *silêncio autopoietico* da regulação endógena.

Para os intelectuais das igrejas latino-americanas, a teoria da dependência respondia a uma nova forma de interpretar os dados e estatísticas sobre o país e sobre o continente. A empiria era agora filtrada e processada por decantamento de

⁶⁵⁰ FERNANDES, 2008, p. 105.

seus axiomas lógico-dedutivos. Por conseguinte, a antítese posta às teologias dominantes centrais norte-atlânticas como *a negação da negação*, pondo à vista a falseabilidade do projeto modernista ilustrado, a saber, o desenvolvimento linear das nações sublocadas na produção de *commodities* e no seu impedimento à industrialização de bens de consumo. A dependência, portanto, substancia a interdisciplinaridade como tradução de um hermetismo metateórico alocado subrepticamente no campo das representações sociais, isto é, as formas de comportamento social variavelmente patrimonialistas e rizotônicas que lastreiam as forças produtivas, evidenciando, assim, o caráter fundamentalmente político do subdesenvolvimento latino-americano, como bem observa Santa Ana:

La dependencia es, en verdad, un fenómeno íntimamente ligado al de la dominación. La pauta de dominación y dependencia no es un fenómeno exclusivo del campo de la economía; se lo puede observar asimismo en el seno de la sociedad (en las estructuras de las relaciones entre las clases, los grupos, las instituciones, etc), en el nivel cultural e ideológico, e incluso entre las iglesias.⁶⁵¹

Essa constatação não implica de maneira alguma uma heterogeneidade teórica dos grupos sociais de uma determinada sociedade. As ciências do social possuem história e decorrem conjuntamente da complexificação das sociedades latino-americanas, da organização das forças produtivas e da consequente divisão social do trabalho.⁶⁵² A própria disputa interna ao campo sociológico e econômico em torno da Dependência indica a diversidade teórica referente às posições das inferências sociológicas. De qualquer forma, a irrupção de uma intelectualidade pautada pela interpretação da empiria, dentro do contexto latino-americano, inserta no paradigma dialético-materialista, mostrou-se a mais notável e criativa. As ciências do social passaram de uma especulação literária a uma filosofia social, rumando ao ensaísmo e fixando-se em uma especialidade de instituto cuja característica investigativa tem a ver com necessidades práticas de resolução de tensões sociais implicadas em uma maior interação globalizada. É o que Ianni diz da organização de uma sociologia "científica" na América Latina.⁶⁵³ Essa sociologia teria vindo à luz

⁶⁵¹ SANTA ANA, Julio de. *Introducción a la Dominación y Dependencia: las iglesias y los cristianos en el contexto de las relaciones de dominación y dependencia*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1975. p. 13.

⁶⁵² GERMANI, Gino. *Desarrollo y Estado Actual de la Sociología latinoamericana*. Buenos Aires: Instituto de Sociología, 1959. p. 440.

⁶⁵³ IANNI, Octavio. *Sociologia da Sociologia Latino-Americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. p. 21.

somente quando organizações internacionais começaram a pedir estudos que interessavam a determinadas áreas da globalização do mercado e das necessárias ações de combate aos flagelos sociais. Ele afirma o seguinte:

[...] A realidade social se impõe ao sociólogo. Filtrada pelos interesses particulares ou gerais, conforme a situação. Em última instância, solicita-se o trabalho do cientista para validar ou invalidar uma dada configuração social presente, pelo estudo próprio presente ou do passado. A Unesco quando estimulou e subsidiou estudos sobre as relações raciais no Brasil, estava interessada em conhecer para difundir em outras nações, os característicos modelares de uma democracia racial. Foram também necessidades prática, isto é, a gravidade e a profundidade das tensões sociais da sociedade rural brasileira, que levaram o Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CENTRO) e o Comitê Interamericano de Desenvolvimento Agrícola (CIDA) a programar e orientar a realização de estudos sobre o regime de posse e uso da terra.⁶⁵⁴

Nesse sentido, a organização da pesquisa científica é estrutural e responde a demandas de conhecimento do real por parte do cientista ou intelectual. A pesquisa pode ou não confirmar a hipótese inicial e, além disso, permitir o desenvolvimento teórico de uma determinada área, como foi o caso da questão racial no Brasil nos anos 1960.⁶⁵⁵ A teoria da dependência também surgiu de uma necessidade dos organismos internacionais conhecerem a vitalidade ou não da macroteoria do desenvolvimento, cabendo à Cepal dar rumo às pesquisas no continente, o que possibilitou a compreensão mais adequada da teoria como uma armadilha teórica, nas palavras de Furtado, que mantinha os países atrelados a essa forma de organização das forças produtivas subdesenvolvidos. Esse estado seria algo necessário ao mercado internacionalizado e orientado pelos economistas dos países centrais.⁶⁵⁶ A grande metateoria do desenvolvimento se revela, assim, astúcia do desenvolvimentismo que não podia desmascarar-se sob pena de perder sua aparência de eficácia: como armadilha teórica e ideologia prometeica do progresso. Essa astúcia do desenvolvimentismo sucumbiu a uma sociologia do tempo linear, protocolando-se arquivos reconstituídos dos eventos narrados em composições que mesclavam identidades e novos critérios de inserção produtiva com suas demandas de urbanização civilizatória. Os intelectuais religiosos da libertação perceberam a potencialidade de interpretação de um contexto

⁶⁵⁴ IANNI, 1971, p. 20-21.

⁶⁵⁵ A UNESCO financiou a pesquisa e à medida que os dados e estatísticas negavam a hipótese inicial de uma "democracia racial" o interesse pela pesquisa foi gradativamente sendo deixado de lado pela organização internacional. IANNI, 1971, p. 27.

⁶⁵⁶ IANNI, 1971, p. 29-31.

subdesenvolvido, amarrado em dependências econômico-políticas e culturais, para uma interpretação correlativa ao problema pastoral histórico latino-americano, a saber, o Cativo da Igreja.

6.5 Palavras finais

A verificação dos textos dos teólogos da libertação nos permitiu elaborar o argumento a respeito do *uso não sistemático*, por parte desses intelectuais, da teoria da dependência. Como procuramos constatar, os teólogos que elaboraram suas reflexões a partir da leitura do contexto de subdesenvolvimento e dependência, de forma esquemática, foram Gutierrez, Assmann e Leonardo Boff, sendo a partir daí a construção dos teólogos quase sempre recorrente aos textos vanguardistas destes mesmos teólogos.⁶⁵⁷ No sentido de demonstrar o uso da *dependência* como um conceito construído no seio da teoria anti-imperialista, procuramos pontuar textos de outros teólogos dos anos 1970 que trazem referências à dependência como situação social correlata à libertação. Vimos que a citação da teoria é quase sempre desvinculada de uma distinção correta das várias formas de interpretação sobre a dependência, além da insistente ausência de referências específicas sobre os teóricos relativos ao tema nas obras dos teólogos. A dependência foi interpretada como correlata à libertação, isto é, a dependência das nações subdesenvolvidas deveria ser contraposta pela libertação sociopolítica das nações desenvolvidas. Os teólogos abriram mão de realizar sua própria interpretação dos dados e estatísticas sobre os resultados das forças produtivas sob a orientação da macroteoria do desenvolvimento, optando por uma desmobilização teórica de uma sociologia do tempo na qual determinada linearidade era defendida em favor de *vantagens comparativas* que privilegiavam as nações centrais.

Essa interpretação teológica da *dependência* vinculou os intelectuais ao *Zeitgeist* latino-americano sob a necessidade discursiva de uma *identidade* no mercado globalizado, vozes no tumulto estrutural-funcionalista dos anos 1960 e

⁶⁵⁷ Vale ressaltar que embora Rubem Alves não trabalhe com o conceito de *Dependência*, ele é mencionado sempre como referência na constatação de que a teologia da libertação constituía naquele momento histórico uma nova linguagem do *fazer teológico* latino-americano, sendo mesmo de sua reflexão a noção de que a teologia constitui-se em uma *ação segunda*, mediação fundamental na nova metodologia. Encontramos Alves tocando no tema da dependência em poucos textos como ALVES, Rubem. Injustiça y rebelión. *Cristianismo y sociedad*, Montevideo, Año II, n. 6, 1970.

1970. Juntamente com os cientistas sociais, os teólogos demarcaram uma presença no campo teórico, eclesial, que permitiu demarcar *diferenças* em uma *identidade* ora estabelecida no padroado (exemplo católico) ora estabelecida em uma missiologia beligerante e proselitista (exemplo protestante), conduzindo à crítica consequente de uma homeostase autointegradora e abrindo flancos à dialética-conflitiva. Qual é o resultado dessa reflexão? O que aí acontece é a manifestação de uma intelectualidade congênita aos processos civilizatórios cujos esquemas fulcrados nos conteúdos culturais requerem dignidade à organização social da vida humana e elevados níveis de racionalização nas formas sociais de consciência e organização do comportamento. Isso quer dizer que os intelectuais da libertação fizeram uma opção metanarrativa acerca do que seria a libertação e a dependência, sob a batuta de uma concepção ainda estreitamente relacionada aos padrões ilustrados monocausais, que, por sua vez, os impediram de dar passos mais consequentes senão tempos depois com a introdução mais específica das questões de gênero, negritude, homossexualidade, deficiência física e necessidades especiais. Tal opção autorizou a mobilização teórica acerca da libertação, mas lançou a reflexão dos intelectuais a uma interpretação teológica de uma teoria social como princípio geral.

CONCLUSÃO

O quadro da relação correlativa entre dependência e libertação, apresentado neste trabalho, talvez possa parecer desnecessário diante da relevância que teve a organização do novo modo de fazer teologia na América Latina. De fato, ele não está organizado a partir da representação metateórica da própria teologia latino-americana, mas estruturado em cima da consideração crítica da tomada de um *lugar-comum* do qual essa mesma teologia fez eco, a saber, a metanarrativa teórica do lugar da América Latina no seio das forças produtivas do capitalismo globalizado. Cumpre dizer que atrás de uma aparente metanarrativa acerca da situação das nações periféricas do capitalismo internacionalizado escondia-se uma extensa e profunda reprodução de determinados estereótipos vivenciais identitários que sufocava e ainda tende a fazê-lo a partir da insistência em negar às minorias seu lugar eclesial. Isso se deu pelo fato de que a teologia assumiu muito conseqüentemente os dilemas fundamentalmente econômicos, relegando questões identitárias à periferia temática. Além disso, a não distinção dos modelos teóricos dentro dos quadros do debate acerca da crítica do subdesenvolvimento mostrou, assim é considerada nesta pesquisa, que a teologia da práxis latino-americana enveredou pela metanarrativa algo que antinômico.

Neste quadro, estão delineadas todas as principais ramificações conceituais da correlação entre libertação e dependência e todas as conexões de alguma relevância. Restaria passar, agora, das perspectivas organizadas na identificação do hiato entre a metateoria e a empiria e, da mesma forma, evidenciar as contribuições mais gerais trazidas pela presente monografia ao conhecimento da teologia da práxis. Devido à orientação metodológica aceita na descrição e no processo compreensivo tomados nesta pesquisa, é possível perceber a contribuição da monografia ao conhecimento do fenômeno específico estudado por duas maneiras: uma *histórico-sistemática* e outra *compreensiva*. No desenvolvimento do trabalho de pesquisa, as narrativas dos processos sócio-históricos e as descrições encontradas nos textos dos teólogos a respeito de conceitos como *periferia*, *êxodo*, *cativeiro*, *Jesus Histórico*, *libertação*, *diálogo*, *comunidade (eclesial de base) de fé*, *eclesiogênese*, *teologia como ato primeiro*, *direitos humanos*, entre outros, se

alternam e se mesclam. No balanço dos resultados, porém, é importante enumerar as duas maneiras de editar o resultado de pesquisa.

A *perspectiva histórico-sistemática* possibilita elaborar o encadeamento evolutivo das demandas sociais e das sínteses interferentes dos sujeitos dentro de uma circularidade hermenêutica, posta em um sistema de trocas simbólicas de uma determinada região dos campos, o que, obviamente, é tomado como representação de interações sociais, privilegiando-se assim o labor teológico a respeito da vida religiosa nas comunidades de fé. Vê-se, por seu intermédio, todo um conjunto orgânico de situações relacionadas com as mudanças sociais operadas a partir do sexto decênio da segunda metade do século XX, com os acontecimentos desencadeados pelas novas formas de receber as práticas comunitárias no âmbito do fazer teológico. A sucessão de situações tomava ares circulares cujas constantes reformulações ajudavam a rever a maneira de pensar a vida de fé sob a lógica da exclusão, interpretada como cativo da igreja: ruptura com a cristologia do edifício dogmático, com a perspectiva conciliadora estrutural-funcionalista, adoção de uma concepção histórica dialético-conflitiva e, principalmente, a tomada de consciência da presença dos pobres na vida política e eclesial como o fato mais importante teorizado pela teologia. A ruptura com o funcionalismo algo que sistêmico e a recepção do lugar dos pobres na teologia latino-americana constituem os extremos desse processo que se abrirá mais tarde aos temas identitários do gênero e das masculinidades. O trabalho (luta) dos intelectuais das igrejas pela regionalidade do campo religioso se projeta, com as suas implicações concernentes ao labor simbólico, como o alfa e o ômega da nova organização do mercado dos bens simbólicos, bem como a desmobilização dos efeitos de deslegitimação que a eles foi sempre adjudicada pelas autoridades hierárquicas e de outros campos. Aqui bastanos lembrar os constantes assédios sofridos pelos teólogos católicos e os muitos expurgos dos teólogos protestantes de suas igrejas.

Como se poderia delinear a evolução sócio-histórica da teologia da práxis latino-americana, no que diz respeito ao diálogo com as ciências do social e, também, com relação ao próprio desenvolvimento do pensamento teológico autóctone? A intelectualidade religiosa, assim como a intelectualidade da sociedade latino-americana, em geral, estava em busca de novas respostas para as perguntas colocadas pelos novos movimentos sociais e pelas novas circunstâncias

geopolíticas. Perguntas do tipo: qual a relação da fé cristã com a sociedade e suas demandas econômicas e políticas? Podem os cristãos buscar na ação política respostas para os dilemas colocados pela própria leitura bíblica da justiça social? Que relação há entre a revolução política e a cristologia na América Latina? Como falar da cruz de Cristo em um mundo de crucificados? Qual o sentido da vida comunitária de fé na qual as diferenças de classe da sociedade estão ali reproduzidas? Reduzindo-as ao essencial, essas perguntas poderiam revelar a necessidade premente de desprivatizar a compreensão da fé perpetrada pela teologia colonial e presente nos vieses da neoescolástica e dos edifícios sistemáticos das teologias protestantes. Ademais, o trabalho coletivo dos intelectuais na luta pela regionalidade do campo religioso frutificou na ressignificação dos temas trabalhados pelas ciências do social a respeito da violência, dos direitos humanos, da organização civil e da participação social.

A *descrição compreensiva* manifesta permite o conhecimento do fenômeno detalhado temporalmente a partir do todo, e o todo a partir do detalhado temporalmente, isto é, localizado socialmente dentro da microrregião do campo de disputa dos bens simbólicos. No momento em que se busca interpretar a elaboração de um texto crítico da teologia da práxis, referenciada à sua época, surge já a necessidade de uma interpretação segundo determinadas regras histórico-sociológicas heurísticamente interpoladas. Entretanto, o reconhecimento da evolução histórico-literária da teologia latino-americana é acompanhado pelo reconhecimento da evolução da teoria por meio de sua mais adequada absorção das problemáticas com as quais trata, refratando-as dentro do campo simbólico ou permanecendo pouco permeável. A *interpretação compreensiva* surge, assim, como resultado de interações sociológicas e posições relativas aos eventos estudados, considerando-se a subjetividade, por vezes, edificante do pesquisador. Essa enumeração do modo de percepção dos achados bibliográficos, tomados interdependentes e correlativos, permite-nos, portanto, indicar os pontos de clarificação encontrados abaixo.

1) *A teologia como epifenômeno social*: marcada pela crítica ao desenvolvimento e tomando a dependência como categoria explicativa da estrutura do subdesenvolvimento, a teologia da práxis emergiu como a combinação da busca pelas igrejas de novos espaços de influência na sociedade com a necessidade de

elaboração da identidade política e cultural. À questão colocada pelas ciências do social a respeito do lugar da América Latina e do Brasil no cenário internacional, seguiu-se a pergunta pelo lugar das igrejas na era das modernizações; 2) *a libertação como correlato oposto à dependência*: embora essa constatação não seja nova, ela permitiu a interpretação da teologia bíblico-sistemática, a partir da situação de cativo da igreja, a iluminar mais adequadamente quais seriam os aspectos específicos que a dependência deu a conhecer à hermenêutica teológica latino-americana; 3) *a interpretação teológica da dependência*: conferido pela teologia da libertação o *dizer executório* concernente à correlação oposta da libertação à dependência, buscou ela não dizer *a sua própria palavra* acerca dos dados e estatísticas, a saber, a empiria disposta pela introdução das forças produtivas no período entre guerras, sob a orientação do desenvolvimentismo, ficando relegada ao estudo teológico interdisciplinar, culminando na tomada de uma metanarrativa teórica.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício; COLARES, Camila. A obra de Sílvio Romero no desenvolvimento da nação como paradigma: da dicotomia entre o positivismo e a metafísica à adoção do evolucionismo spenceriano na transição republicana. *Prima Facie*, João Pessoa, v. 10, n. 19, ano 10, p. 36-66, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/primafacie/index>>. Acesso em: 30 out. 2013.

AIRES, Mathias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*. São Paulo: Escala, [s.d].

ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutierrez*. São Paulo: Loyola, 2005.

ALVES DE ABREU, Alzira. O ISEB e o desenvolvimentismo. In: Fundação Getúlio Vargas: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/ISEB>>. Acesso em: 2 jan. 2014.

ALVES, Rubem. Discurso sobre presenças e discurso sobre ausências. *Comunicações do ISEB*, v. 6, n. 26, p. 95-101, 1987.

_____. Injustiça y rebelión. *Cristianismo y sociedad*, Montevideo, Año II, n. 6, 1970.

_____. *Teologia da libertação em suas origens: uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil - 1963*. Vitória: IFTAV/Faculdade Salesiana de Vitória, 2004.

ANDRADE, José Carlos Rosinski. *O estruturalismo de Raúl Prebisch e a dependência na visão de Fernando Henrique Cardoso: uma contribuição à análise comparada*. Tese. (Doutorado) - FFLCH-USP, São Paulo, 2005.

ANDRADE, Paulo F. C. *Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1991.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil, nunca mais*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

ASSMANN, Hugo (Org.). *El Banco Mundial: un caso de "progresismo conservador"*. San Jose: DEI, 1980.

_____. *Liberación, opción de la Iglesia en la década de 70*. Bogotá: [s.e.], 1970.

_____. *Opresion-liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

_____. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.

_____. Teologia desde la praxis de liberación. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. *Religión, instrumento de liberación?*. Madrid: Marova, 1973.

ASSMANN, Hugo et al. *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930. *Síntese*, v. 5, n. 12, p. 47-78, jan./ mar. 1978.

BARAN, Paul; SWEETZ, Paul. *Capitalismo Monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

BARRETO, Tobias. *Estudos de filosofia*. 2. ed. Brasília: Grijaldo, 1977. Disponível em: <http://www.cdpb.org.br/estudos_tobias_partes_1_e_2.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2013.

BARZOTTO Luis Fernando. *Justiça social: gênese, estrutura e aplicação de um conceito*. *Revista da Procuradoria-Geral do Município de Porto Alegre*, Porto Alegre, n. 17, out. 2003. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/pgm/default.php?reg=7&p_secao=12>. Acesso em: 10 dez. 2014.

BEOZZO, José Oscar. *A igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Cristãos na Universidade e na política: história da Juc e da AP*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BETTO, Frei. O que é teologia da libertação? *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 108-113, 1987.

BIDERMAN, C.; COZAC, L.; REGO, J. M. *Conversas com economistas brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 1996.

BOFF, Clodovis. *Comunidade Eclesial, Comunidade Política*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. O uso do "marxismo" em teologia. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 34-38, 1987.

_____. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. Comunidades cristãs e política partidária: implicações políticas da opção eclesial pelos pobres. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v./n. 38, p. 387-401, 1978.

BOFF, Clodovis; PIXLEY, Jorge. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BOFF, Leonardo. ¿Qué és hacer teología desde América Latina? ENCuentro LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA. RUIZ MALDONADO, Enrique; DUSSEL,

Enrique D. Liberacion y cautivero: debates en torno al método de la Teologia en América Latina. México: [s.n.], 1975.

_____. *A Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980b.

_____. *A fé na periferia do mundo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *A teologia da libertação*. Disponível em: <<http://www.agenciartamaior.uol.com.br/agencia.asp?coluna=reportagens&id=2772>>. Acesso em: 27 jun. 2012.

_____. *A vida religiosa e a igreja no processo de libertação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *A Vida Segundo o Espírito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificação?* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer Legitimation und einer Struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn: Verlag Bonifacuis-Druckerei, 1972.

_____. *Direitos dos Pobres Como Direitos Divinos*. I ENCONTRO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS DO MOVIMENTO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS (MNDH), 1982, Petrópolis-RJ. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/dhpobres.htm>>. Acesso em: 19 jan. 2015.

_____. *Do Lugar do Pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Liberación de Jesucristo por el camino de la opresión*. In: GIBELLINI, Rosino (Org.). *La buena teología en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Minima sacramentalia: os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos: ensaio de teologia narrativa*. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *O caminhar da igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980a.

- _____. *O Pai-Nosso: a oração da libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 1979c.
- _____. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 515-541, set. 1975.
- _____. *O rosto materno de Deus*. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979b.
- _____. *Paixão de Cristo, paixão do mundo: os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. Que são as teologias do Terceiro Mundo. *Concilium*, n. 219, v. 5, p. 12-23, 1988.
- _____. Teologia da captividade. *Grande Sinal*, n. 28, p. 426-441, 1974.
- _____. Teologia de captividade: a anti-história dos humilhados e ofendidos. *Grande Sinal*, n. 28, p. 355-368, 1974.
- _____. *Teologia do cativo e da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980b.
- _____. *Via-Sacra da justiça*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____.; _____. *Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- BOTELHO, André. Crime e expiação: a recepção de *Os sertões* de Euclides da Cunha. Recensão de: NASCIMENTO, José Leonardo do; FACIOLI Valentim (Orgs.). *Juízos críticos: os Sertões e os olhares da sua época*. São Paulo: Nankin/Unesp, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp, 2004.
- _____. *Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- _____. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- BRANDÃO, Gildo M. Linhagens do pensamento político brasileiro. *Dados*, Revista de Ciências Sociais, n. 48, v. 2, p. 231-269, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dados/v48n2/a01v48n2.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2014.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. As três interpretações da dependência. *Perspectivas*, São Paulo, v. 38, p. 17-48, jul./dez. 2010.
- BRIGHENTI, Agenor; CHEZA, Maurice. *Raízes da epistemologia e do método da teologia da libertação: o método ver-julgar-agir da Ação Católica e as mediações da teologia latino-americana*. Louvain-la-Neuve: [s.n.], 1993.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

BUCCHIANERI PINHEIRO, Maria Cláudia. Liberdade religiosa, separação Estado-Igreja e o limite da influência dos movimentos religiosos na adoção de políticas públicas: aborto, contraceptivos, células-tronco e casamento homossexual. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, n. 180, out./dez. 2008. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/176579/000860629.pdf?sequen ce=3>>. Acesso em: 30 jan. 2014.

BULTMANN, Rudolf. A questão da cristologia. In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001a.

_____. Que sentido faz falar de Deus? In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001b.

CÂNDIDO, Antônio. A sociologia no Brasil. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 18, n. 1, p. 271-301, 2006.

CÂNEPA, Mercedes Maria Loguércio. Dependência: análise de um conceito. *Humanas*, Porto Alegre, v. 23, n. 1/2, p. 205-237, 2000.

CARDOSO, Fernando Henrique. "Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência". *Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1, 1971.

_____. Análise e memória: recordações de Enzo Faletto. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2007.

_____. *Desarrollo y dependencia*: perspectiva en el analisis sociológico. Buenos Aires: Siglo XXI, 1970.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

CARNEIRO LEÃO, A. A função do positivismo na evolução do pensamento brasileiro. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, mar./abr. 1949, tomo 3. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/aut/003/m49a2087.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2013.

CAROLLO, Casslana Lacerda. Módulos de julgamento na crítica de Araripe Júnior (período de 1868-1900): o contexto ideológico da crítica realista: a obra, seu quadro, suas causas históricas e a questão do julgamento. *Letras*, Curitiba, n. 24, p. 53-79, 1975. Disponível em: <<ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/letras/article/download/19587/12802>>. Acesso em: 21 dez. 2013.

CASTRO GOMES, Ângela de. Autoritarismo e corporativismo no Brasil: o legado de Vargas. In: BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; DUTRA FONSECA, Pedro Cezar (Orgs.). *A era Vargas*: desenvolvimentismo, economia e sociedade. São Paulo: Unesp, 2012.

CASTRO SANTOS, Luiz A. de. O pensamento sanitaria na Primeira República: uma ideologia de construção da nacionalidade. *Dados*, Revista de Ciências Sociais,

Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 193-210, 1985. Disponível em: <<http://www.bvshistoria.coc.fiocruz.br/lildbi/docsonline/antologias/eh-594.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2013.

CASTRO SILVA, Gustavo Javier. *A teoria da dependência: reflexões sobre uma teoria latino-americana*. Disponível em: <http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/hegemonia_03_04.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2015.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O aspecto humano de nossos dados: a relação Pierson/Nogueira, a etnografia e a abordagem das relações raciais. In: MAIO, Marcos Chor; BÔAS, Glaucia Villas (Orgs.). *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

CHAPMAN, Mark D. On sociological theology. *Journal for the history of modern theology*, Berlin; New York, v. 15, n. 1, 2008.

CHILCOTE, Ronald H. Teorias reformistas e revolucionárias de desenvolvimento e subdesenvolvimento. *Revista de Economia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 103-123, jul./set. 1983.

CHWOLSON, Orest Daniilovic. *Hegel, Haeckel, Kossuth, und das Zwölfte Gebot*. Germany: BiblioLife, 2008.

COELHO, Tádzio Peters. *Subdesenvolvimento e dependência: um debate entre o pensamento da Cepal dos anos 50s e a teoria da dependência*. Disponível em: <http://www.cp2.g12.br/UAs/se/departamentos/sociologia/pespectiva_sociologica/Nu_mero4/Artigos/tadzio.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2014.

COMBLIN, José. La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de Seguridad Nacional. ENCUESTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA, LIBERACIÓN Y CAUTIVERIO. México, 1975.

CONCEIÇÃO, Alexandrina Luz. A "Geografia Social" de Sílvio Romero. *Terra Brasilis*, Nova Série, 2, 2000. Disponível em: <<http://terrabrasilis.revues.org/301>>. Acesso em: 22 dez. 2013.

CONSORTE, Josidelth Gomes. Lembrando Costa Pinto: memória das ciências sociais no Brasil. In: BÔAS, Glaucia Villas; MAIO, Marcos Chor (Orgs.). *Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1999.

CORRÊA MARTINS, Marco Aurélio. *Padre Júlio Maria e a apologética da Igreja do povo: o ideal de república democrática no final do século XIX e a educação*. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppge/files/2013/07/Padre-J%C3%BAlio-Maria-e-a-apolog%C3%A9tica-da-Igreja-do-povo.pdf>>. Acesso em: 23 Jan. 2014.

CORSI, Francisco. Caio Prado Jr. e a questão do desenvolvimento. In: MAZZEO, Antonio Carlos; LAGOA, Maria Izabel (Orgs.). *Corações Vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX*. São Paulo: Cortez, 2003.

CROWNER, David; CHRISTIANSON, Gerald. *The Spirituality of the German Awakening*. Mahwah: Paulist Press, 2003.

CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. Disponível em: <http://www.euclidesdacunha.org.br/abl_minisites/media/AMARGEMDAHISTORIA.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2015.

_____. *Os sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ática, 2009.

DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva: projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DOS SANTOS, Theotônio. *Os fundamentos teóricos do Governo Fernando Henrique Cardoso*. Porto Alegre: Ciências & Letras, 1996.

DUARTE Pedro Henrique Evangelista; GRACIOLLI, Edílson José. *A teoria da dependência: interpretações sobre o (sub)desenvolvimento na América Latina*. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt3/sessao4/Pedro_Duarte.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2014.

DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de Libertação Latino-Americana: interpretação ético-teológica*, tomo III. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *De Medellín a Puebla: de Sucre à crise relativa do neofascismo: 1973-1977*. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: perspectiva latino-americana*. Salamanca: Sígueme, 1978.

_____. *Filosofia da libertação*. 1. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. Los Manuscritos del 61-63 y el Concepto de Dependência. In: *Hacia un Marx desconocido*. México: Siglo XX, 1988. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120329094702/marx.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2015.

_____. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Teologia de la Liberación y ética: caminos de liberación latino-americana II*. Buenos Aires: Latinoamericana libros SRL, 1973.

_____. Notas sobre a origem da Teologia da libertação (1959-1972). In: FOrNET-BETANCOURT, Raúl. *A Teologia na História da América Latina*. v. 3. São Leopoldo: Unisinos, 1996.

DUTRA FONSECA, Pedro Cezar. Gênese e precursores do desenvolvimentismo no Brasil. In: BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; DUTRA FONSECA, Pedro Cezar (Orgs.). *A era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade*. São Paulo: Unesp, 2012.

EHLERT MARIA, João Marcelo. *A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ESTATUTOS da Ação Universitária Católica do Rio de Janeiro.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronado político brasileiro*. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979. 2 v.

FAUSTO, Boris. *O pensamento nacionalista autoritário (1920-1940)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.

_____. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

_____. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. 5. ed. São Paulo: Global, 2008.

FERNANDES, Rubem C. O totalitarismo é, ou não é, um problema? *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 25-33, 1987b.

_____. Observações pós-marxistas à margem do Documento do Cardeal Ratzinger. *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 102-107, 1987a.

_____. Qual a medida da "ferramenta marxista"? *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 4-9, 1987c.

FIGUEIREDO, Jackson. *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro: [s.e.], 1922.

FIORI, José Luís. Desenvolvimentismo e "dependência". *Valor Econômico*, 28 mar. 2012. Disponível em: <http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201203301610130.fiori_valor_28_03.pdf> Acesso em: 29 ago. 2014.

FRANK, Andre Gunder. *Acumulação dependente e subdesenvolvimento*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. *Acumulação dependente e subdesenvolvimento: repensando a teoria da dependência*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. *Acumulação mundial: 1492-1789*. Lisboa: Estampa, 1979.

- _____. *América Latina: subdesarrollo o revolución*. México: Ediciones Era, 1973.
- _____. *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. 2. ed. New York: Monthly Review Press, 1969.
- _____. *Capitalism and underdevelopment in Latin América: historical studies of Chile and Brazil*. New York/London: Monthly Review Press, 1967.
- _____. *Do subdesenvolvimento capitalista*. Lisboa: Edições 70, 1971.
- _____. *El Desarrollo del Subdesarrollo: un ensayo autobiográfico*. Nueva Sociedad, 1991.
- _____. On the mechanisms of imperialism: the case of Brazil. *Monthly Review*, New York, v. 16, n. 5, p. 284-297, set. 1964.
- _____. The development of underdevelopment. In: RHODES, Robert. *Imperialism and Underdevelopment*. New York/London: Monthly Review Press, 1970.
- FREIRE, Maria Martha de Luna; LEONY, Vinícius da Silva. A caridade científica: Moncorvo Filho e o Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro (1899-1930). *Hist. ciênc. saúde*, Manguinhos, 18 (supl.1), p. 199-225, dez. 2011. Disponível em: <<http://portal.revistas.bvs.br/index.php?search=Hist.%20ci%EAnc.%20sa%FAde-Manguinhos&connector=ET&lang=pt>>. Acesso em: 23 dez. 2013.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- FURTADO, Celso. *A formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Criatividade e Dependência na civilização industrial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Desenvolvimento e Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto/Centro Internacional Celso Furtado, 2009.
- _____. *Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico estrutural*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. O que devemos a Euclides da Cunha. In: *Em busca de novo modelo: reflexões sobre a crise contemporânea*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. Subdesenvolvimento revisitado. *Economia e Sociedade*, Campinas, p. 5-19, 1992.
- GARCIA SCHERER, Marta Eymael; SCOTTO DE ALMEIDA, Luiz Alberto. Sívio Romero, um crítico do Século XX. *Terra roxa e outras terras*, Revista de Estudos Literários, v. 16, p. 15-25, set. 2009. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol16/TRvol16b.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2013.

GASPARRI, Enrico. *Biografia*. Disponível em: <<http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1925-ii.htm#Gasparri>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

GERMANI, Gino. *Desarrollo y Estado Actual de la Sociología latinoamericana*. Buenos Aires: Instituto de Sociología, 1959.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2006.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis mysterium: o projeto sistemático da teologia da libertação: um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei**. Roma: Gregorian University Press, 1997.

GUTIERREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Evangelho e Práxis de Libertação*. In: CEI SUPLEMENTO n. 10. *Libertação*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1974.

_____. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979.

_____. *Praxis de liberación y fe cristiana*. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979.

_____. *Praxis de libertação e fé cristã: testemunho de teólogos latino-americanos*. *Concilium*, v. 96, n. X, p. 735-752, 1974/1976.

_____. *Puntos para una teología de la liberación*. In: GUTIERREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. *Religión: instrumento de liberación?* Madrid: Marova, 1973.

_____. *Revelación y anuncio de Dios en la historia*. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979.

_____. *Teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. *Religión, instrumento de liberación?*. Madrid: Marova, 1973.

HAECKEL, Ernst Heinrich Philipp August. *A origem do homem*. São Paulo: Global, 1982.

_____. *O monismo*. Porto: Chardron, 1919.

HIGUET, Etienne Alfred. *Medellín e o método da teologia da libertação*. *Estudos da Religião*, n. 6, p. 45-74, 1989.

HINKELAMMERT, Franz J. O Credo Econômico da Comissão Trilateral. In: ASSMANN, Hugo et al. *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

HOCH, Lothar C. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio/Instituto Nacional do Livro, 1971.

IANNI, Octavio. *Sociologia da Sociologia Latino-Americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

IGREJA Católica Apostólica Romana. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre alguns aspectos da "teologia da libertação"*. Vaticano, 6 ago. 1984. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Acesso em: 24 dez. 2013.

JACKSON, Luiz Carlos. Divergências teóricas, divergências políticas: a crítica da USP aos "estudos de comunidades". *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 18, p. 1-354, 2009.

JACOBSEN, Eneida. Public and contextual? An introductory approach to the contextuality of Public Theologies. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Eds.). *Contextuality and intercontextuality in Public Theology*. Zürich/Berlin: Lit Verlag, 2013. p. 71-83.

JAGUARIBE, Hélio. *Brasil, mundo e homem na atualidade: estudos diversos*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

_____. *Crises e alternativas da América Latina*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

JUNGES, Fábio César. *Teologia e método: uma hermenêutica da teologia latino-americana*. Frederico Westphalen: URI, 2012.

KEELER, Eugênio Dirceu. *A Igreja no Brasil: das tribos indígenas às comunidades de base*. São Paulo: FTD, 1988.

KONDER, Leandro. O marxismo e a teologia da libertação. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 65-69, 1987.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LARA, T. A. *Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias*. 3. ed. Petrópolis: 1988.

_____. A ética espiritualista de Antônio Pedro de Figueiredo. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 7, p. 187-195, 2011. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/>>. Acesso em: 22 out. 2013.

LEME, D. Sebastião. Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os seus Diocesanos, 1916. Petrópolis: Vozes, 1916.

_____. *Biografia*. Disponível em: <<http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1930.htm#Leme>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

LENIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. São Paulo: Global, 1979.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

LIBÂNIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1991.

_____. O catolicismo latino-americano radicalizado. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3 n. 5, jan./abr. 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141989000100005&script=sci_arttext&lng=pt#not12>. Acesso em: 17 jan. 2015.

LUCE, Mathias Seibel. *A teoria do subimperialismo em Rui Mauro Marini: contradições do capitalismo dependente e a questão do padrão de reprodução do capital: a história de uma categoria*. Tese. 225 f. (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2011. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/36974/000817628.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 29 ago. 2014.

MACHADO, Lia Osório. As ideias no lugar: o desenvolvimento do pensamento geográfico no Brasil no início do século XX. *Terra Brasilis*, Nova Série, 2, 2000. Disponível em: <<http://terrabrasilis.revues.org/301>>. Acesso em: 22 dez. 2013.

MACHADO, Luiz Toledo. A teoria da dependência na América Latina. *Estudos Avançados*, v. 13, n. 35, p. 199-215, 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v13n35/v13n35a18.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2014.

MADURO, Otto. A desmitificação do marxismo na teologia da libertação. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, ano 9, n. 39, p. 55-72, 1990.

MANOEL, I. A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. *Revista Estudos de História*, Franca, v. 7, n. 1, p. 135-148, 2000.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARINI, Rui Mauro. *Dialética da dependência: uma antologia da obra de Rui Mauro Marini*. Petrópolis: 2000.

_____. La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo. *Cuadernos Políticos*, México, n. 12, abr./jun. 1977.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

MARTINS, Carlos Eduardo. *Dependência e desenvolvimento no moderno sistema mundial*. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20140310040949/DaRosaMartins.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2014.

_____. *Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARTINS, José de Souza. Sociologia e militância: entrevista com José de Souza Martins. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 31, set./dez. 1997.

MARTINS, Maro Lara. Entre americanos e ibéricos: teoria social na Primeira República brasileira. *Política & Sociedade*, v. 9, n. 17, out. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/15679/14204>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. v. 1. São Paulo: Difel, 1982.

MENEZES, Geraldo Bezerra de. *Contra o comunismo*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 1962.

MENEZES, Tobias Barreto de. *Ensaios e estudos de philosophia e crítica*. 2. ed. Pernambuco: José Nogueira de Souza, 1889.

MESQUIDA, Peri; BRIGHENTI, Miriam F. *Dom Leme, os intelectuais e o papel da educação na reconquista da hegemonia católica: a guerra de posição de 1915 a 1950*. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada10/_files/hSXTTvUM.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2014.

MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MIGUEZ BONINO, José. *A fé em busca de eficácia*. São Leopoldo: Sinodal, 1976.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

MO SUNG, Jung. *Economia: um assunto central e quase ausente na teologia da libertação: uma abordagem epistemológica*. Tese. 317 f. (Doutorado) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MONTEVERDE, Alonso Aguilar; FRIGERIO, Rogelio; EGGERS LAN, Conrado et al. *Desarrollo y desarrollismo*. Buenos Aires: Galerna, 1969.

MOOG, Ana Maria. *A igreja na República*. Brasília: UnB, 1983.

MOTA, Maria Aparecida Rezende. *Sílvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX*. Rio de Janeiro, FGV, 2000.

MOURA, Antônio Carlos et al. *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Debates, 1981.

MOURA, D. Odilão. *Ideias católicas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978.

MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. *A questão do marxismo na teologia da libertação: materiais para o estudo de um importante capítulo na história recente da teologia na América Latina*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1989.

NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo: Editora 34, 2012.

NAGLE, J. *Educação e sociedade na Primeira República*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

NASCIMENTO, José Leonardo do. Os Sertões e os olhares de sua época. In: NASCIMENTO, José Leonardo dos; FACIOLI, Valentim (Orgs.). *Juízos críticos: os Sertões e os olhares de sua época*. São Paulo: Nankin/Unesp, 2003.

NEGRE RIGOL, Pedro. Los cambios metodológicos de las ciencias sociales y la interpretación teológica. In: ASSMANN, Hugo. *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Hachette; São Paulo: Loyola, 1976.

OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de. A reflexão metodológica em Florestan Fernandes. *Revista USP*, São Paulo, v. 29, n. 8 822-885, mar./maio 1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/29/12-jose-jeremias.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2014.

OLIVEIRA FILHO, Virgílio Roma de. A Revolução Nacional Isebiana: H. Jaguaribe e N. W. Sodrê. *Estudos de Sociologia*, v. 5, n. 9, p. 1-45, 2000. Disponível em: <seer.fclar.unesp.br/estudos/article/download/191/187>. Acesso em: 10 set. 2013.

OLIVEIRA, Pedro A. R. O marxismo como ferramenta dos cristãos. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 10-14, 1987a.

_____. O marxismo em questão: a propósito da "Instrução" sobre alguns aspectos da teologia da libertação. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 70-76, 1987b.

OLMO, Rosa Del. *A América Latina e sua criminologia*. Rio de Janeiro: Revan/ICC, 2004.

PAIM, A. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Convívio, 1985.

PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. Brasília: Humanidades, 2007.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PASTOR, Félix A. Gnosis marxista e teoria cristã. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 77-85, 1987.

PEDRÃO, Fernando. *Evocação de Raúl Prebisch: latino-americano e homem do mundo*. Disponível em: <http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/file/CICEF%202011%20Artigo%20Pedr%C3%A3o%20sobre%20Prebisch.pdf> . Acesso em: 13 ago. 2014.

PEREIRA, José Maria Dias. Uma breve história do desenvolvimentismo no Brasil. *Cadernos do Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 9, p. 121-141, jul./dez. 2011. Disponível em: http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201111011216170.CD9_artigo_5.pdf. Acesso em: 27 mar. 2014.

_____. *Uma breve história do desenvolvimentismo no Brasil*. Disponível em: <http://www.unifra.br/professores/pereirajm/artigo%20Jos%C3%A9%20M.D.Pereira.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2014.

PINTO, Álvaro Vieira. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

POBLETE, Renato. La teoría de la dependencia: análisis crítico. In: Consejo Episcopal Latinoamericano. Liberación: diálogos en el CELAM. Doc-CELAM, n. 16, Secretariado Geral. Bogotá, 1974.

PREBISCH, Raul. *Dinâmica do desenvolvimento latino-americano*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

_____. O desenvolvimento econômico da América Latina e seus principais problemas. *Revista Brasileira de Economia*, v. 3, n. 3, p. 47-111, set. 1949.

RAMOS, Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. In: SCHWARTZMAN, Simon (Org.). *O Pensamento nacionalista e os "Cadernos de Nosso Tempo"*. Brasília, Câmara dos Deputados e Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981.

ROCHA, Zildo (Org.). *Helder, O Dom: uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Castilhismo, uma Filosofia da República*. BSB: Editora do Senado.

ROLIM, Francismo C. Diálogo sobre a "ferramenta". *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 26, p. 15-24, 1987.

ROMANO, Roberto. Marxismo instrumental? uma colher torta. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 25, p. 51-63, 1987.

ROMERO, Sílvio. "O Brazil Social". In: *Revista do Inst. Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LXIX, Parte II, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908.

ROSENDHAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930. *Scripta Nova*, Revista Eletrônica de Geografía y Ciencias Sociales da Universidad de Barcelona, Barcelona, v. X, n. 218, (65), p. 218-265, 2006. Disponível em: <<http://www.ub.ed/geocrit/sn/sn-216-65.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2011.

SADER, Emir. *Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTA ANA, Julio de. *Introducción a la Dominación y Dependencia: las iglesias y los cristianos en el contexto de las relaciones de dominación y dependencia*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1975.

SANTO ROSÁRIO, Ir. Maria Regina. *O Cardeal Leme (1882-1942)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962.

SANTOS, Tania S. (Des)encontros de Pierre Bourdieu com o marxismo: relações objetivas, representações simbólicas e ação. *Humanas*, Porto Alegre, v. 25, n.1-2, p. 115-149, 2002-2003.

SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHAPER, Valério Guilherme. *A experiência de Deus como transparência do mundo: o pensar sacramental em Leonardo Boff entre história e cosmologia*. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998.

SCHWARTZMAN, Simon. *Bases do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1982.

SEGUNDO, Juan Luis. *De la sociedad a la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

_____. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lahlé, 1975.

_____. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. *Teología abierta para el laico adulto*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

_____. *Teologia da libertação: uma advertência à igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.

SHAULL, Richard. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953.

SILVA, Márcio Bolda da. *A filosofia da libertação: a partir do contexto histórico-social da América Latina*. Romae: Gregorian University Press, 1998.

SIST, Arturo; IRIARTE, Gregorio. Da Segurança Nacional ao Trilateralismo: razões pelas quais o governo Carter defende a vigência dos direitos humanos. In: ASSMANN, Hugo et al. *A trilateral: nova fase do capitalismo mundial*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à revolução brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. *Raízes históricas do nacionalismo*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

SORJ, Bila. Demarcando o campo da sociologia: a contribuição de Costa Pinto. In: MAIO, Marcos Chor; BÔAS, Glaucia Villas (Orgs.). *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

TAVARES, Sinivaldo S. *Il mistero della croce nei teologi della liberazione latino-americani*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989.

TONET, Ivo. *Pressupostos filosóficos da teologia da libertação: a categoria da práxis*. Belo Horizonte: Fafich, 1982.

VASCONCELLOS, Dora Vianna. Pequenos apontamentos acerca da teoria de Andre Gunder Frank. GT 33 - Sociologia do Desenvolvimento. Disponível em: <http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT33/GT33_VianaVasconcellosD.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2014.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionaes do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1933.

VIEIRA, Zaira Rodrigues. Uma análise do pensamento social de Leonardo Boff no período áureo da teologia da libertação. *Visioni Latino Americane è la rivista del Centro Studi per l'America Latina*, n. 6, Gennaio, p. 60-70, 2012. Disponível em: <https://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/5826/1/RodriguesVieira_VisioniLA_6_2012.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2015.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

WEBER, Wilhelm. Pensamiento Funcionalista y Teología: sobre la incidencia de la sociología en el pensamiento Teológico. *Scripta Theologica*, 17, p. 657-666, 1985/2. Disponível em: <<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14656/1/STXVII210.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2013.

WEFFORT, Francisco Correa. Notas sobre a “teoria da dependência”: teoria de classe ou ideologia nacional. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1, 1971.

_____. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

WERNECK VIANNA, Salvador Teixeira. *Desenvolvimento econômico e reformas institucionais no Brasil: considerações sobre a construção interrompida*. Tese. 369 f. (Doutorado) - Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.ie.ufrj.br/datacenter/ie/pdfs/pos/tesesdissertacoes/tese_salvador_wernek_k.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2014.

WICHERN, Johann Hinrich. *Gutachten über die Diakonie und den Diakonat* (1856). Disponível em: <<http://rdlive2.diakonie-server.de/Wickern-GutachtenDiakonat.pdf>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

WU, Albert. Unafraid of the Gospel: Johann Hinrich Wichern and the Battle for the Soul of Prussian Prision. *Church History: studies in Christinity and Culture*, 78, n. 2, jun. 2009. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=8921342>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1960.