

O discurso católico latino-americano após a II Guerra Mundial*

Rogério Luiz de Souza
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Este artigo pretende pensar a Instituição Católica dentro de um projeto reformista da sociedade latino-americana no pós segunda guerra mundial a partir das dimensões mais profundas das relações humanas, onde se colocam em jogo valores, comportamentos e ações sociais. Uma instituição não apenas inserida numa estrutura hierarquizada e formadora de padrões comportamentais, mas, dentro de uma preocupação teórico-analítica, relacionada com a prática social. Portanto, segundo este ponto de vista, o institu-

Abstract

This article intends to think over the Catholic Institution according to a reformist project of the Latin-American society designed after the Second World War, departing from the deepest dimensions of human relations, where are at stake values, behaviors and social actions. The Catholic Church represents a hierarchically structured institution which not only features behavioral patterns, but also assumes a theoretical-analytical approach, related to social practice. Thus, according to this

* The Latin-American Catholic discourse after the Second World War.

cional se vê relacionado a uma dinâmica que sugere o entrecruzamento entre preceitos religiosos, ética social e mudança social. Assim, o discurso católico latino-americano, entendido como modelar, é também resultado de um universo cultural e que, por isso mesmo, exige a reelaboração dos seus conceitos a fim de que possa entrar na figuração de mundo dos sujeitos históricos e criar, através de uma via alternativa, um diálogo que leve em consideração os anseios, os valores e os parâmetros culturais destes sujeitos.

point of view, the institution is linked to dynamics that suggests the interrelationship among religious beliefs, social ethics and social change. So the Latin-American Catholic discourse, understood as being exemplary, is also formed by an cultural universe and therefore demands the rethinking of its own concepts in order to enter into the world configuration of historical subjects and to create an alternative dialogue that considers the desires, values and the cultural parameters of these same subjects.

Palavras-chave: teoria da história, relações de poder, discurso católico.

Keywords: theory of history; power relations; catholic discourse.

Uma das primeiras preocupações do historiador é com o próprio discurso histórico a ser elaborado. Longe de negar o universo teórico, a formulação deste discurso deve pautar-se, antes de mais nada, nas determinações da evidência empírica, que por sua vez dará respaldo à aplicação teórica. Aliás, o passado humano não se expressa por esta ou aquela teoria, mas pela experiência vivida e articulada entre os seus agentes. O teórico é apenas o instrumento argüidor e limitador da prática histórica, oferecendo sugestões de análise, a fim de aprofundar questões, redefinir posicionamentos e alargar o horizonte de percepção das fontes. Assim, se o empírico traz no seu bojo a realidade passada, o teórico tem por tarefa reconstituir o movimento histórico através do empírico e, paradoxalmente, enquadrar este mesmo empírico. De igual modo, a inteligibilidade histórica é dada fora do tempo vivido pelos sujeitos históricos, ela é construída e selecionada pelo historiador no seu conturbado tempo presente.

Sendo assim, busca-se determinar um caminho teórico-metodológico capaz de ler as fontes através de uma perspectiva dinâmica da história, ou seja, percebendo-as (as fontes) enquanto resultado de um processo conflitivo que revela estratégias e resistências, onde as próprias instituições se reestruturam dentro da composição simbólica emergente.

Assim, pode-se perceber o discurso institucional religioso não como mero disciplinador de condutas e hábitos sociais, mas também como criador de uma novidade que se constrói nas rivalidades e heterogeneidades culturais, que, por sua vez, fazem valer, de alguma forma, suas crenças, tradições, condutas e relações de produção. Afinal, a veiculação de um saber institucionalizado vale-se, também, de imagens presentes no cotidiano social, a fim de se legitimar e explicitar sua própria função e finalidade. Portanto, o discurso que se presentifica nas fontes, mostra a interrelação de saberes antagônicos e, ao mesmo tempo, revela a estrutura ordenante da sociedade. Desta maneira, não só se deve perceber a fabricação de um saber que busca normatizar a vida cotidiana, mas também a posição de outros saberes que se articulam a fim de entrar na mesma configuração discursiva e ver respaldado seus interesses e sua tradição cultural.

Esta nova perspectiva metodológica exige da fonte/discurso uma história menos controlada e idealizada do que uma história construída nas relações de força e de poder.

Longe de realizar uma exposição articulada entre o empírico e o teórico, a proposta deste trabalho é alinhar um roteiro teórico que sirva de instrumento argüidor da fonte histórica e, ao mesmo tempo, orientador do discurso a ser construído. Portanto, esta pesquisa surge em função da preocupação de se estabelecer a relação existente entre o institucional (Igreja Católica latino-americana) e os sujeitos da produção material (camponeses e operários), com suas especificidades culturais, na América Latina. Uma relação específica que tende para a formulação de uma ordem disciplinar que não ousa realizar a repressão, mas ao contrário, incorpora todos (Instituição e sujeitos) numa mesma lógica sócioeconômica, aproveitando ao máximo suas potencialidades e aperfeiçoando suas capacidades.

Pretensamente, parte-se da afirmação de que a estrutura de poder foi construída no intercâmbio de forças, onde se fizeram valer, conforme o embate das estruturas simbólicas diferenciadas, critérios de verdade e a formulação de um saber legítimo, capaz de transitar livremente nas diversas esferas sociais.

Portanto, dentro da problemática em que se inscreve este trabalho, a delimitação do conceito de poder torna-se um referencial teórico-metodológico capaz de orientar a trajetória do movimento histórico, mas que ao mesmo tempo, por corolário, limita e seleciona esta mesma traje-

tória. Assim, a elaboração do conhecimento histórico, presa necessariamente ao conceitual, vislumbra uma história provisória e incompleta, mas nem por isso inverídica.¹

Deste modo, deve-se pensar a instituição católica, dentro de um projeto reformista da sociedade latino-americana no após segunda guerra mundial, a partir das dimensões mais profundas das relações humanas, onde se colocam em jogo valores, comportamentos e ações sociais.

Partindo deste enfoque, percebe-se a instituição religiosa não apenas inserida numa estrutura hierarquizada e formadora de padrões comportamentais, mas, dentro de uma preocupação analítica, relacionada com a prática social. Neste sentido, a estrutura religiosa se constituiria nas relações sociais e se adequaria a uma determinada ordem interna (mentalidade orgânica da coletividade) que estabelece valores e comportamentos.

Esta ordem interna corresponde, em um nível discursivo, às condições de possibilidade que estruturaram uma determinada emergência social e que criaram em torno das práticas sociais um determinado saber. Assim, segundo este ponto de vista, o institucional se vê relacionado a uma dinâmica que sugere o entrecruzamento entre preceitos religiosos, ética social e mudança social. Em outras palavras, a Instituição Religiosa, dentro de um caráter dinâmico, é o resultado do nexos existente entre a elaboração de preceitos religiosos e a mudança social, com vistas a uma unidade e a uma interação com o contexto sócio-cultural. Tomando como exemplo o estudo de Martelli, fica claro esta relação de recíproca influência entre posicionamento religioso institucional e mudanças sociais.

A revolução industrial, a constituição de um Movimento operário e a colocação da "questão social" solicitaram o desenvolvimento da doutrina católica na perspectiva ético-social, também como resposta à exigência dos leigos de estarem presentes na sociedade italiana pós-renascentista, mesmo diante do "non expedit" de Pio IX aos católicos, na vida política.²

Portanto, a instituição religiosa, inserida num contexto emergencial, tanto compõe a estrutura e ajuda a elaborá-la e legitimá-la, quanto se afas-

¹ Cf. THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

² MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995, p.210.

ta e se contrapõe a esta estrutura. Tal movimento sugere o intercâmbio, a tolerância e a troca de conceitos, símbolos, crenças e valores culturais, mediante um processo de “inclusão seletiva”, isto é, de assimilação e de superação da realidade social. Por outro lado, o que se processa na prática social é um afrontamento entre o que é objetivado pela Instituição e o que realmente é aceito ou assimilado pelos sujeitos sociais nos seus espaços de atuação, uma vez que o vivido sugere resistência e conflito.

Assim, conforme a situação concreta do contexto histórico-social e das representações que se estabelecem é possível perceber nos próprios discursos e especificamente no discurso religioso a projeção e a explicitação do afrontamento ideológico. Este afrontamento se caracteriza pela obliteração de determinadas práticas³ e a veiculação de determinadas representações, permitindo a análise dos efeitos de sentido que se fazem presentes na construção do discurso.⁴

A partir destes critérios, a definição temporal da pesquisa ganha uma importância qualitativa. Tomar esta ou aquela medida temporal exige a concreção histórica do momento emergencial. Assim, o período que se estende de 1945 a 1965 tipifica um estado de coisas ou de relações ideadas em termos de justaposição, que estabelecem condições próprias para a manifestação de um determinado poder e de um determinado saber.

No contexto latino-americano pós-guerra temos um espaço temporal de contornos políticos, econômicos, sociais e culturais que revelam uma ruptura na estrutura significativa dos conceitos e das práticas sociais. Portanto, a marca temporal não é determinada simplesmente pela mudança, por exemplo, da estrutura pastoral da instituição religiosa, mas pelas condições de possibilidade da nova racionalidade que exigiram a mudança desta estrutura pastoral. Afinal, a Igreja Católica na América Latina ao tentar constituir-se fora dos laços culturais latino-americanos, e, para isso, debruçou-se sobre um projeto romanizador e sobre um desejo mimético de reproduzir o ideal teológico-pastoral da modernidade

³ Diante de um mundo transformado pelo pós-guerra, a Igreja encontrava-se no combate aguerrido às superstições, aos maus costumes, ao charlatanismo médico-religioso e aos cabarés. Estes problemas, segundo a Igreja, representavam uma ameaça à segurança nacional e à ordem social. Cf. PIERRARD, P. *História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

⁴ Para ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento*. Campinas, São Paulo: Pontes, 1996, o discurso é visto como efeito de sentidos, enquanto parte do funcionamento social. A sua origem está na constituição dos interlocutores e do contexto como elementos da significação. “Quando se diz algo, alguém o diz de algum lugar da sociedade para outro alguém também de algum lugar da sociedade e isso faz parte da significação.” (p. 26)

européia, acabou afastando-se de sua própria realidade social. Ademais, a tentativa de se importar uma Doutrina Social Católica européia não foi suficiente para responder às necessidades desta própria Igreja em contexto latino-americano. Ao contrário do que se desejava, a Igreja na América Latina construiu um novo espaço de relações no pós-guerra e abriu caminhos para um tempo de ruptura e mudança, materializado, posteriormente, nas conclusões de MEDELLIN. Tomar ciência desta situação, provocada pela permanência dos traços e das práticas da cultura popular — que resistentemente revelou seu rosto depauperado, seu clamor surdo e sua prática diferenciada — alertou a Igreja para o seu papel e para a construção de sua identidade dentro do contexto latino-americano.

Afinal, o que estava em jogo era a relação da instituição religiosa com a recepção dos agentes sociais, isto é, como os diversos saberes se articularam, se opuseram e criaram condições de existência para uma determinada emergência. Esta emergência era o resultado destes conflitos, que se mostravam na prática discursiva. E é exatamente aqui que se retoma a idéia do procedimento analítico, onde a teoria (ou o historiador) esforça-se ao máximo para sugar as estruturas complexas da experiência humana reveladas na fonte/discurso.

Além do mais, o fato do sujeito histórico “interiorizar” determinadas propostas da instituição deve ser entendido também como uma maneira de se conseguir aquilo que é ofertado (bem-estar, posição social, saúde...). Buscar adaptar-se à ordem, pautada neste caso em uma prática religiosa, é fazer parte da composição social que se articula nas diversas instâncias da vida, onde se aceitam ou não conforme as necessidades, os valores, as tradições e os interesses. Portanto, a interiorização das práticas é dialética, conspiratória, articulada e imprevisível. O que, aliás, nos faz perspectivar e antever a possibilidade de conjugar à história político-institucional a análise da estrutura sócio-cultural a partir dos critérios valorativos e comportamentais da sociedade, explicitados no jogo discursivo.

Desta maneira, entende-se que não há uma centralidade de poder, mas um jogo de forças que se estabelece nas múltiplas esferas da sociedade, engendrando práticas relacionais.⁵ Os sujeitos não ocupam o mesmo lugar social. Eles se alternam e se constroem nas diversas relações, buscando alternativas para defenderem sua tradição. Os sujeitos, a partir de seu mundo valorativo, reinterpretam os significados das nor-

⁵ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

mas institucionais e os redimensionam em seu próprio benefício. Neste sentido, estes agentes são possuidores também de uma mentalidade religiosa, capaz de filtrar idéias e valores.

Os homens e as mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo — não como sujeitos autônomos, indivíduos livres, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida tratam essa experiência em sua consciência e sua cultura das mais complexas maneiras (relativamente autônomas) e em seguida agem, por sua vez, sobre sua situação determinada.⁶

Ademais, o discurso institucional, entendido como modelar, é também resultado de uma universo cultural e que, por isso mesmo, exige a reelaboração dos seus conceitos a fim de que possa entrar na figuração de mundo dos sujeitos históricos e criar, através de uma via alternativa, um diálogo que leve em consideração os anseios, os valores e os parâmetros culturais destes sujeitos. Segundo Arendt, o institucional não vive da violência, mas do reconhecimento, o que não exclui sua ação estratégica. Portanto, dentro da racionalidade própria do momento histórico constrói sua intervenção, num processo de comunicação não-coercitiva. Esta racionalidade baseada no aparato discursivo está fechada em conceitos que limitam o horizonte de atuação, mas que respondem às necessidades emergenciais, onde todos os agentes históricos estão envolvidos. Em outros termos, há que se considerar as relações intersubjetivas na esfera social, uma vez que existe uma racionalidade a ser aceita por todos e que se expressa em todo o corpo social.

Assim, é demasiado imprudente para o historiador pensar as ações humanas como reificadas à base de interesses institucionais. Os interessados também agem, se comunicam e constituem a base social. De igual modo, o poder só pode surgir nas estruturas da comunicação não-coercitiva, não pode ser gerado de cima.⁷ Há uma teia de relações com suas inúmeras vontades e interesses conflitantes.

⁶ THOMPSON, E. P. op. cit., p. 182.

⁷ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

Desta maneira, entende-se que a estrutura de poder dissemina-se por toda a sociedade e convoca todos a se tornarem promotores da realidade social, política e econômica. Os sujeitos da produção agrícola na América Latina após a segunda guerra mundial, por exemplo, não ocupam o mesmo lugar no processo de produção exigido por um determinado paradigma político-econômico. Eles se alteram e se constroem nas diversas relações, buscando alternativas para defenderem sua tradição. Os sujeitos, a partir de seu mundo cultural de percepção⁸, reinterpretam os significados das normas institucionais e, portanto, são possuidores também de uma mentalidade econômico-religiosa, capaz de filtrar políticas públicas e modelos econômicos predeterminados.

Estes sujeitos, quando se vêem isolados, dentro de sua esfera de sentidos, têm uma certa uniformidade ou, melhor dizendo, uma conformidade de valores e de idéias. Neste nível não acontece a aproximação com outras forças produtivas. Por isso, não se processa o poder, que requer relação de forças entre os grupos e o intercâmbio com outras atividades. Portanto, isolados no seu lugar de atuação, estes sujeitos se vêem reduzidos ao status de consumidores. Assim, eles se anulam na busca pelo poder, mas não os deixam privados de sua uniformidade cultural. Quando ameaçados ou instigados a se protegerem fazem uso do poder simbólico acumulado para legitimarem seu sistema de crenças. Neste sentido, podemos dizer que o universo cultural guarda um poder simbólico de mobilização capaz de tornar atual o poder potencial das classes aparentemente dominadas. Partindo daí, a tradição se impõe como uma estrutura mental, articulando um discurso ou uma práxis que resiste às evidências de uma taxinomia político-econômico-religiosa.⁹

Todavia, abertos ao mercado de trocas econômicas ou simbólicas, estes sujeitos buscam uma aproximação com outras esferas sociais, a fim de fazer valer suas intenções, seus interesses e sua tradição. Neste nível, buscam a afirmação de sua diferenciação, sugerindo um movimento de permanência e de ruptura, uma vez que tendem a manter uma ordem tradicional e ao mesmo tempo instaurar um novo código de verdade.

Portanto, as esferas econômica, política, religiosa e social se mostram envolvidas numa circulação de interesses e de conflitos grupais e individuais, que, mantendo uma certa relatividade, se abrem para uma

⁸ Cf. CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1988.

⁹ BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

interdependência cambiada pela capacidade de realização destes grupos e pelas circunstâncias e crenças sociais capazes, neste sentido, de determinar as ações econômicas e legitimar o poder político.

Os governos populistas latino-americanos, por exemplo, com sua política nacional-desenvolvimentista, tentaram viabilizar uma proposta que, ao mesmo tempo, acabou também assegurando algumas das reivindicações das massas populares.¹⁰ Por outro lado, lançar um projeto político-econômico requer também a aceitação ou não daqueles que sofrerão diretamente a ação. Esta aceitação dar-se-á na fabricação de uma necessidade compulsória, aliada à veiculação de idéias e valores compatíveis aos valores e crenças daqueles a serem atingidos, caso contrário, poder-se-á instalar a insatisfação e a oposição, principalmente num período de pós-guerra, entendido como democrático.

O fator econômico, portanto, sugere uma comunicabilidade capaz de dialogar e negociar com a demanda social e os valores culturais estruturantes do indivíduo e da sociedade. As relações econômicas envolvem algo mais que mera atividade produtiva. O homem econômico é um ser atuante politicamente. No mercado de troca os homens se agrupam, negociam e estabelecem relações de poder, conforme suas tradições e suas crenças.

Neste ponto específico, a própria doutrina marxista, ao pressupor que as relações produtivas de trabalho criaram e determinaram a mentalidade sócio-cultural, relativiza-se, uma vez que, na esteira dos estudos de Thompson,¹¹ o dado sócio-cultural também resiste à implantação de uma determinada estrutura econômica e interfere na sua resultante final, criando peculiaridades que se processam diferentemente no tempo e no espaço. As relações de produção não podem ser vistas como apenas um fenômeno da história político-econômica, mas também da história cultural. A visão dialética que se deve ter entre economia e valores culturais rompe com uma abordagem meramente institucional e sistêmica. As percepções de mundo dos diferentes agentes

¹⁰ O populismo apresentou uma nova forma de organização política que incorporou ao jogo institucional as massas populares. Ver IANNI, O. *A formação do estado populista na América Latina*. São Paulo: Ática, 1989.

¹¹ Ver THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987; *A miséria da teoria*. op. cit.; DESAN, S. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. THOMPSON, E. P. e DAVIS, N. In: HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

sociais em seus diferentes espaços de atuação delimitam as ações econômicas e sócio-políticas. Neste universo multifacetado, todos se vêem interligados e atuantes, mobilizando, a partir de um processo de barganha, suas forças estratégicas a fim de fazer valer suas representações e seus códigos sociais.

Neste sentido, a assimilação das teses cepalinas pelos industriais dos anos cinquenta revelou-se também criteriosa e adaptada a interesses particulares e concretos de classe.¹²

Não obstante, conjugada a esta mesma interpretação, sobre a qual prevalece o jogo de interesses e a relação de força entre os grupos sociais, a política agrária, por exemplo, neste período tendeu a um efeito modernizante da agricultura e a formação de uma “classe média rural”, onde o campesinato deveria enquadrar-se ao modelo modernizador e consolidar o fortalecimento da produção alimentar.¹³

No entanto, apesar de se perceber um apogeu econômico e social neste período, o modelo de modernização agrícola, que em termos de ideal técnico-econômico levaria à utilização adequada da terra e a uma produção de estimativa superior àquela que ocorreu, encontrou barreiras burocráticas e resistências dos próprios agricultores. A partir de seus valores, suas crenças e suas técnicas tradicionais de plantio estes agricultores determinaram um processo e um ritmo de produção peculiar; o que demonstra a força da estrutura cultural sobre a fórmula político-econômica proposta e que, por isso mesmo, levaria Furtado a concluir que a permanência do atraso da agricultura brasileira, por exemplo, atravancava o desenvolvimento dos setores modernos.¹⁴

A título de exemplificação é esclarecedor o artigo do jornal católico “O apóstolo”.

(...) Será o sacerdote o elemento indicado para ESTIMULAR a produção agrícola e mais influente para pôr os agricultores em contato com os técni-

¹² COLISTETE, R. P. A Força das idéias: A CEPAL e o industrialismo no Brasil no início dos anos 50. *História Econômica*. São Paulo, v. 04, ano 1997/1, p. 121 a 145.

¹³ Cf. SANTOS, J. V. T. Efeitos sociais da modernização da agricultura. *História e Perspectivas*, n.10, p. 45 a 57, jan./jun. 1993.

¹⁴ FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1959. Para uma crítica a este posicionamento ver OLIVEIRA, F. de. *Economia brasileira: crítica à razão dualista*. São Paulo: Brasiliense, Estudos CEBRAP, n.2, 1971. O homem do campo garante o desenvolvimento, servindo de mão-de-obra superexplorada.

*cos, dando-lhes o apoio e assim o prestígio, porque o colono tem alergia por tudo que o leva fora de sua marcha rotineira, nem dá apreço aos engenheiros agrônomos que lhe vêm ao encontro, muitas vezes desconhecendo que o rudimentarismo agrícola tem também alguns valores, aprendidos no decorrer das gerações.*¹⁵

Este artigo representa “apenas o momento de um longo processo de trocas e atos simbólicos e políticos de apropriação, sujeição, expropriação e alianças”,¹⁶ ao qual o homem do campo, a partir de suas inquietações e de sua resistência, negou-se a aderir a um processo de homogeneização produtivo, cultural e religioso. Uma negação não refletida, é óbvio, no embate organizado e intransigente, porém, manifestado na sua estrutura de pensamento e refletido na sua ação cotidiana de trabalho e de convívio social.

Portanto, necessário se fez estabelecer novos critérios político-econômico-religiosos que fossem capazes de entrar na figuração de mundo daqueles sujeitos históricos e criar, através de uma via alternativa, um diálogo que levasse em consideração os anseios, os valores e os parâmetros culturais daquele grupo produtivo, chegando a ponto de reavaliar os setores burocráticos (inoperantes), mudar posturas políticas e indicar instituições que se colocassem mais próximas àquela realidade e que, por isso mesmo, se vissem legitimadas.

De certa maneira, pode-se dizer que a instituição religiosa, assentando-se na sua força discursiva e agregativa, contribuiu com uma parte significativa na estratégia da construção de novos significados e da manutenção do ordenamento social, como uma espécie de instituição legitimadora dos valores resignificados e dos saberes operacionalizados por outras instituições. A partir dela se processou, no entender de Berger, a manutenção e a “nomização” da sociedade, sugerindo um modo de agir e de pensar e supondo que o ordenamento social centrar-se-ia numa organicidade explicativa e significativa de sentidos sobre a realidade e que, concomitantemente, “legitimaria outras instituições infundindo-lhes

¹⁵ O clero catarinense na batalha da produção. *O Apóstolo*, Florianópolis, n. 564, p. 3, 15 de jan. 1954.

¹⁶ BRANDÃO, C. R. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985, p.160.

um status ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico¹⁷.

Assim, a Igreja Católica na América Latina colocou-se como um mecanismo estruturante de uma realidade, centrada nos interesses econômicos e no desenvolvimento dos países latino-americanos, condicionada à visão moderna e europeizante. Dentro dos moldes de dependência e alienação, criaria um estado de conformismo e aceitação, em que a população ficaria à margem das decisões e ela própria tomaria a iniciativa de intermediar os interesses sociais e de orientar as reivindicações de melhorias nas condições de vida e de trabalho.

Portanto, a Igreja Católica apareceria como uma instituição capaz de reordenar e impor conceitos arbitrários a partir de uma violência simbólica legítima, uma vez que, segundo Bourdieu,¹⁸ a Religião, através do monopólio da competência, constitui-se de um corpo de produtores especializados, que tende a desapossar os laicos dos instrumentos de produção simbólica. Assim, a Religião estabeleceria uma ordem como sendo natural, através de um sistema de classificação ajustada à estrutura social que se queria criar.

Por outro lado, a Instituição religiosa, para poder impor um determinado sistema simbólico aos agentes envolvidos nesta relação, precisava levar também em consideração as condições culturais e as resistências dos saberes alternativos que regiam a cosmovisão dos grupos sociais, a fim de facilitar o acesso à discussão e o intercâmbio simbólico. Daí ser possível resgatar no bojo do próprio discurso católico oficial a aparição das expressões simbólicas que orientam este embate, onde, respeitados os níveis da estrutura cultural de cada grupo, a articulação (justaposição) destes elementos suscita uma nova orientação prática e conceitual.

*É menos o discurso em si que constitui o objeto de M. Foucault do que as condições de possibilidade deste discurso e da prática discursiva, como lugar de relações entre estas práticas e as práticas não discursivas, sendo estas relações ideadas em termos de justaposição e não de hierarquia e de determinação.*¹⁹

¹⁷ BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p.46.

¹⁸ BOURDIEU, P. op. cit.

¹⁹ ROBIN, R. *História e lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977.

Portanto, existem condições próprias formadoras de forças conflitivas que tentam se ajustar a uma medida que seja capaz o bastante de buscar uma interação social e fomentar um equilíbrio móvel de tensões, onde os grupos de divergência tendem a um entrelaçamento a partir de regras de convivialidade. Neste sentido, a ambigüidade torna-se o fenômeno evidente desta relação de interdependência, ora buscando aproximar-se, ora buscando afastar-se, sem contudo romper com os laços sócio-culturais que sustentam esta relação. Portanto, é seguro afirmar que também o aparelho institucional buscava uma base de sustentação nos mais diversos espaços da hierarquia social, com suas crenças e valores, numa tentativa de encontrar o denominador comum dos interesses culturais. Daí a posição discursiva da Igreja latino-americana que buscava transitar entre o reconhecimento do rudimentarismo agrícola e a política econômica do governo, num jogo capaz de lhe assegurar o acesso às mais diversas esferas sociais, mas que, concomitantemente, explicitava a taxa de poder destas esferas. Portanto, há que se considerar também que no contexto microestrutural se constituem sujeitos e se criam oposições multifacetárias, fora do jogo exclusivamente institucional. Em outras palavras, se o institucional não está sujeito simplesmente a um modelo econômico também é verdade que os agentes sociais não estão sujeitos ao institucional. Além disso, tomar esta ou aquela postura num período de tendência democrática exigia efetivamente um posicionamento abalizado naquilo que referendava os valores sociais e os interesses dos diversos grupos sociais.

Assim, a partir destes critérios, o comportamento econômico e religioso não se subordinaria simplesmente a um conjunto de teorias abrangentes e leis universais. Este comportamento se veria transformado e radicado também na textura cultural daquelas relações sociais formadoras de um contexto histórico-econômico-religioso peculiar. Neste sentido, o projeto político-econômico-religioso deste período se definiria conforme a aceitação ou a resistência dos envolvidos.

Enfim, não existe uma consciência simultaneamente ingênua, manipulável e oprimida, tampouco, uma consciência amadurecidamente crítica. O que se pode visualizar é uma estrutura cultural aberta também a outras realidades culturais, que busca a permanência de sua possível e única fonte de explicação e de organização de mundo, ou seja, seu modo peculiar de perceber e de interagir consigo e com os outros.

Referências bibliográficas

- ARENDR, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- BRANDÃO, C. R. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CHARTIER, R. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1988.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1959.
- HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- IANNI, O. *A formação do estado populista na América Latina*. São Paulo: Ática, 1989.
- MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- OLIVEIRA, F. de. Economia brasileira: crítica à razão dualista. *Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 2, 1971.
- ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento*. Campinas: Pontes, 1996.
- PIERRARD, P. *História da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ROBIN, R. *História e lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- SANTOS, J. V. T. Efeitos sociais da modernização da agricultura. *História e Perspectivas*, n. 10, jan./jun. 1993.

SZMRECSÁNYI, T. e SUZIGAN, W. (orgs.). *História econômica do Brasil contemporâneo*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.