

# ALIENAÇÃO

O que significa este termo e qual a sua função na teologia da libertação, em comparação com o seu sentido original.

**Gernote G. Kirinus**

## INTRODUÇÃO

A presente reflexão sobre o termo alienação seguirá a ordem sugerida na própria formulação do tema. Inicialmente identificaremos o termo alienação dentro do contexto da teologia da libertação, onde se converteu em instrumento de debate. Consagrado na linguagem cotidiana de certos teólogos, o termo se reveste de um aspecto ideológico quanto à condição do homem no Terceiro Mundo. Por isso veremos primeiramente os aspectos valorativos do termo na antropologia, onde assume especial significado na evocação de um modelo de homem.

Depois veremos os aspectos sociológicos que, a partir desta imagem do homem de certa normalidade, o conceito atribui também um significado à experiência social do homem numa sociedade dependente. A separação na análise — primeiro o homem, depois o social — é apenas uma técnica de abordagem. Não queremos com isso enunciar um dualismo no tratamento da questão. O leitor perceberá no decorrer deste trabalho que ambas as dimensões estão dialeticamente relacionadas.

Na segunda parte deste trabalho trataremos de abordar a função e o lugar que o termo alienação ocupa dentro da teologia da libertação. Tentaremos demonstrar, neste contexto, a relação ideológica do conceito em sua funcionalidade. Veremos que o termo alienação, com seu significado valorativo e alimentado por constantes referências a valores antropológicos, permanece dentro deste discurso ideológico e carece de função analítico-cognitiva. Sua função é outra: a de denunciar e assinalar, a partir dos valores previamente discutidos, uma situação concreta que deverá ainda ser tratada pela ciência.

E para finalizar o trabalho, trataremos de esboçar e identificar a origem do conceito alienação. A universalidade do conceito em muitos casos, se distanciou de sua concepção originária — vinculada à tradição hegeliana-marxista — em uma multiplicidade de significados e usos diversos. Trataremos, pois, de verificar se a teologia da libertação oferece vestígios de aproximação com a

concepção originária do termo alienação e onde ela se apresenta como original no uso deste termo.

## **I. QUE SIGNIFICA ESTE TERMO?**

Antes de arriscarmos uma definição do termo alienação, iremos delimitar a área teológica na qual ele se situa e é discutido. Conseqüentemente, a nossa primeira tarefa será a análise da concepção antropológica dentro da teologia da libertação.

Tomando como o florescer desta teologia os documentos da Semana Internacional de Catequese, realizada em Medellín em 1968, encontramos alguns indícios que se poderiam definir como antropologia. Uma antropologia ampla, tratada como um tema em si, não existe. Isto porque a reflexão latino-americana, como já disse Comblin, está mais preocupada com o “que fazer” do que com o “que discutir” ou “definir”. Assim temos que rebuscar dentro dos documentos a antropologia que transparece atrás de fórmulas como: O homem é ... O homem como ...; ou ainda entrever nas diversas descrições da realidade humana na América Latina um conceito antropológico.

A antropologia dentro do pensamento latino-americano vê o homem relacionado dentro do seu “que fazer” no mundo. Não encontraremos, portanto, uma antropologia abstrata — o homem é um ser de relações com o mundo, mais restritamente com sua realidade social, e por isso também um ser de relações com os outros homens.

Vejamos esta dimensão: **O homem é um ser de relações.** Este conceito antropológico latino-americano é contribuição do pedagogo brasileiro P. Freire que o articula da seguinte forma: “Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión.” (1) Ou ainda: “Ahora ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión mediatizados por el mundo.” (2)

### **1. O conceito do homem na pedagogia do oprimido (P. Freire)**

Como se pode ver na citação anteriormente feita, o homem é visto aqui em um relacionamento duplo: o homem em relação ao mundo e em relação ao outro homem. Este relacionamento indica que o homem não deve ser visto isoladamente, nem o mundo como uma realidade ausente dos homens (3). O encontro mais estreito entre homem e mundo se dá na consciência do homem (4). Esta consciência é forjada na prática do homem no mundo, que se dá em relação com os demais homens. Esta prática pensada é o conteúdo último da “palavra”. A palavra é o próprio “diálogo” que se revela como fenômeno humano de relacionamento (5). Portanto, o homem é um ser de relações que se relaciona com o mundo e através do mundo com os outros homens. Isto porque a “palavra”, meio de relacionamento com o outro, está constituída

pelo mundo. Desta forma toda a existência humana é marcada por este relacionamento: homem, mundo e outros homens.

Esta dimensão do homem como ser relacionado produz o fenômeno “diálogo”, onde se revela a palavra. A palavra, por sua vez, é fruto do homem, que através dela pronuncia o mundo. Nela encontramos dois elementos constitutivos, a saber: ação e reflexão. Ação e reflexão são elementos inseparáveis que vão constituir a praxis. Toda a palavra onde esta interação entre ação e reflexão é quebrada se transforma em palavra inautêntica, oca; dicotomiza os elementos constitutivos da palavra; nega a praxis verdadeira; impossibilita o diálogo, e impede a transformação do mundo. E por esta razão é alienada e alienante (6).

Desta reflexão podemos retirar uma outra dimensão importante da antropologia apresentada. O homem como ser de relações suscita uma praxis. Poderíamos dizer que o homem também é **um ser da praxis**. Esta praxis constituída de ação e reflexão indica o tipo de relacionamento que existe entre homem e mundo, a saber, o de transformação do mundo. Assim a praxis abre uma outra fórmula antropológica: **o homem é um ser da transformação do mundo**. Contudo, como este ato de transformar não pode ser mudo, ele não se processa no silêncio mas pela palavra; no trabalho, na ação, na reflexão com os demais homens o homem é um ser de relações.

O homem como transformador do mundo significa para P. Freire, e assim também na teologia da libertação, que o homem como sujeito da história criou todas as condições de opressão da realidade latino-americana. A realidade social é fruto da ação humana e não mera casualidade. “Si los hombres son los productores de esta realidad y si ésta en la ‘inversión de la praxis’ se vuelve sobre ellos y los condiciona, transformar la realidad opositora es tarea histórica, es la tarea de los hombres.” (7) Ainda nesta mesma direção, mundo inclui toda a realidade social, tendo por acento especial a situação opositora (8).

Uma outra variante na descrição antropológica é: **o homem é sujeito da história**. O homem transforma o mundo e assim torna-se sujeito de seu destino, de sua própria história. É na história dos homens que o homem enfrenta a realidade e a transforma. O mundo, a realidade são dialeticamente opostos aos homens. A realidade latino-americana com seu acervo de opressão e dominação tende a negar e a destruir o homem. Porém, como o homem é vocacionado a transformar esta realidade, a sua ação como sujeito da história o compromete em humanizar o mundo. Os homens relacionados entre si se humanizam, trabalhando juntos para tornar o mundo cada vez mais habitável, para tornar a realidade cada vez mais humana. Humanizar o mundo significa relacionar-se e assumir conscientemente, como trabalhador, a função de sujeito de sua história.

Dentro da linha pedagógica P. Freire diz: “El mundo ahora ya no es algo sobre lo que se habla con falsas palabras, sino el

mediatizador de los sujetos de la educación, la incidencia de la acción transformadora de los hombres de la qual resulta su humanización.” (9)

Na qualidade de sujeito o homem enfrenta a realidade como um desafio. A resposta do homem aos desafios da realidade é a transformação da mesma que implica em um “que fazer” (praxis) que abrange inseparadamente ação e reflexão. Esta é a praxis do homem. A possibilidade de admirar o mundo o leva a não estar simplesmente no mundo, mas com o mundo. Isto por sua vez implica em estar aberto ao mundo, compreendê-lo e atuar de acordo com as suas necessidades e finalidades, à fim de transformá-lo.

Na qualidade de ser da praxis, o homem não pode ser reduzido a mero expectador da realidade, nem ser submetido a uma ação condutora, à situação de escravo de outros homens, o que o transformaria em objeto. “Sua vocação ontológica, que ele deve tornar existência, é a do sujeito que opera e transforma o mundo.” (10) Seguindo esta linha antropológica, concluiremos que o homem na situação de objeto — reduzido a isto pela exploração do homem pelo homem — é um falso ser, “um ser para outro”. Aquele que o reduz a esta situação, dada a sua incompleticidade como ser de relações que é, tampouco será um autêntico sujeito. Será um falso ser para si. “Ninguém é se proíbe que outros sejam.” (11)

Em outras palavras, o homem como ser de relações se descobre frente ao mundo e aos demais homens como um ser incompleto. Dada a consciência que ele tem de sua incompleticidade, o homem é um ser da busca permanente. E desde então se coloca uma exigência frente ao homem que como ser incompleto não pode ser se o outro também não é. Os homens são, portanto, seres incompletos empenhados em uma busca cujo sujeito é o próprio homem, seu ponto de partida está no mundo e seu objetivo é a humanização do mundo. E assim também vale dizer que esta busca não se dá no isolamento, sob pena de ser uma busca endereçada contra os demais, e, conseqüentemente, uma falsa busca.

## Conclusão

Dentro desta visão antropológica o termo alienação designa o processo que tende a afastar o homem de sua real vocação: ser de relações, ser da busca, transformador, ser da praxis, sujeito da história. Alienação é toda a atividade que nega o diálogo, que nega ao homem sua realização plena como sujeito, que faz o homem trabalhar para outros e não permite que ele trabalhe na transformação humanizante do mundo, que desvia o homem das relações autênticas com o outro num plano de sujeito para sujeito, que nega ao homem pronunciar sua própria palavra (ação-reflexão), que desvia o homem da verdadeira praxis, todas estas atividades alienam o homem. Como resultado mais concreto desta alienação temos a realidade de miséria, opressão, marginalização do homem

latino-americano. Nesta realidade as necessidades e aflições do homem são tão marcantes que clamam por uma preocupação autenticamente humanista.

## 2. A concepção cristã do homem conforme a teologia da libertação

Esta visão antropológica, marcadamente humanista, dada a realidade sobre a qual é pensada, calou em muitas consciências de teólogos latino-americanos. O primeiro tema tratado, na conferência episcopal latino-americana em Medellín, justiça, já expressa esta preocupação fundamental pelo homem latino-americano: "Existem muitos estudos sobre a situação do homem latino-americano. Em todos eles se descreve a miséria que marginaliza grandes grupos humanos. Esta miséria, como fato coletivo, é injustiça que brada aos céus" (12).

O documento de Medellín endossa a visão antropológica apresentada por P. Freire, dando-lhe uma interpretação e uma fundamentação teológicas. Assim, por exemplo, acrescenta ao conceito antropológico — o homem como sujeito da história, como transformador do mundo — o ato criador de Deus a quem aprovou criar o homem segundo sua imagem e semelhança, subordinando-lhe a terra e tudo que nela existe. Como o homem constantemente se afastava desta postura de imagem e semelhança, Deus constantemente mandou seus agentes: Abraão, Moisés, os profetas e, por último, seu filho, para libertar o homem das escravidões às quais se sujeitava. Desde então Cristo, com seu ato libertador, faz do homem "nova criatura", restituindo-lhe uma busca de nova relação com Deus, com os homens e com as coisas. Trouxe ainda "o amor, a lei fundamental da perfeição humana, e por isso mesmo, da transformação do mundo." (13) O homem em sua vocação torna-se um ser em busca de sua perfeição — completicidade, diria P. Freire — na justiça que se coloca ao homem como exigência bíblica. É no sentido mais secular que deve o homem buscar sua salvação e evitar assim o dualismo que separa o temporal do sacral. Aqui se lança mão de um conceito que vem complementar a antropologia vista até aqui: "O conceito teológico da esperança". "Apesar de estarmos rodeados de imperfeições, somos homens de esperança. cremos que o amor a Cristo e a nossos irmãos será não somente a grande força libertadora da injustiça e da opressão, mas a inspiradora da justiça social entendida como concepção de vida e impulso para o desenvolvimento integral de nossos povos." (14) E este desenvolvimento integral é entendido como passagem de condições menos humanas a condições mais humanas (15).

O sujeito da passagem deve ser o homem, tendo "em conta que o homem é o responsável e o artífice principal de seu êxito ou de seu fracasso." (16)

A passagem de condições infra-humanas, de condições de objeto a condições humanas de sujeito é o sentido pascal da libertação de Cristo. "Cristo pascal, imagem do Deus invisível, é a meta

que o desígnio de Deus estabeleceu ao desenvolvimento do homem, para que alcancemos todos a medida da idade madura, da plenitude de Cristo.” (17) E é por isto que a Igreja não deve poupar esforços para “capacitar o homem para convertê-lo em agente consciente do seu desenvolvimento integral.” (18)

Embora a secularização neste modo de pensar sobre o homem na teologia devolva ao homem a sua qualidade de sujeito da história, não se deve subestimar que ele assume esta postura, primeiro porque é imagem e semelhança de Deus, porque é criatura, e segundo porque Deus mesmo se fez homem, devolvendo através de Cristo a postura de sujeito ao homem. Neste sentido o homem não é o criador absoluto do mundo e de sua realidade, porém deve ser co-criador, juntamente com Deus, de seu destino (19).

A antropologia no pensamento latino-americano vê o homem e sua história não independentemente de Deus e da história da salvação, porém em estreita conexão; Deus aparece no cenário da história dos homens como dinamizador da história, transformando a história dos homens em história da salvação, para a qual o homem é o centro e o agente.

Gustavo Gutiérrez, que igualmente se coloca dentro da visão do homem como sujeito da história, reforça a unidade entre história da salvação e história dos homens. Ele afirma em seu livro **Teologia da libertação** que só existe um “devenir humano” assumido por Cristo na história dos homens. A obra salvífica de Cristo abarca todas as dimensões da existência humana, inclusive a dimensão temporal histórica. “La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana ... hay una sola historia. Una historia cristofinalizada.” (20)

A história dos homens tem seu início com a criação que foi o primeiro ato salvífico de Deus. A partir de então Deus sempre se revelou na história dos homens. Deus criou não apenas um início, mas também um fim, e a este início outras histórias se foram somando. No início da história Deus já colocou o homem no centro da criação, que se constrói através dos tempos com o esforço do homem, tendo como tutela a ação salvífica de Deus (21).

Conforme os desígnios de Deus, o homem é chamado a assumir sua responsabilidade histórica de ser sujeito. A melhor testemunha bíblica desta idéia é a história do Êxodo. As imagens e termos aludem a duas coordenadas salvíficas: criação do mundo e do homem como sujeito e o desafio ao homem para libertar-se da escravidão no Egito. E assim argumenta Gutiérrez que “Rahab, que es Egipto para Isaías (cf. 30, 7; cf. también Sl 87, 4), simboliza igualmente el caos que Yahvé tuvo que vencer par crear el mundo (cf. Sl 74, 14; 89, 11).” (22)

Deus criou o homem como sujeito e não lhe agrada vê-lo reduzido a escravo, a objeto. A libertação do povo de Israel do Egito é um ato político, um ato histórico bem delimitado e concreto. Os primeiros capítulos do Êxodo não perdem detalhes ao descrever a degradação do homem, reduzido a escravo sob a opressão

do Faraó: casa de "servidumbre" (13, 2; 20, 2; Dt 5, 6), repressão (1, 10-11), trabalho alienado (5, 6-14), humilhação (1, 13-14) política de controle de natalidade forçada (1, 15-22). Nesta situação o homem passa a ser diante de Deus não o homem que ele criou, mas um homem que se alienou, que se afastou da vocação de ser sujeito transformador do mundo, para preencher um papel de submissão, para se tornar um objeto passivo na mão do Faraó.

Podemos observar aqui para a análise que nos interessa neste trabalho, que o termo alienação assume um significado bem concreto em uma determinada situação humana. Qual seja a situação de oprimido, de escravo, de pobre, etc. Situação em que o homem se acomoda dentro de um esquema de dependência e dominação, renunciando a uma ação transformadora e humanizante do mundo. Para reforçar o significado que o termo alienação assume dentro da teologia da libertação, citaremos mais uma vez Gutiérrez: "La alienación en que se encontraban los hijos de Israel es tal, que en un principio 'ellos no escucharon a Moisés, consumidos por la dura servidumbre' (6, 9). E incluso, más tarde, fuera ya de Egipto, al verse amenazados por los ejércitos del Faraón se quejarán diciendo a Moisés . . . (14, 11-12) y ya en plena marcha en el desierto, ante las primeras dificultades, dirán que prefieren la seguridad de la esclavitud — cuya crueldad comienzan a olvidar — a las incertidumbres de una liberación en proceso . . ." (23)

Como vemos aqui, alienação significa, para Gutiérrez e na teologia que ele desenvolve, o homem preferir a escravidão à sua libertação. Esta atitude, além de alienada, é também falta de fé — pois duvida do ato salvífico de Deus, desconfia da libertação, dádiva final de Deus.

Ivan Illich ilustra bem o sentido atual que a história do Êxodo fornece para descrever a alienação do homem latino-americano. Para Illich dois mundos se enfrentam: A Babel da Rússia e o Egito dos Estados Unidos, ambos presos aos mesmos ídolos. Um terceiro mundo cobre o resto da face da terra, onde crescem as favelas em terras baldias. O Egito e a Babel estão presos sob a tirania de seus próprios ídolos e só podem ser salvos pelos que no deserto adoram ao Deus vivo e que renunciaram ao Egito. Porém, nem todos os que vivem no deserto são membros do povo de Deus. Alguns dançam ao redor do bezerro de ouro: fundam novos impérios egípcios no deserto. Outros se revoltam contra Moisés e escolhem seus próprios profetas para que lhes devolvam a escravidão do Egito. Buscam uma Aliança para o Progresso. Mas existem também os que não permanecem fiéis à vocação divina. Desertam do povo de Deus, e como os judeus, ungem o seu próprio rei para ser seus servos iguais aos demais moradores da terra (24). Parece-nos prolixo fazer aqui uma interpretação melhor do que o próprio texto, para indicar o sentido que a alienação nele assume.

Dentro desta teologia latino-americana alienação é a coordenação oposta da libertação. Libertação é entendida dentro da

Páscoa judaica como saída do Egito e é igual à redenção da miséria (25). A luz destas páginas da história de Israel, a Bíblia inspira uma nova leitura da experiência de Deus com os homens tanto no Antigo como no Novo Testamento. Ainda conforme Gutiérrez, a obra de Cristo se inscreve neste movimento de libertação do Êxodo, levando-o ao cumprimento mais amplo. A ação redentora de Cristo é concebida como recriação apresentada num contexto de criação (cf. Cl 1, 15-29; 1 Co 8, 6; Hb 1, 2; Ef 1, 1-22). Todo o evangelho de João estaria construído em cima desta idéia. A obra de Cristo seria uma nova criação (cf. 2 Co 5, 17; Gl 6, 15) (26).

A libertação nesta nova criação em Cristo indica o pecado como gerador das injustiças, do ódio, da miséria. A luz das profecias, Cristo é aquele que, ao libertar o homem, cria um novo povo escolhido. Assim criação e salvação tem primordialmente um sentido cristológico (cf. Cl 1, 15-20).

O homem dentro desta nova criação é novamente livre e o centro da obra criadora. Ele está sendo vocacionado como ser livre a continuar a criação por meio de seu trabalho. E isto significa participar ativamente na construção da sociedade. Ele está sendo chamado a abandonar todo o trabalho escravo que é alienante. Em contraposição à alienação no trabalho, superado no antigo Egito mediante um rompimento radical com o opressor, o homem é vocacionado a assumir o verdadeiro sentido do trabalho.

“Trabajando, transformando el mundo, rompiendo con una situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia, el hombre se forja a él mismo . . . Trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también, ya salvar.” (27) — Aqui devemos abrir um pequeno parêntese para evitar um ataque injusto a Gutiérrez. Não é de nosso interesse no tema que estamos analisando, mas é um dever, ao citar estas passagens, esclarecer que Gutiérrez não as entende como uma auto-salvação do homem. No capítulo em que ele trata da escatologia, a questão fica mais clara, aqui apenas citaremos uma pequena contribuição para evitar um possível mal-entendido de algum “bom” luterano: “La salvación — iniciativa total y gratuita de Dios, comunión de los hombres entre ellos — es el resorte íntimo y la plenitud de ese movimiento de auto-generación del hombre, lanzado inicialmente por la obra creadora.” (28)

Dentro da teologia da libertação, e especialmente em Gutiérrez, encontramos uma antropologia arraigada profundamente na atividade humana — o trabalho. Isto é: a reflexão teológica sobre o trabalho humano não alienado, sobre a praxis social, coloca o homem no centro do processo salvífico e de toda a história humana. Lutar por um mundo justo, onde não haja opressão nem trabalho alienado, significa a vinda do Reino de Deus. Assim com Paulo, em Colossenses, antecipa o futuro escatológico já no presente (cf. Cl 2, 6-15), assim também Gutiérrez manifesta a dialética do já agora — ainda não.

## Conclusão

A visão antropológica dentro da teologia da libertação é basicamente idêntica à apresentada por P. Freire. O próprio Gutiérrez faz menção de reconhecer os esforços criadores e fecundos deste pedagogo em suas experiências na América Latina e os qualifica dentro da atividade cultural como “ação liberadora” (29). Com base nesta semelhança podemos afirmar mais uma vez que alienação indica o desvio do homem de sua verdadeira vocação de sujeito transformador e humanizador do mundo. Contudo existe uma outra consequência importante que podemos extrair da antropologia a partir do pensamento latino-americano, que vem enriquecer a nossa análise. A consequência é a seguinte:

A afirmação de que o homem é o transformador do mundo vocacionado para a salvação, valoriza religiosamente, e em forma totalmente nova, a atuação do homem na história.

A aceitação do Reino de Deus deixa de ser uma atitude passiva e alienada, para se tornar liberadora com um valor todo especial na busca do homem por uma sociedade mais humana. Participar neste processo de libertação é abandonar a situação de pecado, alienação fundamental, raiz de toda situação de injustiça, miséria, exploração, opressão, etc. A alienação não se dá fora do homem, nem fora do mundo, mas ela está presente nas situações concretas em que vive o homem: dentro de estruturas sócio-econômicas injustas (30), numa situação de opressão e dominação, na atividade mais importante do homem que é o próprio trabalho. A alienação assume, portanto, um caráter societal que veremos mais adiante.

### 3. Alienação do homem numa sociedade alienada

Para os teólogos latino-americanos que são porta-vozes de um movimento de libertação, a alienação do homem, assim como sua libertação, adquire um caráter societal. O homem como ser socialmente situado e historicamente dotado não pode ser revestido de uma densidade ontológica acontextual e a-histórica, sob pena de levá-lo ao mais desprezível estado de alienação. A “praxeologia” deste pensar latino-americano supera o vazio histórico e contextual da tradicional linguagem eclesiástica e confronta a reflexão teológica diretamente com o “que fazer” da praxis histórica do homem (31).

O padre José Comblin situa o problema dentro do mandamento da caridade. Numa situação pré-tecnológica a caridade era concebida numa relação primária e interpessoal. Ali era possível apenas uma microcaridade. Amar ao próximo nesta proximidade social se limitava a dar esmolas, perdão individual às ofensas pessoais, etc. Isto, no entanto, transferido para nossa era tecnológica, onde se alargaram os horizontes das relações humanas, requer uma reflexão teológica mais ampla no sentido de uma macrocaridade. Pois “na atual sociedade tecnológica, os homens estão envolvidos

em relações de longo alcance e bem mais extensas. O círculo da vida privada abrange apenas uma pequena parte da atividade humana. Uma grande parte desta atividade é hoje violência e injustiça coletivas. Os maiores culpados não são aqueles que matam fisicamente; quase sempre aqueles que efetivamente cometem homicídios são apenas executores da vontade de coletividades. É a coletividade que prepara a atmosfera, fornece armas, aponta as vítimas e envia os assassinos. São povos inteiros que hoje cometem os grandes crimes e oprimem os outros povos. Ademais, é possível atualmente matar sem muito esforço asfixiando a economia de um povo, ou impedindo seu crescimento equilibrado.” (32)

Da mesma forma Hugo Assmann coloca as inquietações prioritárias do homem latino-americano além do contexto de compromisso interpessoal, de um microprocesso, de um simples relacionamento eu-tu do pequeno grupo (33). Esta reflexão teológica, do ponto de vista da sociedade, leva a avaliar o contexto latino-americano sob o binômio “dependência-libertação”. O ponto de partida para a teologia da libertação é, portanto, a situação histórica de dependência e dominação em que se encontra o homem inserido em sociedades subdesenvolvidas (34). Subdesenvolvido não no sentido desenvolvimentista de “em desenvolvimento”, mas no sentido de um estado endêmico de dependência que caracteriza sua alienação como sociedade dominada (35). Alienação possui catastróficas conseqüências para o homem, como, por exemplo, trinta milhões anuais de mortos pela fome no mundo. Qualquer teologia cristã, cujo ponto de partida se situa fora dessas dimensões sócio-históricas de dependência e dominação de dois terços do mundo, não poderá jamais concretizar historicamente seus temas fundamentais. As perguntas que esta teologia reflete não seriam perguntas reais para o nosso contexto. Passariam por cima do homem, arrastando-o com elas para a alienação (36).

Uma teologia da libertação concebida assim a partir da realidade latino-americana leva a uma análise sócio-econômica de dependência e de processo político que ela engendra (37). Esta análise derivada da sociologia e da economia permite uma visão clara e crítica do processo de dominação a que está sujeita a sociedade como um todo desde o exterior, como também a implicação interna do esquema de dependência e dominação.

O subdesenvolvimento dos países latino-americanos aparece no cenário dos estudos sócio-econômicos como um subproduto do desenvolvimento e da expansão dos grandes países capitalistas. Na dinâmica da economia imperialista se estabelece um centro e uma periferia que geram a um só tempo a riqueza e opulência do centro e a miséria e dependência das periferias. Vemos, portanto, que o subdesenvolvimento se produz simultaneamente com o suposto desenvolvimento de outro país. Esta relação de dependência provoca nas sociedades subdesenvolvidas um processo ambíguo: enquanto que uma minoria dominante da sociedade experimenta mudanças estruturais e melhoramento de sua situação de vida, a

maioria desfavorecida experimenta unicamente mudanças estruturais e agravantes em sua situação de vida. As mudanças estruturais operadas nos países dependentes e subdesenvolvidos permitem apenas melhores condições de vida e de crescimento nos países dominantes e desenvolvidos. Nestas condições de relacionamento de dominação observa-se um desenvolvimento assim chamado “desigual e combinado” (38).

Esta breve colocação do atual estágio dos estudos sócio-econômicos permite desmascarar uma definição enganosa da situação dos países latino-americanos. É corrente a confusão que se faz hoje entre os termos país “em desenvolvimento” ou “não desenvolvido” e o termo “subdesenvolvido”. A primeira definição é uma descrição a-histórica da realidade latino-americana. Se depois de quatro séculos de história a América Latina estivesse isolada da influência de outros povos, ou dos conquistadores, poderíamos falar em país “não desenvolvido”. Em outros termos, se a América Latina não tivesse contraído relações econômicas de dependência com outros países poderíamos nos referir a ela como um continente “em desenvolvimento”, contudo, sabemos que esta não foi nem é a tônica da realidade histórica de nenhum país latino-americano. Desde a época da conquista os países latino-americanos sempre estavam marcadamente dominados. Primeiro as incursões ibéricas exterminaram quase totalmente a raça indígena através da violência e da exploração aberta e direta, depois a exploração através das elites mestiças ou a oligarquia nacional e agora através de uma elite burguesa nacional. Depois de quatro séculos de experiências como países satélites a história, as análises econômicas e sociais não nos permitem mentir. Só podemos falar da América Latina com seus quatro séculos de dominação e exploração, de desenvolvimento e subdesenvolvimento. A relação histórica entre os países ricos e países pobres é, portanto, de dominação da metrópole sobre os satélites. A época colonial marca o início do binômio do desenvolvimento dos países do norte a partir do subdesenvolvimento da América Latina.

Esta dependência histórica nos abre os olhos para uma outra perspectiva. A dependência externa e os termos em que ela opera fazem com que a estrutura social interna seja diferente da dos países desenvolvidos. Fernando H. Cardoso, em seu livro **Desenvolvimento e dependência**, afirma o seguinte: “As relações de dependência supõem a inserção das estruturas de modo especificamente desigual: a expansão do mercado mundial criou relações de dependência (e de dominação) entre nações e deste modo estabeleceu diferenças no interior da unidade constituída pelo sistema capitalista internacional.” (39)

Esta noção de dependência se tornou um elemento chave para interpretar, sem distorções de tipo a-histórico e alienante, a realidade latino-americana. A partir desta noção de dependência e dominação, os teólogos da libertação foram levados a questionar a dimensão alienante e enganosa dos projetos históricos desenvolvi-

mentistas importados do Norte. Nos referimos à Aliança para o Progresso que fracassou neste continente, bem como às teorias desenvolvimentistas construídas com óticas alheias à realidade latino-americana. Assim escreveu H. Assmann: "La opción anti-desarrollista representa el indicio más significativo de contenido proyectual en las actuales posturas políticas revolucionarias."

"El nuevo lenguaje de la 'liberación', surgido correlativamente a la tomada de conciencia de la 'dependencia' y de sus mecanismos, asumió la función de vehículo importante de la opción anti-desarrollista." (40)

Assim chegamos finalmente a tirar as conseqüências fundamentais para interpretar as sociedades dos países latino-americanos como sociedades alienadas. Pois em alguns pontos básicos de seu comportamento observamos que geralmente o ponto de decisão econômica desta sociedade está fora dela e as decisões tomadas maiormente são alheias às suas necessidades básicas, preenchem as ganâncias de lucro da outra sociedade. Assim o Brasil, por exemplo, depende intrinsecamente do mercado externo e produz para a exportação e não para o consumo interno. Aqui vemos que o modelo de interpretação aplicado à sociedade de consumo dos países desenvolvidos não cabe neste continente (41). Esta outra sociedade a que nos referíamos acima, vem a ser a sociedade matriz: primeiro Portugal-Espanha, depois EUA, Europa, Rússia, etc. na realidade atual. Esta sociedade matriz é a que tem opções, enquanto que as demais sociedades só recebem as prescrições. Assim é possível falar de uma sociedade "sujeito" e uma sociedade "objeto". Esta última atua necessariamente em seu comportamento como um satélite comandado por seu ponto de decisão: é uma sociedade periférica, pensada e não pensante.

O ponto de decisão ou sociedade matriz se fortifica e busca na outra sociedade a matéria-prima (atualmente também explora a mão-de-obra barata e abundante) e a transforma em produtos manufaturados que, quando produzidos no próprio país satélite, servirão ao consumo da sociedade matriz (calçados), e quando produzidos na sociedade matriz (indústria pesada), são vendidos à sociedade objeto. Mas o que interessa é que o custo da importação ou exportação é sempre determinado pela sociedade sujeito, não cabe à sociedade objeto decidir. Por isto não se desenvolve um mercado interno na sociedade objeto. A sua economia cresce para fora. O mercado é externo à sociedade objeto e tem características cíclicas: madeira, açúcar, ferro, café, soja, sucessivamente segundo a necessidade externa. Por isto esta sociedade não tem povo, mas massa, que não se constitui como entidade participante. Permanece alienada e marginalizada.

A dominação, portanto, que nos vem do exterior, se manifesta internamente como um processo de alienação. Pois como diz F. H. Cardoso: "O sistema de dominação externa, de país a país, corta transversalmente a estrutura dependente e a interpenetra. Nesta medida a estrutura externa passa a ser vivenciada como inter-

na.” (42) Por esta razão nestas sociedades se instala uma elite que governa conforme os ditames da sociedade matriz (43). Esta elite se sobre põe às massas populares. Esta superposição faz com que elites estejam sobre o povo e não com o povo. As elites prescrevem às massas as determinações. Estas massas estão divorciadas do processo histórico. Sua participação na história é instrumental e indireta. Não deixam rastros de sujeitos, mas de objetos e como tal alienados (ver o § 1 sobre a antropologia em P. Freire.)

A organização destas sociedades alienadas se estrutura em formas capitalistas rígidas e autoritárias. Rígida e fechada porque não existe mobilidade vertical ascendente; um engraxate dificilmente chegará a ser professor universitário, ainda que para tal seja vocacionado. O contrário tampouco ocorre, pois existe o preconceito do “status” social. Este “status” se obtém por herança ou por dinheiro e não por valor pessoal ou por capacidade. A sociedade fechada se caracteriza também pela conservação do “status quo”. Oferece resistência às mudanças profundas que comprometem o “status quo”. Para preservá-lo monta-se um sistema educacional alienante, pois não está orientado para a transformação da realidade, ao contrário, esconde as contradições sociais. Estas escolas não são tecnológicas, são servis.

O trabalho do homem dentro desta “sociedad del rendimiento” (44) não visa à humanização do mundo, da realidade, mas visa fundamentalmente o lucro e, sempre em maior proporção, o lucro da minoria capitalista. Nesta sociedade o homem deixa de “ser mais homem” através do trabalho transformador do mundo para “ter mais dinheiro” através do trabalho alienado. Desta forma se aliena da praxis histórica. Gutiérrez nos chama a atenção da importância do suporte da fé cristã para não cair na mesquinha questão de “ter mais” (45). Nesta sociedade alienada, sem embargo, a dimensão do “ter mais”, normalmente confundido com o “ser mais” do homem, preenche apenas uma grandeza ideológica da alienação. A alienação propriamente dita na sociedade capitalista é derivada do conceito da dependência e da exploração a que se submete o homem. As relações de produção, que se dão no cenário da sociedade, colocam os meios de produção na mão de uma minoria como propriedade privada. Nestes termos a própria natureza com suas riquezas ou a própria terra passa a pertencer a uma classe social na qualidade de propriedade privada. Temos então uma parte da sociedade — a menor parte — como proprietária do mundo a ser transformado e a outra parte — a maior parte — está por assim dizer como estrangeiro em território próprio, e possui apenas sua força de trabalho que acabará entregando aos primeiros em troca de um salário de miséria. Nestes termos a maioria na sociedade capitalista não é proprietária nem de seu próprio trabalho, o que equivale a dizer que não são donos de si mesmos — são seres para outros numa relação de escravos. Apropriar-se do trabalho do homem destinado à transformação do mundo e orientá-lo para seu próprio benefício-lucro, é alienar-se dos próprios desíg-

nãos de Deus. Pois Deus, segundo sua vontade, ordenou e instruiu a Moisés para arrancar o seu povo da escravidão do Egito para "... edificar casas e nelas habitar, plantar vinhas e comer o seu fruto. Não edificar para que outros habitem, não plantar para que outros comam ... seus eleitos desfrutarem do trabalho de suas mãos" (Is 65, 21-22). As dimensões neotestamentárias de um Reino de Deus nos levam a lutar contra esta situação de opressão, contra a escravidão e o trabalho alienado a que estão sujeitos os homens numa sociedade capitalista e igualmente alienada. E isto significa reconhecer-se a si mesmo como um homem não realizado, vivendo numa sociedade alienada (46).

A dominação interna a que se submetem os homens numa sociedade alienada só serve a uma minoria que constitui o canal mais competente para colocar a sociedade objeto a serviço da sociedade sujeito. O trabalho humano na mão desta minoria dominante, em vez de transformar o mundo, transforma os homens em produtores e consumidores, antes instrumentos de produção de bens materiais do que objetos de consumo. A realidade de miséria é a constante nestas sociedades que trabalham e vivem para outros.

E para designar o desagrado de Deus frente a um tipo de alienação que se impõe aos homens a nível da sociedade citaremos ainda H. Assmann:

"La lucha de los profetas del Antiguo Testamento contra las infiltraciones de la idolatría cananea entre los israelitas sigue enteramente actual. El desarrollismo tecnocrático, cuando busca despolitizar la conciencia de los ciudadanos para transformarlos en simples productores y consumidores, es típicamente una 'religión cananea' con su culto de la epifanía de 'dioses institucionales'." (47)

## Conclusão

Quando o ser humano pretende imitar o outro, já não é ele mesmo, portanto, se aliena. Assim também a imitação servil de outras culturas produz uma sociedade alienada. Ao copiar o modelo de outra sociedade, ao se submeter servilmente a outras, uma sociedade se aliena e se torna dependente e dominada pela outra. A sociedade alienada, se colocada a serviço de outra, já não atende a suas próprias necessidades básicas, transforma o seu povo em massa amorfa expoliada, entregue a um trabalho escravo, e gera em seu próprio meio uma miséria crônica ao lado da opulência agressiva da minoria dominante. Pois o pensamento desta minoria igualmente alienada não está comprometido com a coletividade, não se sente responsável, muito pelo contrário, está mais disposta a vender o trabalho das massas a outras sociedades.

A sociedade alienada, como vimos, gera cidadãos descomprometidos com a realidade, gera profissionais igualmente descomprometidos, portanto, alienados. Os seres alienados que ela produz

não olham a realidade com critérios próprios, mas através de ótica alheia. Por isto vivem uma realidade imaginária e não sua própria realidade. Vivem através da visão de outros países. Vivem Estados Unidos, Europa ou Rússia, mas não vivem Brasil ou América Latina. Por isso, às vezes, chegam a lamentar haver nascido em seu próprio país. Sentem vergonha de sua própria realidade e frente ao estrangeiro irão ocultar as favelas e mostrar os modernos edifícios das grandes cidades, como se o desenvolvimento se deixasse medir pela altura dos edifícios.

Todas estas caracterizações do termo alienação nos permitem ver que seu significado dentro do contexto social assume um caráter comportamental do homem diante de sua própria realidade social. Chegamos então à seguinte definição: alienação é um tipo de conduta humana que leva o homem a negar-se a si mesmo como sujeito, colocando-se sob a dominação alheia que se apropria dele, transformando-o em objeto. Assim também toda sociedade humana dominada por outra se nega a assumir as rédeas de seu próprio destino e desenvolvimento, tornando-se uma sociedade objeto, uma sociedade alienada.

## **II. QUAL A FUNÇÃO DO TERMO ALIENAÇÃO NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO?**

### **1. Denúncia da realidade opressora**

O termo alienação na teologia latino-americana não pode ser separado da análise sócio-econômica. Como já vimos anteriormente, quanto ao seu significado, ele se refere a uma situação humana em que o homem está tolhido em sua realização plena como pessoa, como sujeito da história, como ser da transformação do mundo concreto de sua realidade, como ser da praxis, como ser de relações, como ser da busca permanente pela humanização. Em todas as situações na realidade sócio-econômica, do trabalho, da habitação, da saúde, da educação, da política, etc. Onde o homem é negado e sua vocação ontológica é violada, a teologia da libertação emprega o termo alienação para desmascarar e denunciar esta violação e negação do homem.

Se em seu livro **Opresión—liberación, desafío a los cristianos** H. Assmann utiliza somente sete vezes o termo alienação ou alienante, isto se deve à própria característica generalizante do termo e à necessidade da sua teologia de ser mais concreta, analítica (48). O termo em si não é suficientemente analítico e pode ser facilmente esvaziado do conteúdo sócio-econômico. Daí a preferência por termos como dependência, mecanismo de dominação, opressão, exploração, que podem ser sintetizados, porém não especificados, pelo termo alienação. Neste sentido o termo preferido como correlato à libertação é **opressão**. Se a terminologia opressão, dominação, dependência, funciona mais como sócio-análise, interpretação da

realidade latino-americana, o termo **alienação**, por sua vez, funciona como denúncia crítica desta realidade, exortando para a transformação da mesma. Sempre que na realidade a análise empírica das ciências sociais capta, ou mesmo quando deixa de captar, uma existência humana mutilada, na qual está ausente a realização da pessoa humana idealmente concebida e valorativamente desejada pela teologia latino-americana, os termos alienação, alienante, alienável são utilizados para denunciar ou revelar os sintomas patológicos encontrados. Assim, pois, o termo alienação antes de ser uma descrição científica da realidade é a caracterização de sua vivência. O termo designa antes uma vontade de modificar a realidade e não as possibilidades da modificação. Alimentado por constantes referências valorativas do homem, teologicamente concebidas, o conceito pertence ao discurso ideológico. Carece, portanto, de uma função cognoscitiva, sua importância é outra: denunciar as problemáticas concretas da realidade do homem e convidar a ciência a conhecê-las para transformá-las. Para isto a ciência deve adotar novos valores capazes de pensar o mundo real das relações sociais para não voltar às abstrações apriorísticas da natureza humana. A denúncia mais comum, onde se utiliza o conceito alienação entre os teólogos latino-americanos, é a que se faz aos modelos desenvolvimentistas introduzidos na América Latina. Estes são caracterizados como projetos históricos “alienantes” dentro de perspectivas capitalistas (49).

A utilização do termo com a função de denunciar as situações que contradizem a vocação fundamental do homem, atinge não só sociedades opulentas, imperialistas, oligárquicas, tecnocráticas, mas também as alianças que a Igreja faz dentro destas sociedades com a classe dominante (50). No sentido de denúncia, “alienação” aparece ao lado de “situação de opressão” que mutila as relações do homem, dividindo-os socialmente em opressores e oprimidos (51). Denuncia, portanto, a luta de classe não para propugná-la, mas para analisá-la numa visão realista da sociedade como desafio para a verdadeira sublimação da realidade “opressor—oprimido” (52). Neste mesmo contexto a suposta “neutralidade” é encarada como ingênua participação na manutenção do “status quo”, sendo, portanto, alienante.

## **Conclusão**

O termo alienação, apesar de seu amplo quadro de referências e de insuficiência analítico-científica, assume dentro da teologia latino-americana uma outra função: a função da denúncia vivencial valorativa. Numa estreita interação entre os valores cristãos do homem e sua realidade vivencial o termo alienação sintetiza e denuncia:

— a situação de miséria material decorrente do sistema de dominação capitalista,

— os mecanismos de opressão do sistema social vigente na América Latina,

— os projetos históricos desenvolvimentistas e reformistas responsáveis pela continuação de fenômenos como marginalização dos homens, manutenção do sistema de dependência nefasto ao homem latino-americano e responsável pela miséria e perpetuação das injustiças,

— a dependência histórica dos países latino-americanos; o subdesenvolvimento geneticamente marcado como subproduto do desenvolvimento de outros países,

— a ideologia neocapitalista como esforço para integrar suas contradições estruturais através de modelos desenvolvimentistas,

— a introjeção da consciência do dominador na consciência dominada,

— o pragmatismo acríptico e a-histórico do homem da sociedade de consumo,

— a Igreja que numa relação dualista sustenta o “status quo”, empreendendo como fiéis uma fuga numa pretensa apoliticidade,

— as ocultas sacralizações da ordem estabelecida,

— a manipulação do povo através dos meios de comunicação,

— a educação como meio de distanciar os alunos de seu contexto histórico concreto (53),

— a catarse verbalista proclamatória dos que ficam apenas na denúncia e não se engajam responsabilmente. Denuncia a própria denúncia pura (54).

A palavra alienação preenche apenas uma função de denúncia de situações, que convida a uma crítica mais de análise do que caracterizações genéricas. Deve, portanto, vir acompanhada desta reflexão mais específica para tornar-se uma denúncia clara e não “ululante”, proclamatória e demagógica (55).

## 2. Denúncia polêmica na discussão teológica.

Alienação, ainda dentro de sua função de denúncia, é frequentemente usada na polêmica dentro do contexto teológico. Em H. Assmann este uso é mais frequente. No cenário da polêmica entre a teologia da libertação com a teologia mais conservadora, o termo alienação acusa esta última de ser uma teologia pensada de forma a-histórica, pois tem seu ponto de referência fora da relação homem-mundo e serve de instrumento ideológico a favor do “status quo”. Quando a teologia aparentemente se limita a refletir a interioridade espiritual e se reveste com aparências apolíticas, desempenha a função de uma ideologia política reacionária e alienante (56). Alienação neste mesmo contexto serve para denunciar a ambigüidade da teologia que se fundamenta no conceito de “espiritualidade” ou numa “cientificidade”.

As tendências de uma teologia apolítica, ainda que reconheçam a importância dos fatos históricos, foram encontradas em K. Barth (o poder de Deus é meramente tangencial) (57) e R. Bultmann,

este último criticado por R. Alves. O aspecto reconciliador bastante claro na cristologia e no conceito de libertação plena de L. Boff e a tese de J. Moltmann sobre a obediência à promessa de Deus já assegurada também poderiam ser refutados como alienantes (58). O próprio R. Alves não está muito longe de receber uma tal caracterização quanto ao seu pessimismo no que tange às possibilidades de romper com o círculo cerrado de dominação (59). Tal juízo do pensamento de R. Alves toma sentido com a denúncia que P. Freire faz, em carta, a H. Assmann sobre a tendência, da metrópole dominante, de condicionar filosofias e teologias pessimistas negadoras do homem como ser de transformação, para legitimar a manutenção do "status quo" (60). Por outro lado, R. Alves é suficientemente crítico em denunciar as teologias onde a vida, a história, quando não são negativas, são tangenciais e, portanto, a-históricas (61). Conseqüentemente, a alienação aparece como denunciadora de todos os dualismos teológicos que buscam quebrar a unidade homem-mundo, homem-história, em função de outro mundo ou outra história da salvação fora da realidade, instrumentalizando a ideologia defensora do "status quo".

As teologias que utilizam freqüentemente termos privatizantes como "pessoal", "interpessoal", "intersubjetivo", "gratuito", geralmente ocultam uma evasão da realidade social e conflitiva. Quando nos referimos à morte gratuita de Jesus Cristo, fundamentada na "sola fide, sola gratia" de Lutero, não observando a dura realidade em que se encontram os homens, não fazemos outra coisa do que reduzir a história a um momento de gratuidade do passado. E se, além disto, pretendemos desta forma levar as pessoas a pensar no amor de Cristo pelos homens como fundamento para uma fé individualizante, não fazemos outra coisa do que transformar a gratuidade em ideologia romântica a-histórica. Aqui o termo alienação assume sua função de denunciar um artifício alienante para perpetuar o sistema vigente (62).

## Conclusão

A alienação na teologia da libertação é utilizada para denunciar as correntes teológicas que se abstraem num purismo teológico-"científico" útil aos poderosos, a quem agrada uma fé "espiritual" e politicamente maleável, correntes estas que quebram o homem, a sua realidade histórica em dois pedaços.

Alienação é igualmente a palavra de juízo usada na polêmica com teologias que, como a Teologia da Revolução, a Teologia da Esperança, retiram do pensamento teológico não só esquemas estratégicos para a revolução como também a própria realidade imaginária, distanciando-se, assim, da verdadeira praxis que é ação-reflexão contextual, destruindo a dialética real do difícil caminho da libertação e tornando-se, conseqüentemente, um tanto românticas. Não se pode negar que os seguidores desta corrente realmente amam a América Latina ou o Terceiro Mundo, contudo a urgência

pela libertação deste contexto não pode perder tempo em lances românticos que não contribuem na transformação autêntica da realidade e que, além disto, poderiam perigosamente contribuir para a alienação.

### 3. Alienação como secularização do termo pecado

Alienação e pecado são termos semelhantes entre si quanto ao amplo quadro de referências e quanto à função de denúncia. Mas ambos os termos possuem uma gênese distinta: O primeiro nasceu na ciência secular, a filosofia, e foi adquirindo um significado mais concreto com o surgimento da sociologia, principalmente em Marx; o segundo nasceu na linguagem bíblica e teológica e foi perdendo sua concreticidade com o crescimento da reflexão teológica. Atualmente, o conceito pecado no contexto da teologia da libertação vai adquirindo um significado cada vez mais concreto, chegando até a se fundir com o termo alienação.

O conceito "pecado" expressa o ato do homem afastar-se de Deus; "alienação" denuncia o ato do homem afastar-se de si mesmo, de suas vocações, de suas características propriamente humanas, portanto, de sua própria natureza como ser transformador. Baseados nisto, podemos afirmar que a teologia latino-americana, especificamente a teologia da libertação, ao reconhecer no homem a imagem e semelhança de seu criador e ao encarar o pecado como o rompimento com esta imagem e semelhança, assimila o termo "alienação" dentro do próprio conceito "pecado" (63). Com isto, porém, o conceito pecado assume uma denúncia mais clara e específica. "O pecado se concretiza em estruturas opressoras, na exploração do homem pelo homem, na dominação e escravidão de povos, raças e classes sociais. O pecado surge, então, como a **alienação fundamental**, como a raiz de uma situação de injustiça e exploração. Alienação que, pela mesma razão, não pode ser alcançada nela mesma, só se processa em situações concretas, em **alienações particulares.**" (64)

Vemos então que alienação, além de sua função de denúncia, adquire uma função de secularizar o termo pecado. Nesta secularização o pecado é a alienação fundamental. Mas como esta alienação fundamental não é uma grandeza em si, abstrata, ela se produz dentro da relação homem-mundo, homem-sociedade, originando alienações parciais. Desta forma o conceito alienação quer desfazer a visão espiritualista, apriorística e desencarnada de pecado. Pecado já não tem mais aquele significado abstrato que nasce com o homem, como um destino pré-fabricado, como parte da própria natureza do homem, mas é o fruto de um mecanismo de dominação imposto ao homem. O pecado não nasce com o homem, mas na ação do homem sobre o mundo. É uma alienação que o homem vai assimilando e interiorizando em sua experiência histórica de dominação e dependência.

As conseqüências que a teologia da libertação tira desta identificação do pecado como alienação fundamental dentro da alienação parcial das estruturas sociais, levam a uma semelhante identificação da história da salvação com a história dos homens. Aspirar pelo Reino de Deus resulta em um “que fazer” histórico, em uma luta contra a exploração e alienação e não em mera atitude expectativa ou em uma declaração ufanista de que Cristo já venceu todos os pecados e só resta esperar. A construção de uma sociedade justa já significa uma libertação aproximativa da alienação fundamental, embora não em seu sentido total mas em seu sentido parcial. Desta forma, alienação é uma denúncia que coloca o homem diante de uma exigência acolhida pela fé. A exigência de derrubar os obstáculos que se interpõem entre o homem e os desígnios de Deus é anunciada com os termos alienação ou pecado.

O pecado como alienação denuncia a pobreza. A pobreza material está no nível infra-humano. Ser pobre significa morrer de fome, ser analfabeto, ser explorado e não saber que se está sendo explorado, nem saber como se é homem (65). Portanto, a pobreza em si já indica uma alienação do homem desde o ponto de vista dos humanistas. E assim também conforme a teologia da libertação, a pobreza é um estado escandaloso na Bíblia, contrário à dignidade do homem e, por conseguinte, contrário à vontade de Deus. Como alienação ou pecado, a pobreza se situa dentro da sociedade como fenômeno de opressão. A pobreza — estado de alienação do homem — corresponde a ação de um opressor, condenado pelos profetas. Alienação, pobreza e pecado não são, portanto, fatalidades do destino. Elas se impõem ao homem. Se existe pobreza é porque vítimas existem, originadas por outras pessoas (66). Desta mesma forma, seguindo a argumentação de Gutiérrez, os profetas condenam as alienações parciais causadoras de pobreza: o comércio fraudulento e a exploração, a apropriação de terras, a justiça venal, a violência das classes dominantes, a escravidão, os impostos injustos, os funcionários abusivos, a opressão dos ricos no contexto do NT. A alienação, portanto, refere-se ao que na Bíblia é visto como pecado. Hoje o termo alienação empresta à palavra pecado uma riqueza de conteúdo insistindo na denúncia e no chamado significativo de Deus para a justiça.

O homem é o centro da obra criadora de Deus e da nova criação em Cristo. Como tal ele é chamado a prolongar esta criação por intermédio de seu trabalho. Através do trabalho, como já vimos, o homem transforma o mundo, entra em relação com os outros homens, visando fazer deste mundo um mundo melhor para todos os homens. Não só neste sentido material do trabalho, porém também no sentido de participação na construção da sociedade. Isto nos é testemunhado na Bíblia, mais especificamente no livro do Êxodo, como sendo os reais desígnios de Deus. Tudo o que contradiz este sentido do trabalho do homem na transformação do mundo, no rompimento com as situações de escravidão na sociedade, como meio de ser sujeito da história, etc., está frontal-

mente oposto aos desígnios de Deus (67). Com isto chegamos a entender mais claramente como as palavras alienação e pecado, acordes num mesmo tom, denunciam o trabalho alienado. A função da denúncia é restabelecer e devolver ao homem a sua real postura como criatura e salvar o homem dos trabalhos alienados — trabalhos para outros — numa relação social de exploração do homem pelo homem, desembocando tudo isto na construção de uma sociedade mais justa.

### **Conclusão**

Alienação é hoje identificável como pecado devido à concreticidade com que a teologia da libertação faz suas reflexões. Aqui a função é ampliada, passando de uma denúncia para um indicativo, à ação transformadora do homem. Da denúncia do trabalho alienado do homem aponta para a libertação, para a busca pelo Reino de Deus. A alienação cega o homem, coloca o homem em má posição com Deus. Cristo liberta o homem, permitindo que ele veja a sua contradição consigo mesmo, desperta o homem de seu trabalho alienado e aponta para o Reino. A função do termo alienação usado no sentido de pecado é a de denunciar e colocar em termos de pecado a própria utilização apriorística e “espiritual” do termo pecado. Em outras palavras, a compreensão de pecado como destino fatal do homem tem a função de despoticizar o homem, de criar um mero sentimento de culpa moralista, e com isto destrói o real valor do homem como sujeito — portanto, aliena.

## **III. O SENTIDO ORIGINAL DO TERMO ALIENAÇÃO**

### **1. Alienação de Hegel a Marx**

Parece-nos supérfluo buscar aqui uma explicação detalhada do surgimento mais remoto do termo alienação. Por esta razão, nos limitaremos inicialmente a situar o termo dentro da filosofia hegeliana e marxista, onde o termo assume maior significado para o pensamento filosófico e também sociológico. Procuraremos ser o mais breve possível, restringindo-nos fundamentalmente aos aspectos que permitam traçar paralelas à concepção do termo na teologia da libertação.

Em Hegel, o termo alienação se situa no seu tratado filosófico mais importante e o mais complexo, na *Fenomenologia do espírito*. Neste tratado filosófico, Hegel expõe o fenômeno do espírito como um fenômeno de consciência. Há um estado do espírito em que este, como espírito individual, se acha relacionado a um objeto: é o que Hegel chama consciência. Seguindo o trâmite metódico de Hegel, nos defrontamos com um movimento e um desenvolvimento da consciência; por outro lado, nos confrontamos com um nexó ontológico objetivo, com o qual vem a ligar-se, de modo cada vez mais íntimo e intenso, o próprio movimento da consciência.

Desta forma o homem em relação ao objeto vai assumindo uma autoconsciência. O homem ao relacionar-se com o objeto o transfere para dentro de sua consciência. O objeto vai constituir-se na própria consciência e ali se processa o trabalho do espírito que coloca este objeto a serviço do homem. O homem adquire assim a autoconsciência, onde se opera a dialética entre o objeto e o ser-para-mim. Todo objeto através do pensamento se move em conceitos que têm o valor de um ser-em-si diferente, que, contudo, dada a imediatez, faz parte da consciência mesma. Estamos diante da autoconsciência que como consciência pensante geralmente representa a unidade do ser-em-si (o objeto) e do ser-para-mim (o sujeito).

Quando se quebra esta unidade na auto consciência, nega-se o outro ser, negando-se o ser-para-mim ao nível da própria consciência. Isto resulta numa consciência infeliz (alienada). Esta consciência se sabe dividida, suspensa na dualidade, entre seu próprio ser e o mundo fora dele. A consciência infeliz sente-se intranquã na relação indivíduo-universo. Não se reforça na autoconsciência, transferindo a potencialidade desta para um ideal fora de seu alcance — Deus, Paz, etc. —, pois a consciência infeliz necessita de um poder fora dela para se confrontar com o universo. Busca tranqüilidade conquistada pela união entre o indivíduo e o seu próprio ideal, entre o eu inferior e o eu superior. A libertação desta consciência infeliz se processa na confiança em si mesmo, desejada e procurada, mas suas dúvidas, suas próprias idéias, seu desgosto interior o impedem de acolher-se em si mesmo. Até aqui alienação significa a transferência que a própria consciência faz de si mesma a outro objeto, não chegando a perceber-se como autoconsciência (68).

Hegel trata de alienação no contexto das relações de trabalho sob o título “Senhorio e servidão”. Trata-se da consciência do senhor que, para afirmar sua independência, faz da consciência do servo, por ele subjugado, uma consciência servil, instaurando, com sua vitória, a dominação sobre outro homem. Hegel relaciona dialeticamente a consciência independente (do senhor) e a consciência servil (do servo). Da primeira a essência é o ser-para-si, da segunda a essência é o ser-para-outro. Ambas, dentro do movimento dialético da autoconsciência, que as inclui como unidades, experimentam uma inversão. E assim temos que a verdade da consciência independente é a consciência servil. Assim também ocorre a consciência servil: a servidão, como consciência em si reprimida, vai introjetar em si mesma a consciência independente do senhor e se converterá em verdadeira independência (autoconsciência). Isto é: O senhor se serve da consciência servil para lograr o seu objetivo diante do mundo. O escravo ao corresponder aos objetivos do seu senhor, aloja dentro de si a consciência independente frente ao mundo. O verdadeiro libertado é o escravo, pois ele não depende mais do senhor para enfrentar o mundo quando adquirir autoconsciência.

Se a alienação neste contexto se dá a nível de consciência, assim também a libertação para Hegel se coloca a nível de auto-consciência. Portanto, a consciência do servo chega através do trabalho à intuição de ser independente como intuição de si mesma (69).

Assim temos que para Hegel o trabalho humano é um momento de trabalho do espírito absoluto — o verdadeiro “mestre de obra” que faz a si mesmo. Se em relação ao trabalho verdadeiro do espírito absoluto, o homem é apenas um momento, onde a idéia de si mesmo chega a definir o seu autodesenvolvimento, para Marx o trabalho do homem e seu resultado vai ser o próprio homem. Marx dispensa a idéia abstrata do espírito absoluto e coloca o homem no centro, que através do trabalho vai instaurar uma praxis social, uma ordem pela qual é responsável e na qual se encontra com sua própria humanidade.

A alienação para Marx não está na idéia, mas no próprio ato de produção de determinado objeto. Através do trabalho o homem assume uma luta dialética com os seres inorgânicos que, não se adaptando diretamente às suas necessidades básicas, o ameaçam (negam o homem), e sua defesa é a transformação da natureza. Até aqui o homem preenche através do trabalho uma dimensão igual aos animais. Mas devido ao fato do homem poder transcender a natureza através do pensamento, ele produz primeiro a idéia da transformação, o que lhe permite colocar-se diante de outro homem e instaurar uma praxis social de transformação do mundo. Assim o que vale para a relação do homem com seu trabalho, com o produto do seu trabalho e consigo mesmo, vale também para a relação do homem com outro homem e igualmente com o trabalho do outro homem. O homem ao criar a idéia do produto antes mesmo de produzi-lo, coloca o seu trabalho transformador diante de um objetivo — finalidade. Isto diferencia o homem dos animais que já nascem programados com um tipo de transformação específica e finalidade também pré-determinada em seu programa. E ao colocar diante do trabalho um objetivo, ao contrário dos animais, ele entra em relação não só consigo mesmo, mas se coloca diante da natureza e de outros homens. Assim também coloca a seu serviço instrumentos de trabalho que têm uma história e uma evolução dentro da história social da transformação do mundo.

Sintetizando, o homem como um ser relacionado com outros e com a natureza e situado na história, chegamos à pergunta: em que consiste então a alienação para Marx?

No objeto produzido no trabalho do homem está em primeiro lugar a energia humana acumulada. A idéia e a energia humana gasta no trabalho encontram-se no objeto produzido. O homem se transfere ao objeto. Portanto, o produto carrega o homem, sua idéia, sua energia, enfim seu trabalho todo. O homem não permanece na idéia em si mesmo (cf. Hegel), mas se aliena no objeto produzido, que é a própria projeção do homem. Este produto cor-

responde à necessidade de consumo do homem. Assim também a necessidade de consumo equivale ao objetivo da produção. Uma não existe sem a outra. Contudo, em determinada fase da história, dada a dimensão social do processo de produção, o homem é privado do objeto produzido. Ou seja, o homem que está presente no produto mesmo — algo que se colocou fora dele — se vê privado do objeto de seu trabalho. Ele vende o seu trabalho a outro homem que ao apoderar-se do objeto de trabalho se apodera do próprio produtor. Há então uma dupla alienação que se reflete sobre a base da propriedade privada do modo de produção capitalista. As relações políticas e ideológicas operantes como seres estranhos, em lugar de serem dominados pelo homem, o dominam e sufocam em sua humanidade essencial. Alienação possui, portanto, caráter múltiplo em diferentes instâncias e como principal fundamento a propriedade privada, historicamente reconhecível em quase todos os modos de produção. Assim temos que a propriedade privada, fundamento último da alienação, surge mediante a análise do conceito do trabalho desapropriado, isto é, do homem privado do trabalho alienado, da vida alienada, do homem alienado. O produto do trabalho do homem torna-se, portanto, um ser estranho a ele — o próprio trabalho é uma atividade estranha.

Daí que a alienação do homem e geralmente qualquer relação que o homem instaura consigo mesmo se expressa sempre pela sua relação com outros homens. E aqui Marx coloca uma dupla pergunta: “Se o produto do trabalho é estranho para mim e se me apresenta como uma potência estranha, a quem ele pertence, então? Se minha atividade não me pertence e é uma atividade estranha e forçada, a quem pertence, então?” (70) A resposta flui da conclusão marxista e ela pertence a outro ser que não o próprio. Este outro ser não podem ser os Deuses, pois diante do prodígio da industrialização estes se tornam supérfluos. Este outro ser não pode ser senão o homem mesmo. Aqui reside a causa da alienação, do aspecto negativo do trabalho alienado. O trabalho alienado resulta do fato de que a relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista com o trabalhador. Deste modo a propriedade privada é o resultado, o produto, a consequência necessária do trabalho alienado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.

Dado o fato que a alienação em última instância se coloca não a nível do espírito mas a nível das relações concretas do homem com a natureza e os outros homens, a libertação ou “emancipação do trabalhador” se impõe no próprio domínio do homem sobre a natureza dos homens mancomunados num processo de produção, onde o trabalho está determinado por necessidade e finalidade próprias do homem e não externas a ele. A liberdade neste domínio só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente seu intercâmbio de matérias com a natureza, o coloquem sob o controle comunitário, em lugar de serem dominados por ele como por uma potência cega, e executem

este intercâmbio com o mínimo gasto de forças e sob as condições mais adequadas e dignas de sua natureza humana.

## **Conclusão**

Para Hegel a alienação corresponde a um estado de consciência inerente ao espírito humano, relação homem-natureza interiorizada. Marx inverte a questão e coloca a alienação numa relação do homem com a natureza que passa a assumir a característica humana nela introjetada. Daí que a libertação para Hegel se dá no espírito absoluto e para Marx na realidade concreta das relações homem-homem mediatizadas pela natureza. Marx amplia o conceito de alienação para dentro das relações sociais de produção — e do trabalho. Apesar de abrir os horizontes para uma sócio-análise, a alienação em Marx, com todas as suas conexões com fenômenos sociais, tem como base um juízo de valor transcendente às simples categorias de análise. Portanto, engendra mais uma categoria valorativa de ver o homem em relação consigo mesmo e a natureza. Também aqui como na teologia da libertação o termo tem mais o sentido de denunciar e pôr a descoberto a inadequação do homem consigo mesmo, a partir de uma axiologia própria.

## **2. A influência do conceito marxista de alienação na teologia da libertação mediatizado pela sociologia**

Deve-se dizer que os estudos de Marx, seja na filosofia como na economia, não só influenciaram como também colocaram as análises da sociologia em bases concretas. Assim também o conceito marxista de alienação com suas bases valorativas abriu novos horizontes nos estudos dos fenômenos sociais. A estreita relação que há entre os fenômenos sociais e a axiologia marxista no conceito de alienação trouxe importantes conseqüências na elaboração de critérios de conexão entre grupos de fenômenos, que até então (e freqüentemente também depois na sociologia norte-americana) eram objetos de análises separadas: a produção e a distribuição das receitas, o poder da classe capitalista exercido no controle dos meios de produção, a condição da classe trabalhadora, etc. Trata-se, portanto, de colocar a descoberto em todo o aspecto econômico-social da sociedade capitalista, as dimensões políticas, de poder exercido sobre a classe operária.

Sem embargo, o uso do conceito marxista de alienação na sociologia provoca uma certa reserva por parte de alguns sociólogos. Conforme se pode depreender da leitura do livro **La alienación como concepto sociológico** (71), as objeções se fazem a partir do reconhecimento da dimensão valorativa e da explicação, melhor dito, da dimensão explicativa presentes no conceito marxista de alienação. Alguns sociólogos recusam o uso do termo, outros lhe dão um uso mais reservado. Embora não possa haver uma explicação de fenômenos de qualquer tipo sem a presença imediata de

valores subjetivos, parece-nos prudente a atitude dos sociólogos em utilizar o termo apenas como caráter valorativo de denúncia e não como elemento explicativo.

A teologia da libertação que elege seus critérios para a praxis (ação-reflexão) da análise sócio-econômica, empresta da sociologia as mesmas reservas como já vimos no capítulo sobre a função do termo. Por outro lado, torna-se evidente na interpretação do trabalho alienado por Marx a semelhança do uso que Gutiérrez faz para interpretar o trabalho alienado do povo de Israel no Egito. Além disto, torna-se evidente a transferência deste esquema para a realidade de dependência e opressão da América Latina.

Para finalizar cabe dizer que na teologia da libertação o termo alienação tanto no seu significado como na sua função pertence à linguagem teológico-social de juízo, de denúncia, aproximando-se mais à axiologia cristã do que à análise científica explicativa da realidade. E neste sentido o uso do termo só é legítimo quando acompanhado de uma análise mais explicativa que lhe dá consistência. E para sermos mais específicos, diríamos que o conceito alienação, em seu significado e em sua funcionalidade, pertence à descrição qualificativa e não explicativa da realidade contextual latino-americana.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 — Paulo Freire, **Pedagogia del oprimido**, pág. 35.
- 2 — Idem, o. c., pág. 90.
- 3 — Idem, o. c., pág. 92.
- 4 — Idem, o. c., pág. 93.
- 5 — Idem, o. c., pág. 103.
- 6 — Idem, o. c., pág. 104.
- 7 — Idem, o. c., pág. 48.
- 8 — Idem, o. c., pág. 47.
- 9 — Idem, o. c., pág. 99.
- 10 — Jean Lacroix, em **Paz e Terra**, pág. 125.
- 11 — Idem, l. c.
- 12 — Odilon Orth, **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio — Conclusões de Medellín**, pág. 47.
- 13 — Idem, o. c., págs. 48 s.
- 14 — Idem, o. c., pág. 49.
- 15 — Idem, o. c., pág. 60.
- 16 — Idem, o. c., pág. 74.
- 17 — Idem, o. c., pág. 75.
- 18 — Idem, o. c., pág. 77.
- 19 — Idem, o. c., pág. 92.
- 20 — Gustavo Gutiérrez, **Teología de la liberación**, págs. 199 s.
- 21 — Idem, o. c., pág. 202.
- 22 — Idem, o. c., págs. 204.
- 23 — Idem, o. c., pág. 205.
- 25 — Idem, o. c., pág. 207.
- 26 — Idem, o. c., pág. 208.
- 27 — Idem, o. c., págs. 209 ss.
- 28 — Idem, o. c., pág. 210.
- 29 — Idem, o. c., pág. 132.
- 30 — Idem, o. c., pág. 234.
- 31 — Hugo Assmann, **Opresión—liberación, desafio a los cristianos**, pág. 86

- 32 — Joseph Comblin, **Libertação no pensamento cristão latino-americano**, págs. 5 s.
- 34 — Hugo Assmann, o. c., págs. 156, 162 s.
- 34 — Idem, o. c., págs. 39, 50-54.
- 35 — Idem, o. c., pág. 40.
- 36 — Idem, o. c., pág. 51.
- 37 — Idem, o. c., pág. 82.
- 38 — Gustavo Gutiérrez, o. c., pág. 119.
- 39 — Fernando H. Cardoso, citado em Gustavo Gutiérrez, o. c., pág. 110.
- 40 — Hugo Assmann, o. c., págs. 129, 171, 174, 179.
- 41 — Fernando H. Cardoso, **Estado e sociedade**, pág. 6.
- 42 — Idem, citado em Gustavo Gutiérrez, o. c., pág. 120.
- 41 — Gustavo Gutiérrez, o. c., pág. 126.
- 44 — Hugo Assmann, o. c., pág. 89.
- 45 — Gustavo Gutiérrez, o. c., pág. 177.
- 46 — Idem, o. c., pág. 190.
- 47 — Hugo Assmann, o. c., pág. 159.
- 48 — Idem, o. c., pág. 119.
- 49 — Idem, o. c., pág. 171, e Gustavo Gutiérrez, o. c., págs. 113-126.
- 50 — Gustavo Gutiérrez, o. c., págs. 89-92.
- 51 — Idem, o. c., págs. 95 s.
- 52 — Idem, o. c., págs., 352-362, e Hugo Assmann, o. c., págs. 167 s.
- 53 — Hugo Assmann, o. c., págs. 188-208 (EMC no Brasil).
- 54 — Idem, o. c., pág. 161.
- 55 — Idem, o. c., págs. 170 s.
- 56 — Idem, o. c., págs. 58 s.
- 57 — Idem, o. c., pág. 80.
- 58 — Idem, o. c., págs. 80, 121, 138.
- 59 — Idem, o. c., pág. 81.
- 60 — Idem, o. c., págs. 85 s.
- 61 — Idem, o. c., pág. 86.
- 62 — Idem, o. c., pág. 95.
- 63 — Gustavo Gutiérrez, o. c., pág. 374.
- 64 — Idem, o. c., pág. 237.
- 65 — Idem, o. c., pág. 367.
- 66 — Idem, o. c., págs. 369-375.
- 67 — Idem, o. c., pág. 209.
- 68 — Carlos Astrada, **Trabalho e alienação**, págs. 15-27.
- 69 — Idem, o. c., págs. 31-36.
- 70 — Idem, o. c., pág. 49.
- 71 — Juan Carlos Torre, **La alienación como concepto sociológico**.