

Fraternidade e sociedade de mercado

- Uma contribuição da Sociologia -

Pedro A. Ribeiro de Oliveira*

Introdução

Neste simpósio que faz a recepção da Encíclica *Fratelli Tutti* (FT), fui convidado a colocar em relevo a contribuição da Sociologia na análise de Francisco sobre a realidade atual. O papa, porém, não usa categorias sociológicas: ele parte da experiência vivida que o sintoniza com seus leitores e leitoras, para assim compartilhar a mesma percepção do real. Para exortar à fraternidade e à amizade social em escala planetária, a escolha de Francisco foi inquestionavelmente acertada. Ele parte da experiência vivida para chegar à política conduzida desde e para as periferias sociais como melhor caminho para a concretização da Amizade Social. Fica, porém, uma pedra de tropeço: Francisco nos convoca a construir um mundo fraterno, mas não explica por que isso é tão difícil, quase um sonho. Por isso corre o risco de se reduzir a um desejo piedoso se não resolver o problema de fundo: por que é tão difícil sermos irmãos e irmãs no mundo de hoje?

Se essa questão não for devidamente enfrentada, não haverá como elaborar um projeto realista de transição da atual sociedade onde reina o individualismo a uma sociedade onde reine a fraternidade universal. Na busca de uma resposta convincente a essa questão de fundo, apresento aqui a contribuição da Sociologia, entendida como Ciência do Social. Não tenho, é claro, a pretensão de resolver todo o problema, mas acredito que se não levarmos a sério a análise estrutural da sociedade atual, o sonho de Francisco não poderá ser realizado.

Tendo em vista que a finalidade desta obra é levar adiante o Ensino Social da Igreja, organizei minha exposição em duas partes. Partindo do pressuposto que a Encíclica já é conhecida de quem me lê, apresento sucintamente suas principais contribuições ao encaminhamento de uma prática política baseada na Amizade Social. Termino essa parte apontando sua dificuldade em explicar o individualismo hoje triunfante. Passo então à segunda parte, onde apresento o referencial sociológico capaz de explicar a ausência da fraternidade e da amizade social nas modernas sociedades de mercado. Concluo indicando como a teoria sociológica pode ajudar o Ensino Social da Igreja no encaminhamento de propostas políticas viáveis, e assim avançar na construção de uma sociedade regida pela Amizade Social.

Espero assim contribuir para uma recepção criativa e de impacto estrutural no pensamento e na prática sociotransformadoras de quem deseja viver num mundo regido pela Justiça, Paz e Harmonia com a grande *comunidade de vida* do nosso Planeta.

1. O ideal da Amizade Social.

* Leigo católico, nascido em 1943, doutor em sociologia, foi professor nos Programas de Pós-Graduação em Ciência/s da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora e da PUC-Minas. É membro de *Iser-Assessoria* e da Coordenação do *Movimento Nacional Fé e Política*.

Francisco usa dois conceitos muito próximos para designar o ideal de sociedade que ele propõe: Fraternidade e Amizade Social. Embora reconheça que não são sinônimos, são conceitos equivalentes, como aparece no parágrafo que resume perfeitamente sua proposta:

Reconhecer todo o ser humano como um irmão ou uma irmã e procurar uma amizade social que integre a todos não são meras utopias. Exigem a decisão e a capacidade de encontrar os percursos eficazes, que assegurem a sua real possibilidade. Todo e qualquer esforço nesta linha torna-se um exercício alto da caridade. (...) Trata-se de avançar para uma ordem social e política, cuja alma seja a caridade social. Convido uma vez mais a revalorizar a política, que «é uma sublime vocação, é uma das formas mais preciosas de caridade, porque busca o bem comum» (#180).

Esse parágrafo é crucial, porque associa o ideal da amizade social à prática política como meio indispensável a sua realização. Francisco reforça o que já diziam seus antecessores sobre a política: “Esta caridade, coração do espírito da política, é sempre um amor preferencial pelos últimos, que subjaz a todas as ações realizadas em seu favor” (#187). Mas esse ideal de uma “política colocada ao serviço do verdadeiro bem comum”, não o impede de constatar que “hoje, infelizmente, muitas vezes a política assume formas que dificultam o caminho para um mundo diferente” (#154).

Para convencer da importância da política na realização desse ideal, o Papa recorre ao estilo exortativo. A encíclica é uma exortação muito bem elaborada, comovente, capaz de provocar mudanças a partir do coração. Francisco se dirige ao mundo mais como alguém que fala a partir de sua experiência do que como porta-voz de uma doutrina religiosa. Embora, como assinalarei mais adiante, reafirme ou estabeleça certos princípios éticos de caráter doutrinário, o tom de suas palavras é o de quem exorta seus leitores e leitoras a buscar o caminho da felicidade pessoal e social.

Alguns exemplos bastam. Já na introdução, Francisco esclarece que “quando estava a redigir esta carta, irrompeu de forma inesperada a pandemia do Covid-19 que deixou a descoberto as nossas falsas seguranças. (...) Se alguém pensa que se tratava apenas de fazer funcionar melhor o que já fazíamos, ou que a única lição a tirar é que devemos melhorar os sistemas e regras já existentes, está a negar a realidade” (#7). Identifica-se com quem o lê ao dizer, por exemplo: “Encontramo-nos mais sozinhos do que nunca neste mundo massificado” (#12) ou: “Sonhemos como uma única humanidade, como caminantes da mesma carne humana, como filhos desta mesma terra que nos alberga a todos, cada qual com a riqueza da sua fé ou das suas convicções, cada qual com a própria voz, mas todos irmãos (#8). Enfim, revela seu sentimento ao afirmar que “às vezes deixa-me triste o fato de, apesar de estar dotada de tais motivações, a Igreja ter demorado tanto tempo a condenar energeticamente a escravatura e várias formas de violência (#86).

Exemplar é sua crítica ao individualismo. Seu argumento é a experiência vivida:

“O individualismo não nos torna mais livres, mais iguais, mais irmãos. A mera soma dos interesses individuais não é capaz de gerar um mundo melhor para toda a humanidade. Nem pode sequer preservar-nos de tantos males, que se tornam cada vez mais globais. Mas o individualismo radical é o vírus mais difícil de vencer. Ilude. Faz-nos crer que tudo se reduz a deixar à rédea solta as próprias ambições, como se, acumulando ambições e seguranças individuais, pudéssemos construir o bem comum (#105).

Sem pieguismo, Francisco fala de amor como um sonho possível, desde que nos esforcemos para alcançá-lo. Sua proposta é construir relações de “amor que se estende para além das fronteiras (e) está na base daquilo que chamamos «amizade social»” (#99).

Com esse estilo de abordagem, Francisco busca mobilizar corações e mentes para estimular a vontade coletiva capaz de mudar o mundo atual. Ele sabe que na atual fase da história humana qualquer processo social só alcança êxito se não reduzir seu âmbito a um país ou região. A pandemia do covid-19 trouxe maior consciência desse fato, que já havia sido tratado na Encíclica *Laudato si'*. Ao referir-se a ela, Francisco usa uma expressão contundente: somos “uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco, onde o mal de um prejudica a todos. Recordamo-nos de que ninguém se salva sozinho, que só é possível salvar-nos juntos” (#32). Esse estilo que convoca à união de esforços contrasta com o realismo trágico de António Guterres, secretário-geral da ONU, que teria dito “apesar de todos flutuarmos no mesmo mar, é claro que alguns navegam em superiates, enquanto outros se agarram a escombros flutuantes”.

Embora o apelo à ação para instaurar a fraternidade e a amizade social seja dirigido a todas as pessoas, ele se dirige – como vimos acima – especialmente a quem exerce funções políticas. Nesse campo o Papa traz uma inovação surpreendente ao apontar os Movimentos Populares como “poetas sociais”. Ele já havia manifestado sua sintonia com eles, mas agora isso se explicita num parágrafo onde é definida sua missão transformadora a partir das bases mesmas da sociedade.

Em determinadas visões econômicas fechadas e monocromáticas, parece que não têm lugar, por exemplo, os Movimentos Populares que reúnem desempregados, trabalhadores precários e informais e tantos outros que não entram facilmente nos canais já estabelecidos. Na realidade, criam variadas formas de economia popular e de produção comunitária. É necessário pensar a participação social, política e econômica segundo modalidades tais «que incluam os movimentos populares e animem as estruturas de governo locais, nacionais e internacionais com aquela torrente de energia moral que nasce da integração dos excluídos na construção do destino comum» e, por sua vez, se incentive a que «estes movimentos, estas experiências de solidariedade que crescem de baixo, do subsolo do planeta, confluam, sejam mais coordenados, se encontrem». (...) São «poetas sociais» que à sua maneira trabalham, propõem, promovem e libertam. Com eles, será possível um desenvolvimento humano integral, que implica superar «a ideia das políticas sociais concebidas como uma política para os pobres, mas nunca com os pobres, nunca dos pobres, e muito menos inserida num projeto que reúna os povos» (#169).

Outro avanço da FT se dá no campo dos Direitos Humanos quando, ao incluir a eliminação da fome como um dos “objetivos principais e irrenunciáveis” da política mundial, coloca em questão a “especulação financeira (que) condiciona o preço dos alimentos, tratando-os como uma mercadoria qualquer”. E conclui: “Isto constitui um verdadeiro escândalo. A fome é criminosa, a alimentação é um direito inalienável” (#189). Levado às suas últimas consequências, esse parágrafo diz que o preço dos alimentos – pelo menos os que garantem a segurança alimentar e nutricional – não pode ser definido pelo mercado.

Outros avanços no campo da Ética política poderiam ser aqui elencados, como a condenação do bombardeio de Hiroshima e Nagasaki, colocado ao lado de “perseguições, comércio de escravos e massacres étnicos que nos fazem envergonhar de sermos humanos” (#248).

Tudo isso leva à mensagem central da FT: “É possível desejar um planeta que garanta terra, teto e trabalho para todos. Este é o verdadeiro caminho da paz, e não a estratégia insensata e míope de semear medo e desconfiança perante ameaças externas. Com efeito, a paz real e duradoura é possível só «a partir de uma ética global de solidariedade e cooperação ao serviço de um futuro modelado pela interdependência e a corresponsabilidade na família humana inteira” (# 127).

* * *

Uma pergunta, porém, fica sem resposta: por que a fraternidade humana não é o paradigma de todo comportamento humano, uma vez que só traz felicidade e se justifica por si mesma? Enquanto essa questão não for enfrentada em toda sua gravidade, a exortação de Francisco será um apelo ao coração, mas incapaz de mudar as decisões que efetivamente formatam o mundo atual.

Leonardo Boff aponta essa mesma questão ao comentar a FT, ao perguntar “qual é o grande obstáculo que impede a fraternidade humana e com todas as criaturas e que cria espaço para os massacres e a eliminação sumária de pessoas?”. Sua resposta está na “vontade de poder,” que segundo C.G. Jung, é o mais perigoso arquétipo do ser humano: dá a ilusão de ser como Deus, dispondo como quiser da vida e da morte dos outros. Daí a conclui: “enquanto prevalecer o poder como eixo estruturador de tudo, jamais haverá fraternidade entre os humanos e com a criação”. (BOFF: 2021).

Com outra categoria de análise, porém, Francisco havia chegado ao mesmo ponto:

“A questão é a fragilidade humana, a tendência humana constante para o egoísmo, que faz parte daquilo que a tradição cristã chama «concupiscência»: a inclinação do ser humano a fechar-se na imanência do próprio eu, do seu grupo, dos seus interesses mesquinhos. Esta concupiscência não é um defeito do nosso tempo; existe desde que o homem é homem” (#166).

Se a concupiscência é inerente ao ser humano, não pode ser descartada apenas por um ato de vontade. Na melhor das hipóteses, se poderia propor um equilíbrio entre essa “vontade de poder” e aspiração humana à fraternidade. E parece que esta é a proposta de Francisco na FT. Mas arrisco-me a dizer que, com a contribuição da sociologia a proposta de Francisco pode ir bem além desse difícil equilíbrio e tornar-se bem mais libertadora para os pobres do mundo.

Tomo por parâmetro o salto metodológico realizado em 1968 pelos bispos latino-americanos, na Conferência do Medellín. Ao embasar o método ver, julgar e agir em dados sociológicos, eles ultrapassaram a constatação dos fenômenos sociais e desvendaram a realidade profunda que age como seu condicionante estrutural. Ao comentar o documento sobre a Justiça, Aquino Jr. assinala que os bispos se referem à situação de miséria e marginalização “como ‘fato coletivo’ e como ‘injustiça que clama ao céu’: uma injustiça cristalizada nas ‘estruturas da sociedade’”. E aponta seus três aspectos fundamentais: “é um *fato coletivo*; esse fato é uma *injustiça*; e uma *injustiça estrutural*” (AQUINO Jr, 2018: 54).

Essa passagem da mera constatação à percepção do fato coletivo vem da adoção da metodologia sociológica para a análise da realidade. É o que Clodovis Boff, em sua obra de juventude, chamou de *mediação sócio-analítica* (BOFF, C. 1978). Esse passo metodológico inaugura o uso da Sociologia como mediação necessária à análise da realidade para que o método *ver, julgar e agir* –

desenvolvido pela Juventude Operária Católica desde os anos 1930 – se tornasse capaz de perceber as estruturas da vida social. Em outras palavras: a partir do momento em que não se limita mais ao conhecimento oferecido pelo senso-comum e pela Filosofia escolástica, a Teologia faz o salto epistemológico que lhe capacita para entender (e assim melhor julgar) as estruturas da realidade social.

2. Contribuição da Sociologia

Pode-se admitir que a “vontade de poder” e a concupiscência são elementos constitutivos de todo ser humano, assim como a tendência altruísta à cooperação, mas é imperioso admitir também que essas tendências podem ser estimuladas – e, por isso mesmo, contidas – pela estrutura das relações de cada sociedade. Por pelo menos 200.000 anos a espécie *Homo sapiens* só conseguiu viver neste planeta porque estimulou a cooperação e reprimiu as tendências egoísticas que colocariam em risco a sobrevivência dos pequenos bandos de caçadores-coletores que se dispersavam durante a maior parte do ano e só se reuniam em certas ocasiões. Só nos últimos 10.000 anos, devido às inovações tecnológicas da *revolução neolítica*, a “vontade de poder” e a concupiscência puderam aflorar e estabelecer relações de dominação como as de proprietários de terra sobre pequenos agricultores e pastores, e da cidade sobre o campo.

Aqui reside a função da Sociologia: perceber o ser humano como um ser necessariamente social, isto é, formatado pelo processo de sociabilidade. A Sociologia clássica distingue duas formas básicas de sociabilidade, representadas pelos conceitos de *comunidade* e de *sociedade*. A sociabilidade em forma *comunitária* tem como base a solidariedade por *identidade*: os laços de solidariedade entre os membros desse grupo humano derivam do fato de partilharem a mesma identidade – étnica, cultural, linguística, religiosa ou outra. Já a sociabilidade em forma *societária* tem por base a solidariedade por *complementariedade*: é o fato de suas diferenças se complementarem formando um todo, que torna solidários os membros desse outro grupo.

Vista sob a ótica evolucionista que perpassa o pensamento iluminista e chega até hoje, a *comunidade* seria a forma de sociabilidade própria a grupos ditos “primitivos”, enquanto a *sociedade* seria a forma moderna de sociabilidade, porque fundada no contrato social entre indivíduos livres. Por hierarquizar as formas de sociabilidade – definindo a mais antiga como inferior – o evolucionismo prejudica muito o estudo da sociabilidade humana. Livres, porém, do viés evolucionista, podemos examinar com isenção as diferentes formas históricas de sociabilidade para avaliar as condições de possibilidade de se construir uma civilização fraterna, justa e planetária em substituição à atual civilização ocidental-moderna. Em outras palavras, trata-se de fazer uma abordagem histórica da sociabilidade humana.

Vida material e sociabilidade: a História humana

Em sua célebre obra sobre a gênese da sociedade moderna, Fernand Braudel distingue três patamares das relações econômicas: (i) a economia *de mercado* com seus processos transparentes de produção e troca de bens materiais e serviços por meio da compra e venda; (ii) a *vida* ou *civilização material*, situada num obscuro patamar inferior ao do mercado, onde são organizadas as atividades elementares da vida cotidiana por meio da produção de subsistência e da troca direta; e (iii) o *capitalismo* que, hierarquicamente situado acima do mercado, interfere em seu funcionamento para colocá-lo a serviço

do lucro do capital (BRAUDEL, 1979, 8). A hipótese condutora de sua análise é que ao longo dos séculos – a “longa duração” – os processos demográficos, tecnológicos, políticos, econômicos e culturais tendem a romper os limites entre essas três economias, dando então origem ao sistema mundial moderno. Isso ocorre ao longo dos séculos XV a XVIII, que são o objeto de seu monumental estudo em três volumes.

Opera-se então a ruptura com a civilização material que por milênios havia regido as sociedades camponesas e a vida cotidiana de 80 a 90% da humanidade (BRAUDEL, 1979, 12) e surge um sistema econômico que desde seu nascimento tende a mundializar-se. O Autor demonstra como a economia de mercado, cada vez mais submetida ao jogo de interesses dos capitalistas, em quatro séculos coloniza as estruturas da *vida material* até submeter praticamente toda a vida social à lógica do mercado. Tendo em mente que o conceito braudeliano de *vida material* não se limita às coisas, mas abrange a relação entre seres humanos e suas coisas – alimento, habitação, vestuário, ferramentas, remédios, dinheiro, espaços habitados e tudo mais de que o ser humano se serve para viver – pode-se dizer que ele implica a própria cultura da vida cotidiana. Cultura esta que hoje é estruturada pelos valores e postulados do mercado: a liberdade individual, o direito de propriedade, os contratos e a concorrência. Em outras palavras, hoje as *estruturas do cotidiano* são dadas pela instituição do mercado e por isso cabe dizer que são sociedades de mercado. Mas isso vale para os últimos quatro séculos, e só recentemente essa cultura mundializou-se. Para entendê-la é preciso voltar atrás na História.

Antes de abordar a sociedade de mercado, convém fazer uma rápida incursão às sociedades sem mercado, onde devem ser distinguidas duas grandes formas: as sociedades de caçadores-coletores e as sociedades camponesas. A caça, pesca e coleta de frutos silvestres foi provavelmente a primeira e mais duradoura forma de subsistência de espécie *homo sapiens*, só perdendo sua importância após a *revolução neolítica* que há cerca de 10 mil anos introduziu a domesticação de plantas e animais, dando origem às sociedades camponesas. Embora muito diferentes quanto à base econômica e à relação com o território, tanto os grupos de caçadores-coletores quanto as aldeias camponesas tinham por base a sociabilidade em forma de comunidade. Cabe então sucintamente examinar em que consistem os laços sociais de comunidade. Para isso recorro ensaio sobre a dádiva, publicado por Marcel Mauss em 1906, com o subtítulo “forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” (MAUSS, 1966).

Ao analisar a circulação de bens nessas sociedades, M. Mauss desvenda um circuito que, uma vez iniciado, tende a não ter fim: dar / receber / retribuir: quem oferece um presente quer agradar quem o recebe e quem recebe esse presente é moralmente obrigado a retribuir. A retribuição, porém, não deve ter o mesmo valor que a dádiva inicial. Por isso mesmo, a oferta do presente é frequentemente acompanhada de palavras que o desvalorizam, enquanto quem recebe o sobrevaloriza. Essa assimetria das dádivas obriga moralmente quem recebe a retribuir, iniciando-se assim o processo de dar / receber / retribuir / receber / retribuir ... que cria ou consolida uma relação de aliança entre as duas partes, aliança que só é rompida quando uma das partes não retribui a dádiva recebida ou – mais grave – se recusa a recebê-la. Porque há reciprocidade, mas não simetria – como na relação de compra e venda – a reciprocidade assimétrica gera aliança entre as partes envolvidas.

Mauss aponta os três grandes estágios dessa aliança: as trocas culturais (gentilezas, cumprimentos, convites para festas...), econômicas (utensílios, adornos, alimentos...) e matrimoniais (membros de um grupo dados como esposo/esposa ao outro). E conclui: quando dois grupos diferentes se encontram no mesmo território, não há alternativas: ou guerreiam até um expulsar o outro, ou aprendem a

conviver criando uma aliança fundada em relações que podem ir da simples cordialidade entre vizinhos até o parentesco, passando pela comensalidade.

Esse intrincado processo de dádivas trocadas entre pessoas, famílias ou outros grupos, é a tessitura social do que Braudel chamou “estrutura da vida cotidiana”. Ela perpassa tanto a multimilenar forma de sociedade de caçadores-coletores quanto as sociedades camponesas oriundas da revolução neolítica (iniciada há cerca de dez mil anos). Nestas, porém, poderão ser encontradas também relações de mercado a partir do surgimento das vilas e, mais tarde, das cidades que dependem da população camponesa para se abastecer de alimentos. Diferentemente da troca de dádivas, no mercado a troca supõe simetria de valor: realizada a operação de compra e venda pelo preço ajustado, as duas partes ficam quites, não havendo mais a obrigação moral de realimentar aquela relação. Este ponto merece ser analisado mais de perto, com a valiosa ajuda de David Graeber, cujo recente estudo enciclopédico *Dívida: os primeiros 5.000 anos* abre caminho para uma nova concepção do que seja mercado e dinheiro (GRAEBER, 2011).

Deixando de lado a vasta contribuição teórica do Autor, retomo aqui somente a hipótese básica de seu estudo: “a diferença entre dívida e obrigação moral é que a dívida pode ser quantificada com precisão. E isso requer dinheiro.” (GRAEBER, 21). Os mais antigos escritos conhecidos referem-se a tabuletas que registram créditos e débitos de templos da Mesopotâmia, estabelecendo seu valor em prata ou em quantidade de cereal. A prata era usada como ornamento das divindades, enquanto o cereal era a base alimentar dos habitantes das cidades. A obrigação moral do camponês de servir às divindades – ou, falando às claras, pagar impostos ao governante – se traduzia em cereais que podiam ser convertidos em moedas de prata para a aquisição de outros objetos por meio do comércio à distância. E assim nascia o mercado, indispensável à sobrevivência da cidade.

Ao se formarem os impérios tributários (que faziam guerra para cobrar impostos aos povos vencidos), as despesas de guerra requeriam grande quantidade de dinheiro, e isso incentivava a mineração e o tráfico de escravos. Enfim, a partir do 1º milênio A.C., os grandes impérios (egípcio, assírio, babilônio, persa, chinês, indiano, grego e romano, para citar apenas os mais destacados), impõem uma mudança importante no mercado, que, além dos bens de luxo, passa a traficar grande quantidade de pessoas escravizadas. O fim desses grandes impérios, depois da queda do império romano diante das invasões bárbaras e o cerco da Europa pelo Islã, acarretou a regressão na intensidade do comércio à distância, mas manteve atuantes os mercados locais e regionais. Aí situa-se, na Europa, a invenção do capitalismo, que é a forma moderna da economia de mercado.

O capitalismo impõe sua forma de sociabilidade

O comércio de longa distância introduz no mercado a figura do capitalista, que financia as operações comerciais de médio ou longo prazo. O capital, porém, representa uma parte ínfima das transações econômicas, pois só atende uma pequenina parcela da população, como lembra F. Braudel. A esmagadora maioria da população mundial continuava a viver relações de comunidade, seja nas diferentes formas de aldeia, seja nas pequenas vilas e cidades. Ainda em meados do século XVIII, na Inglaterra – país onde o capitalismo mais avançava – o mercado local e regional estava longe de ser regido pela lei da oferta e procura, que os economistas dizem lhe ser intrínseca. Um estudo clássico de história econômica (THOMPSON, 1989) mostra como foi longo o processo de substituição da doutrina do “justo preço” pela doutrina do “livre-mercado” que sustenta o capitalismo moderno.

O processo de compra e venda de cereais e outros bens de consumo em cidades inglesas era regulado pelo costume, na época entranhado na religião. Os produtores (camponeses) chegavam cedo à praça do mercado, mas só podiam iniciar as operações de venda após o toque do sino da igreja. Era o momento de os moradores da cidade adquirirem o necessário para seu consumo. Atendidos os moradores, tocava novamente o sino e os comerciantes, donos de moinhos e padeiros locais entravam no mercado como compradores. Só mais tarde, após o novo toque dos sinos, comerciantes de fora podiam comprar as mercadorias que sobrassem. Ficava assim assegurado o abastecimento da população local, só se permitindo a exportação do excedente.

Os grandes negociantes, porém, tendo conquistado maior peso político no Parlamento, pressionavam por decretos reais que suprimissem os empecilhos legais à sua participação nas operações de compra e venda nos mercados locais. Daí a ocorrência de protestos da população pobre, apoiada na tradição religiosa, para impedir – inclusive por meio da violência – que tais decretos fossem aplicados. Aí iniciava-se o acalorado debate ideológico entre os defensores da tradição e os liberais, entre os quais se destaca Adam Smith, cuja obra *A riqueza das nações* (1776) inaugura a moderna Economia Política. A vitória do pensamento liberal se dá na primeira metade do século seguinte, quando após as guerras napoleônicas o moderno Estado burguês se emancipa dos costumes sancionados pela religião e abole toda regulação do mercado, consagrando então a vitória do liberalismo. Daí em diante, a história é conhecida: livre dos constrangimentos impostos pela tradição e a religião, e protegido pelo Estado burguês, o mercado se expande incorporando novos contingentes da população, até sua completa mundialização no final do século XX.

A análise teórica das sociedades de mercado é o tema do estudo publicado por K. Polanyi em 1944. O Autor associa o “sistema de mercado” à “grande transformação” implicada na forma da aquisição dos bens necessários à vida, quando “a motivação do lucro passa a substituir a motivação da subsistência”. Nessas sociedades, “todas as rendas devem derivar da venda de alguma coisa, qualquer que seja a verdadeira fonte de renda de uma pessoa” (POLANYI, 2000, 60). Nisso elas diferem-se estruturalmente das sociedades tribais e camponesas, cuja economia é regida pelos princípios de reciprocidade e de redistribuição (POLANYI, 2000, 62-75). Os bens a serem vendidos (ou alugados) são o trabalho, a terra e o dinheiro, que é o equivalente geral de todas as mercadorias. Nisso reside a “grande transformação” operada pelo capitalismo.

Por isso, conclui o autor, “uma economia de mercado só pode existir numa sociedade de mercado” (POLANYI, 2000, 93). Ao contrário do que parece ao senso-comum, o mercado não é uma instituição do sistema econômico: ele é uma instituição social na mais rigorosa acepção sociológica do conceito. Instituição cujos postulados – liberdade individual, direito de propriedade, obrigação de cumprimento dos contratos e respeito às regras da concorrência – apoiam-se em valores que regem o comportamento de todos os seus atores sociais. É justamente por ser uma instituição social – e não econômica, repito – que o mercado é capaz de produzir e socializar o sistema de comportamento organizador das sociedades modernas.

Este é o ponto de chegada da análise crítica do mercado como instituição social que, ao regular a vida material, regula todo o conjunto da vida social instaurando a sociabilidade que lhe é própria: a forma *societária*. Fundada no contrato social entre indivíduos livres, ela expulsa a forma *comunitária* para o espaço privado. Por milênios o mercado suplementou as “estruturas do cotidiano” fundadas na reciprocidade das dádivas, com a circulação de bens e serviços que elas não conseguiam produzir: eram as feiras locais ou regionais, que funcionavam um dia por semana ou por mês, e reuniam as famílias do

lugar para muitas outras atividades além da compra e venda. Nelas a relação de compra e venda revestia-se de relações de dar / receber / retribuir. A partir do momento, porém, em que o mercado é colonizado pelo capital – dinheiro capaz de produzir mais dinheiro por meio de juros – ele se despe de toda sensibilidade humana e se rege unicamente pelo cálculo impiedoso da dívida. É o que demonstra, magistralmente, o estudo de D. Graeber: a pessoa que não é mais capaz de pagar suas dívidas, deixa de ser pessoa – ser de relações – e se torna escrava (figurada ou literalmente).

Toda essa análise do mercado submetido ao capital tem sua inspiração na obra de K. Marx, que ao pesquisar a forma moderna da alienação humana, encontra sua explicação no modo de produção capitalista, que trata o trabalho humano (vivo) como se fosse mercadoria (sem vida) ao mesmo tempo em que trata o dinheiro (sem vida) como um ente (vivo) capaz de produzir mais dinheiro. Nessa inversão operada pelo mercado colonizado pelo capital, está a raiz da desumanização da moderna sociedade de mercado: “um mundo sem coração” (MARX, 1844).

Para uma Política de Amizade Social

Podemos agora retomar a questão referente ao espaço da fraternidade e da amizade social no mundo contemporâneo. Deixando de lado o arquétipo da “vontade de poder”, constitutivo do ser humano em qualquer sociedade existente, vou retomar a correspondência entre formas de sociabilidade e formas de economia para fundamentar uma Política baseada na amizade social.

A sociabilidade *comunitária* assentada sobre a aliança resultante do dar / receber / retribuir favorece exatamente o que Francisco chama “amizade social”: uma caridade gratuita, alargada, que não busca vantagens pessoais. No limite, é a proposta comunista do século XIX: “de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade” (que parece inspirar-se em Atos 4, 34-35). Já a sociabilidade *societária*, assentada sobre relações interesseiras de compra e venda conforme as leis mercado, favorece o egoísmo do agente econômico, como bem demonstrava Adam Smith ao dizer que não é a generosidade do padeiro, mas sim seu interesse individual que o faz levantar de madrugada para assar o pão e atender seus fregueses.

Aqui situo a contribuição da Sociologia para o Ensino Social da Igreja. Este só tem a ganhar se basear o momento do “ver” a realidade recorrendo ao instrumental de análise sociológico elaborado numa perspectiva crítica. Como procurei demonstrar acima, esse instrumental de análise nos permite definir as sociedades modernas como sociedades de mercado. Nelas o mercado encontra-se colonizado pelo dinheiro em forma de capital e impõe aos atores sociais um comportamento interesseiro em suas relações. Esse instrumental pode introduzir um salto de qualidade no Ensino Social da Igreja: da descrição à explicação lógica dos fatos em questão. Tomo aqui um exemplo.

Ao dizer:

- “Se a sociedade se reger primariamente pelos critérios da liberdade de mercado e da eficiência (...) a fraternidade não passará duma palavra romântica” (#109).
- “quem não vive a gratuidade fraterna, transforma a sua existência num comércio cheio de ansiedade: está sempre a medir aquilo que dá e o que recebe em troca” (#140).
- Há bairros populares onde existe “ainda aquele espírito de «vizinhança» segundo o qual cada um sente espontaneamente o dever de acompanhar e ajudar o vizinho. Nos lugares que conservam tais valores comunitários, as relações de proximidade são marcadas pela gratuidade, solidariedade e reciprocidade, partindo do sentido de um «nós» do bairro (# 152).

- “Nas famílias, todos contribuem para o projeto comum, todos trabalham para o bem comum, mas sem anular o indivíduo; pelo contrário, sustentam-no, promovem-no. Podem brigar entre si, mas há algo que não se move: este laço familiar (# 230).

Todas essas afirmações deixam evidente que Francisco quer superar as relações de mercado. Aqui entra a contribuição da Sociologia, apontando um caminho para a superação do individualismo reinante na sociedade moderna: há que superar-se o capitalismo, isto é, a forma de mercado colonizada pelo capital. Por alguma razão que entendo – mas não aceito – a Doutrina Social da Igreja evita usar até mesmo as palavras a “capitalismo” e “capitalista” para referir-se ao sistema que rege as sociedades modernas, e perde assim a oportunidade de incorporar os estudos já produzidos sobre ele. Francisco o descreve claramente, mas evita a todo custo nomeá-lo:

“modelo econômico fundado no lucro, que não hesita em explorar, descartar e até matar o homem. Enquanto uma parte da humanidade vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade não reconhecida, desprezada ou espezinhada e os seus direitos fundamentais ignorados ou violados» (# 22).

Tal como fez na *Laudato si'*, Francisco refere-se ao *paradigma tecnocrático* – conceito que somente ele utiliza – que é uma forma do “antropocentrismo moderno” centrada na “razão técnica”. (OLIVEIRA, 2016: 129-130). Em outra passagem critica com contundência o mercado em sua forma neoliberal, mas não diz que nele – desde que foi colonizado pelo capital – reside a raiz do problema:

O mercado, por si só, não resolve tudo, embora às vezes nos queiram fazer crer neste dogma de fé neoliberal. (...) O neoliberalismo reproduz-se sempre igual a si mesmo, recorrendo à mágica teoria do «derrame» ou do «gotejamento» – sem a nomear – como única via para resolver os problemas sociais. Não se dá conta de que a suposta redistribuição não resolve a desigualdade, sendo, esta, fonte de novas formas de violência que ameaçam o tecido social. (...) A especulação financeira, tendo a ganância de lucro fácil como objetivo fundamental, continua a fazer estragos (# 168).

Conclusão

Na FT Francisco emite um severo juízo de valor contra a sociabilidade egoísta da sociedade moderna. O parágrafo mais contundente, a meu ver, é onde diz:

Solidariedade é uma palavra que nem sempre agrada; diria que algumas vezes a transformamos num palavrão, que não se pode dizer; mas é uma palavra que expressa muito mais do que alguns gestos de generosidade esporádicos. É pensar e agir em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns. É também lutar contra as causas estruturais da pobreza, a desigualdade, a falta de trabalho, a terra e a casa, a negação dos direitos sociais e laborais. É fazer face aos efeitos destrutivos do império do dinheiro (...). A solidariedade, entendida no seu sentido mais profundo, é uma forma de fazer história e é isto que os movimentos populares fazem» (#116).

Ao afirmar isso o Papa abre o caminho para a luta contra “as causas estruturais da pobreza”. A quem quer ver nossa “casa comum” mais acolhedora para todos os homens e mulheres, bem como para as outras espécies vivas, ele lança o desafio de desvendar a lógica dessa estrutura. Para isso não

devemos ter receio de usar o instrumental da Sociologia crítica, inclusive o legado por Marx. Diante da magnífica interpelação do Papa, só cabe uma resposta corajosa e libertadora.

Referências

AQUINO Jr. Justiça *in* GODOY, Manoel, AQUINO Jr., Francisco: **50 anos de Medellín: revisitando textos, retomando o caminho**; São Paulo, Paulinas, 2017.

BOFF, Clodovis: **Teologia e Prática – Teologia do Político e suas Mediações**, Petrópolis, Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606327-e-possivel-a-fraternidade-humana-universal-e-com-todas-as-criaturas-ii> (acesso 18/02/2021)

BRAUDEL, Fernand. **Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme, XVe – XVIIIe Siècle**. V. I: Les structures du Quotidien. Paris: Librairie Armand Colin, 1979.

GRAEBER, David. **Debt: the first 5,000 years**; New York, Melville House Publishing, 2011

MARX, Karl: Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/critica/introducao.htm> - acesso em 10/03/2021.

MAUSS, Marcel: Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques *in* **Sociologie et Anthropologie**; Paris, Presses Universitaires de France, 1966 [1ª 1906].

OLIVEIRA, Manfredo: O paradigma tecnocrático *in* MURAD, Afonso, TAVARES, Sinivaldo: **Cuidar da casa comum**; São Paulo, Paulinas, 2016, p. 129-145.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Tradução de Fanny Wrobel. 2.ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

THOMPSON, Edward P.: La economía "moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII: **Tradición, revuelta y conciencia de clase**; Barcelona, Ed. Crítica, 1989 [1ª. 1979], p. 62-134.