

Três teorias de sociologia política: propostas para uma teoria crítica

Three theories of political sociology: proposals for a critical theory

Paulo César Limongi de Lima Filho¹



<https://doi.org/10.29327/256659.13.1-15>

Resumo: este artigo tem como objetivo apresentar três correntes de teoria, duas como fruto das ciências sociais puramente e uma terceira a qual tem uma conexão com a teologia. As três teorias críticas estão reunidas nos escritos: *Assembly* (2017) de Antonio Negri e Michael Hardt; “For a left populism” (2018) de Chantal Mouffe; e, em conjunto com outros textos, “A vida Religiosa e a Igreja no Processo de Libertação” (1976) de Leonardo Boff. Vale frisar que definimos teoria crítica em duas partes: (a) uma teoria que apresente os sujeitos sociais como capazes de produzirem elementos emancipatórios, ou seja, superar o status quo no qual se inserem; (b) que leve em consideração outras teorias que sejam capazes de analisar a realidade.

Palavras-chave: Teoria crítica; Sociologia política; Emancipação.

Abstract: this paper aims to present three theory currents, two as the fruit of the pure social science, and a third which has a connection with theology. The three critical theories are gathered in the writings: “*Assembly*” (2017) by Antonio Negri and Michael Hardt; “For a left populism” (2018) by Chantal Mouffe; and, together with other texts, “Religious life and the Church in the Liberation Process” (“A vida Religiosa e a Igreja no Processo de Libertação”, 1976) by Leonardo Boff. It is worth noting that we define critical theory in two parts: (a) a theory that presents social subjects as capable of producing emancipatory elements, that is, overcoming the status quo in which they are included; (b) to take into account other theories that are capable of analyzing reality.

Keywords: Critical theory; Political sociology; Emancipation.

Introdução

Ao pensar sobre teoria crítica, imediatamente associamos essa corrente de pensamento à Escola de Frankfurt, principalmente a sua primeira geração (comumente representada por Theodor Adorno e Max Horkheimer). Em um texto clássico, o último desses autores estabelece o suposto significado de teoria e a diferenciação entre uma de cunho tradicional e de cunho crítico. A teoria seria um conjunto de princípios e preposições derivadas desses os quais são testadas

¹ É mestre em sociologia e doutorando em sociologia pelo PPGS do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É bolsista CAPES de PROEX. Atua nos grupos CRELIG e NETSAL.
E-mail: paulocldelima@iesp.uerj.br

à luz dos fatos (HORKHEIMER, 2002, p. 188). Assim, uma teoria é sempre uma corrente de pensamentos conectados que visam a própria empiria (ADORNO, 1999).

Contudo, o grande problema da teoria desenvolvida antes do advento da teoria crítica é a tendência a indução, ou seja, uma redução dos acontecimentos práticos à imaginação. A teoria tradicional se mantém em seus próprios modelos, como uma espécie de “repetição” (ADORNO; HORKHEIMER, 1999). Isolando-se da realidade prática, a teoria tradicional tende a manter determinada realidade aparente, sem questioná-la. Portanto, determinadas atividades, eventos e acontecimentos dentro da sociedade são olvidados ou tomados como incompreensíveis.¹

Para o autor, isso ocorre, pois, os intelectuais estão presos a determinadas posições sociais as quais os impedem de compreender a essência dos fenômenos sociais. A essência dos fenômenos, seu fator “escondido” é a produção do homem sobre meio. A teoria crítica, por sua vez, tem a tarefa de estabelecer o homem como a força matriz da produção da cultura e da própria sociedade (HORKHEIMER, 2002, p. 207). Ademais, a teoria crítica também deve tomar consciência da relação entre o intelectual e sua posição dentro da sociedade (HORKHEIMER, 2002, p. 209). Contudo, apesar de propor uma teoria crítica, nas análises empíricas desses autores sobre o iluminismo e sobre a indústria cultural, encontramos uma dificuldade de compreender com os agentes sociais podem ocupar sua função de motor da história. Parece que o aspecto da “repetição” do iluminismo e da teoria tradicional cooptou a atenção dos autores.

Todavia, neste texto, iremos adotar uma percepção de teoria crítica que almeje não apenas um estado pessimista no que se refere a modernidade; mas que busque na situação que se apresenta ao teórico, “os elementos emancipatórios que nele se encontram ao menos em germe, sejam valores, processos, instituições ou agentes” (DOMINGUES, 2018, p. 18). É necessário para refletir acerca de uma teoria crítica, estar ciente dos aspectos presentes dentro da realidade material concreta, ou seja, elaborar uma perspectiva não apenas de cunho filosófico. Assim, é essencial criar um texto que esteja em acordo com os movimentos concretos da sociedade (DOMINGUES, 2018). Não é somente uma negação da filosofia, mas, isso sim, uma busca na própria teoria social dos conceitos e definições que possam interpretar os acontecimentos contemporâneos.

Portanto, o nosso conceito se alinha com o de Domingues (2018), quando esse busca uma crítica imanente (que possibilite de analisar os processos em curso nas sociedades) e ecumênica (que versa sobre a tradição da crítica). Desse

modo, o texto tem como objetivo apresentar três teorias com potencial de serem críticas, demonstrando possíveis semelhanças e diferenças entre elas. Por fim, faremos uma comparação entre tais pensamentos com nossa concepção de crítica.

Apenas para esclarecimento sobre os motivos da escolha de uma teoria teológica, podemos dizer que a forma de pensar teológica pode apresentar aspectos de teoria crítica. Inspirado pelo projeto de José Godoy (2020), temos que tomar a produção dos atores religiosos como teorias políticas e sociais. No exemplo de Godoy, ele realiza um estudo sobre as relações entre o pensamento de Joseph Lebet e o desenvolvimentista que levou a uma prática e militância católica e progressista. Maria das Dores Machado também nos chama atenção ao fato de que os evangélicos pensam suas ações de modo político, levando em consideração formas de conflito social teorizada por autores como Antonio Gramsci (2014, p. 614 e 615). Por isso, temos que pensar que os atores, mesmo quando utilizam da linguagem religiosa, produzem teorias e concepções que conduzem, por sua vez, a ação política.

Neste momento, antes de passarmos a apresentação dos três livros, é necessário apresentar quais questões e debates tais textos estão interessados. Os dois primeiros livros (de Hardt e Negri e de Chantal Mouffe) estão debatendo sobre a questão da centralização ou não da tomada de decisão nos movimentos sociais; para além disso, também discutem sobre a formação desses (seja por uma ideia de classes ou filiação política, por exemplo). Ambos os textos são fruto da contemporaneidade, pós-anos 2000. Tal momento histórico confere aos escritos uma possibilidade de estarem mais avançados nos debates das ciências humanas, ou seja, tratando de questões que sejam pertinentes ao nosso tempo presente. Assim, a justificativa de escolha de tais autores gira em torno de sua importância para o debate contemporâneo sobre a teoria crítica.

O último, por outro lado, é um livro da década de 1970, que nasceu de um contexto de consolidação de uma teoria teológica e política dentro da Igreja, chamada de Teologia da Libertação (MAINWARING, 2004, p. 169). A teologia da libertação, segundo Silvia (2001), é uma tentativa de unir conceitos das chamadas ciências sociais com concepções religiosas – iremos aprofundar mais o significado da teologia da libertação na última seção do texto. Neste sentido, as correntes de pensamento utilizadas são as de cunho marxista e estão concretizadas na perspectiva de “opção pelos pobres”

Momento Populista: criação do povo

Chantal Mouffe (2018) busca reformular um conceito já debatido a exaustão em ciências sociais – o populismo. Evitando as críticas negativas ao termo, ela passa a chamá-lo de momento populista (2018, p.13) que se configura como uma crise das alianças entre diferentes que se mantiveram no poder até então, abrindo espaço para reorganização do povo (que, para autora, é construção e resultado de tais conjuntos de relações) para conquistado poder. O conceito, como aparenta, é baseado no pensamento de A. Gramsci sobre a hegemonia como conquista não apenas de uma classe homogênea sobre a outra também homogênea; mas uma união entre frações desses grupos capazes de se perpetuar no poder tanto pela produção de consenso e, em menor caso, através do poder de submissão (GRAMSCI *appud* MOUFFE, 2018, p. 17). Portanto, o povo (o novo príncipe, nesse caso) não deteria uma forma dada a priori, ele seria construído – o que foi chamado de visão anti-essencialista.

Esse novo momento populista seria capaz de superar as condições das instituições políticas atuais, por meio de um processo no qual a democracia seria radicalizada. Para explicar o que seria tal radicalização, é mister ter em mente que a democracia resguarda determinados valores – alocados na determinação do “povo” sobre as decisões políticas que entrariam em contradição com os valores do liberalismo. Essa contradição resultaria numa despolitização das instituições políticas que teriam na chamada terceira via sua melhor representação (GRAMSCI *appud* MOUFFE, 2018, p. 13)². Portanto, para dismantelar o capital financeiro, dismantelando também sua racionalidade técnica, por um processo de abertura radical ao “povo”, radicalizando os pressupostos e valores da democracia.

A pergunta que podemos fazer a essa altura do texto é: *e quem seria esse dito povo*. O povo seria uma construção conjunta. As diversas demandas heterogêneas se concretizariam por meio de aliança entre múltiplos setores da população nas quais estabeleceriam uma liderança –orgânica desse movimento – capaz de sintetizá-las e tomar as decisões do processo político que são volúveis e podem mudar conforme a vontade desse povo (GRAMSCI *appud* MOUFFE, 2018, p. 39). Outra característica central desse povo seria eliminação do político (sentido dado por Schmitt), uma vez que as antigas relações de inimigo e amigo se dissolveriam para formar a figura do adversário (GRAMSCI *appud* MOUFFE, 2018, p. 38) – o que a autora dá o nome de *Democracia Agnóstica*. É nesse exato ponto que a autora discorda da visão de Hardt e Negri (2017) (que será apresentada mais adi-

ante), pois considera que a liderança é a única capaz de organizar a “multidão” (mesmo não apresentando as razões que levaram esses dois autores a colocar uma centralidade maior na “multidão”).

Não obstante, a estratégia desenvolvida por Mouffe é concentrada geograficamente na Europa ocidental. A sua teoria supostamente se basearia na formação de partidos como Podemos na Espanha nos quais ela via que os dirigentes seriam formados, necessariamente, pelo povo construído dentro do coletivo. Na opinião da autora (Ibidem, p. 56), esse coletivo busca ou buscou superar as diversas fronteiras que dividiam esse novo “povo” – tal como esquerda, direita ou centro³–, de modo a traduzir a partir de líderes diversas demandas desse coletivo heterogêneo. De certo modo, não poderíamos dizer que o Podemos foi um exemplo de vitória para a estratégia populista, uma vez que nas últimas eleições perdeu posições vitais em comparação a 2015 (Podemos representava a terceira força nas eleições em 2015; passando a quinta força em 2019, perdendo ainda mais espaços para o PSOE)⁴. Nesse sentido, a liderança poderia representar o potencial problema dentro dessa análise; assim, será necessário pensar qual seria a solução evocada por Hardt e Negri (2017).

A figura do Comum como antídoto contra liderança carismática

Se anteriormente o aspecto da liderança foi visto como necessário e fundamental para estratégia populista, sendo a peça capaz de cristalizar as demandas do “povo”; no texto de Hardt e Negri (2017), elas assumem um contorno totalmente diferenciado, apesar de não serem completamente anuladas como pode parecer à primeira vista. Outra diferença reside no fato de que a “multidão” (e sua forma correspondente) não é uma estratégia política apenas, mas um produto das relações de produção contemporâneas (como iremos trabalhar de maneira um pouco pormenorizada ao longo dessa seção). Uma semelhança, não explícita no texto, é a região onde as análises de Mouffe, Hardt e Negri se encontram focadas: na Europa ou nos Estados-unidos.

Em outras palavras, ignora-se parcialmente as circunstâncias as quais a América Latina se encontra; isso porque as condições matérias desenvolvidas nessa região não são as mesmas descritas pelos autores (grande uso de ferramentas comunicativas e de outras ferramentas tecnológica em contra-posição a produção intensiva no bem trabalho recorrente em boa parte da região).

Para os autores (2017, p. 8), um movimento histórico singular está se concretizando durante a segunda década do século XXI, isso porque os diversos movimentos sociais estão abandonando os formatos de lideranças – definida, pelos autores, como uma imunização com líderes autoritários. Estes atores sociais coletivos desenvolveram mecanismos de defesa contra lideranças caracterizadas como carismática, uma vez que tais personagens promovem casos de opressão aos próprios membros ou, por outro lado, não conseguem se manter conectados diretamente as suas bases, promovendo ações arbitrárias (HARDT; NEGRI, 2017).

Um dos casos que os autores usam para exemplificar a problemática das autoridades é o dos movimentos feministas. Nesse caso, os líderes possuem um perfil silenciador e sexistas que impede qualquer participação efetiva das mulheres dentro do movimento. Outra menção é o movimento Black Lives Matter (BLM); nesse caso, o dirigente foi rejeitado por ser tanto ineficiente como antidemocrática (HARDT; NEGRI, 2017, p. 11). Assim, mesmo que breve, os autores buscam em conjunções históricas para formular a sua crítica, tentando se distanciar de um caráter meramente normativo anteriormente apresentado. No entanto, essa característica também é usada como ferramenta para criticar outras teorias críticas (como é o caso da crítica a análise de Marx sobre a comuna de Paris, presente no primeiro capítulo do livro) (2017, p. 8 e 9). Por último, essa forma de organização não representaria uma desorganização; na verdade, essa seria fruto de uma nova configuração das relações de produção.

Em seus escritos do *Capital*, Marx (2014, p. 405) argumentou que os trabalhadores são organizados por meio da disciplina do capitalista que os colocam em forma de cooperação para realizar a manufatura. Seguindo esse mesmo raciocínio, Hardt e Negri veem que o trabalho em sua forma contemporânea tem duas características marcantes: (a) uma constante precarização; (b) uma forma cooperativa de trabalho⁵ que é a chave para transformação social mais ampla.

O capitalista necessário para disciplinar o trabalhador e manter sua condição de subordinado no passado; cede aos trabalhadores a forma criativa de organização da vida social, uma vez que o capital financeiro está nas margens da inovação industrial, focando principalmente em ativos que não trazem em si o processo criativo (Ibidem, p. 86). Como o trabalho é a única força capaz de produzir algo (MARX, 2014, p. 209 e 210), a sua apropriação é que geraria a possibilidade de criar a propriedade privada; em um trabalho cooperativo e iminente-

mente social, não haveria nenhuma oportunidade de criar uma propriedade *una*. A propriedade seria algo social e, por isso, os autores compõe o termo commons.

Essa nova forma de organização social reúne em torno de si tanto os aspectos técnicos (providos da base material) quanto aspectos políticos (HARDT; NEGRI, 2017, p. 238) e, deste modo, devido a exploração de cunho capitalista, também são precárias. Contudo, a partir da forma comum, surgem movimentos como a primavera árabe, occupy wall street e gezi park. E, como previam os autores, a autoridade é apenas uma coadjuvante. De forma geral, essas novas lideranças seriam fortemente subordinadas aos movimentos, tendo um caráter efêmero conforme a necessidade do coletivo. A luta desse novo ator comum seria contra o capital e a própria oligarquia estabelecida e, principalmente, contra as diversas violências feitas contra eles. Por isso, Hardt e Negri (2017, p. 258) invocam a metáfora da guerra na névoa para explicar as dificuldades que tais movimentos de enxergar todas essas dificuldades e criar uma luta unificada.

A possibilidade de uma crítica e prática pela Teologia da Libertação

Os autores até agora tratam os agentes de sua colocação como indivíduos ou coletivos mais ou menos abstratos e ignoraram fatos fundamentais da modernidade, tais como a religião. Em sociologia, criou-se uma determinada tradição a qual pensava a modernidade como sinônimo de secularização, ou seja, diminuição em crenças religiosas (BERGER, 1971). Contudo, isso não é de todo verdade. A modernidade, de certo modo, promoveu forças secularizadoras, porém essas provocaram processos de anti-secularização os quais permitiram que negociassem os termos de adesão aos valores do novo período histórico (BERGER, 1999, p. 3).

O argumento de Berger (1999, p. 6) é de que as religiões não pararam de existir, mas estiveram negociando com a modernidade de modo a oferecer soluções práticas para os problemas atuais. O ressurgimento de religiões consideradas ortodoxas seria, então, algo que não causaria estranheza, uma vez que a modernidade leva a um processo constante de deslocamento das certezas ocasionado por um processo de constante aceleração (ROSA, 2009; BERMAN, 1988), deixando desconfortos que podem vir a ser sanados por meio de explicações místicas somadas a análises do próprio mundano. Diante de um cenário de crescimento dos evangélicos e de um número expressivo de católicos⁶ não é possível afirmar, pelo menos no caso brasileiro, que a modernidade funcione como uma

espécie de antítese da religião. Se analisarmos outros países, objeto de estudo dos dois autores acima, certamente também não poderíamos aventar essa mesma hipótese, mesmo no caso estadunidense onde cresce o número de Evangélicos (equivalente a pentecostal), apesar de algumas poucas exceções (Portugal e Inglaterra) (BERGER, 1999, p. 9).

Isso nos leva a crer que elaborar uma alternativa política concreta baseada nas tendências da realidade (com uma crítica imanente), não deve deixar a religião completamente de fora, embora esse não seja o objeto central da análise. Voltando a análise de Berger, o seu primeiro exemplo de quando uma religião negociou os “tempos atuais” foi no caso do Concílio Vaticano II (1962-1965), sendo esse o mesmo ano de publicação da encíclica papal “Mater e Magistra” (1961). Esses textos da Igreja católica em Roma promoveram uma legitimação do processo abertura da Igreja às questões que as elites eclesiais achavam pertinentes nas regiões que estavam localizadas (CONDINA, 2013, p. 463). No Brasil, durante a década de 1950, o processo de abertura ao “laicato” (conjunto de leigos) já estava em curso, depois do alívio do processo de romanização o qual foi responsável por uma reintrodução da Igreja às normas de Roma (MAINWARING, 2004, p. 57).

É nesse contexto de consolidação da abertura e de ideias gestadas durante essa época que nasce a chamada Teologia da libertação (entre a década de 1960-1970). Antes de discutirmos o significado dessa nova abordagem é válido conferir um sentido ao termo teologia. Em a escrita da história (1988), Michel de Certeau empreende um esforço em classificar a teologia como um sistema racionalizado de atribuição de sentido ao mundo. Tal hermenêutica é parte integral da sociedade e reproduzida por agentes sociais concretos e dotados de poder.

Embora, como nos mostra o autor, a teologia tenha se deslocado para um sistema secundário de símbolos, ela ainda detém sua capacidade de explicação para o mundo. Neste sentido, Gustavo Morello (2021) também classifica a religião como um sistema de compreensão do mundo o qual está aliado a estruturas sociais. Em suas palavras, “estas creencias son un collage que las personas confeccionan con elementos de otras tradiciones, modificados y re-significados por los actores, y relacionados con otras elecciones en el ámbito político y económico” (MORELLO, 2021, p.64). Assim, a religião está estreitamente conectada a dimensões políticas, sociais e econômicas.

Assim, é necessário nos interrogar quais são as dimensões da vida econômica e política as quais a teologia da libertação, enquanto sistema hermenêutico, se conecta. F. M. Sofiati, A. S. Coelho e R. A. L. Camilo (2018), em uma reinterpretação da obra de Michel Lowy, nos convidam a pensar a relação entre teoria social (de cunho marxista) e a teologia da libertação. Segundo os autores, há uma afinidade eletiva a qual permite uma mútua influência entre esses dois sistemas de pensamentos, entre essas duas teorias. A teologia da libertação, tal como marxismo, estaria conectada a uma *práxis* política-religiosa que visa a desconstrução de estruturas econômicas.

Tal estrutura, fruto de um pecado original, manteria os homens em uma condição de subordinação e indignidade humana. Portanto, além de uso instrumental dessa teoria de economia política no que tange à análise do mundo empírico, a ação pastoral também estaria eivada das concepções de ação política.

Veremos, agora, como tal conexão entre uma teoria teológica e uma teoria social se conectam na prática. Existe um sem número de autores sobre o assunto, mas, para fins desse trabalho, usaremos apenas um desses que é considerado como referência: Genézio Darci Boff (Leonardo Boff). Não há um motivo extremamente contundente para ter elegido ele com o autor a ser debatido, entende-se, por outro lado, que seus escritos podem exemplificar uma série de pressupostos relevantes para pensar uma teoria crítica.

Em um dos seus escritos mais famosos—como fazer teologia da libertação (2001) –, Leonardo Boff, em parceria com seu irmão, promove uma reflexão do que é a teoria da libertação. Para eles, a teologia da libertação a primeira teologia da periferia (2001, p. 143). Isso porque ela “impõe ao teólogo pensa a *práxis* concreta, os problemas reais da existência da comunidade da fé [...] e o povo dos oprimidos é seu destinatário privilegiado” (2001, p. 143 e 144). Desse modo, tendo o povo e contexto social, como as principais chaves do entendimento, essa teologia deve buscar “as causas de sua opressão”. Para isso, a fé não é o ponto de partida para uma análise da realidade social concreta, ela deve se aliar a uma teoria sociológica científica que tenha como orientação a região na qual tal fé está sendo pregada (no caso a América do Sul) (BOFF, 1976, p. 23).

Na época de elaboração desse livro, a teoria crítica em voga no Brasil era a teoria da dependência e suas variações, por isso foi a escolhida. Boff (1976, p. 14 e 15) destaca alguns pontos desse pensamento para serem pensando em conjun-

to com a promoção de uma vida religiosa (seção que ele chama de “desafios da realidade”): (a) falta de uma autonomia decisória por parte dos países periféricos; (b) opressão caracterizada pela imposição de valores vindos dos países do centro aos dependentes; (c) marginalidade, não dos países, pois eles seriam uma parte fundamental do sistema capitalista até então, mas dos indivíduos que estavam inseridos dentro dessa realidade, sem qualquer “dignidade”; (d) cultura de silêncio a qual provocaria um silêncio em relação as questões da desigualdade entre países, promovendo uma “realidade-espelho” em detrimento de uma “realidade-fonte”.

Independente do mérito da interpretação do autor sobre a teoria da dependência, alguns pontos importantes foram observados tal como a falta de uma autonomia, subjugo de valores e a marginalidade desses indivíduos que habitam dentro desses países. Seguido dessa seção, o autor faz uma auto-crítica da instituição (Igreja) pelo foco mantido apenas na hierarquia o qual teve como consequência as condições do ambiente no qual aquela vida religiosa estava sendo praticada (1976, p. 29). Seria necessário superar essa fase e adentrar em uma percepção de prática religiosa a qual buscasse as fontes do pecado originário (exploração, dominação, injustiça), uma vez que a salvação apenas poderia ser alcançada como um todo (olhar para as estruturas da desigualdade e continuar no processo religioso). Boff estava com isso se apoiando numa visão de Jesus Cristo como aquele que combateu as injustiças, esteve ao lado dos pobres, e deu a sua vida como sacrifício por essa obra (1976, p. 59).

Desse modo, o autor coloca dois modelos em oposição (1976, p. 64): sacramento-instrumental e sacramento-sinal-e-instrumental. O primeiro deles estaria para além do mundo, deslocado dele baseado em uma dicotomia entre corpo e alma, possuindo, assim, uma ação indireta na sociedade; já o segundo modelo, teria uma aliança entre a compreensão do mundo e da fé, buscando superar a dicotomia corpo e alma, passando a tratá-los como uma coisa unificada. A igreja, então, teria o papel tanto de educar como atuar politicamente no mundo para superar o pecado estrutural da desigualdade baseado numa visão específica de teoria que causa uma vida religiosa específica também (a partir da América Latina).

Debates e conclusões

Se até aqui, restringimo-nos em discutir e apresentar modelos de preposições políticas; agora, nossa tarefa é discutir, mesmo que brevemente, cada um deles. No primeiro modelo de Mouffe (do momento populista e construção do povo), encontramos certa dificuldade de pensá-lo como teoria crítica (pelo menos em nossa definição), pois apesar de apresentar uma discussão sobre os problemas da ordem vigente, não conseguimos visualizar como essa ordem pode ser superada, uma vez que não foram apontadas as tendências ou táticas para isso. Ao contrário, a autora apresentou uma estratégia normativa na qual se baseava em instruções concretas que não a correspondiam (foco no Podemos e sua capacidade de construir o povo). Por outro lado, a autora realiza uma certa busca em conceitos já usados dentro das ciências sociais para poder re-pensar a realidade a qual se apresentava (hegemonia de Gramsci).

Já o caso de Hardt e Negri é mais concreto, isso porque os autores apresentam uma discussão com a teoria crítica (recorrendo a autores como Gramsci e até mesmo a Marx), somado a uma análise de movimentos sociais – apesar de sua visão ter o campo político quase como consequência das relações econômicas. Um outro problema identificado é que o início do livro parece não estar conectado com suas partes finais, uma vez que a liderança volta a desempenhar um papel importante, mesmo que de maneira instrumental, indo contra a tese inicial do desaparecimento total das autoridades por meio do desenvolvimento de sistemas imunológicos capazes de combater esse vírus do carisma. Uma outra vantagem em relação a teoria anterior, é que há apresentação de táticas concretas para realização da tomada de poder: a greve.

A greve, embora seja uma resposta usada pelos operários do século XIX e XX e, de certo modo, é produto de uma determinada configuração das forças de produção, elas ainda podem assumir um papel relevante dentro dos “commons”. Como o trabalho está precarizado e com ausência de liderança os movimentos podem ser afetados por isso; porém, a forma como a nova força de produção está conectada traz consigo uma possibilidade de unir diversas bandeiras que antes poderiam ser vistas como impossíveis de serem conciliadas (pautas identitárias e questões trabalhistas); isso possibilitaria uma greve ainda mais forte que anterior e um movimento muito mais conciso.

Por último, vimos como uma das maiores dificuldades dessas duas análises era sua determinação geográfica (a primeira delas tinha como explícito seu referencial na Europa ocidental; enquanto que o segundo, mesmo não explícito,

focava em um trabalho que tinha como tecnologia sua base, divergindo de boa parte da América Latina onde a produção ainda é intensiva no fator trabalho). Por outro lado, uma teoria crítica deve ser imanente, ou seja, levar em consideração os movimentos concretos dos sujeitos sociais e políticos dentro da realidade na qual está inserida; portanto, devemos nos concentrar nos acontecimentos que regem nossa região.

Esse é um dos fatores positivos da teoria da vida religiosa libertária produzida por Boff e por outros. A vida religiosa deve se alinhar a uma análise social científica capaz de dar conta das considerações concretas da realidade (no caso a teoria da dependência). Porém, para além de uma mera união, parece que essa vida assume feições de uma busca por um ideal já prescrito por cristo que seria superar o pecado estrutural da injustiça. Existe, assim, uma determinação do comportamento cristão em constante necessidade de superar o *status quo* para alcançar a salvação.

Em um contexto de crescimento religioso, ter uma adaptação da teoria crítica econômica ao modo de interpretar e agir sobre o mundo parece ser imprescindível para combater o avanço do conservadorismo religioso já supracitado. Uma teoria crítica latinoamericana deve levar em consideração as filiações dos sujeitos quando estiver em procura de pensar os movimentos concretos. O caso da religião é relevante pois se configura com uma filiação de grandes números no subcontinente e, por isso, o modelo de Boff é também relevante.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BERGER, Peter. The Desecularization of the world: a global overview. BERGER, Peter (org.). **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**. Washington Dc: Ethics And Public Policy Center, 1999. pp. 01-18.
- BERMAN, Marshall. **All that is solid melts into air: The experience of modernity**. New York: Penguin, 1988.
- BOFF, Leonardo. **A vida religiosa e a igreja no processo de libertação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CERTEAU, Michel de. **The writing of history**. New York: Columbia University Press, 1988.

DOMINGUES, José Maurício. Vicissitudes e possibilidades da teoria crítica hoje. **Emancipação e história: o retorno da teoria social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Cap. 1. pp. 13-34.

DORRE, Klaus; LESSENICH, Stephan; ROSA, Hartmut. **Sociology, Capitalism, Critique**. London: Verso, 2009.

GODOY, José Henrique Artigas de. Dom Helder Câmara e Louis-Joseph Lebret: desenvolvimentismo e práxis progressista católica nas décadas de 1950 e 1960: Desenvolvimentismo e Práxis Progressista Católica nas décadas de 1950 e 1960. **Dados – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, v. 63, n. 1, 2020, pp. 01-41.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Assembly**. New York: Oxford University Press, 2017.

HORKHEIMER, Max. **Critical Theory: selected essays**. New York: Continuum, 2002.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, v. 57, n. 3, 2014. pp. 601-631.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MORELLO, Gustavo. ¿Por qué estudiar a lo religioso desde una mirada sociológica. **Una modernidad encantada**. Córdoba: Educc, 2021. pp. 39-70.

MOUFFE, Chantal. **For a left populism**. London: Verso, 2018.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

MARX, Karl. **O capital: crítica de economia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SOFIATI, Flávio Munhoz; COELHO, Allan da Silva; CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. Afinidades entre marxismo e cristianismo da libertação: uma análise dialético-compreensiva. **Trans/form/ação**. São Paulo: UNESP, v. 41, n. 4, 2018. pp. 115-134.

SORJ, Bermado; MARTUCCELLI, Danilo. **O desafio latino-americano: coesão social e democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

WEIGEL, George. Roman Catholicism in the age of John Paul II. BERGER, Peter. **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**. Washington Dc: Ethics And Public Policy Center, 1999. pp. 19-36.

¹Assim, Horkheimer critica Kant, pois, para ele, o que Kant não enxerga (a coisa-em-si) é o fruto da ação do homem na própria sociedade.

²A ideia de que as instituições se tornaram técnicas (no sentido de obedecerem uma lógica prescrita pelo capital financeiro principalmente, perdendo uma razão de social de ser), tendo como

consequência a formação de complexos oligárquicos capazes de tomar decisões políticas por meio de processos econômicos.

³A autora usa o termo esquerda quando fala sobre o novo populismo. A justificativa dada é: “I share the concerns of those who want to underline the distinctiveness of the populist strategy with respect to the two current meanings of ‘left’ [...] it is claimed that in general the ‘left’ expresses the interests of specific socioeconomic sectors and neglects demands that, according to the populist strategy, should be included in the construction of the collective will” (Mouffe, 2018: 57). Em suma, a justificativa é basicamente se diferenciar de outros momentos populistas que não tenham a situação socioeconômica a ser debatida com mais profundidade.

⁴Sobre as eleições de 2015, acesse: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/12/vice-presidente-do-governo-confirma-vitoria-do-pp-nas-eleicoes-da-espanha-20151220204003861533.html>; já sobre as eleições de 2019, ver: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/04/28/espanha-encerra-votacoes-para-eleicoes-legislativas.ghtml>. Último acesso 09/07/2019.

⁵ “The center of gravity of capitalist production is shifting from the exploitation of labor in large-scale industry toward the capitalist extraction of value (often through financial instruments) from the common, that is, from the earth and from cooperative social labor” (HARDT e NEGRI, 2017, p. XIX).

⁶Para ver os dados sobre religião, acesse: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espirtas-e-sem-religiao>. Último acesso em 10/07/2019. Para uma análise sobre os números apresentados, acesse: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/viewFile/4363/2417>. Último acesso em 10/07/2019.

Recebido em 21/01/2021

Aceito para publicação em 26/02/2021