

GRAMSCI, O LIBERACIONISMO E A POTÊNCIA POLÍTICA DA RELIGIÃO

Massimo Sciarretta¹

Resumo

O fator religioso voltou de forma vigorosa protagonizando as dinâmicas históricas contemporâneas, com resultados pouco reconfortantes. Diante desta inegável dessecularização das sociedades contemporâneas, a crítica de quem, como Gramsci, valorizara a variante cultural e a dialética dos processos históricos, torna-se uma ferramenta preciosa. À luz do político comunista italiano, a religião representaria uma ideologia dotada de potência política e de uma carga potencialmente revolucionária, mas – inexoravelmente – determinada por uma passividade estrutural e funcional à manutenção do *status quo*. Neste sulco, insere-se o exemplo histórico da Teologia da Libertação ocasionando o pretexto para um estudo sobre a relação entre filosofia da práxis e pensamento-ação cristão latino-americano.

Palavras-chave: Dessecularização; Gramsci; Teologia. ,

GRAMSCI, LIBERACIONISMO Y EL PODER POLÍTICO DE LA RELIGIÓN

resumen

El factor religioso regresó de manera vigorosa, liderando la dinámica histórica contemporánea, con resultados poco reconfortantes. Ante esta innegable desecularización de las sociedades contemporâneas, la crítica de quienes, como Gramsci, valoraron la variante cultural y la dialéctica de los procesos históricos, se convierte en una herramienta preciosa. A la luz del político comunista italiano, la religión representaría una ideología dotada de poder político y una carga potencialmente revolucionaria, pero - inexorablemente - determinada por una pasividad estructural y funcional en el mantenimiento del status quo. En este surco, se inserta el ejemplo histórico de la Teología de la Liberación, dando lugar al pretexto para un estudio sobre la relación entre la filosofía de la praxis y el pensamiento-acción cristiano latinoamericano.

Palabras clave: Desecularización; Gramsci; Teología.

GRAMSCI, LIBERATIONISM AND THE POLITICAL POWER OF RELIGION

Abstract

The religious factor returned in a vigorous way, leading the contemporary historical dynamics, with little comforting results. Faced with this undeniable desecularization of contemporary societies, the criticism of those who, like Gramsci, valued the cultural variant and the dialectic of historical processes, becomes a precious tool. In the light of the Italian communist politician, religion would represent an ideology endowed with political power and a potentially revolutionary charge, but - inexorably - determined by a structural and functional passivity in maintaining the status quo. In this groove, the historical example of Liberation Theology is inserted, giving rise to the pretext for a study on the relationship between the philosophy of praxis and Latin American Christian thought-action.

Keywords: Desecularization; Gramsci; Theology.

¹ Massimo Sciarretta é professor adjunto de História do Mundo Contemporâneo da Escola de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UniRio.

O foco do pensamento de Antonio Gramsci se funda na ideia de que, no Ocidente, a instauração do comunismo necessitaria de um processo em grau de levar a uma revolução filosófico-cultural a ser realizada no meio da classe dominada, operária e camponesa, em grau de forjar nos subalternos a vontade de se educar “para a arte do governo” (GRAMSCI, 1975: 1320).

Com efeito, a grande contribuição intelectual gramsciana à história do pensamento contemporâneo encontra seu ápice no vislumbamento de uma nova civilização caracterizada pelo “ingresso na história das massas livre e democraticamente organizadas”, na convicção de que “somente por meio do desenvolvimento de uma consciência histórica da realidade e de uma ação política voltada a elevar a condição ‘intelectual e moral’ das massas se poderia chegar a uma sociedade realmente ‘civil’, capaz de humanizar-se plenamente e de autogovernar-se” (SEMERARO, 1999: 3).

No âmbito desta reflexão que, de forma marxianamente não ortodoxa, “desmonta teoricamente o economicismo” (VACCA, 1987: 102), e põe a questão da centralidade da subjetividade humana no materialismo histórico, o estudo da religião (outro dado incomum entre os seguidores de Marx) adquire um papel considerável, tratada por Gramsci como um elemento concreto, envolvendo diferentes níveis de relações e, portanto, de abstrações.

Por razões culturais, históricas e geográficas, o nosso autor analisa a religião principalmente na forma institucionalizada encarnada pela Igreja Católica, com ênfase particular no caso italiano. Deste ponto de vista, a religião pregada pelo Vaticano vem sendo considerada um interessante exemplo de organização ideológica a ser estudado e, ao mesmo tempo, combatido, por representar um paulatino entrave àquela construção de uma organização intelectual das classes subalternas fundamental para se chegar à realização da “sociedade regulada”, isto é, o comunismo.

Para Gramsci, religião quer dizer três coisas: 1. uma crença numa divindade transcendente (GRAMSCI, 1975: 715); 2. uma ideologia, isto é, uma «unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta consequente», ou seja, também uma política (Q 11§ 12); 3. a expressão mais clássica do senso comum (GRAMSCI, 1975: 1396), isto é, uma filosofia espontânea e, portanto, desagregada, incoerente, não dialética, irracional: “a filosofia dos ‘não-filósofos’, concepção do

mundo absorvida acriticamente pelos diversos ambientes sociais nos quais desenvolve-se a individualidade do homem-médio” (GRAMSCI, 1975: 1045).

Já a partir desta primeira sistematização, quem conhece o peso que Gramsci confere à superestrutura cultural como elemento de transformação da realidade pode perceber que estamos diante de uma reflexão intelectual que reduz a religião a mero “ópio dos povos”, o que faz da análise gramsciana do fenômeno religioso um tema tanto debatido quanto intrigante.

Com efeito, Gramsci avaliava dialeticamente a questão das utopias em geral, e da religião em particular, por ele considerada “a maior «utopia» que a humanidade já criou coletivamente” (GRAMSCI, 1975: 2132). O revolucionário italiano não deixava de considerar a religião um “opíáceo” quando, domesticando as consciências, se revelava funcional às estratégias de poder da classe dominante. E, todavia, enxergava nela um importante indicador dos anseios populares mais profundos, um “estimulante” à possível formação de uma mentalidade revolucionária, a partir do momento em que “a utopia (...) tem um valor político, e toda política é implicitamente uma filosofia, ainda que desconexa e apenas esboçada” (GRAMSCI, 1975: 1488).

No tocante ao primeiro assunto, as críticas do fundador do partido comunista italiano à religião são notórias.

Para a instauração do comunismo, Gramsci impelia à necessidade da formação de um bloco social e ideológico das classes subalternas que juntassem o mundo operário e agrícola, na convicção de que apenas da semente desta união pudesse brotar uma árvore dotada de raízes fortes, firmemente arraigada no terreno social e político, inabalável às tempestades históricas e com perspectivas de sucesso.

Nesta ótica, a fé transcendente – institucionalizada na Igreja Católica – vinha ser por ele considerada o intelectual coletivo do grupo dominante, sua “maneira de pensar” (GRAMSCI, 1975: 998), aparelho ideológico dos interesses capitalistas com a função de domesticar as consciências do povo predispondo-as a um fatalismo renunciatório, sendo a “religião” por ela pregada:

(...) a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma “natureza”, que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; (...) mas

afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em um outro (-utópico) (GRAMSCI, 1975: 1488).

Entretanto (com isto passando ao lado potencialmente revolucionário das utopias em geral, e da religião em particular), na mesma § 62 do Q 11, o próprio Gramsci frisa:

Desta maneira, as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentam entre os homens, entre os homens que não se vêem nem iguais, nem irmãos de outros homens, nem livres em face deles. Ocorreu assim que, em toda sublevação radical das multidões, de um modo ou de outro, sob formas e ideologias determinadas, foram colocadas estas reivindicações.

Deslocando esta dialética para o campo da história da sua terra italiana, a Igreja Católica assinalava-se como o maior obstáculo à penetração do marxismo entre as classes subalternas e, por isto, antitética à filosofia da práxis, que “não busca manter os ‘simplórios’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior” (GRAMSCI, 1975: 1384).

Nos escritos juvenis, entretanto, Gramsci, evidentemente influenciado por Sorel, reconhecia o espírito religioso cristão das origens como um movimento revolucionário dotado de tamanha força propulsora, uma revolução caracterizada, igualmente à comunista, “por uma ampla sublevação das massas populares” que, por tal motivo, não podia “deixar de romper e destruir o sistema existente de organização social”. (GRAMSCI, 1970: 154). Aliás, antes de se institucionalizar em uma estrutura piramidal como a Igreja e de se transformar – depois do edito de Milão – “de ideologia das classes subalternas” em “concepção do mundo oficial do Império”, (PORTELLI, 1984: 52), o cristianismo em sua fase originária era considerado pelo então jornalista da revista “Ordine Nuovo” o mais completo exemplo histórico de reforma intelectual e moral:

Para a doutrina marxista, o cristianismo representa uma revolução na plenitude de seu desenvolvimento, isto é, uma revolução que chegou até suas conseqüências extremas, até a criação de um sistema novo e original de relações morais, jurídicas, filosóficas, artísticas (GRAMSCI, 1970: 154).

Nos Cadernos, embora abandonando as pulsões enfáticas da juventude, Gramsci continuava reconhecendo ao cristianismo das Catacumbas – assim como aos movimentos religiosos populares da Idade Média (como o franciscanismo), à Reforma e, em certa medida, ao catolicismo ‘progressivo’ contemporâneo à sua época – a

função de “núcleo são” do senso comum. A partir da consideração, contida na § 13 Q11, de que “a Igreja não é um monólito, mas que nela existem e convivem varias religiões”, Gramsci reconhece a este “bom senso comum” expresso por estas vertentes históricas da religiosidade uma dupla característica, contraditória, mas não por isto menos interessante: a “impotência política”, por um lado, a persistência da própria ação, por outro. De fato, na § 78 do Q 6, Gramsci escreve:

O fato de uma multidão de homens que se julgavam civilizados fossem dominados por poucos homens considerados como menos civilizados, mas materialmente invencíveis, determina a relação cristianismo primitivo–gandhismo. A consciência da impotência material de uma grande massa contra um punhado de opressores leva a exaltação de valores puramente espirituais, etc., à passividade, à não-resistência, à não-cooperação (GRAMSCI, 1975: 748).

Na mesma nota, ele enxerga, entretanto, esta passividade como uma forma de “resistência diluída e sofrida, o colchão contra a bala”. Um conceito que o fundador do Partido comunista italiano retoma na § 12 Q11, quando reconhece às crenças “uma formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada que transforma a vontade real em um ato de fé” (GRAMSCI, 1975: 1388).

Portanto – parece refletir Gramsci –, apesar de dotes espirituais promissoras, esta maneira virtuosa de viver a espiritualidade chocou-se com a ausência de um espírito voltado para a ação transformadora, o que levou – por consequência – a uma absorção “molecular” de muitas das subjetividades que a compunham por parte das forças conservadoras e a um esvaziamento da proposta revolucionária que se tornava, portanto, irremediavelmente “passiva”.

À luz destas considerações, o pensador italiano reconhecia a esta força espiritual popular e progressiva o mérito de ter contribuído a inervar a filosofia da práxis. Ao mesmo tempo, acreditava ser a primeira um pressuposto da segunda, sendo a filosofia da práxis o coroamento dos precedentes movimentos de reforma intelectual e moral (§9 Q16), uma superação necessária em vista da construção da “religião do homem moderno” mediante uma elevação intelectual e cultural das massas oriunda da articulação de saber técnico e formação cultural de tipo humanista. O que fazia deste homem (de todos os homens) um novo Deus, um “moderno Leonardo”.

Quando analisa a religião, Gramsci parece, assim, traçar a trajetória de uma *Weltanschauung* eternamente carente por razões consubstanciais à sua natureza extramundana. Algo que, em alguns momentos esporádicos (cristianismo primitivo, franciscanismo, Reforma), evidenciou enormes dotes espirituais, morais e filosóficas pela emancipação das classes populares na ausência, entretanto, de um projeto de aparelhamento hegemônico. E que, durante o restante de seu tempo histórico, demonstrara uma capacidade de organização sensacional, sem mais a alma revolucionária².

Resumindo, Gramsci reconhece no cristianismo (em alguns casos) e na religião (mas não na Igreja) um caráter revolucionário de fundo, pelos seus princípios de igualdade e fraternidade, pela utopia transformadora da qual se faz portadora, pela potencialidade de mobilização e mudança que é capaz de provocar nas camadas populares. Tudo isto, na carência de organização política e da intencionalidade de assumir a hegemonia.

No entanto – voltando aos questionamentos iniciais –, de qual maneira Gramsci teria interpretado um setor da Igreja que em condições históricas semelhantes aos do cristianismo primitivo (opressão de um Estado sobre um povo, e de uma camada social minoritária sobre a massa das classes subalternas), teria *visto, julgado e agido* conduzindo uma firme oposição social e política ao “poder do Império”?

Escreve Giorgio Baratta:

Ele [Gramsci] formulou o conceito de “filologia vivente” para destacar o valor não apenas em relação ao estudo dos textos, mas da vida social e política e da própria concepção de partido. O método da “filologia vivente” comporta um “movimento de circulação do empírico e do individual ao universal e total, e vice-versa sem nunca fechar o círculo ou chegar a uma conclusão definitiva ou peremptória (BARATTA, 2004: 18).

² Aos olhos de Gramsci, a mesma coisa não ocorreu com os jacobinos, que – conforme Rocco La Corte – «conseguiram “traduzir” em “política” o sonho religioso das massas» (LA CORTE, 2009: 475). Da mesma opinião, Fabio Frosini, que sobressai de como “o nexos histórico Iluminismo-Revolução Francesa assume importância decisiva, uma vez que “a especificidade da utopia iluminista consiste mesmo no fato de os intelectuais ocidentais se juntarem pela primeira vez, de forma consciente, com o ‘povo’, pelo tramite de mediações complexas, de tal forma iniciando a pensar (isto é, sistematizar) sua ideologia mais profunda: a própria democracia, a igualdade, a irmandade, a liberdade”. “De tal maneira” – continua Frosini – “todos estes sentimentos religiosos recebem uma roupagem explicitamente política e jurídica, brotando, deste conúbio, a política moderna” (FROSINI, 1999: 41-2. O itálico é próprio do texto).

Esta interpretação do conceito gramsciano de “filologia vivente” nos dá a audácia de aventurarmos no terreno da história contrafactual, tentando colocar Gramsci numa situação histórica que – por razões cronológicas e geográficas – não viveu.

Com efeito, se Antonio Gramsci tivesse escrito suas anotações aprisionado, ao invés que na Itália no período fascista, no cárcere de Ilha Grande na metade dos anos Setenta, como teria julgado a atividade de oposição à ditadura desenvolvida pelos integrantes da Teologia da Libertação? De qual forma teria conciliado sua visão da religião como “determinismo fatalista em nível ideológico” com o aparecimento histórico no interior da Igreja de uma corrente que empurrava o ser humano a ser sujeito na luta permanente contra a opressão e a injustiça social pela criação do Paraíso *hic et nunc* prévia “libertação integral do homem”? E, ainda, como interpretaria o intelectual sardo um movimento teológico que, durante um período político fortemente autoritário, ao invés de ser um “ponto de aglutinação de sub-cultura fator de ignorância” (DE ROSA, 1977: 278), conseguiu se tornar cerne de instâncias democráticas, levando adiante “o mais vasto trabalho de educação popular não promovido pelo Estado em época contemporânea no Brasil” (LESBAUPIN, 2000: 57), com isto encarando o problema político da constituição da subjetividade no processo, individual e coletivo, de um conhecimento que transforma historicamente, da «compreensão crítica de se mesmo» (Q 11, 12, 1385)? Que, finalmente, substituiu ao “fatalismo libertador” (FREIRE, 1992: 27) a ‘fé na libertação’, antepondo o histórico Libertador das injustiças sociais ao atemporal Salvador das Almas?

É hoje historicamente aclarado o papel de oposição política à ditadura militar jogado pela Igreja Católica brasileira, a qual atuou como foco de resistência democrática à negação do Estado de Direito sobretudo graças à “hegemonia cultural” exercida no seio de seu órgão de vértice (a CNBB) por parte da ala mais radical dos bispos³. Tal postura, que levou alguns estudiosos a rotulá-la de “Igreja mais progressista do mundo” (MAINWARING, 1989: 9; SKIDMORE, 1988: 362)⁴, se

³ Segundo a análise de Pedro Ribeiro de Oliveira e de Leonardo Boff (SALEM, 1981: 62-3), até no período progressista áureo, a CNBB podia contar com um máximo de 60 elementos radicais dos mais de 300 que compunham o órgão; um grupo exíguo que, todavia, em virtude da firmeza de suas ideias e de seu ativismo, conseguiu conquistar a base da Igreja, religiosa e laica, e se garantir o apoio da mais numerosa ala dos “moderados”, em detrimento dos conservadores.

⁴ Sobre o papel desenvolvido pela Igreja Católica brasileira em seu conjunto durante a ditadura militar: Thomas Bruneau, *O Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974; Márcio

manifestou na sua forma mais prática e eficaz com a organização de uma máquina bem oleada visada à conscientização político-social das classes mais baixas, com vistas ao seu progresso intelectual.

Naquele período crucial pela vida do país, Pastorais sociais foram construídas *ad hoc* em setores onde era mais forte a carência social, tais quais: a terra, o trabalho operário, a justiça, a sobrevivência dos povos autóctones.

Para além da excelente capacidade organizativa, a grande força e a indubitável novidade da Igreja Católica brasileira daquela época estavam em sua capacidade de envolver a comunidade de fiéis em seu conjunto, através de um processo de recíproca influência, de cima para baixo e vice-versa, cujo símbolo eram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Com efeito, aquele setor do vértice da Igreja Católica brasileira naquele momento hegemônico estimulou o surgimento, o crescimento e a propagação das CEBs, na esteira de um ideário de basismo e purismo que remontava – justamente – às comunidades do cristianismo primitivo, ao qual os teólogos liberacionistas faziam expressa e constante referência.

A que Leonardo Boff chama de “Eclesiogênese”, isto é, a reinvenção da Igreja a partir da horizontalidade típica daquele mesmo cristianismo primitivo apreciado por Gramsci, havia, portanto, sua pedra angular nas CEBs, células de base onde ocorria certa politização da consciência à luz de uma específica interpretação do Evangelho.

Naquelas catacumbas do século XX, os subalternos “tomavam decisões a partir de discussões coletivas, os dirigentes eram eleitos para certo período de tempo, a coordenação da comunidade sendo assegurada por rodízio”; e começavam a se educar na arte do governo “dando origem ou reforçando inúmeros movimentos populares desde os mais simples (luta pela canalização da água, de esgotos, melhoria dos transportes) até a resistência contra a expulsão da terra, a luta contra direções sindicais pelegas, ou greves” (LESBAUPIN, 2000: 57-58).

Ana Maria Doimo (1995), Paul Singer (1980), Scott Mainwaring (1986), Paulo Krische (1986), Ilse Scherer-Warren (1987), entre os muitos, evidenciaram o papel

Moreira Alves, A Igreja e a política no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979; Paulo Kirschke e Scott Mainwaring, A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985). Porto Alegre: L&PM, 1986; Scott Mainwaring, Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

crucial das CEBs e das pastorais populares daquela época para o surgimento dos movimentos sociais no país na década de oitenta.

Ainda em 2001, podia-se constatar que cinco das oito entidades fundadoras do Fórum Social Mundial (verdadeira e própria usina mundial de pensamento alternativo ao da globalização neoliberal surgido não por acaso no Brasil) havia tido uma significativa ligação com a “Igreja popular”⁵. A participação, entretanto, não se limitou apenas ao social, abrangendo também o aspecto político-partidário, na que Frei Betto chama de “migração do pastoral para o político” (BETTO, 2004: 20).

Conforme pesquisa levantada por Riccardo Galletta, das primeiras eleições nacionais depois do AI-5 participaram 902 candidatos provenientes das pastorais populares, dos quais os 95% se candidataram pela primeira vez, sendo os 75% deles trabalhadores ligados à indústria ou ao campo (GALLETTA, 1986: 98-135). Um engajamento, este, fortemente atrelado à militância nos movimentos pastorais e sociais, uma vez que “a luta pela água ou contra a remoção de uma favela rendia possível uma participação e compreensão muito maiores para um trabalhador de quanto não fazia a questão da Constituinte ou da dívida exterior” (GALLETTA, 1986: 99).

Não se trata aqui de unirmos ao coro desafinado dos que acusam Gramsci (como Marx) de não ter previsto toda a evolução das dinâmicas históricas futuras, repreendendo-o por ter sido ‘apenas’ um grande pensador, e não um adivinhador. Tratar-se-ia, para dizê-lo com Rafael Díaz-Salazar, de “ir além do Gramsci, com Gramsci” (DÍAZ-SALAZAR, 1991: 313), ou melhor, de mostrar como a Teologia da Libertação “desmentiu” a parte da análise gramsciana relativa à nocividade da Igreja *tout-court*⁶ aplicando o próprios paradigmas metodológicos do revolucionário italiano, assim favorecendo a criação de um moderno “bloco social”: o dos movimentos populares latino-americanos. Com efeito, é sabida a ligação entre o pensamento de Paulo Freire e o da Teologia da Libertação, isto é, o influxo cultural da pedagogia do

⁵ Uma destas, a Comissão Brasileira Justiça e Paz, é até órgão oficial da CNBB e direta filiação da estação liberacionista no interior da Igreja. Este assunto constituiu o tema de nossa pesquisa de pós-doutorado, intitulada *Da Libertação para a construção de “um outro mundo possível”*, realizada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, em colaboração com a Faperj.

⁶ É também verdade que, entre os fundamentos da vertente teológica da Libertação, encontrava-se (e encontra-se) a crítica contra a Igreja cristalizada no poder e na burocracia e o conseqüente anseio voltado a revirar a pirâmide eclesial, voltando à horizontalidade da Igreja primitiva.

oprimido na “opção preferencial pelos pobres”, quer em termos de visão do mundo, quer de aplicação de método.

Menos enfatizada é, ao contrário, a contribuição teórica e prática das reflexões contidas no corpus gramsciano ao projeto para “um outro jeito de ser religião”, parafraseando um dos slogans mais eficazes utilizados durante a época da ditadura pela Igreja liberacionista (“um novo jeito de ser Igreja”).

A divulgação do pensamento de Gramsci chega ao Brasil no fim da década de Sessenta, antes com um volume chamado Cartas do Cárcere e, a seguir, com o miolo do pensamento contido nos Cadernos, com o título *Concepção dialética da história* “para burlar a censura”. A publicação do último dos volumes sobre o pensamento de Gramsci coincidiu com a promulgação do AI-5 e com a aguda restrição ao debate de ideias que ocorreu a partir dele (GRAMSCI, 2001: 32). Apesar disto, os textos gramscianos, ao contrário do que ocorreu com os de Paulo Freire, não sofreram a censura, o que, evidentemente, favoreceu a circulação do pensamento do marxista italiano no meio da intelectualidade brasileira, inclusive a da esquerda católica, naqueles anos muito ativa.

Enfim, como ressaltava o próprio Carlos Nelson Coutinho falando do pensamento de Gramsci, “quem conhece a história da teologia da libertação, sabe que essa importante corrente de ideias foi profundamente influenciada pelas reflexões gramscianas” (COUTINHO, 1997: 1).

O influxo do conceito de “hegemonia cultural” no trabalho de educação popular levado adiante pelos “intelectuais orgânicos” da Teologia da Libertação na década de setenta e oitenta é, portanto, inegável. O que faz daquela grande estação nada menos do que a realização histórica do Caderno 25, isto é, daquela progressiva consciência por parte dos subalternos da sua própria personalidade histórica (o “espírito de cisão”), obtida através de um trabalho ideológico volto a educar e, educando, dirigir e que desvencilha da subalternidade através da autonomia.

A ideia de que “toda a relação de hegemonia é essencialmente uma relação pedagógica” (GRAMSCI, 1975: 1331); a ênfase gramsciana na práxis transformadora da educação de adultos; a centralidade – no processo de conscientização dos subalternos – dada à subjetividade para os excluídos se tornarem sujeitos e protagonistas da história; o papel dos “intelectuais orgânicos” do povo como parte de

um organismo vivo e em expansão; a ideia de que “todos os homens são filósofos” (GRAMSCI, 1975: 1342); a empatia entre “intelectuais orgânicos” e povo; a ‘intercambiabilidade dos papéis entre professor e professor’ (MAYO, 2004: 83); finalmente, a importância atribuída ao conhecimento da sua história por parte dos subalternos (GRAMSCI 1975: 1385), representam outros tantos legados do pensamento gramsciano.

Como nota Peter Mayo, muitos educadores operando nas Comunidades Eclesiais de Base no Brasil referiam a si como “intelectuais orgânicos” (MAYO, 2004: 82), isto é, alguém que “inicialmente trabalha *para o povo*, para depois passar a atuar *com o povo* e, finalmente, agir *como povo*, desaparecendo como educador” (BOFF, 1986: 29)⁷.

Um destes, fazendo explícita referência ao revolucionário sardo escrevia naquela época:

Sem amor ao povo, sem simpatia e bem-querer para com as pessoas do povo, não é possível um trabalho libertador. Para isso, importa um contacto vivo com o povo. Só a partir daí pode se estabelecer com ele uma “conexão sentimental” (Gramsci) que seja fecunda (BOFF, 1986: 40).

Frisa Ivo Lesbaupin, outro ‘intelectual orgânico’ da Teologia da Libertação muito ativo naqueles anos:

Marx estava na análise da realidade que a gente fazia, mas não na nossa atuação. Utilizávamos ele apenas para desvendar aos olhos dos oprimidos aspectos da realidade social, econômica e política. Já Gramsci, com sua ênfase no progresso intelectual das massas, na educação dos adultos, na valorização do elemento subjetivo, na hegemonia cultural, na criatividade popular, estava também no nosso método educacional⁸.

O sociólogo Luiz Alberto Gómez de Souza era outro integrante do exército de intelectuais católicos alistados na educação popular que utilizava Gramsci como um dos seus referentes culturais, como destaca um relatório dos agentes do DOPS⁹ que, durante uma palestra por ele ministrada em Marabá, interpretaram sua dissertação sobre os conceitos de guerra de posição e guerra de movimento como prova de que o palestrante estivesse dando “aula de táticas de guerrilha”¹⁰.

⁷ O itálico é próprio do texto.

⁸ Ivo Lesbaupin, entrevista concedida ao autor em novembro de 2006.

⁹ O DOPS é a sigla que significa Departamento de Ordem Política e Social.

¹⁰ Luiz Alberto Gómez de Souza, entrevista concedida ao autor em março de 2007.

Outro grande protagonista daquela época, Frei Betto, no final da década de setenta decidiu intitular *Das Catacumbas: Cartas da Prisão*, a coletânea de epístolas por ele escritas durante o período do encarceramento (1969-73), com clara referência ao título do texto gramsciano e à experiência dos primeiros cristãos, uma escolha editorial que, pela profundidade do personagem, não devia ser casual. Por outro lado – como é sabido – inúmeros intelectuais orgânicos de tradição propriamente marxista assessoraram o trabalho de conscientização organizado pela Igreja, encontrando nela um abrigo seguro de censuras e perseguições, bem como um inusitado parceiro na luta pela reivindicação dos direitos das faixas mais pobres da população.

A ênfase atribuída ao conhecimento da história dos vencidos e a seu sentido por parte dos subalternos é outro elemento constantemente presente na atividade de educação popular da Teologia da Libertação.

Escreve Gramsci:

A filosofia da práxis (...) não é o instrumento de governo de grupos dominantes para ter o consenso e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; mas é a expressão destas classes que querem educar a si mesmas para a arte do governo e têm interesse em conhecer todas as verdades, também as desagradáveis, e evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e até de si mesma (GRAMSCI, 1975: 1320).

Ora, insistente é o destaque dado à história na pastoral popular, desde as referências bíblicas à história do ‘Povo de Deus’ (em primeiro lugar, à História do Êxodo, em que Deus “se revela nos acontecimentos históricos”, e “salva na história”), até a ‘História do Brasil’ vista com os olhos dos oprimidos, sempre presente nas cartilhas pastorais.

Apenas para citar um exemplo de fontes já objeto de nossas pesquisas anteriores, uma seção da cartilha “Informativo” preparada pela Diocese de Nova Iguaçu para conscientizar os fieis era reservada com cadência regular à história: do Brasil; da classe operaria brasileira; ou, finalmente, do “Zé Marmita” (descrevendo a trajetória histórica de um nordestino migrado ao Sul para ganhar a vida como emblema de atávicas dinâmicas de injustiça social).

O mesmo assunto relativo às cartilhas pastorais utilizadas pela Teologia da Libertação em sua atividade de educação popular, aliás, nos introduz a outro possível ponto de convergência entre Gramsci e Teologia da Libertação. Com efeito, tais panfletos (que envolviam os próprios educandos em sua redação) caracterizavam-se

por tratar questões sociais, políticas, econômicas e culturais com a máxima simplicidade, empregando uma linguagem popular e desenhos explicativos, sem que isso fosse prejudicial à profundidade dos conteúdos. O que assinala uma prerrogativa – a de dialogar com o povo mediante uma linguagem inovadora inspirada no credo freireano voltado a fazer dos “analfabetos fazedores de cultura” – que, mais uma vez, extrapola a experiência da Teologia da Libertação do papel pedagógico típico da Igreja Católica¹¹.

Não estamos afirmando, evidentemente, uma assonância perfeita entre filosofia da práxis e Teologia da Libertação. A divergência com relação à cultura popular como aspecto virtuoso em si (TDL) ou como fase de passagem a uma cultura superior (Gramsci) – por exemplo – é marcante. Da mesma forma, clara é a diferente abordagem para com a temática do poder, encarado como algo do qual apoderar-se (Gramsci) ou libertar-se (TDL). Para não falar, finalmente, da óbvia quanto notável distância entre uma filosofia que reflete a partir de uma interpretação imanente e uma corrente que é transcendente por definição.

Sem dúvidas, são – estes – alguns dos maiores hiatos que separam dois pensamentos igualmente à procura do resgate dos subalternos. Em nossa opinião, ao invés, não entra neste elenco a questão do enfrentamento, isto é, da luta para que tal emancipação aconteça. Com efeito, sem atribuir à chamada ‘Igreja popular’ tarefas violentas que não lhe pertencem, durante o período da ditadura militar brasileira, ela parece ter guardado aquele fervor espiritual-revolucionário dos primórdios cristãos sem assimilar, todavia, seu “pacifismo passivo”.

Deste ponto de vista: a resolução de Medellín sobre a legitimidade da “insurreição revolucionária” no caso de “tirania clara e persistente” que atente aos “direitos humanos” (por sua vez inspirada em um trecho da encíclica *Populorum Progressio*); o papel de apoio da Igreja da Nicarágua à Revolução Sandinista; e, finalmente, a participação da Igreja popular das greves operárias e das ocupações de terra no Brasil, são fatores que assinalam uma passagem do que Gramsci define “profetismo desarmado” do cristianismo primitivo, para o “pacifismo militante” da Teologia da Libertação. Uma atitude que é própria do apelo à construção do “Reino

¹¹ Como é noto, Antonio Gramsci invejava a capacidade da Igreja Católica italiana de saber conversar com os subalternos, criticando, entretanto, sua intenção em deixar os subalternos na condição de ‘simplórios’.

de Deus na Terra” a qual, comportando o deslocamento do eixo da objetividade para a subjetividade, implica também a ‘mutação genética’ dos cristãos nela engajada: da inação à espera do advento de um Reino ultra-mundano, para a práxis transformadora visada à construção terrena de um “outro mundo possível”.

Tal diferente maneira de se pôr para com o mundo encontra nas palavras proferidas em 1970 por Giulio Girardi um válido manifesto programático:

O Evangelho manda amar os inimigos, mas não diz que a gente não pode ter inimigos, nem que não devemos combatê-los. As forças interessadas em conservar uma situação de privilégios, de poder e de riqueza em favor de uns poucos, vão opor resistência à mudança, e então a luta será inevitável. Historicamente pode-se comprovar que a renúncia aos privilégios só aparece quando a luta foi perdida. Por isso, o amor cristão não só não proíbe a luta, mas a exige: não se amam os pobres sem se engajar na sua libertação (GIRARDI, 1970: 7).

É esta postura militante mais um fator de aproximação com a visão gramsciana, a qual – de acordo com Luciano Pellicani – se criticava de forma contundente a inação cristã, amenizava grandemente os aspectos beligerantes da teoria leninista da tomada da sociedade mediante a conquista violenta do Estado, opondo a esta o procedimento inverso da conquista do Estado através da ocupação cultural da sociedade (PELLICANI, 1977: 104-5)¹².

Se, para dizê-lo com Gramsci, “*cada religião – especialmente a católica (...) – é, na realidade, uma multiplicidade de religiões distintas e muitas vezes contraditórias*” que chegam a travar lutas intestinas, (GRAMSCI, 1975: 1397), no universo católico, a Teologia da Libertação representa uma maneira de viver a religião dotada de uma trajetória histórica e espiritual peculiar no hemisfério ocidental, voltada à conscientização dos subalternos em lugar de sua doutrinação, que conseguiu ficar dentro da Igreja institucional “corroendo” do interior a estrutura hegemônica conservadora, “através da conquista metódica e envolvente” (embora temporária...) “das superestruturas ideológicas” (PELLICANI, 1977: 104-5)¹³.

Na análise minuciosa da sigla CEB, põe-se constantemente ênfase no E de “Eclesial” para marcar a distância com as tentativas, para assim dizer, de “tomada do

¹² Estamos cientes de o assunto da violência em Gramsci representar um terreno escorregadio. Para os muitos que concordam com Pellicani, há, na verdade, também outros tantos – como Dias-Salazar – quem enfatizam este elemento da violência como sendo ínsito no discurso revolucionário gramsciano.

¹³ Embora o autor faça esta reflexão referindo-se ao cristianismo primitivo, achamos a similitude pertinente com o caso por nós aqui analisado.

Palácio de Inverno”, insistindo-se, ao contrário, no elemento da disputa da hegemonia no interior da estrutura eclesial (TEIXEIRA, 1998: 305). Algo semelhante não ocorreu no país de Gramsci, lá onde as comunidades de base surgiram na mesma época histórica das CEBs latino-americanas, mas com uma proposta de clara contestação à Igreja institucional, e, por isto, caracterizadas com a sigla CB ou Comunidades Cristãs de Base. (*Il cristianesimo ribelle* é o título emblemático utilizado em seu livro por seu líder, Don Mazzi, para descrever aquela experiência).

Mais um entre os intelectuais católicos engajados na formação de agentes pastorais e de líderes de comunidade, Pedro Ribeiro de Oliveira, enfatizara esta guerra de posição travada no interior do aparelho eclesial católico entre a “Igreja das catacumbas” e a “Igreja piramidal”, fazendo explícita referência ao autor italiano:

[Althusser] considera o conjunto de instituições como um único aparelho religioso [...] perdendo de vista que os diversos aparelhos estão em luta entre si – luta correspondente à luta de classes. [...] Em nosso entender, o valor heurístico da teoria da hegemonia de Gramsci está justamente em pôr em relevo a luta entre os diversos aparelhos de hegemonia no interior de cada campo das formas de consciência social. Eles se aliam ou se combatem na disputa pela hegemonia do campo que lhes é próprio, não se limitando à função de reprodução da relação social. (OLIVEIRA, 1985: 111)

Quando Pedro Ribeiro escreveu este texto, a ditadura já estava no fim. No mesmo momento em que o país vivia esta libertação, entretanto, a experiência de militância direta da Teologia da Libertação nas dinâmicas sociais brasileiras conheceu seu ocaso. Para muitos, foi isto o resultado natural do retorno ao protagonismo civil dos movimentos sociais os quais, uma vez adquirida visibilidade e voz, se emanciparam da tutela eclesial. Para outros, mais do que um fator inevitável, o retrocesso da Igreja progressista foi o resultado da ação da vertente católica conservadora, liderada pelo próprio João Paulo II, volta a desarticular este perigoso exemplo de Igreja “de pés no chão”.

Querendo analisar o percurso histórico da Teologia da Libertação brasileira à luz das interpretações gramscianas, sem dúvida outro fator que contribuiu para o enfraquecimento da “Igreja popular” foi a cooptação por parte do novo Partido dos Trabalhadores de muitos cristãos engajados na opção preferencial pelos pobres, inseridos neste novo projeto hegemônico que, uma vez se tornado poder constituído, acabou esterilizando a carga revolucionária da “Libertação” de forma semelhante com quanto ocorreu por parte do Império Romano com relação à Igreja primitiva. Seja como

for, uma vez cumprida a missão de deixar os movimentos populares assumirem a caminhada com as suas próprias pernas, a Teologia da Libertação voltou para a sacristia.

Mesmo por isso, em uma época caracterizada, por um lado, por certa desaceleração do avanço dos movimentos populares e, por outro lado, pelo recrudescimento de “guerras de religião” funcionais à manutenção do *status quo*, parece importante resgatar a contribuição desta vertente teológica genuinamente latino-americana ao “progresso intelectual de massa”, na perspectiva de uma nova ‘frente única’ contra a ditadura do neoliberalismo.

Em 1979, Lyotard cunhava o termo pós-modernidade assinalando a “morte de todas as metanarrativas”, isto é, o fim de todas as presunçosas convicções de interpretar a História mediante uma chave de leitura capaz de ler o mundo e suas dinâmicas de forma coerente e unilinear. Desta maneira, para o filósofo francês, os acontecimentos do século XX teriam declarado o fim do idealismo, queimado nas cinzas dos campos de Auschwitz, assim como do nacionalismo, assassinado na Primeira Guerra Mundial, e do socialismo, morto de fome e fadiga nos Gulags estalinistas. Todas estas chaves de interpretação da realidade a partir de um sistema de valores capaz de explicar o tudo, teriam perdido de autoridade e, portanto, de força política, diante aos olhos dos seres humanos.

Entretanto, no mesmo ano em que Jean-François Lyotard fazia as suas reflexões, no Irã eclodia uma Revolução de cunho religioso que Bernard Lewis considera parte integrante da tríade revolucionária que configurou – junto com o 1789 francês e o “Dezessete” bolchevique – a história contemporânea.

No mesmo instante em que proclamava-se a morte de todas as metanarrativas, portanto, um novo e, ao mesmo tempo, antigo fator histórico – o da potencia política da religião – debruçava no palco da história, se destacando como uma metanarrativa que, ainda hoje, goza ótimo estado de saúde, que a gente goste ou não, uma vez que – para quem acredita – o Plano de Deus não pode falhar.

O tempo presente nos mostra de forma paulatina que a este “bem-estar” político da religião corresponde muitas vezes uma doença severa das relações sociais, políticas, culturais do mundo.

Eis que reprocessar as ideias do pensador italiano amalgamando-as com uma inovadora práxis latino-americana (na qual a contribuição teológica liberacionista é

central) se torna indispensável como nunca para a emancipação das classes subalternas e a criação de um projeto alternativo de mundo.

Em definitiva, o componente utópico, a dimensão ética, a criatividade popular, a afetividade, o existencialismo revolucionário e a capacidade em dialogar com os subalternos, proporcionaram o surgimento de uma “ética do cristianismo da libertação” (DÍAZ-SALAZAR, 1991: 415) que, sem desmentir o fim último das reflexões gramscianas, pode fornecer uma válida “contribuição do espírito” ao otimismo da vontade.

Referencias

BARATTA, Giorgio (2007) Gramsci in Contrappunto. Roma: Carocci. (2004) As Rosas e os Cadernos. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

BETTO, Frei (2004) Da Mística e da Política. In: RIBEIRO, Pedro Ribeiro de (Org.), Fé e Política. Fundamentos. Aparecida-SP: Ideias&Letras

BOFF, Clodovis (1986) Como trabalhar com o povo. Petrópolis: Vozes, 7ª Edição. (1997) A atualidade de Gramsci. Revista online gramscieobrasil.org. Consultável em internet: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=293>

DE ROSA, Gabriele. (1977) Gramsci e la Questione Cattolica. In: FERRI, Franco (org.), Política e Storia in Gramsci. Roma: Editori Riuniti, v. I. DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1991) El Proyecto de Gramsci. Barcelona: Ediciones Hoac.

DOIMO, Ana Maria (1995) A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil no pós-70. Rio de Janeiro: ANPOCS/Relume-Dumará

FREIRE, Paulo (1992) Pedagogia da Esperança. Rio de Janeiro: Paz & Terra

FROSINI, Fabio (1999) “Tradurre” l’utopia in politica. Filosofia e religione nei ‘Quaderni del carcere’. Problemi, Palermo, n. 113, pp. 26-45.

GALLETTA, Riccardo (1985) Pastoral popular e política partidária no Brasil. Tese de mestrado. Universidade Metodista de Piracicaba.

GIRARDI, Giulio, (1970) Cristianismo y lucha de clases. Barcelona: Selecciones de Teologia, vol. 9, Sumario 34, Abril-Junio 1970 (<http://www.seleccionesdeteologia.net>).

GRAMSCI, Antonio (2001) Cadernos do cárcere. Edição de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Civilização Brasileira, vol. 1.

(1975) Quaderni del carcere. Edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Turim: Einaudi.

(1970) L'Ordine Nuovo, 1919-1920. Turim: Einaudi.

KRISCHKE, Paulo (1986) As CEBs na "Abertura": mediações entre a reforma da Igreja e as transformações da sociedade. In: KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott (orgs.), A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985). Porto Alegre: L&PM; CEDEC. LA CORTE, Rocco (2009) Libertà. In: LIGUORI, Guido, VOZA, Pasquale (orgs.), Dizionario Gramsciano. Roma: Carocci.

LESBAUPIN, Ivo (2000) Comunidades de Base e Mudança Social. In: AA.VV., Estudos de Política e Teoria Social", PPGESS-UFRJ, vol. 2, n.º. 3, Praia Vermelha.

LÖWY, Michael (2000) A Guerra dos Deuses. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes.

LÖWY, Michael (2000) A Guerra dos Deuses. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes.

LYOTARD, Jean-François (2003) A Condição pós-moderna. São Paulo: Gradiva.

MAINWARING, Scott (1989) Igreja Católica e Política no Brasil (1964-1985). São Paulo: Editora Brasiliense. MAYO, Peter (2007) Gramsci, Freire e a Educação de Adultos. Porto Alegre: Artmed.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de (1985) Religião e dominação de classe. Petrópolis: Vozes.

PELLICANI, Luciano (1977) Gramsci e il messianismo comunista. In: AA.VV., Egemonia e Democrazia. Gramsci e la Questione Comunista nel dibattito di Mondoperaio. Roma: Quaderni di Mondoperaio.

PORTELLI, Huges (1984) Gramsci e a Questão Religiosa. São Paulo: Edições Paulinas.

SALEM, Helena (1981) Dos palácios à miséria da periferia. In: SALEM, Helena (org.), Brasil. A Igreja dos Oprimidos. São Paulo: Brasil Debates. SCHERER-WARREN, Ilse (1987) Uma revolução no Cotidiano? São Paulo: Editora Brasiliense.

SEMERARO, Giovanni (1999) Da sociedade de massa à sociedade civil: A concepção da subjetividade em Gramsci. Educação e Sociedade, vol. 20, n.66, Abr. 1999, Campinas.

SINGER, Paul (1980) Movimentos de bairro. In: Id. et BRANT, Vinicius C. São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis: Vozes/CEBRAP. SKIDMORE, Thomas (1988) Brasil: de Castelo a Tancredo. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (1988) A Gênese das CEBs no Brasil. Elementos Explicativos. São Paulo: Edições Paulinas.

VACCA, Giuseppe (1987) Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo. Roma: Editrice L'Unità.