

Resumo: À luz das considerações de Antonio Gramsci sobre a religião, como enquadrar a vertente católica da Teologia da Libertação? O quanto ela se encaixa na interpretação da religião contida no corpus gramsciano, e o quanto ela difere daqueles paradigmas?

Palavras-chave: Gramsci – Religião – Teologia da Libertação

* * *

O foco do pensamento de Antonio Gramsci se funda na idéia 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 vislumbramento 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, de grande entrave àquela construção de uma organização intelectual das classes subalternas fundamental para se chegar à realização do comunismo.

A religião, analisada nos escritos gramscianos como “fato político e social”, é, com efeito, sempre considerada a maior criadora de senso comum (GRAMSCI, 1975: 1396), por sua vez interpretada como “*a filosofia dos ‘não-filósofos’, isto è, a concepção do mundo absorvida*

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

acriticamente pelos diversos ambientes sociais nos quais desenvolve-se a individualidade do homem-médio” (BARATTA, 2007: 136)².

Contudo, a clássica interpretação do marxismo ortodoxo da religião como “ópio do povo” não pertence à reflexão do intelectual sardo, não fazendo justiça a uma elaboração de pensamento muito articulada e sofisticada, 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).

Por um lado, considerava a religião um “opíáceo” à maneira marxiana clássica quando, domesticando as consciências, se revelava funcional às estratégias de poder da classe dominante. Por outro lado, entretanto, enxergava nela um importante indicador dos anseios populares mais profundos e 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 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 religião – institucionalizada na Igreja Católica – vinha ser por ele considerada o “intelectual tradicional” do mundo rural, “maneira de pensar de um grupo dominante” (GRAMSCI, 1966:121), aparelho ideológico dos interesses do capital com a função de domesticar as consciências do povo predispondo-as a um fatalismo renunciatório, sendo a “religião” por ela pregada:

“(...) a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca “metafísica” que já apareceu na história, já que ela é 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

² O itálico é próprio do texto.

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), no mesmo passo, o próprio Gramsci frisa:

“Desta maneira, as idéias 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”. (GRAMSCI, 1975: 1488).

Deslocando esta dialética para o campo da história por ele analisada, a Igreja Católica italiana assinalava-se como o maior obstáculo à penetração do marxismo entre as classes subalternas e, por isto, antitética à filosofia da práxis:

“A filosofia da práxis 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).

O que não impede ao Gramsci de refletir e distinguir de como o espírito religioso cristão nasceu e se espalhou como movimento revolucionário dotado de tamanha força propulsora.

Com efeito, o cristianismo primitivo era visto por ele como 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”.

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 por ele considerado 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, filosófico, artísticos” (GRAMSCI, 1970: 154).

Com efeito, o cristianismo das Catacumbas representava, aos olhos de Gramsci, o “núcleo são” daquele senso comum tão vituperado e que, todavia, nesta circunstância, desembocava no “bom senso”, embora com viés apolítico e passivo:

“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, que é, entretanto, uma resistência diluída e sofrida, o colchão contra a bala” (GRAMSCI, 1966: 46-7).

E ainda:

“Uma formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada. ‘Estou vencido momentaneamente, mas a força das coisas trabalha para mim ao longo prazo, etc. A vontade real se transforma em um ato de fé” (GRAMSCI, 1975: 1388).

Os movimentos religiosos populares da Idade Média (como o franciscanismo), o cristianismo da Reforma e, em certa medida, o catolicismo ‘progressivo’ contemporâneo à sua época, representavam – para Gramsci – outros tantos exemplos deste espírito religioso capaz de forjar o ‘bom senso’ comum, mas caracterizados pela “impotência política” (GRAMSCI, 1975: 748).

Portanto – reflete Gramsci –, apesar de dotes espirituais promissoras, também este núcleo são da religião mostrou-se ‘imperfeito’ porque caracterizado pela ausência de luta contra a classe dirigente, o que o levou a uma situação de compromisso, a uma “revolução” que era uma restauração, porque irremediavelmente “passiva”.

Por isto, marxismo e espírito religioso “positivo” – neste aspecto o filósofo italiano é sempre bem claro – representam o primeiro a superação do segundo que, no máximo, pode subsumir os aspectos virtuosos da religião, mas jamais conviver com ela.

Quando analisa a religião, Gramsci, afinal, parece traçar a história de uma *Weltanschauung* eternamente defeituosa por razões consubstanciais à sua natureza extramundana, algo a princípio dotado de enormes dotes espirituais, morais e filosóficas sem um projeto de organização

hegemônica; e, depois, caracterizado por uma sensacional capacidade organizativa, sem mais a alma revolucionária³.

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 da transformação que apresenta, pela mobilização e mudanças capazes de provocar nas camadas populares, embora seja carente de organização política e de intencionalidade de assumir 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).

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

³ Algo que, ao invés, não aconteceu 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: “*O nexo histórico Iluminismo-Revolução Francesa assume importância decisiva porque a especificidade da utopia iluminista consiste mesmo no fato dos 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, 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).

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)? Que, então, substituiu ao “fatalismo libertador” (FREIRE, 1992: 27) a ‘fé na libertação’, antepondo o histórico Libertador das injustiças sociais ao atemporal Salvador das Almas?

Giuseppe Vacca, por nós entrevistado na margem de um seminário sobre Gramsci⁴, cogitou que ele o teria definido “um curto-circuito”. Opinamos, ao contrário, que o pensador sardo, tanto interessado à religião como fenômeno político e social, não teria liquidado de tal forma um fato histórico cheio de relevantes repercussões, tanto a envolver – embora por um breve período – uma parte consistente da Igreja brasileira.

De fato, sobretudo graças a “hegemonia cultural” exercida no seio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) por parte por parte da ala mais radical dos bispos⁵, a Igreja brasileira destacou-se na década de Setenta como “Igreja mais progressista do mundo” (MAINWARING, 1989: 9; SKIDMORE, 1988: 362), constituindo um foco de resistência democrática à negação do Estado de Direito praticada pelos militares⁶. Uma postura que se manifestou na sua forma mais prática e eficaz com a organização de uma máquina bem oleada para a 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

⁴ O seminário em questão, ocorrido em Nápoles em dezembro de 2008, intitulava-se “*Marx e Gramsci: filologia, filosofia e política allo specchio*”.

⁵ 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.

⁶ 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 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.

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 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”⁷.

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 também um adivinhador. Trata-se, para dizê-lo com Rafael Díaz-

⁷ Uma destas, a Comissão Brasileira Justiça e Paz, é até órgão oficial da CNBB e direita 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.

Salazar, de “ir além do Gramsci, com Gramsci” (DÍAZ-SALAZAR, 1991: 313), ou melhor, de mostrar como a Teologia da Libertação ‘contrariou’ parte de análise histórica gramsciana (relativa à nocividade da Igreja *tout-court*⁸) aplicando seus paradigmas metodológicos e 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 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 contéudo 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 idéias que ocorreu a partir dele (COUTINHO, 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.

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 inegável.

A idéia 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 idéia de que “todos os homens são filósofos” (GRAMSCI, 2001: 93); a empatia entre “intelectuais orgânicos” e povo (GRAMSCI, 1991: 139) 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

⁸ 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.

“inicialmente trabalha *para o povo*, para depois passar a atuar *com o povo* e, finalmente, agir *como povo*, desaparecendo como educador” (BOFF, 1986: 29)⁹.

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 educacional”*¹⁰.

Engrossando o coro dos simpatizantes da teologia liberacionista, o teólogo e filósofo Jorge Atílio Iulianelli, quem tem trabalhado como agente pastoral na Diocese de Duque de Caxias sob o bispo Mauro Morelli e agora é ativo no Fórum Social Mundial através da ABONG, releva:

“Não havia na nossa ação uma cisão muito precisa entre o que era uma análise teológica e uma análise sócio-analítica da realidade. Aliás, a TDL incorporou esta análise sócio-analítica como elemento da própria teologia, assim que a gente fazia teologia estudando a realidade e estudava a realidade fazendo teologia, criando um binômio sem rupturas.

Isto, evidentemente, havia conseqüências: era impossível você ser um agente de pastoral religioso sem ter um comprometimento que não fosse também político. Ao mesmo tempo, era impossível você ser uma agente pastoral leigo sem que a atuação com as populações locais não acarretasse numa mística da atuação política. Estas duas dimensões, então, se mesclavam na experiência histórica.

No meio da ação de educação popular desenvolvida pela Igreja, a proximidade com Gramsci foi assimilada, em minha opinião, de uma forma quase acrítica, quer dizer, natural.

Várias noções gramscianas entraram a fazer parte do nosso ideário sem muita reflexão sobre elas. O conceito de “intelectual orgânico” era simplesmente admitido como um elemento relevante para nossas afinidades eletivas, para nossas atuações políticas, para nossas ideias políticas. O elemento da hegemonia,

⁹ O itálico é próprio do texto.

¹⁰ Ivo Lesbaupin, entrevista concedida ao autor em novembro de 2006.

*também, não era muito ponderado. Ele, simplesmente, era um fator de análise que você usava conforme suas necessidades imediatas”.*¹¹

Uma vez, Luiz Alberto Gómez de Souza, insigne sociólogo também engajado na educação dos “oprimidos”, relatou de como, durante a ditadura, veio descobrir que agentes do DOPS¹² gravaram a distância uma palestra por ele ministrada em Marabá para os líderes comunitários em que se explicava a distinção gramsciana entre “guerra de posição” e “guerra de movimento”. E que o relatório dos agentes acompanhando a fita para os seus superiores chegou a considerar a gravação como prova que o palestrante estivesse dando “aula de táticas de guerrilha”.¹³ Um episódio que, além do “erro interpretativo”, vale para assinalar a centralidade das teorias gramscianas no âmbito da educação popular católica.

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).

¹¹ Jorge Atílio Iulianelli, coordenador da ONG KOINONIA. Depoimento recolhido pelo autor, março de 2011

¹² O DOPS é a sigla que significa Departamento de Ordem Política e Social.

¹³ Luiz Alberto Gómez de Souza, entrevista concedida ao autor em março de 2007.

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 Católica¹⁴.

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 teológica e, portanto, 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”.

¹⁴ 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 ‘simplicírios’.

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 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)¹⁵.

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,

¹⁵ 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.

“através da conquista metódica e envolvente” (embora temporária...) “das super-estruturas ideológicas” (PELLICANI, 1977: 104-5)¹⁶.

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 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, enfatiza 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 ao enfraquecimento da atuação

¹⁶ Embora o autor faça esta reflexão referindo-se ao cristianismo primitivo, achamos a similitude pertinente com o caso por nós aqui analisado.

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 a quanto ocorreu com a Igreja primitiva por parte do Império Romano.

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*, nos 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.

Se for verdade que o seminário sobre “Gramsci e os Movimentos Populares” nasceu da idéia de “analisar e debater como, ao longo dos últimos 40 anos, as ferramentas teóricas de Antonio Gramsci foram assimiladas pelos movimentos populares. Mas, também, como estes sujeitos conseguiram reprocessar as idéias do pensador sardo, amalgamando-as com uma inovadora práxis latino-americana”¹⁷, consideramos indispensável – para debater sobre este projeto alternativo de mundo – frisar a contribuição da experiência teológica liberacionista, a partir do momento em que 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, forneceu uma válida ‘contribuição do espírito’ ao otimismo da vontade.

BIBLIOGRAFIA

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: Idéias&Letras

BOFF, Clodovis

(1986) *Como trabalhar com o povo*. Petrópolis: Vozes, 7ª Edição.

DE ROSA, Gabriele.

(1977) *Gramsci e la Questione Cattolica*. In: FERRI, Franco (org.), *Politica e Storia in Gramsci*. Roma: Editori Riuniti, v. I.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael

(1991) *El Proyecto de Gramsci*. Barcelona: Ediciones Hoac.

¹⁷ Frase do Prof. Giovanni Semeraro, organizador do seminário, contida na brochura do evento.

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

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

(1971)

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

(1966) *Il Risorgimento*. XIV-235. Roma: Editori Riuniti.

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°. 3, Praia Vermelha.

LÖWY, Michael

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

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.