

---

## INTELECTUAIS DA LIBERTAÇÃO

---

### NA AMÉRICA LATINA\*

---

---

CLAUDEMIRO GODOY DO NASCIMENTO\*\*

Resumo: *neste artigo buscamos compreender o fenômeno da Teologia da Libertação enquanto estatuto epistemológico que possibilitou o fortalecimento de movimentos sociais e populares na América Latina e no Brasil. Trata-se de evidenciar a inserção de setores progressistas da Igreja Católica na luta e defesa de populações ameaçadas e vitimadas pela violência do Estado e pelas profundas desigualdades sociais estabelecidas por uma hegemonia do capital. A partir de leitura gramsciana queremos entender essa relação dialética entre teologia da libertação e movimentos sociais que se constituíram ao longo dos anos 1970 e 1980 no Brasil e na realidade latino-americana.*

Palavras-chave: *Intelectuais. Teologia da Libertação. América Latina. Gramsci. Movimento Social.*

É a América Latina, a região das veias abertas. Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norteamericano, e com tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo. (Eduardo Galeano)

**A** epígrafe de Eduardo Galeano apresenta o contexto de fervor por parte dos teólogos latino-americanos que se inseriram nos anos 1970 num movimento de insurreição epistemológica e pastoral que possibilitou

a abertura de novos horizontes para a Igreja Católica latino-americana. Os intelectuais eclesiásticos deixavam as sacristias e suas funções sacramentais para assumirem o papel de intelectuais “orgânicos” dos pobres e oprimidos da sociedade.

Como pensar os intelectuais “orgânicos” neste século XXI diante do refluxo constante dos movimentos sociais e populares? Qual o papel desses homens e mulheres chamados a intervir no espaço público em tempos de aversão ao intelectual crítico? Estariam os intelectuais “orgânicos” imersos no processo de “silenciamento” em nossos dias diante do conceito sartriano de “totalidade destotalizada” (SILVA, 2006, p. 153)? São questões que apontam a necessidade e a urgência de refletirmos criticamente sobre os intelectuais hoje, já que para as classes dominantes são vistos como traidores consumados e para as classes dominadas como traidores em potencial.

Por isso, queremos neste artigo propor uma reflexão crítica e histórica sobre os intelectuais na perspectiva gramsciana que se fizeram (ou ainda fazem) presentes no interior de uma instituição conservadora, a saber: a Igreja Católica.

Após o Concílio Vaticano II (1962-1965) a Igreja Católica, em especial, na América Latina sofreu profundas alterações de ordem moral, cultural, social e política. Na América Latina, os novos ventos que sopravam fizeram com que setores da Igreja se colocassem na contramão da história. Assim, a instituição eclesiástica que historicamente se aliava aos nobres e, posteriormente, com a burguesia na sociedade liberal, colocava-se diante de novas tendências, ou seja, setores da Igreja passaram a organizar o povo, os pobres, os camponeses, entre outros. A chamada “opção preferencial pelos pobres” foi amplamente discutida durante os anos 1968 a 1990 em toda a realidade latino-americana. Sem dúvida, revelou um traço marcante na práxis dos agentes de pastoral engajados como intelectuais “orgânicos” no meio do povo o que permitiu um rompimento histórico com a corrente conservadora eclesiástica. Este engajamento sofreu um processo de extinção devido ao avanço da “regulação” e o recuo de um projeto de sociedade alicerçado na “emancipação” conforme nos aponta Chauí (2006) ao citar o pensamento do sociólogo Boaventura de Souza Santos.

Os intelectuais orgânicos da Igreja ligados à Teologia da Libertação na América Latina assumiram um posicionamento apontado pela filósofa Marilena Chauí.

*A fala pública e a ação pública dos intelectuais, justamente porque balizadas pela afirmação da autonomia, assumem dois traços principais: a defesa de ‘causas universais’, isto é, distantes dos interesses particulares e a transgressão com referência à ordem vigente (CHAUI, 2006, p. 20).*

Evidentemente que os intelectuais “orgânicos” da Teologia da Libertação sofreram perseguições e processos por parte da Santa Sé e de seus bispos locais que defendiam a ortodoxia e uma teologia moral proveniente da Cristandade<sup>1</sup>. Neste sentido, Gramsci foi utilizado como mediação sócio-analítica dos teólogos da libertação, dentre eles, destacamos: Leonardo Boff<sup>2</sup>, Gustavo Gutiérrez<sup>3</sup>, Frei Betto<sup>4</sup>, Dom Pedro Casaldáliga<sup>5</sup>, Dom Tomás Balduino<sup>6</sup>, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, Enrique Dussel, Clodovis Boff, Hugo Assmann, dentre muitos outros. Assim, dividiremos nossa reflexão em dois momentos, a saber: no primeiro momento abordamos especificamente o “intelectual orgânico” em Gramsci. E, no segundo momento, queremos identificar a práxis dos intelectuais “orgânicos” adeptos à Teologia da Libertação que deram uma nova face às atividades da Igreja Católica no Brasil e na América Latina.

## INTELECTUAIS “ORGÂNICOS” EM GRAMSCI

Os apontamentos acerca dos intelectuais “orgânicos” na visão do filósofo italiano Antonio Gramsci tem como pressuposto sua influência na tradição epistemológica marxista que se fundamenta na busca pelo bem comum e pela construção de uma sociedade mais justa, solidária e emancipatória.

Essa postura do filósofo e do militante Gramsci o insere dentro do quadro daqueles que buscaram a afirmação e dignidade da ação política assim como Hannah Arendt (2005). Afirmação da ação política significa também afirmação dos espaços públicos e dos direitos sociais de todos e todas onde se faz necessário a existência de plataformas políticas para sua construção e efetivação. A ação política em Gramsci possui intencionalidades e um ato coletivo, uma “vontade coletiva” para se formar, gestar e dar à luz novas práticas de espaços públicos e luta pelos direitos sociais, que venha a superar as dicotomias e fragmentações existentes. A ação política em Gramsci se encontra intrinsecamente inserida na temática de sua práxis enquanto intelectual “orgânico” de uma determinada concepção de mundo.

Há pouco tempo atrás a dimensão política foi relegada ao esquecimento, principalmente com as intervenções realizadas pelas teorias funcionalistas e economicistas. No entanto, Gramsci se insere numa posição contrária, pois busca reafirmar a dimensão política como fenômeno cujo horizonte é a democracia direta e participativa. Neste sentido, Gramsci percebe as fragilidades da ação política da esquerda que se confrontava, em seu tempo histórico, com as políticas totalitárias do fascismo. Gramsci redescobre a política como ponto central de uma discussão social colocada à margem pelos grupos hegemônicos que detinham o monopólio do capital.

Acerca da biografia de Antônio Gramsci, Maestri e Candreva (2001) apresentam uma síntese interessante que apresenta a vida de um “*comunista revolucionário*”. Há uma busca em mostrar toda a trajetória de vida do jovem e do homem Gramsci que assume a militância política junto às classes operárias e o secretariado do PCI em tempos de fascismo. Sua prisão e a construção dos Cadernos do Cárcere são momentos cruciais para o labor do conhecimento e da pesquisa investigativa levada por Gramsci que, mesmo doente, conseguia assombrar as mentes fascistas.

Consideramos o pensamento de Gramsci inserido numa profunda relação dialética com o pensamento do materialismo histórico, bem como em sintonia com as idéias de Marx e Engels. Evidentemente, Gramsci assume uma posição mais moderna e flexibilizadora em determinadas questões, ou seja, aproxima-se mais dos ideais e das doutrinas republicanas para fundar sua tese de construção do socialismo.

As bases epistemológicas de Gramsci estão construídas em dois eixos presentes no quadro da teoria marxista, a saber: teorias políticas e análises culturais. Dessas teorias políticas e análises culturais surgiram algumas categorias centrais de seu pensamento, tais como: hegemonia, sociedade civil e sociedade política, intelectuais tradicionais e orgânicos, revolução passiva, filosofia da práxis, grupos sociais subalternos, bloco histórico, estrutura e superestrutura, etc. Estas categorias valorizam a reflexão marxista de Gramsci nos vários âmbitos da produção do conhecimento e das ciências humanas e sociais.

O teórico marxista Antônio Gramsci entendia que cada grupo social organizado, no mundo da produção econômica, possui em seus quadros intelectuais orgânicos que se consideram autônomos e independentes da classe dominante. Estes grupos sociais criam e recriam para si, “organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão

homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político” (GRAMSCI, 2001, p. 15). Trata-se de intelectuais orgânicos “especialistas” que representam o contínuo histórico para as classes dominantes e que se encontram como mentores do projeto de um determinado grupo social.

*O intelectual tem por função homogeneizar a concepção do mundo da classe à qual está organicamente ligado, isto é, positivamente, de fazer corresponder esta concepção à função objetiva desta classe numa situação historicamente determinada ou, negativamente, de a tornar autônoma, expulsando desta concepção tudo o que lhe é estranho. O intelectual não é pois o reflexo da classe social: ele desempenha um papel positivo para tornar mais homogênea a concepção naturalmente heteroclita desta classe (PIOTTE, 1975, p. 19).*

O pensamento de Gramsci admite que a única classe que não elabora seus próprios intelectuais orgânicos são os camponeses, mas admite que estes possuam uma função estratégica no mundo da produção e reprodução capitalista. Contudo, admite que outros grupos sociais absorvem determinados intelectuais orgânicos do interior da massa camponesa e que a maioria desses são intelectuais tradicionais. Mas o que Gramsci entende por camponeses? Trata-se da aristocracia fundiária, dos grandes proprietários de terra, dos fazendeiros, latifundiários que encontraram na estrutura eclesiástica os atores que compunham os quadros dos intelectuais orgânicos que os defendiam. Desde o feudalismo até os primórdios do século XX, Igreja e proprietários de terra possuíam uma relação orgânica de fidelidade mútua, principalmente com a laicização do Estado Moderno. Segundo Gramsci, a Igreja e seu clero – “classe-casta” – atuava e mantinha o monopólio da superestrutura na sociedade capitalista, ou seja, possuía o monopólio da direção cultural.

A máxima de Gramsci é a admissão de que “todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais” (GRAMSCI, 2001, p. 18). Portanto, ao falar de intelectuais se está abordando categorias especializadas.

*Uma das características mais marcantes de todo grupo social que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela conquista “ideológica” dos intelectuais tradicionais, assimilação e pela conquista que são tão mais rápidas e eficazes*

*quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos* (GRAMSCI, 2001, p. 19).

Para Gramsci existem dois grandes planos superestruturais, a saber: a sociedade civil e a sociedade política. A sociedade civil são aquelas organizações ligadas à iniciativa privada. Gramsci retira o termo sociedade civil de Marx que usava a expressão “**sociedade burguesa**”. A sociedade política são os grupos que exercem a hegemonia e o domínio “direto”, ou seja, o comando do poder numa sociedade por meio do Estado ou governo jurídico. Daí a função do intelectual orgânico ser realmente importante para compor o arcabouço do poder para a classe dominante.

*Os intelectuais são os “prepostos” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) obtido pelo grupo dominante por causa da sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparelho de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo* (GRAMSCI, 2001, p. 21).

Pudemos observar que Gramsci nos mostra um conceito bem amplo do intelectual na sociedade moderna capitalista. Portanto, a atividade do intelectual vai desde teóricos, especialistas, cientistas, filósofos até os mais simples administradores e funcionários que se comprometem com a divulgação da produção ideológica e moral do existente, do tradicional e do que foi acumulado historicamente pela classe dominante. Na verdade, seu papel é o de produzir e o de reproduzir o pensamento de um determinado grupo social. Existe entre os diferentes intelectuais orgânicos um “espírito de grupo” que os determina a criarem um elo de comprometimento e fidelidade com a causa assumida.

Gramsci também classifica os intelectuais orgânicos a partir de dois tipos: intelectuais do tipo urbano e intelectuais do tipo rural. Os que se enquadram no tipo urbano possuem uma profunda ligação com o setor industrial e são aqueles técnicos encarregados de fazer funcionar e crescer a produção, sendo que estes não possuem nenhuma função

política sobre a sociedade. Já os intelectuais do tipo rural são tradicionais em contato com a realidade rural, com a administração estatal e exercem uma função sócio-política na sociedade.

*Além disso: no campo, o intelectual (padre, advogado, professor, tabelião, médico, etc.) possui um padrão de vida médio superior, ou, pelo menos, diverso daquele do camponês médio e representa, por isso, para este camponês, um modelo social na aspiração de sair de sua condição e de melhorá-la. O camponês acredita sempre que pelo menos um de seus filhos pode se tornar intelectual (sobretudo padre), isto é, tornar-se um senhor, elevando o nível social da família e facilitando sua vida econômica pelas ligações que não poderá deixar de estabelecer com os outros senhores (GRAMSCI, 2001, p. 23).*

Em outro sentido, os partidos políticos possuem uma característica especial na formação de intelectuais orgânicos. Gramsci aponta duas questões para que se possa refletir com nitidez. Primeiro que para alguns grupos sociais, o partido político, determina a elaboração de intelectuais; segundo que o partido sem distinção de grupos é o mecanismo da sociedade civil enquanto o Estado é o mecanismo da sociedade política. O partido consegue aglomerar tanto intelectuais orgânicos do grupo social, bem como intelectuais tradicionais. Segundo Gramsci (2001, p. 24) a função do partido é a de transformar seus correligionários “em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política”. O partido possui uma função de direção, de organização, pedagógica e intelectual na composição de seus quadros. Gramsci aponta um exemplo pertinente sobre os intelectuais orgânicos que se constituíram na Inglaterra que surgiram no terreno industrial do grupo econômico...

*[...] porém, na esfera mais elevada, encontramos conservada a posição de quase monopólio da velha classe agrária, que perde a supremacia econômica mas conserva por muito tempo uma supremacia político-intelectual, sendo assimilada como “intelectuais tradicionais” e como estrato dirigente pelo novo grupo que ocupa o poder. A velha aristocracia fundiária se une aos industriais através de um tipo de sutura que, em outros países, é precisamente aquele que une os intelectuais tradicionais às novas classes dominantes (GRAMSCI, 2001, p. 28).*

O exemplo acerca da Inglaterra possui uma semelhança com a realidade histórica brasileira. Em pleno século XXI ainda há um monopólio da velha classe agrária que, no Brasil, mistura-se com elementos de coronelismo colonial, de autoritarismo e de práticas mandonistas que se inserem nos vários setores da economia e da política. O desenvolvimento industrial brasileiro ocorre somente nos 1950 e 1960 do século XX sem deixar de lado o invólucro do coronelismo agrário. Hoje, a velha aristocracia fundiária brasileira possui representantes ferozes no parlamento que sob se unem numa santa aliança aos grupos econômicos ligados ao agronegócio para implantar o monopólio da monocultura exportadora que desrespeita o meio ambiente, as nações indígenas e a agricultura familiar. Além disso, tornou-se comum o fomento de processos judiciais e de criminalização contra os movimentos sociais ligados aos camponeses sem-terras que lutam contra toda a lógica, histórica, do latifúndio e do sistema de morte implantado no meio rural brasileiro. O próprio Gramsci reconhece que na América Latina somos herdeiros de uma base de desenvolvimento colonialista espanhola e portuguesa e afirma:

*As cristalizações ainda hoje resistentes nesses países são o clero e uma casta militar, duas categorias de intelectuais tradicionais fossilizadas na forma de metrópole européia. A base industrial é muito restrita e não desenvolveu superestruturas complexas: a maior parte dos intelectuais é de tipo rural e, já que domina o latifúndio, com extensas propriedades eclesiásticas, estes intelectuais são ligados ao clero e aos grandes proprietários (GRAMSCI, 2001, p. 31).*

Devemos levar em conta que Gramsci realiza uma reflexão nos anos 1920 do século passado, ou seja, quase 80 anos atrás. Esta realidade, de certa forma, transformou-se, mas não muito. Os intelectuais tradicionais do tipo rural estão presentes no atual cenário político-econômico brasileiro, mesmo com o avanço do desenvolvimento industrial ocorrido. Contudo, o latifúndio é uma realidade histórica que não sofreu alterações. Pior, o latifúndio da pecuária, do desmatamento das florestas, da agricultura transformou-se em agronegócio que permite a continuidade disto e amplia-se em monocultura exportadora, em alimentos transgênicos, em mecanização do trabalho agrícola e em “invasão” de terras devolutas, reservas indígenas e expulsão de trabalhadores rurais de seus territórios. A única preposição de Gramsci que não se afirma se refere às extensas propriedades eclesiásticas que no

Brasil são insignificantes e são contabilizadas de forma medíocre pelos institutos de pesquisa. A Igreja possui muito mais escolas e colégios religiosos do que extensões de terra.

A camada de intelectuais surge do intelectual coletivo que para Gramsci é o Partido Político da classe operária. Esses intelectuais orgânicos possuem um caminho metodológico em seus objetivos já apontados:

*1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literariamente a sua forma); a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos. Esta segunda necessidade, quando satisfeita, é a que realmente modifica o “panorama ideológico” de uma época (MOCHCOVITCH, 1988, p. 19).*

Dessa forma, os intelectuais orgânicos poderão buscar o poder político (função hegemônica) nas mãos da burguesia dominante.

Contudo, os intelectuais “orgânicos” não se fizeram presente somente no partido ou na militância política. Setores da Igreja Católica tidos como progressistas assumiram posturas gramscianas que identificamos como sendo “*orgânicos*”, pois se preocuparam com a causa de um sociedade diferente. Neste sentido, os adeptos da teologia da libertação se colocaram numa posição gramsciana de intelectuais orgânicos. Mas, como perceber ideais marxistas em cristãos? Não parece uma incoerência ou contradição? Evidentemente que sim, principalmente, se pensarmos na ortodoxia católica com sua moral medieval. No entanto, após a década de 1960, teólogos, agentes de pastoral e militantes cristãos assumiram a vivência de novos valores como passamos a destacar agora, o que consideramos um fermento, ao menos, elementos do intelectual “orgânico” de Gramsci pedagogicamente inserido nas práticas cristãs na América Latina e no Brasil.

## OS INTELECTUAIS “ORGÂNICOS” NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Pensar a atuação da Igreja no século XX significa apontar caminhos distintos que estabelecem novas ações a partir do Concílio Vaticano II

(1962-1965) que inicia um processo que poderia ter transformado a relação entre a religião e a comunidade dos homens. Contudo, houve avanços, desde a preocupação com a humanidade e com a situação sócio-econômica dos povos até mesmo nas formas de superação da miséria e da pobreza no mundo. Daí a importância da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* para a promoção de uma teologia mais aberta ao mundo e ao homem e sua história. A GS (1) afirma: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS, 1997, p. 539-40).

Encontrar-se diante da comunidade dos homens significa a realização de um novo *aphantésis*<sup>7</sup> da Igreja. Isto possibilitou o surgimento da teologia da libertação, bem como sua aproximação com os movimentos sociais e populares enquanto opção fundamental da prática pastoral durante quase 30 anos.

Na Encíclica *Populorum Progressio* (1997) o Papa Paulo VI levanta questões importantes que efetivamente contribuiu para que a teologia da libertação conquistasse vida plena. As temáticas abordadas nesta encíclica reafirmam os compromissos assumidos pela Igreja com o Concílio Vaticano II e propõe novas preocupações históricas que se apresentam no cenário mundial, tais como: o desenvolvimento dos povos e do próprio homem, a questão da propriedade, a crítica ao capitalismo liberal, o problema da violência, alfabetização, promoção cultural, humanismo, a luta contra a fome no mundo, a solidariedade, emigração e juventude.

Na Encíclica *Octogésima Adveniens* (1997) Paulo VI destaca o apelo pela justiça social e apresenta novos problemas sociais que afligem a humanidade toda, a saber: a questão da urbanização descontrolada, a advento da mulher na sociedade moderna, sobre os trabalhadores e as novas formas de trabalho, as novas vítimas sociais, novas formas de discriminações, o direito à emigração, sobre os meios de comunicação social e a preocupação ecológica e do meio ambiente.

A Igreja da América Latina, preocupada com as transformações do mundo e o avanço da lógica capitalista afirmam-se enquanto promotora da luta contra o mundo subumano e se destaca pela afirmação da categoria “libertação” durante a Conferência de Medellín (2004) realizada em 1968. O encontro de Medellín suscitou preocupações com o contexto

latino-americano onde se destacam: a organização dos trabalhadores em associações e sindicatos, a transformação da realidade camponesa e as tensões entre classes sociais. A educação teve uma reflexão peculiar levando-se em consideração o contexto latino-americano e se abordou pela primeira vez a importância da “*educação libertadora*” como resposta as necessidades dos homens e mulheres que se encontram nos porões da vida. Além da educação, outras preocupações foram abordadas, tais como: juventude, pastoral das massas, pobreza da Igreja e realidade latino-americana, meios de comunicação social e toda forma de escravidão. Para a Conferência de Medellín a escravidão significa o pecado existente no contexto latino-americano que se evidencia pela fome, pela miséria, pela opressão e por toda forma de ignorância o que determina as formas de injustiça social encontradas nas realidades dos países da América Latina. Na verdade, há uma inversão teológica em Medellín, da teologia do desenvolvimento e da promoção à teologia e pastoral da libertação o que determina a aproximação entre Igreja e sociedade civil, entre a teologia da libertação e os movimentos sociais e populares. Em 1979, com a realização da Conferência de Puebla (2004) as preocupações de Medellín são mantidas e ampliadas. A Igreja na América Latina assume definitivamente um compromisso com os mais pobres do continente e se propõe a compartilhar suas angústias inserindo-se no meio popular a partir de uma pastoral orgânica, engajada e libertadora. Puebla apresenta novas dimensões que são importantes para que a teologia da libertação se afirme no cenário latino-americano a partir da identificação do rosto de Cristo com o sofrimento do povo, com as crianças, com os pobres, com a juventude, com os povos indígenas, com os camponeses, com os operários, com os subempregados e desempregados, com os marginalizados, com os idosos, com as mulheres etc. É o clamor de justiça que se levanta a partir das vozes proféticas que surgem nos lugares mais longínquos no Brasil e nos países da América Latina. Portanto, profecia e libertação se unem numa perspectiva dialógica. A categoria “libertação” ganha centralidade na Conferência de Puebla (482) conforme destacamos abaixo:

*Surtem dois elementos complementares e inseparáveis: a libertação de todas as servidões do pecado pessoal e social, de tudo o que transvia o homem e a sociedade e tem sua fonte no egoísmo, no mistério da iniquidade, e a libertação para o crescimento progressivo no ser, pela comunhão com Deus*

*e com os homens, que culmina na perfeita comunhão do céu, onde Deus é tudo em todos e não haverá mais lágrimas* (PUEBLA, 2004, p. 411).

Em 1992, a Conferência de Santo Domingo retoma a preocupação com a promoção humana e uma nova evangelização diante dos 500 anos de massacre e de história. Trata-se de um momento de refluxo da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil devido ao avanço de movimentos conservadores no interior da Igreja. Mesmo com os reflexos eclesiais, a promoção humana não se esquivou de seu papel profético e destacou a importância dos direitos humanos, da ecologia, da terra, da situação de pobreza e de solidariedade, do trabalho, da mobilidade humana, da ordem democrática, de uma nova ordem econômica e da integração latino-americana. Não deixou de destacar o rosto sofrido dos povos latino-americanos, assim descrito:

*Temos de aumentar a lista dos rostos sofridos que já havíamos assinalado em Puebla, todos eles desfigurados pela fome, aterrorizados pela violência, envelhecidos por condições de vida infra-humanas, angustiados pela sobrevivência familiar (179). [...] Fazemos nosso o clamor dos pobres. Assumimos com renovado ardor a opção evangélica preferencial pelos pobres... Esta opção não exclusiva nem excludente (296)* (SANTO DOMINGO, 2004, p. 717, 764).

Em 1986, Frei Betto lança uma polêmica reflexão sobre o *Cristianismo e Marxismo* que gerou desconforto para as autoridades eclesiásticas. Como comparar cristianismo e marxismo? Essa era a grande questão levantada pelos adeptos da ortodoxia cristã e marxista que não admitiam qualquer relação entre ambas. De fato, aos olhos dogmáticos da ortodoxia, ambos os lados tinham resistência a esta reflexão. O marxismo, enquanto teoria da práxis revolucionária é visto pelos católicos defensores da moral cristã ortodoxa como sendo uma corrente materialista, coletivista, um comunismo ateu etc. O cristianismo visto pelos marxistas ortodoxos<sup>8</sup> como o espaço do atraso, dos espiritualismos desenfreados, do personalismo e de filosofias contrárias à humanização das pessoas. Na concepção de Frei Betto (1986) o cristianismo em essência possui inspiração de um projeto político de convivência social que não pode ser reduzido a um simples regime social. Destaca também que o capitalismo não possui nenhuma aproximação com o cristianismo, pois seja com os neo-socialistas do capital ou com os declarados capitalistas no poder

há uma predominância da mesma lógica, principalmente, se pensarmos em categorias proibidas e intocáveis onde nem mesmo os “Homens e Mulheres da Academia” ousam questionar, tais como: propriedade privada dos meios de produção, antagonismo de classes, aparelho de Estado sob hegemonia dos interesses da burguesia, entre tantos outros. Por isso, afirma veementemente o frade “orgânico” dominicano:

*E muito menos se pode considerar cristão o sistema capitalista, onde o trabalho coletivo está subordinado ao lucro individual obtido mediante exploração. É fato que nos regimes de natureza capitalista a Igreja desfruta de uma liberdade que, aparentemente, se contrapõe à sua situação nos regimes socialistas. Porém, a que preço? O de manipulação do Cristianismo pelo aparelho ideológico do Estado gerenciado pelas classes dominantes (FREI BETTO, 1986, p. 10).*

A lógica deve ser outra. Para Frei Betto (1986, p. 11) no socialismo deve predominar “propriedade social dos meios de produção, a erradicação do antagonismo de classes” e o Estado deve ser a expressão dos interesses da maioria da classe trabalhadora. Assim, a primeira relação que podemos fazer entre marxismo e cristianismo se encontra na própria essência das primeiras comunidades cristãs que viveram o espírito da partilha e da socialização dos bens. Evidentemente que esta prática permaneceu por pouquíssimo tempo na moral social do cristianismo, mas se encontra testemunha no livro de Atos dos Apóstolos (At 2, 42-47). O que isso significa? Talvez que a primeira experiência comunista pós-sociedade comunal se deu com os primeiros cristãos. Esta é a real hermenêutica dos teólogos da libertação como Frei Betto. O próprio Engels em sua obra *Cristianismo primitivo* reconhece que há uma semelhança entre os primeiros cristãos e a classe operária que luta contra as barbáries do capitalismo.

Queremos deixar claro que não se trata aqui do Cristianismo como religião oficial do Estado, mas daqueles primeiros cristãos que viveram sob a égide da “subalternidade”, à margem da sociedade judaica-romana, perseguidos como “foras da lei” de Roma e da própria religião judaica. São estes cristãos que se aproximam do marxismo contemporâneo e heterodoxo, pois o marxismo ortodoxo comete os mesmos erros da ortodoxia cristã que se alia aos poderes estabelecidos pela hegemonia do Estado e das classes dominantes. Historicamente, os momentos de

silêncio do cristianismo foram enorme após a cooptação pelo Estado a partir do século IV d.C., conforme nos aponta Frei Betto.

*[...] a Igreja tem uma história de centralização absolutista do poder, de Cruzadas legitimando religiosamente saques e domínios, de processos inquisitoriais sem nenhum respeito aos direitos humanos, de desconfiança da razão, da ciência e da beleza do corpo humano, de sacralização da monarquia, de adesão ideológica ao regime burguês, de silêncio cúmplice sob o nazismo e o fascismo, de preconceito anti-semita* (FREI BETTO, 1986, p. 19).

Contudo, ao longo desses ditames históricos do cristianismo vozes surgiram como proféticas. O profetismo é algo que deveria ser repensado pelo academicismo capitalista. Suas posições são extremamente progressistas, pois são vozes que rompem com o sistema vigente. Alguns padres da igreja, Francisco de Assis e a Teologia da Libertação na América Latina foram vozes proféticas de denúncia do velho deformado sistema e de anúncio e transformação de novas alternativas de sociedade.

Marx considerará a religião como uma forma de consciência social que se encontra presente na esfera da superestrutura ideológica, sem perder de vistas a crítica à religião nos âmbitos político, social e econômico. Muitos interpretaram Marx de muitas formas, de muitos ângulos. Contudo, concordamos com Frei Betto que a teoria marxista possui uma missão de defender-se do academicismo e ampliar seu vigor revolucionário.

*O que importa é utilizar a teoria marxista como ferramenta de libertação dos povos oprimidos e não como uma árvore totêmica ou um talismã. Fruto da luta do proletariado, o marxismo deverá ser sempre aferido por essa mesma luta, pois só assim não perderá seu vigor revolucionário para transformar-se numa abstração acadêmica* (FREI BETTO, 1986, p. 36).

O axioma “a religião como ópio do povo” deve um período de declínio na América Latina, em especial, com o surgimento e o fortalecimento da corrente cristã denominada de *Teologia da libertação*. Nos anos 1980, a experiência sandinista na Nicarágua<sup>9</sup> provou que os cristãos pobres e camponeses estão sendo liderados para realizar o que Gramsci denomina de “contra-hegemonia”. No entanto, as condições históricas da experiência sandinista não contavam com as intervenções norte-americanas nos países latino-americanos durante o Governo Ronald

Reagan que impedia que setores progressistas, socialismo e teologia da libertação, fossem vitoriosos em suas pretensões. Para se alcançar este objetivo houve literalmente uma união entre socialistas e cristãos camponeses e indígenas. Os padres e agentes de pastoral tornaram-se “intelectuais orgânicos” desse movimento revolucionário. Evidentemente que o Vaticano se colocava contrário às ações de seus padres libertadores, mas o que se faz necessário dizer é que estes foram os algozes desse movimento de libertação na Nicarágua. É a Igreja local que se colocava em defesa da grande maioria campesina e indígena.

Em toda América Latina, durante os anos 60 até o início dos anos 90, a Igreja assume outra postura na qual historicamente está inserida. O cristianismo passa a revelar um caráter pedagogicamente libertador como expressão de resistência e luta dos oprimidos. Em 1973, os bispos do Centro-Oeste brasileiro lançam um documento que mais parece redigido por um marxista do que por bispos da Igreja Católica, vejamos:

*É preciso vencer o capitalismo. Ele é o mal maior, o pecado acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos; a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria. Por isso é preciso que a propriedade dos meios de produção (das fábricas, da terra, do comércio, dos bancos, fontes de crédito) seja superada [...] Por isso, queremos um mundo em que haja um povo só, sem a divisão entre ricos e pobres<sup>10</sup>.*

O que pretendemos enquanto seres humanos? O Reino da liberdade anunciado por Marx ou o Reino de Deus anunciado pelos cristãos? Aqui nos deparamos com os arquétipos em comum entre marxistas e cristãos. As barreiras se encontram nas discussões teóricas provocadas pelo academicismo e o chamado socialismo científico. Contudo, a aproximação histórica entre marxistas e cristãos provou ser possível não fosse as investidas da lógica do capital para derrubar essa possível aproximação. Mas, o compromisso efetivo da luta pela libertação dos oprimidos de toda ordem foi fato histórico e pode continuar sendo mesmo que isoladamente diante do refluxo conservador da Igreja nos últimos 20 anos e da aproximação dos marxistas com a lógica do “*fim da história*” de Fukuyama e o “*fim das ideologias*” de Daniel Bell.

Portanto, a Teologia da Libertação e as práticas transformadoras das comunidades cristãs latino-americanas seguem esta posição clara e firme contrária ao capitalismo conforme nos aponta Francisco de Oliveira.

*A própria Teologia da Libertação é claramente um produto dessa fecundação, e é interessante ver como a crítica de Joseph Ratzinger – o atual papa Bento XVI –, como principal teólogo conservador pós-Vaticano II, no longo papado de João Paulo II, reconheceu a influência do marxismo na referida teologia, que ele combateu ferozmente* (OLIVEIRA, 2006, p. 299).

## A DIMENSÃO LIBERTADORA E “ORGÂNICA” DA TEOLOGIA NOS MOVIMENTOS SOCIAIS

A teologia da libertação possui uma vasta produção teórica que dispensa comentários. Os protagonistas foram os teólogos Leonardo Boff (1998) e o peruano Gustavo Gutiérrez (2000). A questão fundamental da teologia da libertação perpassa pelo seguinte questionamento: Como ser cristão num mundo de miseráveis? Como ser cristão num mundo de excluídos? Como ser cristão num mundo de explorados? Com isso, a dimensão libertadora baseada na “*iracúndia*” que significa indignação revela a face pela qual a prática pastoral dos agentes deveria seguir. Segundo Boff e Boff (2001, p. 14), “por detrás da Teologia da Libertação existe a opção profética e solidária com a vida, a causa e as lutas destes milhões de humilhados e ofendidos em vista da superação desta iniquidade histórico-social”.

O povo não realiza uma distinção entre fé e vida, entre ação e oração, entre pastoral e trabalho popular, sindical, partidário ou social. Na década de 70 e 80, em especial, as comunidades se articularam dialeticamente no que tange ao papel da religião e da realidade. Vivenciar a opressão significava a possibilidade de uma tomada de consciência da situação de exploração pela qual estavam todos inseridos. As práticas pastorais exigiam dos cristãos uma assunção de compromisso e engajamento nos movimentos de luta, de participação política e social na busca pelos direitos sociais. Neste sentido, afirma Wanderley (1980, p. 135) “a Igreja surgiu como um espaço de liberdade para que os grupos e classes populares, e seus movimentos pudessem ser ouvidos. Não toda a Igreja mas uma parcela ponderável e expressiva dela falou para os que não têm voz nem vez”.

A opção preferencial pelos pobres se destaca neste cenário de dialogia entre a teologia da libertação com os movimentos sociais e populares na América Latina. A opção pelos pobres não significa tornar-se pobre com os pobres e mantê-los na condição de miserabilidade, pelo contrário,

significa tornar-se solidário com seu sofrimento e lutar social, política e culturalmente para sair desta condição e tornar-se pessoa humana com direitos plenos que lhe são negados pela lógica liberal-burguesa e capitalista. A busca pela libertação e pela saída da condição de escravo do sistema de exploração permite aos oprimidos do sistema um novo olhar sobre o mundo e a vida.

*Na libertação, os oprimidos se unem, entram em processo de conscientização, descobrem as causas de sua opressão, organizam seus movimentos e agem de forma articulada. Inicialmente reivindicam tudo o que o sistema imperante pode dar (melhores salários, condições de trabalho, saúde, educação, moradia etc.); em seguida, agem visando uma transformação da sociedade atual na direção de uma sociedade nova marcada pela participação ampla, por relações sociais mais equilibradas e justas e por formas de vida mais dignas* (BOFF; BOFF, 2001, p. 18).

A atuação da Igreja no Brasil e na América Latina junto aos movimentos sociais destaca-se pela inserção dos agentes de pastorais nas lutas cotidianas e sociais junto aos movimentos sociais e populares do campo e da cidade. Destaca-se a inserção junto aos movimentos sociais do campo e a luta contra a exploração dos trabalhadores rurais. Luta contra toda forma de expropriação que gerou novos movimentos sociais camponeses como: o movimento de posseiros, dos sem-terras, dos atingidos pelas barragens e as lutas dos povos indígenas, dos operários do campo, dos bóias-frias e das mulheres camponesas. A Igreja se insere nestas lutas por meio de seus agentes orgânicos que organizam o povo a partir de formações permanentes numa perspectiva teológica libertadora e popular conforme destaca o filósofo e sociólogo Cândido Grzybowski.

*O trabalho da 'Igreja Popular', inspirado na teologia da libertação, pode ser definido como uma combinação de evangelização com educação política do "povo" em vista de sua organização e participação para a construção de uma nova sociedade. A educação popular, entendida como conscientização para a ação libertadora, é um traço característico da ação da Igreja* (GRZYBOWSKI, 1990, p. 66-7).

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foi o grande fermento na massa para compor a dimensão evangelizadora da Igreja com a educação

política junto aos movimentos sociais e populares. Sem dúvida, as CEBs e as pastorais sociais possibilitaram a formação de novos atores sociais para atuar junto aos movimentos sociais, bem como a instituição de uma nova cultura política na sociedade. Abaixo, podemos destacar a relação dialógica entre teologia da libertação, CEBs e pastoral popular e orgânica com os movimentos sociais urbanos e rurais a partir das considerações elaboradas por Gohn (2007; 2000) sobre a teoria dos movimentos sociais.

Segundo Gohn (1992) trata-se de movimentos e organizações que adotaram características comuns de base social que possibilitou, em nossa concepção, a dialogia entre a teologia da libertação enquanto matriz formativa dos movimentos sociais por meio da atuação da Igreja com sua pastoral popular no interior das comunidades cristãs. Daí a explicação da composição interna de atuação da base social dialógica entre a teologia da libertação com os movimentos sociais.

*Base social ampla e relativamente homogênea (classes populares); não se organizam em entidades bem demarcadas mas em coletivos unificados por regiões geográficas, usualmente sedes de paróquias ou zoneamentos eclesiais; a participação de seus membros nas lutas é simultânea, sendo que ocorrem várias ao mesmo tempo, embora sempre haja um tipo que aglutina todos, dependendo da conjuntura: internamente eles trabalham com coordenações e comissões, não havendo diretorias; a composição interna dos participantes se diferencia pelos papéis: agentes pastorais, padres, freiras, líderes populares, várias assessorias; existe um processo de divisão de trabalho, nas funções a serem desempenhadas, onde têm grande importância os agentes pastorais; as lutas se desenvolvem simultaneamente em várias regiões, cada uma num estágio de agregação; acredita-se muito na existência de um processo de caminhada onde seria bom e necessário respeitar o estágio até então obtido; as lutas envolvem os setores mais espoliados e miseráveis da sociedade; toda a argumentação das demandas se faz em torno da noção de direitos (GOHN, 1992, p. 36).*

Há um processo político que identifica a teologia da libertação com as classes dominadas e exploradas da sociedade. Com isso, conseqüentemente, há um processo de rompimento com as classes dominantes e as elites que historicamente tiveram o *status quo* de poder e parceria com a Igreja. A Igreja se inseriu nos movimentos populares a partir de dois níveis

de articulação, o que para Gramsci seria: sociedade civil e sociedade política conforme destaca Pablo Richard.

*A inserção dos cristãos e das comunidades ao nível da sociedade civil se realiza por uma série de práticas, através das quais a Igreja desenvolve esse amplo movimento ético, intelectual e ideológico que anima o movimento popular. A Igreja participa de tarefas de conscientização, de informação, de comunicação, de formação, de organização a nível popular. Em situações repressivas, se desenvolve também um espírito ou uma ética de resistência, de luta, de afirmação, de esperança contra toda esperança. Ao nível de sociedade política ou de poder popular, a inserção da Igreja se dá pela participação dos cristãos em todas as formas de organização popular, nos movimentos de libertação e nos partidos populares. Aqui os cristãos participam sem maiores direitos e maiores deveres do que qualquer outro militante (RICHARD, 1982, p. 118).*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabemos que a partir da década de 1990, a teologia da libertação sofreu um refluxo considerável enquanto matriz epistemológica da pastoral popular na Igreja latino-americana. Contudo, os movimentos sociais na atualidade conseguem carregar elementos da teologia da libertação em suas práticas cotidianas. Segundo Gohn (2007, p. 36) “esse novo cenário gerou a necessidade de articulações, e a maioria dos movimentos, rurais ou urbanos, passou a atuar em redes e a construir agendas anuais de congressos e manifestações públicas, como o Grito dos Excluídos, por exemplo”.

Gohn (2003) questiona sobre os movimentos populares na atualidade, os mesmos que na década de 70 e 80 foram impulsionados pela teologia da libertação. O que aconteceu com estes movimentos, mudaram de perfil, desapareceram ou transformaram-se diante dos novos cenários e do refluxo da própria teologia da libertação perseguida interiormente pela própria Igreja hierárquica.

Não temos dúvida que a teologia da libertação representou uma esperança no cenário de constituição dos direitos de cidadania. Sua preocupação fundamental é a vida do ser humano, em especial, os excluídos da sociedade. Trata-se de entender que a teologia da libertação realiza a “compaixão”, ou seja, com-paixão, com – os pobres – a paixão, o *pathos*.

O pobre é entendido neste contexto como ator social, como sujeito e como fenômeno social de uma sociedade desequilibrada e injusta. Por isso, a teologia da libertação anunciou um rompimento também com toda forma de assistencialismo, mesmo no interior da própria Igreja que historicamente é conhecida por suas práticas caritativas, bem como o rompimento com toda forma de reformismo.

No campo religioso, a teologia da libertação ainda continua exercendo um papel fundamental para a Igreja e para os movimentos sociais e populares, mesmo que esteja sendo sugada literalmente pelo avanço de movimentos tradicionalistas e conservadores que determinam o apoio e um vínculo orgânico com as classes dominantes. Talvez tenhamos que retomar as palavras de Paulo Freire no que diz respeito à Teologia da Libertação e vinculá-la dialogicamente na luta por uma nova sociedade, mais humana e justa, terna e fraterna, alicerçada numa ética cidadã ecológica que determine com que não sejamos exterminados. Para isso, rompimento e engajamento devem se constituir práticas cotidianas na luta dos movimentos sociais e populares neste século XXI. A importância das palavras de Paulo Freire pode ser vistas como a matriz da teologia da libertação que quer ver toda forma de exclusão e escravidão distante do ser humano, com isso, possibilitará a construção desse sonho universal da fraternidade entre os homens. Por isso é que “a Teologia da Libertação, diga-se de passagem, significa uma radical ruptura com essa forma mágico-mítica de religiosidade e, pondo suas raízes na experiência concreta tempo-espacial, dos homens e das mulheres, do Povo de Deus, fala de outra compreensão da História, na verdade feita por nós” (FREIRE, 2001, p. 33).

A pergunta é: Ainda é possível viver a teologia da libertação? As respostas são muitas, mas considerando as realidades históricas que se apresentam pode-se dizer que sim, principalmente, se construir e se pensar numa nova teologia da libertação sem o monopólio da Igreja Católica. Uma nova teologia da libertação que não se esqueça dos princípios e métodos, mas que adote a sociedade enquanto espaço de construção de uma práxis que conscientiza, conscientizando-se a partir das realidades humanas que se encontram na exclusão, na opressão, na desumanização e na exploração. Assim, diria que vivemos já uma nova fase da teologia da libertação que se apresenta não mais nas Igrejas, mas, sobretudo, nas ONGs, nos movimentos populares e sociais, nos grupos de direitos

humanos, em algumas universidades, nas associações e cooperativas etc. São nestes espaços que se encontra a nova teologia da libertação sendo vivida nesta era de globalização.

Um dos desafios para a teologia da libertação é interpretar os sinais dos tempos provocados pelo fenômeno da globalização, estes fenômenos que se apresentam em nossas realidades subjetivas. No entanto, sem perder de vista os fundamentos históricos e metodológicos que a sustentam, entre elas, é o de questionar a situação dos pobres e oprimidos neste processo de globalização econômica, política e religiosa que se fortalece neste cenário de um mercado capitalista extremamente anti-social e que, politicamente, tem como desafio a construção de sociedades humanas mais multiculturais e multi-religiosas.

O desafio da teologia da libertação é o de sustentar uma vida social diferente pautando-se no projeto de vida oferecido pelas tradições religiosas e não mais por uma única Tradição religiosa, a cristã. Sustentar a vida social na participação de todos (as) nas decisões locais e globais, na busca pela igualdade na diversidade, no respeito às diferenças e na comunhão entre as subjetividades humanas. Mas, alguns poderão questionar com toda a razão: Então a Teologia da Libertação baseada nas CEBs, nos movimentos populares, na Igreja dos pobres acabou? Não e Sim. Não, porque deixou de ser monopólio de uma única tradição religiosa e passou a ser pensada e vivida em outras esferas da sociedade e em outras tradições religiosas outrora excluídas. Sim, porque a própria Igreja que apoiou tanto a formação de CEBs, dos movimentos populares e a luta em defesa da dignidade dos pobres retorna a cada dia ao seu projeto subjetivo de globalização, a saber: a *crístandade*.

#### INTELLECTUAL LIBERATION IN LATIN AMERICA

Abstract: *this article aims to understand the phenomenon of the Theology of Liberation as epistemological status which enabled the strengthening of social and popular movements in Latin America and Brazil. It is evident the inclusion of progressive sectors of the Catholic Church in the fight and defense of people threatened by violence and victims of the state and the profound social inequalities established a hegemony of capital. From reading Gramscian we understand this dialectic relation between theology of liberation and social movements which have donated over 1970 and 1980 in Brazil and Latin American reality.*

Keywords: *Intellectual. Theology Of Liberation. Latin America. Gramsci. Social Movement.*

## Notas

<sup>1</sup> Consideramos o período marcado pela Cristandade desde a ascensão da Igreja como religião oficial do Império Romano até o fim da Idade Média, ou melhor, a transição entre feudalismo e capitalismo.

<sup>2</sup> Ex-frade franciscano. Juntamente com Gustavo Gutiérrez é considerado um dos fundadores da Teologia da Libertação na América Latina. Seu livro “*Igreja, Carisma e Poder*” foi condenado pela Congregação da Doutrina da Fé por conter idéias vistas como subversivas e progressistas. Atualmente, é professor emérito da UERJ, teólogo e assessor dos movimentos sociais.

<sup>3</sup> Padre dominicano. Fundador da Teologia da Libertação na América Latina.

<sup>4</sup> Frade dominicano. Foi preso e torturado durante a Ditadura Militar no Brasil. Trata-se de um intelectual que assessorava os movimentos sociais no Brasil, em especial, o MST e a Pastoral Operária.

<sup>5</sup> Bispo emérito de São Félix do Araguaia. Foi considerado o bispo revolucionário por manter contato com Fidel Castro e os Zapatistas na Nicarágua. A Igreja em São Félix foi precursora na formação de comunidades cristãs (CEBs) e na luta contra o latifúndio. Um dos fundadores da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

<sup>6</sup> Bispo emérito da cidade de Goiás. Defensor dos movimentos sociais do campo, em especial, o MST. Realizou a experiência da chamada Igreja do Evangelho na Diocese de Goiás onde promoveu uma ampla formação popular baseada na Teologia da Enxada. Atualmente, é Presidente de honra da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

<sup>7</sup> *Aphantésis* em grego significa literalmente “encontro”.

<sup>8</sup> Os marxistas ortodoxos são aqueles que tornam o marxismo numa espécie de religião com suas teologias dogmáticas a partir de fundamentalismos aplicados às obras de Marx, Engels, Lênin, entre outros. A nova bíblia está enfim dada historicamente aos defensores do dogma marxista.

<sup>9</sup> Como se trata de história dominada, quase não se ouve mais se falar da experiência da Frente Sandinista de Libertação Nacional nos anos 1980 que conseguiu chegar ao poder, mesmo com as fortes ameaças dos Estados Unidos.

<sup>10</sup> *Marginalização de um povo*. Documento dos Bispos do Centro-Oeste, 6 de maio de 1973, nº 6.3 (SEDOC, vol. 6, nº 69, março de 1974, col. 1019s).

## Referências

ARENDRT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

- CELAM. *Documento de Medellín*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CELAM. *Documento de Puebla*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CELAM. *Documento de Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Intelectual engajado: uma figura em extinção?* In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DOCUMENTOS DO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- FREI BETTO. *Cristianismo e Marxismo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- FREIRE, Paulo. *Política e Educação*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 38ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais, políticas públicas e educação. In: JEZINE, Edineide; ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. *Educação e Movimentos Sociais: novos olhares*. Campinas: Alínea, 2007.
- GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e educação*. São Paulo: Cortez, 1992.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. V. II.
- GRZYBOWSKI, Cândido. *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais do campo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MAESTRI, Mário; CANDREVA, Luigi. *Antonio Gramsci: vida e obra de um comunista revolucionário*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: M. Claret, 2006.
- MOCHCOVITCH, Luna Galano. *Gramsci e a escola*. São Paulo: Ática, 1988.
- NASCIMENTO, C. G. *A teoria crítica de Gramsci nas pedagogias alternativas de educação do campo*. *Revista Linhas Críticas*, Brasília, v. 13, n. 25, jul-dez. 2007.
- OLIVEIRA, Francisco de. No silêncio do pensamento único: intelectuais, marxismo e política no Brasil. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2006.

PAIVA, Vanilda Pereira. *Perspectivas e dilemas da educação popular*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

PAULO VI. *Documentos de Paulo VI*. São Paulo: Paulus, 1997.

PIOTTE, Jean-Marc. *O pensamento político de Gramsci*. Porto: Afrontamento, 1975.

RICHARD, Pablo. *A Igreja latino-americana: entre o temor e a esperança*. São Paulo: Paulinas 1982.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *O Imperativo Ético de Sartre*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WANDERLEY, Luís Eduardo. Movimentos sociais populares: aspectos econômicos, sociais e políticos. In.: VV.AA. *A Igreja que surge da base*. São Paulo: Paulinas, 1980.

\* Recebido: 07.03.2010.

Aprovado: 05.05.2010.

\*\* Doutor em Educação pela UnB. Filósofo e Teólogo. Mestre em Educação pela Unicamp. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação do Campo (GEPEC) na UFT. Professor na Universidade Federal do Tocantins – Campus de Arraias, no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Desenvolvimento Regional da UFT/Campus de Palmas. *E-mail*: claugnas@uft.edu.br