



O Social em Questão

ISSN: 1415-1804

ISSN: 2238-9091

osq@puc-rio.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Brasil

Semeraro, Giovanni

Gramsci e a religião: uma leitura a partir da América Latina

O Social em Questão, vol. 20, núm. 39, 2017, Setembro-, pp. 87-108

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552263357007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Gramsci e a religião: uma leitura a partir da América Latina¹

Giovanni Semeraro²

Resumo

Neste artigo se apresenta uma análise das notas de Gramsci sobre a religião, em particular, sobre a igreja católica e o cristianismo. São destacadas as distinções que Gramsci faz entre os elementos revolucionários do cristianismo e a estrutura feudal da igreja. A esta, que conduz as massas populares na condição de subalternidade, Gramsci contrapõe a “filosofia da práxis” que promove o autogoverno e a conquista da hegemonia. Na segunda parte se estabelece um contraponto entre as considerações de Gramsci sobre cristianismo (e Igreja Católica) e o papel da Teologia da Libertação na América Latina. Aqui, nestas últimas décadas, setores significativos de cristãos, utilizando instrumentos analíticos do marxismo e do pensamento de Gramsci, fizeram uma “opção pelos pobres” e conferiram uma nova configuração à religião e à política.

Palavras-chave

Igreja Católica; Cristianismo; Antonio Gramsci; América Latina; Teologia da Libertação.

Gramsci and religion: a reading from the Latin America

Abstract

This article proposes an analysis of Gramsci's notes on religion, in particular on Christianity's and the catholic Church's. We highlight his distinctions of Gramsci between the revolutionary dimensions which Christianity contains and the feudal structure of the Church. To this latter, which maintains the popular masses in a condition of subalternity, Gramsci counterposes the “philosophy of praxis” directed towards self-government and the conquest of hegemony. In the second part of the article, we establish a counterpoint between Gramsci's considerations on Christianity (and the Catholic Church) and the role of Liberation Theology in Latin America. Here indeed, over the last few decades, significant sectors of Christians, making use of the analytical instruments provided by Marxism and by the thought of Gramsci, have made their ‘choice for the poor’, thereby giving religion and politics a new configuration.

Keywords

Catholic Church; Christianity; Antonio Gramsci; Latin America; Theology of liberation.

“A religião popular que cria e nutre disposições grandiosas
caminha ombro a ombro com a liberdade”

Hegel

Distinções entre religião, cristianismo e igreja católica

Entre os marxistas da sua época Gramsci foi o autor que mais se dedicou a analisar o fenômeno da religião e, mais especificamente, o cristianismo e a igreja católica. Como dirigente do Partido Comunista da Itália (PCd'I), não podia ignorar a enorme influência dessas componentes na história, na cultura, na política e nas estruturas sociais do seu país e da Europa. Ainda mais porque, para Gramsci, a cristalização do cristianismo nas instituições eclesiásticas da Itália havia se tornado grande entrave para a emancipação das massas, para a formação de uma política autônoma e para a constituição de um Estado leigo de caráter nacional-popular. Por isso, tal como elabora uma análise crítica do pensamento de Benedetto Croce (“papa leigo”) – o grande filósofo liberal com enorme repercussão na alta cultura³ – Gramsci defronta-se também com a igreja católica, “a antagonista principal do partido revolucionário” (PORTELLI, 1984, p. 16). Não surpreende, portanto, se a essas questões e temas correlatos reserva uma impressionante quantidade e variedade de escritos⁴.

Quando se refere à religião em geral, Gramsci a retrata essencialmente como uma manifestação que nasce das penúrias humanas, da impotência do homem diante do desconhecido e das “potências superiores”⁵. Afirma que o ser humano imagina “uma razão suprema” e procura, na esfera do sobrenatural, respostas que ainda não consegue encontrar na ciência e na história (GRAMSCI, 1972a, p. 230-231). A época moderna, no entanto, deu passos decisivos para superar a concepção mágica e metafísica de mundo, inaugurando assim uma sociedade fundamentada sobre a ciência, a liberdade, a política e o protagonismo das massas. Envolvida diretamente nesse processo – observa Gramsci – “A nossa religião torna a ser a história, a nossa fé torna a ser o homem, a sua vontade e atividade” (GRAMSCI, 1972a, p. 231). Por isso, o marxismo recusa a religião que inocula uma cultura de subalternos e se ergue contra os que “colocam fora do mundo, da história, a causa da vida do mundo, do devir histórico” (GRAMSCI, 1972a, p. 349)⁶. Na verdade, para implantar o seu domínio, a religião explora as fragilidades humanas e cultiva a docilidade dos seus seguidores, enquanto o socialismo dedica-se a fortalecer as reivindicações populares com a luta e a organização política que promovem o protagonismo e o autogoverno dos seus associados (GRAMSCI, 1972a, p. 495).

Com base nessas premissas, Gramsci considera que a secularização desencadeada no mundo moderno pelo pensamento crítico e a socialização da política reduzem o “mito da religião” a um fôssil pré-moderno e que a autoridade da Igreja foi definitivamente posta em questão pelo pensamento de Hegel (GRAMSCI, 1972b, p. 17). O tom, portanto, que prevalece na maioria dos textos pré-carcerários sobre a religião é de crítica contra o atraso, a superstição (GRAMSCI, 1972a, p. 60-61) e o “espírito de resignação” (GRAMSCI, 1972b, p. 42-44), é de denúncia da função narcotizante desempenhada pela ação capilar da igreja nos estratos populares para mantê-los na condição de subalternidade (GRAMSCI, 1972a, p. 39-40).

Na verdade, mais do que contra a mistificação da religião, as atenções de Gramsci se concentram sobre a igreja católica que, por um lado, procura manter a sua hegemonia em amplos setores da população pobre com seu poderoso aparelho ideológico (Q 12, §1, p.1518-1519; Q 13, §37, p.1638-1639), enquanto, por outro, se alia às classes dominantes. Gramsci ataca, particularmente, as formas feudais de uma instituição que permaneceu arraigada à velha ordem e que “não exclui nenhum meio” para proteger seus privilégios (Q 5, § 7, p. 546-547). Combate, também, a “doutrina social” da igreja que enfrenta as contradições econômicas e sociais por meio da “caridade”, que defende a propriedade privada como “direito natural” e confirma as diferenças de classe como se fossem disposições divinas (Q 20, § 3, p.2087-2088). Depois do Concílio de Trento, na condução da sua política, a igreja se vale principalmente dos jesuítas, mais habilidosos em renovar o sistema sem provocar rupturas e se aproximar da cultura moderna sem se afastar da linha oficial do Papa. Mas, para Gramsci, “o jesuitismo”⁷, situando-se entre as correntes dos “integristas e modernistas”, com seu papel “diplomático” e disciplinar, com sua hipocrisia e seu elitismo aliado à burguesia, introduz “com o seu culto do Papa e a organização de um império absoluto espiritual, a fase mais recente do cristianismo católico” (Q 23, § 37, p. 2233)⁸.

Além dos jesuítas, Gramsci analisa também as atividades dos “cristãos modernistas” e o reformismo do Partido Popular Italiano (PPI), criado pelo padre Luigi Sturzo em 1919. Formado por uma mescla de forças conservadoras e progressistas, voltado, principalmente, para as massas camponesas, esse partido apresentava elementos que podiam desencadear uma “explosão irresistível da Reforma italiana”(GRAMSCI, 1975b, p. 284). Mas, na prática, fragilizado pelas contradições internas e abandonado pelo Vaticano que estipulou aliança com o fascismo, o PPI acabou se extinguindo em 1926. Um melancólico fim que

induz Gramsci a observar como na Itália “O proletariado pode tornar-se classe dirigente e dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classes [...] e obter o consenso de amplas massas camponesas”, caminho necessário a ser percorrido para enfrentar “a questão meridional e a questão vaticana”(GRAMSCI, 1974b, p. 140).

Por outro lado, diversamente das duras críticas desferidas contra a mistificação da religião e o sistema feudal da igreja católica, Gramsci reconhece a importância do cristianismo na história, a fermentação das comunidades primitivas no meio popular, os movimentos heréticos na Idade Média, a Reforma e a sua influência nas revoluções modernas, a grandeza de figuras como São Paulo (Q 7, § 33, p. 882), São Francisco (GRAMSCI, 1972b, p. 10), Giuseppe Cottolengo (GRAMSCI, 1972b, p. 108-109) e a “mística” de Carlos Péguy que conjuga socialismo e cristianismo (GRAMSCI, 1972b, p. 33-34). Ecoando posições de Engels (1973, p. 307 *et seq.*)⁹ salienta que, antes de tornar-se “concepção do mundo oficial do Império” e estrutura de poder na Idade Média¹⁰, o cristianismo foi um grande movimento de “sublevação das massas populares” capazes de enfrentar a clandestinidade e a perseguição, um extraordinário projeto de “destruição e criação histórica”, uma “revolução” na plenitude do seu desenvolvimento que, com a sua expansão molecular e a capacidade organizativa das energias populares em torno de uma vontade coletiva, conseguiu realizar uma autêntica “reforma intelectual e moral” e “a criação de um novo e original sistema de relações morais, jurídicas, filosóficas e artísticas” (GRAMSCI, 1975b, p. 154 *et seq.*).

No entanto, argumenta Gramsci, o distanciamento das classes populares e a perda de hegemonia da igreja na época moderna deturparam o sentido do cristianismo e abriram o caminho ao socialismo, “religião secular” que dispensa “a necessidade da religião para a produção do bem, da verdade, da vida moral” (GRAMSCI, 1972b, p. 116)¹¹. Neste sentido, o socialismo não deve ser entendido como mera “doutrina e técnica”, pois, sendo uma “visão integral da vida: tem *uma filosofia, uma mística, uma moral*” (GRAMSCI, 1972b, p. 144) em condições de criar uma cultura e um novo senso comum para permear toda a sociedade (GRAMSCI, 1972b, p. 22-26)¹². Na verdade: “O Partido Comunista é atualmente a única instituição que pode se defrontar seriamente com a comunidade religiosa do cristianismo primitivo [...] Entre os militantes pela Cidade de Deus e os militantes pela cidade do homem, o comunista não é certamente inferior ao cristão das catacumbas”. De fato, se na época antiga o

escravo e o artesão buscavam a libertação entrando a fazer parte da comunidade cristã, nos nossos dias, o operário, depois de uma extenuante jornada de trabalho, se compromete até mais heroicamente no partido comunista para construir uma nova civilização (GRAMSCI, 1975b, p. 157 *et seq.*)¹³.

No entanto, é preciso observar que, embora afirme uma “antítese incurável” (GRAMSCI, 1972a, p. 179) entre a transcendência do cristianismo e a imanência do marxismo, o antagonismo e a crítica de Gramsci contra a religião e a igreja nunca se transformam em iconoclastia ou anticlericalismo nem “em motivo de divisão na classe operária”, cuja unidade, no respeito das crenças pessoais, é necessária preservar para combater juntos a burguesia. Na prática, reitera Gramsci, mesmo convencidos de que “a religião seja uma forma transitória da cultura humana que será superada” e mesmo não sendo religiosos “os socialistas marxistas não são antirreligiosos; o Estado operário não perseguirá a religião; o Estado operário solicitará aos proletários cristãos a lealdade que todo Estado demanda de seus cidadãos” (GRAMSCI, 1972a, p. 495)¹⁴.

O aprofundamento nos *Cadernos do cárcere*

Retomadas nos *Cadernos do cárcere*, muitas das análises registradas nos escritos pré-carcerários adquirem tons mais ponderados e uma maior complexidade. As atenções de Gramsci em relação à religião e ao mundo católico aparecem desde a primeira página do *Caderno 1* (8 de fevereiro de 1929), no elenco dos “assuntos principais” que anunciam a sua programação de estudos, se estendem ao longo de toda a obra carcerária e se condensam parcialmente no *Caderno especial 20* dedicado à Ação Católica (1934-1935). Logo, no *Caderno 1*, reconhece a “função da religião no desenvolvimento histórico e intelectual da humanidade” (Q 1, §154, p.137) e, em diversas notas, mostra que, tal como a ideologia, o seu papel não é um mero reflexo do mundo material, mas uma força real que faz parte “da unidade do processo real”, repercute dialeticamente sobre a estrutura e “assume a mesma energia das ‘forças materiais’” (Q 11, §62, p. 1487) ao plasmar o senso comum (Q 11, §12, p.1380). Na vasta gama das suas reflexões, permeadas pelas distinções fundamentais entre religião, igreja e cristianismo, Gramsci apresenta diversos níveis de análise e preciosas indicações metodológicas para realizar um cuidadoso estudo desses fenômenos sociais (Q 14, §26, p.1684-1685). Na sua abordagem focaliza particularmente os aspectos históricos, políticos e culturais e evidencia que toda religião é “uma multiplicidade de religiões”, que na própria igreja “há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e operários

da cidade, um catolicismo das mulheres e um catolicismo também variado dos intelectuais” (Q 11, §13, p.1397), que há disputas ideológicas e posição de classe que se expressam em diversas correntes, em verdadeiros “partidos”, como os “católicos integristas, jesuítas e modernistas” (Q 20, § 4, p. 2088)¹⁵.

Em sintonia com os escritos pré-carcerários, nos *Cadernos* permanece a ideia, de derivação hegeliana, de que a religião representa um estágio inferior diante da filosofia, considerada “a crítica e a superação da religião” (Q 11, §12, p.1378). Por isso, Gramsci reafirma a diferente e contraposta concepção de homem, de mundo e de história entre catolicismo e filosofia da práxis¹⁶. A primeira, baseada na revelação, nos dogmas, na transcendência e nos ritos sagrados, cria o dualismo, dissemina a ideia de imutabilidade do mundo e forma gente submissa e fatalista (Q 15, § 13, p.1770-1771). A segunda, construída no interior de atividades humanas livres e imanentes, sobre a base do “‘historicismo’ absoluto, a mundanização e a terrenalidade absoluta do pensamento” (Q 11, §27, p.1437), unifica dialeticamente espírito e matéria, pensamento e vida, intelectuais e povo, estrutura e superestrutura e promove o protagonismo das classes populares. Em antítese com a igreja católica, de fato, “a filosofia da práxis não visa manter os ‘simples’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas, ao contrário, procura elevá-los a uma concepção superior” (Q 11, §12, p. 1383-1384) e a uma organização social e política autônoma. Na verdade, para Gramsci, o critério fundamental para qualificar a política e avaliar, também, a religião e a igreja, deve ser derivado da capacidade de promover efetivamente “a elevação intelectual e moral” das classes populares, a passagem da posição de governados e dirigidos para a condição de governantes e dirigentes. Um movimento, esse, que só é promovido pela filosofia da práxis porque capaz de estabelecer com as classes populares uma relação efetivamente fecunda e revolucionária. Diferentemente da igreja, de fato, a filosofia da práxis assume uma postura dialética, crítica e educadora em relação ao senso comum¹⁷, depurando-o das crendices, da visão caótica e da passividade e valorizando os elementos da espontaneidade, da resistência ao sistema e do autogoverno (Q11, §12, p. 1383).

Mas, se é verdade que Gramsci critica duramente a religião e a igreja, é preciso evidenciar que reconhece a marca histórica e o potencial revolucionário no “cristianismo popular” e que, em determinadas circunstâncias, a religião pode se tornar uma “formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada” capaz de transformar “a vontade real em um ato de fé” (Q11, §12, p. 1388), de expressar a revolta das classes

“subalternas” (Q25, §1, p. 2282) e que, para além das formas de “pacifismo evangélico” e de “revolução passiva”, pode assumir caráter de “guerra de posição, que se torna guerra de movimento em determinados momentos e, em outros, guerra subterrânea” (Q1, §134, p.122).

A filosofia da práxis, “nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento enquanto supera (e superando inclui em si os elementos vitais)” (Q11, §22, p.1425), reconhece, assimila e leva adiante as contribuições dos movimentos que abriram o caminho às liberdades e às conquistas sociais:

O Renascimento e a Reforma, a filosofia alemã e a revolução francesa, o calvinismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo que está na base de toda a concepção moderna da vida. A filosofia da práxis é o coroamento de todo este movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre cultura popular e alta cultura (Q16, §9, p.1860).

Mas, a novidade da “reforma intelectual e moral, ou seja, a questão religiosa ou de uma concepção de mundo” (Q8, §21, p. 953)¹⁸ promovida pela filosofia da práxis consiste no fato de que considera as classes subalternas protagonistas da história, capazes de derivar das próprias atividades práticas conhecimento, novos valores sociais e construção da hegemonia (Q10, II, §31, p. 1271). É isto que faz da filosofia da práxis “a grande reforma dos tempos modernos” em contraposição ao “liberalismo que reproduz um Renascimento estritamente limitado a poucos grupos intelectuais” (Q10, § 41, I, p. 1292-1293). Neste sentido, a filosofia da práxis tende a se transformar em “um movimento cultural, uma ‘religião’, uma ‘fé’”, quer dizer, uma ideologia orgânica das massas (Q 11, §12, p.1380) que ganha “a granítica, compacta e fanática força das ‘crenças populares’ que assumem a mesma energia das ‘forças materiais’” (Q 11, §62, p. 1487). A constituição desse “novo senso comum” lança as bases para construir uma nova civilização, na qual: “O movimento operário deve colocar no centro da própria religião a capacidade do homem moderno de viver sem religião revelada, de encontrar o ‘sentido’ de forma completamente autônoma, independente de qualquer instância autoritária sacral” (FROSINI, 2010, p. 41)¹⁹. Um tal processo contrasta abertamente com a igreja que com a Contrarreforma “abdicou da sua função democrática” (Q 1, §128, p.117), “se associou às classes dominantes de maneira inconfundível” (Q 19, §2, p.1963), “se afastou definitivamente das massas dos ‘humildes’ para servir os ‘poderosos’” (Q 20, §7, p.2292), foi diminuindo sua influência na sociedade

(Q 6, §188, p.832-833) e acabou subordinada aos Estados nacionais (Q 14, §55, p.1713). Para conter a “apostasia de massas inteiras”, depois de 1848, teve que criar “um partido próprio”, a Ação Católica (Q 20, §2, p. 2086), com a qual busca formar políticos leigos e “permeiar o Estado (lembrar a teoria do governo indireto elaborada por Bellarmino)” (Q 16, §11, p. 1871).

Posta na “defensiva”, a igreja não consegue atender às aspirações democrático-populares que se manifestaram no “franciscanismo como retorno [...] ao cristianismo primitivo, comunidade de fiéis e não apenas do clero” (Q 20, §2, p.2086), cujas demandas confluíram na “Reforma” e operaram nas revoluções que foram permeando o mundo moderno. Ecoando a visão de Hegel sobre a “religião vivente” que forma o “espírito do povo” em contraposição à doutrina teológica abstrata (HEGEL, 1993, p. 376), Gramsci observa que, ao longo de sua história:

a ‘igreja’ como comunidade dos fiéis conservou e desenvolveu determinados princípios político-morais em oposição à igreja como organização clerical, até a Revolução francesa, cujos princípios são [próprios] da comunidade dos fiéis contra o clero como ordem feudal aliada ao rei e aos nobres: por isso muitos católicos consideram a Revolução francesa como um cisma [e uma heresia], ou seja, uma ruptura entre pastor e rebanho, do mesmo tipo da Reforma, mas historicamente mais madura, porque ocorrida sobre o terreno do laicismo (Q 1, §128, p.116-117).

Gramsci e a “reforma” do cristianismo da libertação

Uma outra “reforma” ainda mais profunda daquelas sinalizadas por Gramsci acontece na igreja a partir dos anos 1960, desta vez, proveniente na América Latina. Aqui, insurgindo-se contra as ditaduras impostas nos anos da “guerra fria” e denunciando a longa história de colonialismo, escravidão e dominação, aguerridos setores de cristãos impulsionados por suas crenças religiosas e municiados de instrumentos analíticos de derivação marxista se posicionam politicamente ao lado das reivindicações populares e promovem audaciosas atividades sociopolíticas juntamente com uma inovadora elaboração teórica. Além de denunciar as injustiças sociais e as atrocidades instauradas pela selvageria do sistema capitalista, fazem uma corajosa “opção pelos pobres” que os leva a atuar nas periferias e entre os setores mais marginalizados da sociedade. Resgatando as lutas dos “oprimidos” disseminadas ao longo da história do continente sul-americano e teorizadas de forma original na pedagogia (FREIRE, 1970; 1981), na filosofia da “libertação” (DUSSEL 1977, 1994;

CERUTTI, 1983), na teoria da dependência (MARINI, 1973; SANTOS, 2000) e nas criações artísticas, a “igreja popular” impulsionada pela Teologia da Libertação vocaliza a resistência contra as múltiplas formas de opressão e consolida propostas que visam superar o modelo dominante de sociedade.

Partindo do contexto histórico concreto e das ciências sociais inspiradas no marxismo este “cristianismo subversivo” critica as formas evasivas de religião, resgata o potencial revolucionário contido nos textos bíblicos e na mensagem de “Jesus Cristo Libertador” (BOFF, 1972) e se dedica a uma intensa atividade de educação e organização política nos setores populares. Articulando inseparavelmente “fé e política” afirma que não é suficiente cultivar a vida interior e as boas intenções, praticar atividades assistenciais e conciliatórias típicas da igreja tradicional, mas é necessário combater e transformar as iníquas estruturas econômicas e políticas responsáveis pelos malefícios mais nefastos na sociedade. Na obra seminal *Teología de la liberación*, além de mencionar explicitamente Gramsci, Gutierrez sinaliza que o método marxista torna-se fundamental “para compreender os mecanismos de opressão da ordem social imperante”, para realizar “uma ruptura radical do estado presente das coisas, uma profunda transformação do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que acabe com esta dependência e chegue a uma sociedade socialista” (GUTIERREZ, 1971, p. 43). Neste sentido, ao distinguir a igreja popular da institucional, os teólogos da libertação denunciam a “igreja piramidal”, suas ligações com as classes privilegiadas, em conluio com as quais “desenvolve uma função de legitimação do bloco histórico dominante [...] no lug de desempenhar um serviço revolucionário” (BOFF, 1984, p. 191)²⁰.

É preciso observar que esta visão não ficou restrita a reduzidos grupos de cristãos, mas foi se alastrando entre os fieis e penetrando também nas declarações do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Reunidos em Medellín (1968) e Puebla (1979), de fato, os bispos latino-americanos assumem a “opção pelos pobres”, denunciam as violações dos direitos humanos e a situação degradante do continente sul-americano subjugado às potências do capital. O compromisso político dos cristãos contra as ditaduras e as diversas formas de opressão não permanece só nos registros do 1º Encontro Continental do Movimento “Cristãos para o Socialismo”, em Santiago/Chile (1972), onde se diz que:

A fé cristã se torna um fermento crítico e dinâmico da revolução [...] O verdadeiro contexto da fé viva, hoje, é a história da opressão e a luta pela

libertação dessa opressão. Mas, para se situar dentro desse contexto, é preciso participar verdadeiramente do processo de libertação, aderindo aos partidos e organizações que são instrumentos autênticos da luta de classe operária (AA. VV., 1975, p. 173).

Pouco depois, a própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) afirma que:

É preciso vencer o capitalismo: este é o mal maior, o pecado acumulado, a raiz apodrecida, a árvore que produz todos esses frutos que conhecemos: pobreza, fome, doença, a morte para a maior parte da população [...] é necessário que a propriedade privada dos meios de produção seja superada [...]. Por isso, queremos um mundo onde haja um só povo, sem a divisão entre ricos e pobres (CNBB, 1974).

Podem parecer palavras de Marx, mas este grupo de bispos se sintonizava com o espírito do cristianismo ao proclamar corajosamente que: “O processo histórico da sociedade de classe e a dominação capitalista conduzem fatalmente ao confronto das classes [...]. A classe dominada não tem outra saída para se libertar senão a de seguir o longo e difícil caminho, já iniciado, que leva à propriedade social dos meios de produção” (CNBB, 1973)²¹.

Orientadas por essas convicções, as atividades sociopolíticas levadas adiante em primeira linha pelos “cristãos militantes” no período da ditadura na América Latina desempenharam uma verdadeira “função de partido” (Q 17, §37, p.1939-1940) e um extraordinário papel de organicidade entre as forças populares, dando origem a milhares de comunidades eclesiais de base (CEBs) e a diversas Pastorais Sociais. No Brasil, contribuíram para a criação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do Partido dos Trabalhadores (PT), da Central Única dos Trabalhadores (CUT), da Central dos Movimentos Sociais (CMS), do Fórum Social Mundial (FSM) e de inúmeras práticas de conscientização política na sociedade civil que fecundaram o processo de democratização (RICCI, 2006). É no âmbito dessas iniciativas, autênticas escolas político-pedagógicas, que grande parte dos oprimidos “sem voz nem vez” tem adquirido consciência crítica da perversão do sistema dominante e aprendeu a se organizar, ampliando os espaços da política e formando uma nova proposta de sociedade (DOIMO, 1995). O vigor e a expansão desse fenômeno histórico têm levado alguns analistas a compará-lo à Reforma Protestante ocorrida na Europa no século XVI (ASSMANN, 1974, p.

199 et seq.). Com algumas diferenças, no entanto. Porque a “Reforma” derivada das “veias abertas da América Latina” (GALEANO, 1978) não se limita a valorizar a consciência e a liberdade individual, o espírito de iniciativa associado ao conceito de “graça” e a autonomia nacional que impulsionaram a burguesia e o capitalismo nascentes na Europa. Pelo contrário, em sintonia com os horizontes da filosofia da práxis, o grande movimento de “libertação” latino-americano impulsionado também pelo engajamento de religiosos visa a derrubar o sistema-mundo estruturado sobre o capitalismo (LÖWY, 1991, p. 95-97) e a criar uma nova civilização sobre o protagonismo popular e a socialização da política e da economia (GUTIERREZ, 1981, p. 296).

Derivada não só do “suspiro” (MARX, 1976, p. 190), mas, principalmente, do “grito” dos oprimidos que se conscientizam e organizam politicamente, essa “religião plebeia” proveniente da “periferia” do sistema amplia as frentes de lutas e o conceito de classe, porque além dos operários explorados, abraça e mobiliza diversos setores de subalternizados e marginalizados de todos os continentes: índios, negros, favelados, analfabetos, trabalhadores precarizados, mulheres desqualificadas, migrantes, extracomunitários, todos os discriminados por raça, cor, religião e sexo, os estratos sociais descartados e negados, nunca configurados como atores políticos²².

As proporções deste grandioso e ameaçador projeto de educação política popular construído a partir de baixo (LESBAUPIN, 2000, p. 57), com uma evidente escolha de classe, podem ser mensuradas pela veemência com a qual se abateram as reações deflagradas pelos Estados Unidos²³ e o Vaticano, diligentemente aplicados em combatê-lo com a implantação do neoliberalismo imposto pelos países centrais e a “contrarreforma” posta em marcha pelos pontificados de João Paulo II e Bento XVI. Não é um acaso que justamente naqueles anos, juntamente com a imposição do neoliberalismo, se abre o caminho para as igrejas neopentecostais, profundamente sintonizadas com este ideário e funcionais ao sistema dominante com sua “teologia da prosperidade” que promete sucesso profissional e exorciza a “culpabilização” (Cf. LÖWY, 2006, p. 203-219) com os ritos catárticos de “descarrego” e, principalmente, com a fidelidade canina do “dízimo”.

Contatos e diferenças entre Gramsci e cristianismo da libertação

A história singular de entrelaçamento, diferenças e contraposição entre marxismo e cristianismo da libertação foi escrita só em parte e mereceria

pesquisas mais extensas e aprofundadas. Nesta investigação precisaria apurar como a difusão das ideias de Gramsci coincide não só com a renovação do marxismo, mas também com a extraordinária “reforma” que ocorre na igreja popular no Brasil e na América Latina. Gramsci, na verdade, havia já alertado que “A história dos partidos e das correntes políticas não pode estar separada da história dos grupos e das tendências religiosas” (Q 14, §11, p.1666). Na verdade, para os cristãos que amalgamaram “fé e política” e se envolveram com as classes populares na América Latina, além de simbolizar o “oprimido” que havia vencido o fascismo, Gramsci oferecia preciosas indicações para orientar-se nas complexas sociedades modernas e mostrava que não é suficiente a resistência, a denúncia e a conquista da libertação, mas é indispensável a organização política e um projeto nacional capaz de aglutinar os subalternos em torno da construção da hegemonia e da criação de um Estado de caráter democrático-popular.

À semelhança de José Carlos Mariátegui que havia procurado recuperar a cultura e a religiosidade popular no projeto revolucionário latino-americano (LÖWY, 2000, p. 185)²⁴, numerosos intelectuais e educadores deste continente cruzaram elementos do marxismo e do cristianismo e encontraram em Gramsci consideráveis inspirações em suas lutas com as classes populares²⁵. Entre estes, Paulo Freire pode ser considerado uma das figuras mais emblemáticas deste fenômeno porque, ao mesmo tempo em que critica formas de dogmatismo e sectarismo, de subjetivismo idealista e de objetivismo mecanicista presentes em muitas atitudes de cristãos e marxistas²⁶, consegue elaborar uma síntese original e fecunda a partir das duas visões, situando-as nas práticas sociopolíticas dos subjugados na periferia do sistema.

Além da repercussão no mundo político, intelectual e acadêmico, portanto, o pensamento de Gramsci deve ser analisado também nas inovadoras experiências político-pedagógicas latino-americanas, nas CEBs²⁷, na atuação de muitos militantes de esquerda, nos movimentos populares, nas organizações sociais que percebem a “necessidade de unir os cristãos e os revolucionários” como “aliados permanentes” (BETTO, 1985, p. 12 *et seq.*). Ao estabelecer um nexo profundo entre senso comum e religião – entendida como “filosofia espontânea das massas”, “filosofia dos não filósofos” (Q11, §13, p.1396) – Gramsci sinaliza, de fato que quando se faz política não se pode ignorar o considerável substrato cultural da religiosidade presente no universo dos “simples” e as formas encontradas pelos subalternos nesta expressão para construir a própria identidade e visão de mundo nas lutas emancipatórias.

No espaço restrito desse artigo, nos limitamos apenas a notar que, malgrado a filosofia da práxis e o “cristianismo da libertação” tenham configurações próprias, divergentes perspectivas teóricas e distintas estratégias sociopolíticas que precisa respeitar e não confundir, na América Latina encontram-se muitas vezes entrelaçadas em lutas comuns que visam promover o protagonismo das classes subalternas e a construção de uma nova civilização. Sem cair no sincretismo ou cultivar sentimentos de superioridade e desconfiança, é no terreno de experiências políticas concretas que se criam condições para um encontro crítico e empático, aprende-se a reconhecer a especificidade de cada um e a procurar possibilidades de entendimento. Na dialética do processo histórico, de fato, tanto a filosofia da práxis como o “cristianismo da libertação” fazem parte da mesma “potência do negativo” quando se trata de combater a divisão de classe, a exploração, a dominação, o capitalismo, o imperialismo, a destruição da natureza, o racismo, a religião do lucro e o individualismo. Acomunados nessas e outras batalhas, mesmo com diferentes maneiras de operar, muitas vezes, os cristãos da libertação pela maior proximidade com os setores subalternizados²⁸ preparam o terreno da filosofia da práxis, enquanto a força teórica desta os estimula a assumir posições mais claras e politicamente concretas. E, se a filosofia da práxis ajuda a compreender melhor que as contradições sociais não se resolvem só com a caridade e a “conversão interior”²⁹, mas com as análises das contradições do sistema, a organização política e a conquista coletiva da hegemonia, por outro lado, as práticas político-pedagógicas dos cristãos da libertação mostram que a revolução não pode descuidar da gratuidade, do perdão, da com-paixão, do respeito às diferenças, das manifestações simbólicas e da vivência comunitária, dos árdios problemas da psique humana às voltas com a angústia, o vazio, a morte, a finitude, o sofrimento, os valores que se cultivam nas dobras da vida cotidiana, os enigmas do tempo e as dimensões ilimitadas do “espírito”.

Ateu, Gramsci havia compreendido melhor que muitos cristãos a extraordinária função ideológica exercida pela religião no senso comum e, também, como esta se transforma em “mitologia” quando pretende conciliar abstratamente as contradições da sociedade (Q 11, §62, p. 1488) e como a igreja se transforma em “fetiche” quando se afasta ou manipula as massas (Q15, §13, p.1770-1771). Mas, principalmente, havia reconhecido o papel revolucionário desempenhado pelo cristianismo e pelas poderosas energias contidas naquela “gigantesca utopia”, aparecida na história, que:

afirma, na verdade, que o homem possui 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 demais e como os outros homens [...]. Assim, as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentam entre os homens, naquelas camadas de homens que não se consideram nem iguais nem irmãos de outros homens nem livres em face deles. Desta forma, em toda a subversão radical das multidões, de um modo ou de outro, sob formas e ideologias determinadas, têm sido postas estas reivindicações (Q 11, §62, p. 1488; ver também Q 7, §35, p.885).

A este extraordinário reconhecimento, no entanto, é preciso acrescentar que a igualdade entre os homens, o resgate dos “últimos” e a partilha do “pão e do vinho”, tal como foram vivenciados pelo fundador do cristianismo, pela igreja primitiva e inúmeros crentes, não são uma doutrina ou um rito evasivo, mas práticas subversivas que acabaram minando a ordem estabelecida por Roma e “dessacralizando” a concepção convencional de religião ao mostrar que as raízes da “transcendência” devem ser procuradas na fraternidade sem fronteiras e na “imanência radical” da “cruz”³⁰.

Além do partido, dos intelectuais e dos setores mais organizados da sociedade, este “evangelho” tem aberto também os caminhos da política para os “últimos” e o mundo dos subalternos que Gramsci, como poucos, tem valorizado e analisado com grande acuidade. Mais do que a contraditória estrutura bimilenar da igreja, é esta inaudita mensagem vivenciada por inúmeros seguidores ao longo dos séculos, em sua maioria oprimidos e subalternos, que faz do cristianismo um interlocutor que nenhum marxista atento pode ignorar ou desprezar. Ao resgatar esses aspectos “o cristianismo para a libertação” torna-se um extraordinário vetor de luta de classe que “manifesta um anti-capitalismo muito mais radical, intransigente e categórico” (LÖWY, 2000, p. 34). Por isso, Fernández Buey (1991, p. 18-20) tem observado que devido à “proximidade entre tradições libertárias distintas” é possível construir um “entendimento *prático* entre cristãos e comunistas preservando a identidade de cada um” e que “a idealidade comunista na cultura socialista atual é representada em muitos casos pelos militantes cristãos, inclusive nos países economicamente mais desenvolvidos”.

Desde as reflexões de Gramsci até hoje, na realidade, o debate sobre religião e marxismo tem percorrido diversos caminhos e foi se sofisticando, até porque contrariamente às previsões sobre seu desaparecimento (GRAMSCI, 1972a, p. 495;

p. 390-391), a história mostra sua atualidade e vigor. E a própria tese que faz do marxismo o “herdeiro” do cristianismo (LA ROCCA, 1985, p. 114-115), perde de vista que no processo dialético da história, o confronto e a superação ocorre entre projetos contrapostos, não entre propostas que possuem pontos em comum e cujas divergências podem constituir uma riqueza quando se cultiva uma convivência aberta ao diálogo e ao reconhecimento recíproco. Ao recriminar Croce que fazia uma crítica superficial da filosofia da práxis pelos seus aspectos incultos e primitivos, Gramsci alertava para não julgar a religião exclusivamente pelas suas práticas supersticiosas e pelos seus aspectos deterioros (Q10, §41, I, p. 1291-1292). Hoje, na realidade, considerando as dimensões humanistas e revolucionárias do cristianismo e do marxismo³¹, não faltam estudiosos que sustentam que “os valores do cristianismo não são antagônicos ao marxismo” (RADICE, 1979, p. 141-142)³², que “o autêntico marxismo leva a sério o cristianismo autêntico” e vice-versa (BLOCH, 1983, p. 255), de modo a favorecer não só o diálogo, mas também “o compromisso comum para as mudanças”³³ e a revolução, uma vez que esta, como sustentava J. C. Mariátegui (1969, p. 264), “é sempre religiosa”.

Referências

AA.VV. *Christians and Socialism* – Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America. New York: Orbis Books, 1975.

ASSMANN, H. *Teologia della prassi di liberazione*. Assisi: Cittadella, 1974.

BERLINGUER, E. *Cominciare dagli ultimi* (entrevista). In: AA.VV. *Cattolici e comunisti in Italia. Dal dialogo a distanza all'impegno per il cambiamento*. Roma: Adista, 1983.

BETTO, F. *Fidel e a religione*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

BLOCH, E. *Ateismo en el cristianismo*. Madrid: Tauros, 1983.

BOFF, L. *Chiesa: carisma e potere*. Torino: Borla, 1984.

_____. *E a igreja se fez povo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986.

_____. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1972.

CERUTTI, G. H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura económica, 1983.

CNBB. “Eu ouvi os clamores do meu povo”: *Documento de Bispos e Superiores religiosos do Nordeste*. Sedoc, Brasília, v. 6, n. 66, nov. 1973. (col. 628).

_____. “Marginalização de um povo”: *Documento de Bispos do Centro Oeste*. Sedoc, Brasília, v. 6, n. 6, mar. 1974. (col. 1019).

DOIMO, A. M. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

ENGELS, F. *La guerra dei contadini*. Roma: Riuniti, 1976.

_____. Per la storia del cristianesimo primitivo. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Scritti sulla religione*. Roma: Savelli, 1973.

_____. *Sulle origini del cristianesimo*. Roma: Riuniti, 1975.

FERNÁNDEZ BUEY, F. Prólogo. In: DÍAZ-SALAZAR, R. *El Proyecto de Gramsci*. Madrid: Ed. HOAC, 1991.

FIORI, G. *Vita di Antonio Gramsci*. Bari: Laterza, 1995.

FREIRE, P. *A importância do ato de ler, em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez/Associados, 1982.

_____. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

_____. et al. *Pedagogia: diálogo e conflito*. São Paulo: Cortez/Associados, 1985.

FROSINI, F. *La religione dell'uomo moderno*. Política e verità nei Quaderni del carcere de Antonio Gramsci. Roma: Carocci, 2010.

GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GIRARDI, G. Il marxismo di fronte alle esperienze religiose rivoluzionarie. *Critica Marxista*, Roma, n. 2-3, p. 155-187, 1983.

_____. *Sandinismo, marxismo, cristianesimo*. Managua: Centro Ecumênico A. Validivieso, 1986.

GOHN, M. G. *Teorias dos movimentos sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GRAMSCI, A. *Sotto la Mole* (1914-1920). Torino: Einaudi, 1972a.

_____. *Scritti Giovanili* (1914-1918). Torino: Einaudi, 1972b.

_____. *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana). Torino: Einaudi, 1975a. 4 vols.

_____. *L'Ordine Nuovo* (1919-1920). Torino: Einaudi, 1975b.

_____. *O renascer jesuítico*. In: Per la verità. Scritti 1913-26, 15-I-1917. Roma: Riuniti, 1974a.

_____. *La costruzione del partito comunista* (1923-1926). Torino: Einaudi, 1974b.

GUTIERREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1981.

_____. *Teología de la liberación-perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Pulicaciones, 1971.

HEGEL, W. G. F. *Scritti giovanili*. Napoli: Guida, 1993.

KAUTSKY, K. *L'origine del cristianesimo*. Roma: Samona e Savelli, 1970.

LA ROCCA, T. Religione. In: LIGUORI, G; VOZA, P. (Orgs). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci, 2009.

_____. *Gramsci e la religione*. Brescia: Ed. Queriniana, 1991.

_____. *La critica marxista della religione*. Bologna: Cappelli, 1985.

TURCHI, Nicola. *Storia delle religioni*. Torino: Fratelli Bocca Editori, 1922.

LENIN, V. *Socialismo e religião*. 1905. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1905/12/03.htm>. Acesso em: 30 jul. 2017.

LESBAUPIN, I. “Comunidades de Base e Mudança Social”. *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 2000.

LÖWY, M. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin e Max Weber. *Raisons Politiques*, n. 23, p. 203-219, 2006.

_____. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez/ Associados, 1991.

LUXEMBURGO, R. *Chiesa e socialismo* [inedito, 1905]. In: Segni e Comprensione, n. 73, p. 59-81, Lecce, 2011.

PROTO, M. *Gramsci in America Latina tra Teologia della Liberazione e processi di globalizzazione*. In: _____ (a cura di). *Gramsci e l'internazionalismo*. Lacaita: Manduria, 1999.

MARIÁTEGUI, J.C. *Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1969.

MARINI, R. M. *Dialéctica de la dependencia*. México: ERA, 1973.

MARX, K. “Introduzione” a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. In: MARX, K.; ENGELS, E. *Opere complete*. Vol. III. Roma: Riuniti, 1976.

PORTELLI, H. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

RADICE, L. L. *La cuestión cristiana después del XV Congreso del PCI*. In: AA.VV. *Cristianismo y socialismo en libertad*. Barcelona: Laia, 1979.

RICCI, R. *Religião, fé e política: a Teologia da Libertação como projeto político nacional*. Revista Espaço Acadêmico, n. 58, mar. 2006.

SANTOS, T. dos. *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SEMERARO, G. Gesuiti. In: LIGUORI, G; VOZA, P. (Orgs). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci, 2009.

_____. *Libertação e hegemonia*. Realizar a América Latina pelos movimentos populares. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2009.

SOREL, G. Riflessioni sulla violenza. In: _____. *Scritti politici*. Torino: Einaudi, 1985.

TOGLIATTI, P. *Socialistas, comunistas, católicos*. Barcelona: Laia, 1978.

ŽIŽEK, S. *El Titere y el Enano*. El núcleo perverso del cristianismo. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Notas

- 1 Versão retocada do artigo “I subalterni e la religione in Gramsci. Una lettura dall’America Latina”, publicado na Revista *International Gramsci Journal*, v. 2, n. 1, p. 250-270, 2016.
- 2 Professor Titular de Filosofia da Educação na Universidade Federal Fluminense (UFF), Pesquisador do CNPq e Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia, Política e Educação (NuFiPE/UFF). E-mail: gsemeraro07@gmail.com

- 3 “Croce é realmente uma espécie de papa leigo, mas a moral de Croce é para intelectuais, é marcadamente renascentista, não pode se tornar popular, enquanto o Papa e sua doutrina influenciam enormes massas de povo” (GRAMSCI, 1975a, Q 10, § 40, p. 1306-1307). De agora em diante, essa obra (edição crítica dos *Quaderni del carcere*) será citada com Q, seguido pelo número do caderno, do parágrafo e da página.
- 4 Se fossem reunidos todos os escritos de Gramsci sobre a religião chegariam a formar um volume de 700 páginas, conforme constata Tommaso La Rocca (1991, p. 23).
- 5 No Q 6, p. 715-716, após a transcrição da célebre observação de Plutarco a respeito da universalidade da religião, Gramsci reporta a definição de religião feita por Turchino livro “*Storia delle religioni*” (1922): “A palavra religião no seu significado mais amplo, denota uma ligação de dependência que vincula o homem a uma ou mais potências superiores das quais sente de depender e às quais tributa atos de culto seja individuais seja coletivos”.
- 6 A respeito das posições antitéticas entre socialismo e catolicismo consultar: Gramsci (1972a, p. 178) e Gramsci (1972b, p. 116).
- 7 Associada à maçonaria (Cf. GRAMSCI, 1974a, p. 43-44), a Companhia de Jesus é alvo frequente das duras críticas de Gramsci (Cf. GRAMSCI, 1975b, p. 347). A propósito, ver também: Semeraro, 2009, p. 350-351.
- 8 Cf. também Q 11, § 12, p. 1384: “A Contrarreforma esterilizou este pulular de forças populares: a Companhia de Jesus é a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e ‘diplomático’, que marcou, com seu nascimento, a rigidez do organismo católico”.
- 9 Cf. também: Engels, 1975 e 1976. A respeito do comunismo dos primeiros cristãos ver: Luxemburgo, 2011, p. 102 *et seq.* e Kautsky, 1970.
- 10 Hugo Portelli observa que, para Gramsci, o cristianismo primitivo começa revolucionário, vence a cultura grego-romana com sua superioridade moral e intelectual, mas se transforma em religião institucional, torna-se orgânico ao sistema medieval e entra em decadência com o mundo moderno, quando assume a condição de intelectual tradicional (PORTELLI, 1984, p. 52 *et seq.*). Uma leitura parecida encontra-se em Tommaso La Rocca, mas com uma diferença importante feita com base no Q 1, §128, p. 116. A partir desse texto La Rocca ressalta a separação entre religião popular e clerical: “A feudalização total da igreja reduziu o cristianismo de ideologia das classes ‘humildes’ a ideologia de domínio e de controle sobre elas. Começa a se delinear a cisão, que se tornará ruptura nos séculos seguintes, entre religião popular e religião eclesiástico-clerical” (LA ROCCA, 1985, p. 100).
- 11 Cf. também Gramsci (1972a, p. 148), onde o autor apresenta o socialismo como “a religião que deve matar o cristianismo” com a “fé no homem como única realidade espiritual”.
- 12 Cf. também GRAMSCI, 1972b, 105-108.
- 13 A mesma comparação encontra-se em Engels (1975, p. 17 *et seq.*) e em Sorel (1985, p. 19-63).

- 14 Na verdade, o respeito pela liberdade de consciência e a conclamação da unidade da luta dos trabalhadores acima das crenças religiosas encontra-se, também, em Lenin (1905) e em Luxemburgo (2011). Giuseppe Fiori reproduz um testemunho de Battista Santhià, companheiro de Gramsci na redação de *Il grido del popolo*, quando após uma conversa com jovens católicos ridiculizados por Santhià, Gramsci o repreende dizendo “A única coisa que vos ensinam é um anticlericalismo estúpido, intelectual e politicamente antieducativo” (FIORI, 1995, p.123).
- 15 Um retrato essencial destas correntes pode ser visto em Hugo Portelli (1984, p.153-165). Note-se que no Q 19, §24, p. 2013 Gramsci observa que “O modernismo e o popularismo são movimentos semelhantes ao movimento católico-liberal do *Risorgimento*, devido em grande parte ao poder de atração espontânea emanado do historicismo moderno dos intelectuais leigos das classes altas e do movimento prático da filosofia da práxis”.
- 16 Referências neste sentido podem ser conferidas em vários Cadernos nas p. 883-886; 1337-1338; 1384; 1598-1599; 1874-1876.
- 17 Gramsci sustenta que “Os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, portanto, a relação entre senso comum e religião é muito mais estreita do que entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais” (Q 11, §13, p.1396-1397). Partindo deste ponto de vista, La Rocca situa no senso comum “a chave de leitura mais adequada para impostar o discurso propriamente gramsciano sobre a religião” (LA ROCCA, 2009, p. 701; cf. do mesmo autor, 1991, p. 28-29; e 1985, p. 91). Uma interpretação parecida com a de Hugo Portelli quando observa que para Gramsci o fenômeno religioso “está ligado à cultura popular; supera o quadro restrito das religiões confessionais para impregnar o senso comum e mais geralmente todas as ideologias que se difundem nas classes subalternas” (PORTELLI, 1984, p. 209). Como a linguagem e o senso comum, a religião é expressão da “filosofia espontânea das massas”, é “a filosofia dos não-filósofos, ou seja, a concepção de mundo assimilada acriticamente dos diversos ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio” (Q11, §13, p.1396). Com isso, se Gramsci defende uma relação dialética com o senso comum, a mesma atitude deveria ser estabelecida com a religião.
- 18 Sobre a expressão “A reforma intelectual e moral” proveniente de Ernesto Renan e utilizada por Georges Sorel e outros autores ver Q 14, §26, p. 1682-1685.
- 19 Cf. Q 10, § 40, p.1295.
- 20 As referências a Gramsci presentes nos escritos de Gutierrez e Boff, podem ser conferidas em Proto (1999, p. 183-184).
- 21 A produção sobre os cristãos e a revolução neste período é muito extensa. Cf., por exemplo, Girardi (1983 e 1986).
- 22 Sobre a relação entre o pensamento de Gramsci e o paradigma da libertação latino-americana, tomo a liberdade de remeter ao meu livro “*Libertação e hegemonia. Realizar a América Latina pelos movimentos populares*” (SEMERARO, 2009).

- 23 Cf. a segunda parte do “Documento de Santa Fé”, preparado no mês de maio de 1980, pelos intelectuais do Partido Republicano para o candidato presidencial Ronald Reagan. Na 3ª proposição se afirma que “A política externa dos Estados Unidos deve enfrentar a Teologia da Liberação na América Latina [...] perigoso fator de subversão... com ideias mais comunistas do que cristãs” (LÖWY, 1991, p. 100).
- 24 Cf. também Proto, 1999, p.185.
- 25 Maria da Glória Gohn observa que “Gramsci é o autor que mais contribuiu para as análises e as dinâmicas das lutas e dos movimentos populares urbanos na América Latina nos anos 1970 e 1980” (GOHN, 1997, p. 188). Aqui, lembramos também algumas referências presentes nos escritos de Paulo Freire (1982, p. 21) e Paulo Freire et al. (1985, p. 68).
- 26 Veja-se a crítica lúcida feita nos anos 1970 por Paulo Freire à igreja que ocultando “a contradição antagônica entre as classes” prega a “conciliação dos inconciliáveis”: “em uma sociedade de classe, fala de ‘pobres’ ou ‘menos favorecidos’ e não de classes oprimidas” (FREIRE, 1981, p. 112 e p. 123-124).
- 27 Entre a ampla literatura a este respeito veja-se, por exemplo, Doimo (1995).
- 28 Evocando Gramsci, Leonardo Boff mostra que é necessário “estabelecer com o povo uma ‘conexão sentimental’ (Gramsci) que seja fecunda” (BOFF, 1986, p. 40).
- 29 Gramsci pontualiza que “o amor e a fraternidade devem significar solidariedade de classe” (GRAMSCI, 1972a, p. 148) e mesmo reconhecendo os méritos e as virtudes heroicas de um grande homem religioso como o Cottolengo observa que “nós queremos que a solidariedade seja fundada sobre uma nova ordem da sociedade e não sobre o bom coração dos indivíduos” (GRAMSCI, 1972b, p. 109). Rosa Luxemburgo, já mostrava a diferença entre cristianismo que prega a caridade contra o egoísmo dos ricos e a distribuição dos bens em uma sociedade escravista e o comunismo que desmascara a origem do acúmulo das riquezas e combate a propriedade privada dos meios de produção (LUXEMBURGO, 2011, p. 102 *et seq.*).
- 30 É oportuno lembrar que os romanos aplicavam a crucificação, a forma mais degradante da pena capital, aos rebeldes e inimigos da sociedade. E observar, também, que o cristianismo rompe com as concepções religiosas vinculadas ao circuito da natureza e inaugura uma “religião” sociopolítica de caráter popular que subverte as concepções hierárquicas de sociedade.
- 31 Em sintonia com Bloch (1983), hoje, não faltam autores que afirmam que o núcleo subversivo do cristianismo “só é acessível a partir de um ponto de vista materialista e, vice-versa, para tornar-se um autêntico materialista dialético, precisamos passar pela experiência cristã” (ŽIŽEK, 2005, p. 14).
- 32 Sobre esse assunto são muitos os artigos publicados em *Rinascita* e *Crítica Marxista*.

- 33 Togliatti tem sido entre os primeiros a sustentar que: “a aspiração para uma sociedade socialista não apenas pode encontrar caminhos em homens que possuem uma fé religiosa, mas tais aspirações podem encontrar estímulo na consciência religiosa” (TOGLIATTI, 1978, p. 24), posição reafirmada em diversos Congressos do PCI. Cf. também: Berlinguer (1983, p.2-11).

Artigo recebido em julho de 2017 e aceito para publicação em agosto de 2017.