

Liberazione e egemonia: due chiavi di lettura dei movimenti sociali in Brasile

Giovanni Semeraro*

Per delineare il processo democratico degli ultimi 40 anni in Brasile si possono percorrere i significati di due grandi concetti: "liberazione" e "egemonia".

La "liberazione" è stata la tonica predominante negli anni 60 e 70. L' "egemonia" la parola d'ordine lungo gli anni 80 e 90. La prima, rappresentata particolarmente dal pensiero di Paolo Freire, esprimeva le aspirazioni e le lotte di quanti volevano liberarsi dalla dittatura militare (1964-1984) e dalla lunga storia di colonialismo imposto in Brasile. La seconda, ispirata negli scritti di Antonio Gramsci, passa a significare il progetto delle forze popolari che con la fine della dittatura orientano i propri sforzi per costruire una democrazia sociale e conquistare la direzione politica del paese.

Le due, intrecciate tra gli anni 60 e 90, hanno influenzato fortemente movimenti sociali, intellettuali, organizzazioni politiche, educatori popolari, imprimendo una unità di fondo alle loro iniziative e creando una sintonia peculiare di linguaggio, di formulazioni teoriche e di progetti socio-politici.

A partire dagli anni 90, però, intensi cambiamenti nella politica, nell'economia e nella cultura brasiliana producono una riformulazione dei paradigmi di "liberazione" e "egemonia", segnalando un nuovo ciclo nella storia delle lotte popolari. Nelle pagine che seguono cercheremo di mostrare come P. Freire (1921-1997) e A. Gramsci (1891-1937) stanno associati non solo nelle date commemorative di nascita e morte, ma continuano insieme nelle lotte che gli "oppressi" e i "subalterni" affrontano attualmente in Brasile e nel mondo.

I. La liberazione

1.1. La ricerca della propria identità

Alla fine degli anni 60, quando il concetto di "liberazione" cominciò a permeare l'immaginario e le attività politiche di diversi segmenti sociali, la dittatura militare era già una realtà in Brasile. Ancora una volta, un modello arbitrario di società veniva imposto al paese, soffocando con brutalità la più vasta mobilitazione popolare della sua storia. La repressione che si seguì al golpe del '64 smantellò e disperse organizzazioni politiche, associazioni di studenti, sindacati di lavoratori, movimenti sociali, circoli di cultura e tutta l'effervescenza politica che tra la fine del '50 e l'inizio del '60 stava "coscientizzando" e sollevando crescenti settori della società brasiliana (Semeraro, 1994, pp. 23-33).

L'appello lanciato allora alla "liberazione" non era solo una reazione immediata alla dittatura. Quel grido si rivolgeva a tutte le versioni di "Casa grande e senzala", stabilite dalle successive invasioni e dalle diverse forme che la dominazione venne assumendo in Brasile con le capitanie ereditarie, le oligarchie fondiarie, l'aristocrazia industriale, le corporazioni transnazionali e le diverse dittature militari, politiche e culturali.

Diversamente dalle numerose e disarticolate sollevazioni libertarie che erano sempre

esistite durante la sua storia, le mobilitazioni che agitavano il Brasile prima del 64 mettevano a nudo non solo le contraddizioni strutturali e le radici profonde della dominazione, ma sbizzocavano un progetto nuovo di società con la loro forza organizzativa e le diverse articolazioni politiche.

Il processo di "liberazione" che allora cominciò a delinearsi si irradiò in diverse direzioni: cercava di scrollarsi di dosso non appena la mano di ferro dei militari e le ingerenze esterne in essa implicite, ma anche il "dominatore" invisibile introiettato lungo il tempo di colonizzazione nella cultura, nell'educazione e nelle relazioni sociali (Freire, 1980, pp. 58-61; 1992, p. 56). Come P. Freire riferisce più volte, diventava "impossibile negare sia la natura politica del processo educativo sia il carattere educativo dell'atto politico" (Freire, 1982, p. 23; Freire e Shor, 1987, pp. 75-76). Durante questi anni, perciò, mentre si prendeva sempre più atto delle dimensioni della dominazione e delle immense carenze del Brasile, molti intellettuali e educatori si associarono alle lotte popolari e diedero nuova direzione a studi e ricerche.

Non deve sorprendere, perciò, se in piena dittatura assistiamo a un fiorire impressionante di pratiche politico-pedagogiche innovatrici e di creazioni teoriche in diversi campi che trovarono nella "liberazione" la sua tematica agglutinatrice. Senza che ci fosse un "centro" organizzatore o un unico polo di irradiazione, tra la fine degli anni 60 e l'inizio degli anni 70, si crea una convergenza di idee e una simultaneità di ispirazioni intorno alla nuova *episteme* scaturita dal paradigma della liberazione.

Nello spazio ristretto di questo articolo, ci limitiamo ad accennare appena ad alcuni scritti e episodi più significativi:

1. nel 1967, P. Freire pubblica *Educazione come pratica della libertà e*, in seguito, *Pedagogia dell'oppresso* (1968). Particolarmente, in quest'ultimo appare la svolta pedagogica nel presentare l' "oppresso" come un sorprendente attore politico, capace di sviluppare un rivoluzionario metodo di trasformazione;
2. em 1967, esce "Dependencia, cambio social y urbanización latinoamericana", un testo fondamentale di A. Quijano sulla "teoria della dipendenza". Nella stessa direzione seguono altri scritti, come quello di F.H. Cardoso-E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina* (1967) e quello di Teotônio dos Santos, "Crise de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" (1969);
3. nel 1968, A. Salazar Bondy pubblica il libro *Existe una filosofía de nuestra América?*, dove questiona l'importazione e l'imitazione meccanica della filosofia europea. Contro lo spirito di sottomissione e dipendenza diffuso in America Latina presenta proposte di una "coscienza liberatrice";
4. nel 1968, a Medellín, la Conferenza dell'Episcopato Latino-americano (CELAM) ufficializza l' "opzione per i poveri" intesi nel senso più concreto di sfruttati economicamente e socialmente e condanna apertamente il sistema capitalista;
5. nello stesso 1968, G. Gutierrez scrive l'articolo "In direzione alla teologia della liberazione", dove comincia a interpretare la tradizione del pensiero cristiano alla luce delle condizioni materiali di vita del popolo latino-americano e lancia le basi del suo libro più conosciuto *Teologia della liberazione* (1970), seminale per molti cristiani e teologi che si ingaggiano a fianco degli "oppressi";
6. tra i tanti eventi di grande irradiazione del tema della "liberazione" in questi anni, ricordiamo appena a) il II Congresso Nazionale di Filosofia, Buenos Aires, 1970 e b) il I Incontro Continentale dei "cristãos para o socialismo", Santiago del Chile, 1972.

Le teorie della "liberazione" nascevano, praticamente, dall'interlocuzione inedita e

audace tra sinistra latino-americana e chiesa popolare, due forme "eretiche" di politica e di religione, che questionavano vecchi modelli di partiti e di Chiesa e rappresentavano una nuova concezione di mondo.

La ripercussione e la forza che questo movimento venne ad assumere indusse alcuni studiosi a parlare di un fenomeno storico paragonabile alla Riforma protestante del XVI secolo (H. Assmann, 1974, p. 199) e a vincolarlo alla formazione della filosofia della prassi che nel XIX secolo si delineò a partire da una sintesi originale delle correnti più avanzate in politica, economia e filosofia (G. Gutierrez, 1981, p. 296).

Dall'intreccio di queste idee, diventava sempre più evidente che il Brasile e i paesi latino-americani durante la lunga dominazione erano stati trasformati in "associati e dipendenti". E che le teorie che difendevano lo "sviluppo" nell'ambito del capitalismo ignoravano che il sottosviluppo era il prodotto delle politiche economiche e commerciali imposte dai paesi centrali, non tanto l'incompetenza dei paesi periferici. Perciò, la condizione di dipendenza non poteva essere superata per mezzo di processi "umanitari" di aiuto e di modernizzazione che affermavano ancor di più il modello dei dominatori.

1.2. Il nuovo punto di partenza

Più che "l'operaio" e il "proletario" – classi sociali irregimate dalle fabbriche e dalle città industrializzate – il concetto di "oppresso" messo in circolazione dalle teorie della "liberazione" evocava tutta la carica di "disumanizzazione" e di "alienazione" provocate dal capitalismo sull'esteso territorio del Terzo Mondo. Qui, emergeva non solo il "plusvalore" estratto dalle mani dell'operaio, ma erano smascherati gli immensi campi di lavoro forzato in cui erano estese trasformate intere regioni del pianeta. I risultati di questa moderna schiavitù erano visibili non appena nel saccheggio e nella gigantesca trasferta di ricchezze, ma principalmente nella devastazione di risorse naturali, nelle alte tasse di mortalità infantile, nei tuguri, nelle favelas, nella violenza diffusa, nella mano d'opera a basso costo, nell'esclusione dalla conoscenza scientifica e tecnologica.

Dal recinto delle fabbriche europee e dall'ambito dei partiti, le riflessioni che derivavano dalla condizione di "oppresso" facevano alzare lo sguardo verso le sterminate regioni del pianeta dove lo sfacelo, le disuguaglianze, le ingiustizie, gli orrori dello sfruttamento colpivano più dei 2/3 della popolazione mondiale. È esattamente negli anni 60 e 70 che esplose l'ondata di attenzioni rivolte al così detto Terzo Mondo. Oltre la relazione padrone-operaio o la linea Est-Ovest, la visione si estendeva allora verso un altro grande orizzonte: la disuguaglianza tra Nord e Sud, tra paesi centrali e regioni periferiche. Ciò che scaturiva da questa realtà non erano astratti "cittadini", né macro-soggetti quali "popolo" e "nazione", ma esseri umani molto concreti. Erano gli "straccioni", o quali P. Freire dedicava la *Pedagogia dell'oppresso*, erano coloro "...che abbiamo conosciuto nelle nostre esperienze educative, questi uomini, donne, ragazzi senza speranza, morti-vivi, rimasugli di gente..." (Freire, 1970, p. 29). Erano i "condannati della terra", la "sotto-specie", i "sommersi" con i quali molti educatori, intellettuali, religiosi e politici passavano a condividere la condizione di vita e ad assumerne le sofferenze.

Il favelato, il nero, l'indio, l'impiegata domestica, il maestro povero della zona rurale, il manovale, il senza-terra, il senza-tetto, il meticcio, ecc, uscivano dall'ombra e cominciarono ad entrare nelle analisi sociali e nelle ricerche accademiche, mostrando i tanti volti sfigurati del lavoratore delle colonie. Si allargava così il concetto di classe e si rifacevano i conti della terrificante "plus valia" accumulata mondialmente. L' "oppresso", oltre che la mano d'opera a basso costo, evocava l'invasione, il genocidio, il commercio

degli schiavi, l'*apartheid*, il razzismo, la migrazione, l'esilio. Cominciava ad essere narrata la storia degli orrori del capitalismo nei paesi colonizzati, fino allora occultata e naturalizzata. Quello che appariva nel Terzo Mondo non era l'operaio che ancora poteva contare con una certa organizzazione sociale o una certa protezione legislativa, ma un essere umano senza storia, totalmente vulnerabile, senza nessuna importanza, spogliato dei diritti più elementari, destinato a dileguarsi senza lasciare vestigi. L' "oppresso" – come l'analizza E. Dussel – era il "soggetto negato", l'assoggettato", la "vittima che non può vivere" (2002, p. 520).

Paradossalmente, però, questo "essere annullato" cominciava ad essere visto come un nuovo punto di partenza, un nuovo soggetto capace di costruire un altro mondo. Per le teorie della "liberazione", di fatto, non si trattava appena di lottare per migliori condizioni di lavoro, per "l'ordine e il progresso", ma per un altro progetto di civilizzazione. Il riscatto della propria vita e della dignità dell'umanità non potevano dipendere solo dalla disciplina economica e dalla modernizzazione. Era necessario che "l'altro", sfigurato nella sua umanità dal sistema di *apartheid* istituito dalla "comunità dei signori" e dal circolo chiuso dei "popoli liberi" (Losurdo, 2005, p. 245-248), potesse trovare le condizioni per liberarsi con le proprie mani e mostrare che per raggiungere la libertà e la prosperità non c'è bisogno di schiavizzare gli altri. Senza scadere nella commiserazione o in sentimenti di vittimismo, si cominciò a delineare l'idea che l' "oppresso" sarebbe capace di costruire il proprio progetto di vita e di liberare il mondo dalla sua alienazione (Lowy, 1991, p. 95-97).

Dalla prossimità di cristiani e marxisti, il paradigma di "liberazione" (e di "oppresso") si rivestiva di una forte carica proveniente dai concetti di "povero" e di "sfruttato". Il primo evocava riferimenti biblico-cristiani fondamentali e il secondo esprimeva la condizione del lavoratore nel sistema capitalista svelato dal marxismo. I due, ognuno a suo modo, contribuivano alla costruzione della proposta di "liberazione" tanto nelle sue aspirazioni redentrici come nel suo slancio rivoluzionario. Nella prassi delle organizzazioni popolari di questo periodo, perciò, nasceva un intreccio che risultava in formule come "socialismo cristiano", "marxismo fenomenologico", "esistenzialismo rivoluzionario", tentativi di sintesi che cercavano di amalgamare spirito di comunità e autocoscienza cristiana con analisi economiche e pratiche politiche sollevate dal marxismo.

II. La costruzione dell'egemonia

2.1. *L'insufficienza della liberazione*

Come si sa, la prassi liberatrice e le crescenti pressioni dei movimenti popolari insieme con altre forze socio-politiche minarono il regime militare in Brasile. All'inizio degli anni 80, di fatto, si chiudeva un ciclo storico e si esaurivano anche molte concezioni politiche originate nel suo seno.

Il proprio P. Freire già segnalava il pericolo di rimanere solo nell'orizzonte della coscientizzazione: "L'autenticità [della coscientizzazione] avviene quando la pratica dello svelamento della realtà costituisce una unità dinamica e dialettica con la pratica della trasformazione della realtà" (1992, p. 103). I circoli di cultura, le "comunità di base", le pratiche educative e le associazioni popolari sorte durante la dittatura avevano compiuto la sua parte di resistenza e rivendicazioni. Era arrivato il momento di uscire dal guscio delle associazioni-comunità, dalle posizioni difensive e periferiche. La critica e la contrapposizione allo Stato autoritario e al sistema capitalista non erano più sufficienti.

Era necessario costruire nuove organizzazioni politiche nella società civile in nuovo fermento per preparare la formazione di uno Stato democratico-popolare. Per questo, negli anni 80 si ripeteva che non era sufficiente "liberarsi da" l'oppressione e contentarsi della libertà negativa. Era necessario sviluppare la libertà positiva, "liberarsi per" ricostruire la società, democratizzare diritti e assumere la direzione politica: "l'organizzazione per la lotta è fondamentale alla coscientizzazione, è più profonda di una pura presa di coscienza" ripeteva insistentemente Freire (P. Freire e Shor, 1986, p. 115). Insomma, oltre a rompere con il passato coloniale e raggiungere l'autonomia bisognava prepararsi a creare, controllare e condurre il complesso processo di formazione di istituzioni democratiche necessarie al paese.

Negli anni di resistenza, nonostante tutto, l'oppresso aveva disinnescato un processo di liberazione, lanciando le premesse per passare dalla condizione di "soggiogamento" a quella di "soggettivazione". Un fenomeno simile è delineato da Gramsci quando descrive il processo di "catarsi": la trasformazione dell'individuo passivo e dominato dalle strutture economiche in soggetto attivo e socializzato capace di imporsi con un progetto proprio di società. "La fissazione del momento 'catartico' – si leggeva in Gramsci – diventa il punto di partenza per tutta la filosofia della prassi" (Q 10, 1244, § 6). E la "catarsi della liberazione" nel Brasile di quegli anni, potremmo dire, aveva provocato non solo la "coscienza delle contraddizioni" del sistema capitalista e la trasformazione delle relazioni intersoggettive, ma, per tornare a Gramsci, creava le premesse per diventare "l'espressione delle classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo" (Q 10, 1320, § 41).

Oltre a liberarsi era necessario, perciò, conquistare l'egemonia. Per arrivare a ciò non era sufficiente contrapporsi e demolire lo Stato autoritario, bisognava conquistare spazi nella complessa rete della società civile e organizzarsi come società politica. Era urgente ottenere il consenso attivo della popolazione nell'immenso campo della cultura, nell'elaborazione dell'ideologia, nelle organizzazioni sociali, nella formazione dei partiti, nella riorganizzazione dell'economia e dell'amministrazione pubblica. Ci si rendeva conto, di fatto, che le classi dominanti erano egemoniche perché, oltre al dominio nella sfera economica possedevano il controllo di settori strategici, come le finanze, la media e le conoscenze più avanzate. Ero proprio quello che le analisi di Gramsci mostravano quando scriveva che nei paesi "occidentali", "lo Stato era appena una trincea avanzata dietro la quale esisteva una solida catena di fortificazioni" costruita dal complesso sistema di organizzazioni della società civile (Q13, 1567, § 7). E, qui di fatto, si trovava la linea di difesa più solida della borghesia in Brasile.

Si può capire perché tra la fine degli anni 70 e gli inizi di 80 il pensiero di Gramsci comincia a diffondersi ampiamente in Brasile, tanto nella politica e nel mondo accademico come nei movimenti popolari. P. Freire ne era a conoscenza e lo dichiara più volte apertamente: "Per me il cammino gramsciano è fascinante. È in questa prospettiva che seguo anch'io" (1982, p. 21; Freire-Gadotti-Guimarães, 1986, p. 68). Perciò, G.M. Gohn non esagera quando osserva che "Gramsci è l'autore che ha più contribuito alle analisi e alle dinamiche delle lotte e dei movimenti popolari urbani in America Latina negli anni 70 e 80" (1997, p. 188).

In questo periodo, di fatto, la mistica e la "radicalità utopica" provenienti dalla passione "liberatrice" cominciano a dar luogo al "realismo politico" e alla razionalità strategica di moderne organizzazioni sociali e dei partiti. E Gramsci, simbolizzava perfettamente questa lotta: era l' "oppresso" che aveva vinto il fascismo nella prigione e aveva indicato nei suoi scritti la strada per la conquista dell'egemonia delle classi popolari nelle complesse società contemporanee, analizzando come pochi la fenomenologia del

potere e la costruzione del partito moderno. Aveva mostrato che la rivoluzione non avviene appena per mezzo della conquista dell'apparecchio statale e l'attacco frontale alle classi dominanti.

In questo senso, i "movimenti" di "liberazione" conservavano una certa dose di sogno e di volontarismo nel voler combattere dal di fuori il sistema esistente. Invece, era necessario entrare nel terreno della borghesia per conoscere dal di dentro i complessi meccanismi istituzionali che fanno funzionare un paese, il sistema finanziario, la pubblicità, la legislazione, la scienza e la tecnologia più avanzate. Più che quella di "movimento", bisognava valorizzare la "guerra di posizione", bisognava prepararsi ad una politica più specializzata, creare organizzazioni più equipaggiate per affrontare i gruppi affermati da secoli nel potere. Bisognava passare dall'ambito della "comunità" a quello del "partito", uscire dalla visione periferica per raggiungere quella di "totalità", superare la vita di sopravvivenza per pensare in termini di produzione di massa.

Parafrasando Gramsci, quando analizza il periodo posteriore al 1870 e mostra che "... i rapporti organizzativi interni e internazionali dello Stato diventano più complessi e massicci e la formula quarantottesca della 'rivoluzione permanente' viene elaborata e superata nella scienza politica nella formula di 'egemonia civile'" (Q 13, 1566, § 7), si potrebbe dire che dopo il 1984 anche in Brasile le formulazioni della "liberazione" cominciano a perdere la sua forza agglutinatrice, mentre si diffonde l'idea di conquistare l'egemonia nel territorio sofisticato della lotta per il potere. La politica, così, comincia ad essere intesa come "assedio reciproco", come "guerra di posizione" e Gramsci additava esattamente che "La guerra di posizione, nella politica, è il concetto di egemonia, che può nascere solo dopo l'avvento di certe premesse e cioè: le grandi organizzazioni popolari di tipo moderno" (Q 8, p. 972 § 52).

Questo spostamento di prospettiva è particolarmente visibile nel cambiamento di linguaggio che avviene nelle organizzazioni politiche popolari e nelle sue formulazioni teoriche. Negli anni 80, si nota prima un intreccio e poi un progressivo slittamento di vocabolario che va dall' "oppressione" all' "egemonia", dalla "liberazione" alla "direzione", dall' "identità" al "progetto", dai "movimenti" al "partito", dal "popolo" alla "classe", dal "dialogo" al "potere", dalla "mistica" alla "strategia".

2.2 *La difficile costruzione dell'egemonia*

Nel 1984, di fatto, in Brasile si allargava non solo lo spazio della "società civile", ma si riapriva principalmente il campo della "società politica". Due sfere che, per Gramsci, fanno parte della "superstruttura", la cui importanza bisognava imparare a valorizzare in contrappeso all'infrastruttura economica e allo "svilupplismo" favoriti nel periodo della dittatura militare. Queste due sfere, anche se distinte, hanno una stretta relazione e costituiscono il complesso sistema dello Stato moderno (Q 6, 764, § 88).

Nei suoi scritti Gramsci mostrava che, in "occidente", lo Stato si appresentava come un "equilibrio tra società politica e società civile", la cui egemonia era esercitata per mezzo di organizzazioni considerate private, come la chiesa, i sindacati, le scuole, le organizzazioni di cultura, ecc (Q 25, 2287, § 4).

In realtà, in Brasile le idee di "liberazione" avevano fermentato nei movimenti, nella chiesa, nei sindacati, nelle periferie, nelle campagne, nell'educazione e nella cultura popolare. Ma, ancora non avevano affrontato il problema della costruzione dello Stato democratico-popolare. Nell'analizzare la realtà "molto complessa" e contraddittoria nell'Europa del suo tempo, Gramsci offriva indicazioni metodologiche per delineare una storia dei gruppi subalterni frastagliati nelle tante lotte socio-politiche e osservava che "le

classi subalterne, per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare 'Stato'" (Q 25, 2288-89, § 4). Era quello che cominciavano a intravedere i movimenti popolari in Brasile nel nuovo contesto storico post-dittatura militare: nonostante ci fosse molta euforia democratica, correvano il rischio della polverizzazione e della dispersione.

Per cui, se i settori popolari fino allora avevano trovato la propria agglutinazione nella lotta contro lo Stato autoritario, l'impresa adesso consisteva nell'articolarsi per creare uno Stato democratico. E questo non si costruiva appena nelle lotte parlamentari intorno all'elaborazione della Costituzione, ma principalmente nella conquista dell'egemonia, nella direzione politico-culturale di una società che in Brasile si apriva e diventava più complessa.

Negli anni 80, perciò, si faceva sempre più chiaro che per affrontare e superare l'egemonia borghese la linea di confronto non era più società civile contro Stato, ma principalmente, la disputa tra progetti emanati dalla società civile borghese e quelli che fermentavano nella società civile popolare. La borghesia considerava la società civile come la sfera economica e la separava dalla politica. Le organizzazioni popolari, al contrario, la ritenevano come spazio di socializzazione dei diritti e di partecipazione politica per formare "dirigenti" e costruire un'egemonia capace di superare la concezione di potere come dominazione.

Diverse organizzazioni popolari seguirono questa direzione e riuscirono a realizzare esperienze innovatrici nella politica e nell'educazione. Ma, durante questi ultimi 20 anni, le preoccupazioni elettorali, la corsa alle cariche governative e il professionalismo dei politici di partito finirono con lo svuotare le dinamiche di molti movimenti sociali. Evocando M. Weber quando descrive il disincanto che avvenne nel processo di formazione della razionalità moderna, si può dire che le attenzioni amministrative e burocratiche nella politica recente dei partiti di sinistra si sono imposti in detrimento dei valori etico-politici, della forza del "carisma" e della mistica della militanza. Nel riscattare il "romanticismo e le radici del comunismo indigena" di J. C. Mariátegui, M. Löwy, mette in risalto "la dimensione *spirituale ed etica* del combattimento rivoluzionario: la fede ('mistica'), la solidarietà, l'indignazione morale, l'impegno totale ('eroico'), che comportano il rischio e il pericolo della propria vita" (M. Löwy, 2006, p. 17). La specificità della politica popolare e dell'educazione socialista in Brasile, perciò, non possono voltare le spalle e prescindere dalla ricchissima esperienza di generosità, creatività e "incantamento" sprigionati dalla sua prassi liberatrice.

Non c'è dubbio, le lotte per la conquista del potere governativo e le esperienze amministrative hanno un valore inestimabile nella costruzione dell'egemonia popolare. Ma, le ambiguità ideologiche e le trappole in cui le sinistre si sono lasciate cadere lungo questo processo, molte volte, hanno portato all'abbandono di valori delineati dalla prassi liberatrice e a una compressione riduttiva del significato di egemonia tracciata da Gramsci. Come questi suggerisce, particolarmente nel Quaderno 25, § 5, sarebbe necessario promuovere uno studio critico dei tentativi realizzati dalle "forze innovatrici" che cercarono di passare "da gruppi subalterni a gruppi dirigenti".

Nonostante tutto, gli anni 80 e 90 possono essere considerati un intenso periodo di apprendistato politico e democratico in Brasile. Se da una parte c'è stata un'effervescenza popolare tanto nella società civile come nella società politica, d'altro canto non si deve perdere di vista che durante questi anni le classi borghesi brasiliane sono riuscite ad imporre il neoliberismo nell'economia, il pragmatismo nella politica e il post-modernismo nella cultura, spezzando molti tentativi di costruzione dell'egemonia popolare e seducendo molti suoi intellettuali.

Ma questa è una storia da analizzarsi in altro momento. Qui, ci interessa mostrare come la "liberazione" e l' "egemonia", rappresentati da Freire e Gramsci, hanno svolto un ruolo decisivo nello sviluppo della prassi politica popolare e nella costruzione della democrazia in Brasile degli ultimi quattant'anni.

A 10 anni dalla morte di Freire e a 70 di Gramsci, vogliamo appena segnalare l'inseparabilità di questi due grandi educatori politici in Brasile che, lungi dall'esaurirsi, continuano ad essere un continente ancora da scoprire e approfondire. In sintesi,

1. La "liberazione" e l' "egemonia" sono paradigmi fondamentali per comprendere la storia delle idee e il processo democratico sprigionato in Brasile e America Latina. Quello che esprimono continua attuale e fecondo, perché i problemi di fronte ai quali sono sorti ancora sussistono;
2. L'osmosi tra il pensiero di Freire e Gramsci rappresenta una dei più alti contributi alla politica, all'educazione e alla democrazia brasiliana e latinoamericana. I due punti di vista non si escludono, anzi, si completano e si arricchiscono;
3. In Brasile, la comprensione di Gramsci e la sua "traducibilità" non possono prescindere dalla filosofia, dalla pedagogia e dalla teologia della liberazione qui elaborate;
4. Non si deve contrapporre né con-fondere "liberazione" e "egemonia", né Freire con Gramsci e viceversa. I due, anche se intrecciati, devono essere rispettati nelle sue particolarità: il primo, perché approfondisce di più gli orizzonti della liberazione, dell'utopia, dei movimenti, dell'etica, dell'affettività, del dialogo, dell'intersoggettività, della pluralità, della periferia, dell' "oppresso"; il secondo, per il fatto di dar più rilievo alla strategia politica, al confronto ideologico, all'organizzazione del partito, alla dialettica, alla conquista dell'egemonia, alla formazione di 'dirigenti', alla creazione dello Stato democratico-popolare;
5. L'ardua conquista dell'egemonia in Brasile non è una tappa superiore a quella della "liberazione", ma passa attraverso l'approfondimento del suo processo. L'intreccio di "liberazione" e "egemonia" può diventare un'arma potente nelle mani delle classi popolari per non intrappolarsi nell'idea ristretta di politica e di partito e per superare la concezione di potere come dominazione, trasformandolo in "relazione pedagogica" tra gruppi liberi e socializzati che rompono di fatto le catene del capitalismo, le moderne forme di colonialismo, i vecchi paradigmi di governante/governato, Nord/Sud, centro/periferia.

Bibliografia

- Assmann H.**, *Teologia della prassi di liberazione*, Assisi, Cittadella, 1974.
- Baratta G.**, *Le rose e i quaderni, saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, Ed. Gamberetti, 2000.
- Bondy A. Salazar**, *Existe una filosofia de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.
- Cardoso F.H. - Faletto E.**, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1967.
- Dussel E.**, *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis, Ed. Vozes, 2002.
- Freire P.**, *Educação como prática da liberdade*, São Paulo, Editora Cortez/Associados, 1967.
- _____, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1970.
- _____, *Conscientização*, São Paulo, Ed. Moraes, 1980.
- _____, *A importância do ato de ler*, São Paulo, Ed. Cortez/Associados, 1982.
- _____, *Pedagogia da esperança*, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1992.
- Freire P. e Shor I.**, *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1987.
- Freire P.-Gadotti M.-Guimarães S.**, *Pedagogia: diálogo e conflito*, Ed. Cortez, 1986.

- Gohn M. G.**, *Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*, São Paulo, Loyola, 1997.
- Gutierrez G.**, *Teologia de la Liberación*, Salamanca, Sígueme, 1972.
- _____, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1981.
- Gramsci A.**, *Quaderni del carcere*, 4 vols, Einaudi, Torino, 1975.
- Losurdo D.**, *Controtopia del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Löwy M.**, "Introdução", in: Mariátegui J. C., *Por um socialismo indo-americano*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2006.
- _____, *Marxismo e Teologia da Libertação*, São Paulo, Ed. Cortez/Associados, 1991
- Quijano A.**, "Dependencia, cambio social y urbanización latinoamericana", in: *Revista Mexicana de Sociología*, 30 (1967), pp. 505-510.
- Santos Teotônio dos**, "Crise de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", México, Siglo XXI, 1969.
- Semeraro G.**, *A primavera dos anos 60*, São Paulo, Loyola, 1994.
- _____, *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*, Aparecida/SP, Idéias e Letras, 2006.

* **Giovanni Semeraro**, Prof. Associato di Filosofia dell'Educazione dell'Università Federale Fluminense (UFF/Rio de Janeiro), autore di diversi libri e articoli, ricercatore del Cnpq e coordinatore del Núcleo di Studi e Ricerche in Filosofia Política e Educazione (NUFIPE).