

O QUEFAZER DO INTELLECTUAL EM TRÊS EXEMPLOS: ÁLVARO VIEIRA PINTO, PAULO FREIRE E LEONARDO BOFF

JESUS, Rodrigo Marcos de – FAJE – <rodrigomarcosdejesus@yahoo.com.br>

Resumo: Discutiremos a função do intelectual no intuito de re-pensar seu papel no contexto atual. Para tanto, recorreremos a três exemplos históricos: Álvaro Vieira Pinto, Paulo Freire e Leonardo Boff. Identificaremos que elemento comum perpassa a concepção de intelectual nesses autores. Analisar esta concepção e a função do intelectual, nestes pensadores, apresenta um duplo interesse: a) histórico e b) formativo. O primeiro, para um resgate e uma compreensão do quefazer do intelectual num período importante da história brasileira. O segundo e mais importante, para auxiliar a pensar e a re-pensar a formação e o papel do intelectual enquanto cidadão no contexto planetário atual.

Palavras-chave: Intelectual; quefazer; formação.

Abstract: We will discuss the role of the intellectual. To do so, we will analyze three historical examples – Álvaro Vieira Pinto, Paulo Freire and Leonardo Boff – in order to identify the common element of their conception of the intellectual. The analysis of this conception and of the function of the intellectual is worth from two points of view: a) historical, and b) formative. The first revives and explains the *what-do* of the intellectual in an important period of the Brazilian history. The second one helps to think and re-think the contemporary intellectual activity and the academic formation.

Keywords: Intellectual; *what-do*; formation.

Discutamos sobre a função do intelectual. Para isso, evoquemos três representantes do pensamento brasileiro: Álvaro Vieira Pinto, Paulo Freire e Leonardo Boff. A partir desses três pensadores e de suas atuações específicas – a filosofia, a educação e a teologia, respectivamente – procuremos identificar o que há de comum no quefazer de suas atividades intelectuais. Apontar o elemento comum presente nesses exemplos permitirá entendermos o que significou ser intelectual num período relevante da história brasileira (segunda metade do século XX). Para além do interesse histórico, o resgate da concepção de intelectual desse período pode nos ajudar – no confronto com o nosso tempo – a pensar e a re-pensar a atual atividade intelectual, a prática e a formação acadêmica, a fim de re-considerar o lugar e prática do intelectual enquanto cidadão no contexto planetário.

O que é ser intelectual? Iniciemos a questão com uma aproximação etimológica. Intelectual, etimologicamente, tem a ver com a inteligência (*intellectus*, de *intus-legere*), é aquele que se ocupa com a inteligência do sentido realizado e presente nas atividades

humanas. Desse modo, o intelectual seria capaz de intuir e ler no interior do real um sentido e valor. “Nas diferentes práticas históricas, [o intelectual] vê o homem, seu destino, sua realização ou sua frustração em jogo” (BOFF, 2003, p. 151). Mais do que a fragmentação e a análise, o intelectual é o homem¹ da totalidade e da síntese.

A par desta definição preliminar salientemos outro traço comum aos pensadores escolhidos. Álvaro, Paulo e Leonardo compartilham uma mesma percepção: julgam estar vivendo num período de mudança profunda na realidade que impele a uma tomada de decisão e têm consciência do condicionamento histórico do próprio intelectual. Portanto, para esses pensadores, é preciso compreender o significado da mudança na realidade e a partir dela, sabendo-se condicionado historicamente, ter clareza do papel do intelectual neste período de modificações. Daí nasce a indagação sobre o quefazer do intelectual. Esquemáticamente podemos distinguir três concreções do intelectual: a) *Álvaro Vieira Pinto*: o filósofo como intelectual, vive num período de transformações na infra-estrutura (condições econômicas e industriais) e superestrutura (condições culturais) da sociedade brasileira (décadas de 1950-60), fase caracterizada como nacional-desenvolvimentista, nesta fase o filósofo é impelido a contribuir com o processo de desenvolvimento através de uma visão de totalidade desse processo; b) *Paulo Freire*: o educador como intelectual, situado num contexto de opressão (desumanização) das classes populares, é chamado a praticar uma educação libertadora, que favoreça a humanização do oprimido e do opressor (décadas de 1960-70²); c) *Leonardo Boff*: o teólogo como intelectual, imerso num contexto de pobreza e exploração do povo, que em sua maioria é cristão, é chamado a não apenas refletir sobre o papel do cristão na tarefa da libertação dos oprimidos e excluídos mas também a tomar uma nova postura (*ortopraxis*) frente a essa situação (décadas de 1970-80³). Detalhemos cada concreção um pouco mais.

¹ Importante ressaltar que ao usarmos a palavra *homem*, ao invés de *ser humano*, não desconsideramos as conotações machistas e patriarcais do termo. Somente adotamos esta forma para deixar o texto mais fluido e corrente. Infelizmente, nossas carências literárias impossibilitam alternativas mais agradáveis e menos negativas.

² Frise-se que esta data é somente uma demarcação didática. Com efeito, Paulo Freire estende sua *praxis* de uma educação libertadora até o final de sua vida (1997).

³ Aqui a data apresentada é também apenas um recurso didático. Leonardo Boff, o único dos três pensadores ainda vivo, continua sua atuação em prol da libertação dos oprimidos, tendo incorporado, principalmente desde seu afastamento da igreja institucional e dos seus estudos sobre a teologia da criação, a perspectiva ecológica.

ÁLVARO VIEIRA PINTO

O período são os anos 1950-60. Ocorre uma mudança profunda da realidade brasileira. Motivada por essenciais transformações econômicas e sociais a *consciência brasileira* começa a ter a percepção exata de seu próprio ser. O atual momento de transformação – de um país agrário, objeto colonial, de consciência alienada e poder autoritário para um país industrializado, sujeito nacional, de consciência crítica e poder democrático – oferece ao filósofo a oportunidade de surpreender o jogo de oposições, não para ocupar-se delas de modo gratuito, mas para optar por um dos lados em disputa. O filósofo é indagado a procurar as causas, o sentido e o critério que deve guiá-lo na sua tomada de decisão por uma das posições em conflito. Neste período, em que o desenvolvimento (entendido por Álvaro de modo amplo, pois engloba tanto o desenvolvimento econômico como o cultural) é a questão em foco, a contradição principal existente é entre países *desenvolvidos* e *subdesenvolvidos*.

O tema em questão posto pela realidade ao filósofo é o da *consciência nacional*, sua origem, seu significado e valor. Examiná-lo – após recolher as contribuições das várias ciências – é tarefa filosófica, diz respeito à compreensão do processo da realidade geral e nacional. Esclarecer a questão da consciência não é algo de mero interesse acadêmico. Investigar sua formação e descrevê-la cuidadosamente é uma contribuição valiosa à comunidade. Pois ter uma consciência bem formada sobre o fenômeno do desenvolvimento ajuda a compreender a mudança pela qual passa a sociedade brasileira e é uma ferramenta a mais no auxílio ao processo de desenvolvimento nacional.

Como todo processo é carregado de sentido, de significado e traz em si as idéias que o orientam, cabe ao filósofo explicitar essas idéias, sistematizá-las e colocá-las num horizonte maior de *totalidade*. A cada fenômeno corresponde uma ideologia, ao desenvolvimento corresponde a *ideologia*⁴ do desenvolvimento nacional. O filósofo é chamado a produzir os esquemas de compreensão dessa mudança acelerada na realidade para que a comunidade obtenha a inteligência do processo como um todo e possa a par disso potencializar as possibilidades latentes no fenômeno.

⁴ *Ideologia* apresenta em Álvaro um caráter *positivo*, ela é produto de um momento histórico, nunca algo *a priori*; não pode por isso ser separada da prática. A *ideologia* são as idéias orientadoras presentes em um fenômeno (explícitas ou não). Portanto, o sentido de ideologia no nosso autor difere daquele comumente adotado por algumas correntes marxistas.

Entretanto, essa ideologia formalizada pelo filósofo não é criação sua, provém das *massas populares*. Estas constituem a vanguarda do processo de desenvolvimento, uma vez que elas executam as tarefas materiais do desenvolvimento e o desenvolvimento é feito em proveito delas. As massas começam a existir junto com o desenvolvimento. As exigências das massas são expressões da mudança de consciência por que passa o país, de uma consciência colonial, heterônoma, subdesenvolvida, inautêntica, *ingênuo* para uma consciência do ser nacional, autônomo, em desenvolvimento, autêntica e *crítica*.

A *ideologia do desenvolvimento tem de proceder da consciência das massas*. A verdade sobre a situação nacional não deriva dos intelectuais ou políticos, mas é dita pelas massas “[...] pois não existe fora do sentir do povo, como proposição abstrata, lógica, fria. Não é uma verdade enunciada *sobre* o povo, mas *pelo* povo” (VIEIRA PINTO, 1959, p. 38). Aos políticos e intelectuais cabe acolhê-la e interpretá-la com o instrumental lógico-categorial, sem distorcê-la ou mistificá-la.

A ideologia, então, *não deve vir de cima*. Ela só é legítima quando exprime a consciência coletiva e não é imposta. Não basta a justaposição harmoniosa das classes dirigentes e do povo, é preciso “[...] a existência de quadros intelectuais capazes de pensarem o projeto de desenvolvimento sem fazê-lo à distância, mas *consubstancialmente* com as massas” (VIEIRA PINTO, 1959, p. 39, grifo nosso).

Como análise filosófica, a ideologia do desenvolvimento utiliza-se das contribuições da economia, sociologia, geantropologia e da história, transforma os dados em problemas e lhes confere sentido. *A generalidade da filosofia permite a constituição de critérios de verdade e normas reguladoras para a elaboração de projetos específicos*.

A ideologia do desenvolvimento nacional, portanto, *dialoga com as demais ciências e com a massa*. E será a expressão, a *enunciação* de forma lógica e organizada daquilo que é *anunciado*, expresso de maneira inábil pelo sentir do povo. O filósofo deve se colocar existencialmente do ponto de vista das massas, ou seja, pôr-se em situações concretas.

Este trecho de Álvaro é explícito quanto à especificidade do filósofo no país subdesenvolvido:

Não há problemas filosóficos universais senão os de natureza abstrata. Desde, porém, que temos de pensar o real concreto, aquele com que efetivamente nos defrontamos e sobre o qual somos obrigados a agir, os problemas deixam de apresentar-se da maneira imprecisa, e se desenham

como desafios para a inteligência, partidos das coisas próximas. As tarefas que incumbem ao filósofo do país subdesenvolvido são específicas, refletem a condição da realidade de que o pensador participa. Não admitem ser consideradas em igualdade com as dos filósofos pertencentes aos centros dominantes da cultura, para os quais o mundo é visto da perspectiva do país onde vivem, até agora, sempre em algum dos que têm estado em posição cultural eminente (VIEIRA PINTO, 1960, vol. I, p. 64).

Há diferença entre o pensamento dos filósofos da metrópole, que podem fazer elocubrações ideológicas simples ou devaneios metafísicos, e o pensamento dos filósofos do subdesenvolvimento. Para os primeiros não se apresenta a necessidade de transformação social, já para os segundos urge uma ideologia transformadora. Os do centro já estão na cultura alta. Os da periferia precisam galgar os degraus culturais. Entretanto, ambos estão bem situados historicamente. O filósofo da periferia tem outra realidade e outra missão. Sabe que a população do seu país está privada dos bens culturais e materiais para o bem-estar humano. Sabe que essa situação é imoral e deve ser ultrapassada “com o ingresso do país nos níveis plenos de desenvolvimento”. Essa transformação é verdadeiramente ontológica, uma transmutação do ser nacional, exige uma formulação ideológica, que é incumbência do filósofo elaborar. Por isso não pode desviar-se dessa missão para recair em criação de concepções de cunho abstrato. Ele está existencialmente investido, “[...] porquanto não apenas a consciência moral de solidariedade humana, mas até seus mais legítimos interesses pessoais o obrigam a constituir-se em intérprete do país a que pertence” (VIEIRA PINTO, 1960, vol. I, p. 65).

PAULO FREIRE

No período das décadas de 1960-70, P. Freire entende como problema iniludível daquele momento histórico a *humanização* e a *desumanização* como possibilidades ontológica e histórica. Para ele:

Os movimentos de rebelião, sobretudo de jovens, no mundo atual, que necessariamente revelam peculiaridades dos espaços onde se dão, manifestam, em sua profundidade, esta preocupação em torno do homem e dos homens, como seres no mundo e com o mundo. Em torno do *que* e de *como* estão sendo (FREIRE, 2005, p. 31, nota 1).

Vivenciamos uma realidade opressora, que desumaniza tanto opressores quanto oprimidos, ainda que de formas diferenciadas. Neste contexto há a necessidade de *libertação*, tanto de oprimidos, que são impedidos de *ser*, quanto de opressores, que ao oprimirem têm também sua humanidade distorcida.

A pedagogia do oprimido proposta por Paulo será

aquela que tem de ser forjada *com* ele [os oprimidos] e não *para* ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará (FREIRE, 2005, p. 34).

Segundo Giroux (1987), o objetivo desse tipo de pedagogia é duplo: tornar o político mais pedagógico e o pedagógico mais político.

Nesta perspectiva, a educação não é neutra (como de resto para Freire a educação nunca é e nem será) e o educador é, então, convocado a tomar posição diante da opressão. Uma educação que trabalhe pela humanização do ser humano oprimido terá de ser uma *educação libertadora* e o educador, um *problematizador*. A educação como prática da liberdade nega o homem abstrato, isolado, solto, desligado do mundo e nega um mundo também sem os homens. Ela propõe uma *reflexão autêntica* sobre os homens em suas relações com o mundo.

Desse modo, o educador buscará *junto com* os educandos problematizar o mundo e os homens a fim de que da *emersão* das consciências resulte a *inserção* prática no mundo. O papel do educador é proporcionar a mudança de percepção sobre o mundo (superação do conhecimento no nível da *doxa* para o conhecimento no nível do *logos*) a fim de propiciar a mudança de atitude com relação ao mundo. Isso não é feito só através de “conteúdos críticos”, exige a mudança de postura do próprio educador perante os educandos. Daí resulta uma educação que não dicotomiza educador–educandos, que não disserta sobre um tema, mas *dialoga*. Enfim, uma educação em que os conteúdos sejam não uma doação ou imposição, “mas a devolução *organizada, sistematizada e acrescentada* ao povo daqueles elementos que este [o povo] lhe entregou de forma desestruturada” (FREIRE, 2005, p. 97, grifo nosso).

Assim, a educação deve partir do concreto, do estado presente e existencial do povo, ou seja, de sua situação de opressão. Enquanto educadores, a tarefa é dialogar nossa visão de mundo com a visão de mundo do povo. E na prática mútua de se educar através do diálogo, mediatizados pelo mundo, trabalharmos contra a desumanização do ser humano.

Para a concretização dessa educação libertadora é preciso que o educador seja não um mero transmissor de saber, mas um intelectual. Deve saber “ler dentro da realidade” (*intus-legere*) o problema colocado por nosso tempo e a partir dele praticar uma educação que favoreça a humanização dos oprimidos (que será também humanização dos opressores). Para tanto, é preciso não só competência científica sobre sua área de conhecimento mas também clareza política, conhecimento da história autoritária do país, respeito à identidade do educando e um profundo amor pelos homens e pelo mundo concretizado no compromisso ético em prol da libertação.

LEONARDO BOFF

A teologia da libertação, da qual Leonardo será um dos intelectuais mais influentes e atuantes, está inserida dentro do contexto dos movimentos de libertação nos países subdesenvolvidos, do emergir da mobilização popular na sociedade e nas igrejas dos países latino-americanos e do compromisso com os pobres assumido pelas igrejas no Brasil. Nas palavras do próprio autor:

Toda práxis contém dentro de si sua teoria correspondente. Assim ocorre com a teologia da libertação, que pretende ser a teoria adequada às práticas do povo oprimido e crente; ela quer ser o momento de esclarecimento e de animação do caminho da libertação popular, sob inspiração evangélica (BOFF, 2004, p. 154-5).

Se com Paulo Freire temos uma pedagógica correspondente à libertação, com esta corrente teológica teremos uma teologia em sintonia com os movimentos de libertação populares.

As primeiras formulações teóricas da teologia da libertação ocorrem no final dos anos 1960, com Rubem Alves e José Comblin. Mas é nas duas décadas seguintes que ela atinge seus maiores graus de elaboração e sistematização, se espalha por todo o mundo latino-americano, se consolida na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), entra em diálogo produtivo com as teologias negras africana e norte-americana e com o mundo asiático, além de ter encontrado apoios e resistências na teologia européia.

Antes de expormos a função intelectual do teólogo, devemos citar (o espaço não permite detalhamentos) dois pressupostos da teologia da libertação, necessários à compreensão do quefazer teológico. Como teoria (teológica) da prática libertadora a teologia da libertação parte de 1) uma experiência de Deus a partir dos pobres e 2) de um *compromisso ético*, uma opção clara pela libertação dos pobres. Isso lhe permite enfatizar: uma concepção de Deus em que este demonstra uma opção preferencial pelos pobres; a interpretação da história da salvação como história de luta contra a opressão em favor da libertação; a figura de Cristo como libertador integral, tendo sua morte causa também política; o pobre como elemento substancial, e não simples algo a mais nos evangelhos; a Igreja como instrumento-sinal de libertação no meio histórico e uma espiritualidade de libertação que não dicotomiza as dimensões da mística e da política.

Ora, a teologia se organiza ao redor do olho da fé e do olho da realidade histórico-social. Nessa inter-relação dialética os temas do passado iluminam os de hoje e vice-versa. Assim a função do teólogo é dupla, ele é *explicitador* e *conscientizador* das implicações teóricas e práticas de fé da comunidade. Como *explicitador* ele, com sua bagagem teórica, auxilia na compreensão da fé, assume as características de professor-doutor. Como *conscientizador*, o teólogo ajuda a pensar a realidade histórico-social à luz da fé, adquire a postura de intérprete-profeta.

Se o intelectual se aprofunda na tarefa do pensamento (pensamento que é característica de qualquer pessoa), o teólogo, sendo o intelectual da Igreja, se aprofunda na tarefa (que é de todo crente) de pensar a fé. O ideal de sua formação é formação clássica (domínio da teoria) e a ausculta do tempo presente (articulação fé e história). Para isso, é preciso uma renovação constante dos conhecimentos, uma atitude de aprendizagem e capacidade para fazer *sínteses* elaboradas. Além disso, é necessário que o teólogo tenha criatividade, seja propositivo e auxilie a comunidade em sua própria capacidade de pensamento.

O teólogo latino-americano é entendido pela teologia da libertação como *intelectual orgânico da comunidade*, pois: a) dedica-se aos estudos, dentro de uma realidade sócio-histórica definida e b) preocupa-se com a caminhada da comunidade. Seu saber é um saber prático – não meramente teórico – orientado para a vida da comunidade.

Como intelectual orgânico o teólogo pode apresentar quatro concretizações básicas:

a) *teólogo-professor*: docente nos institutos teológicos; trabalho de acento teórico; possui a exigência de sistema, de ordem, de visões globalizantes; procura uma hierarquização dos temas de acordo com sua relevância para a comunidade e de sua incidência existencial (pertinência ao contexto histórico dos membros da comunidade).

b) *teólogo-assessor*: assessora os organismos da Igreja (conferências, conselhos, pastorais); articula reflexão teológica e pastoral, para isso trabalha vários discursos (o bíblico, o político, o histórico, o popular) dentro de uma totalidade (síntese).

c) *teólogo-explicitador*: nos grupos, nas plenárias e reuniões cabe ao teólogo desocultar, problematizar, criticar e sintetizar; essa tarefa exige versatilidade, capacidade de articulação, apreensão e relativização das polarizações; sua função não é magisterial e nem de suprir o trabalho dos participantes, mas de “[...] deixar transparecer o horizonte da fé que se alimenta da oração e mística, mesmo quando se confronta com as questões mais dilacerantes da justiça e da libertação dos oprimidos” (BOFF, 2004, p. 165).

d) *teólogo-animador*: participa de encontros, está inserido na comunidade, aqui o teólogo participa de uma reflexão eminentemente comunitária, uma vez que “reflete em cima das práticas e do nível de consciência revelado pelo grupo”; este é o lugar de maior aprendizagem e de alimentação da fé do teólogo, que se dá no seu contato com a fé do povo; a pedagogia e os recursos de dinâmica de grupo são importantes tanto quanto a teologia, neste trabalho.

Neste quefazer do teólogo a grande originalidade está no *método*. Parte-se do nível de consciência religiosa do povo para a reflexão, e não da doutrina já formulada para a prática. É sobre a objetivação e a conscientização do povo expressas em relatórios, dramatizações e trocas de experiência que se organiza a reflexão. A partir daí se processam três momentos, que são dialetizados: *ver – julgar – agir*, os quais constituem “[...] passos de um único e mesmo processo de expressão, aprofundamento e mobilização da fé, para que seja eficaz em termos de produzir graça social, dignidade dos filhos de Deus e uma convivência mais participada e fraterna” (BOFF, 2004, p. 167). O término e a culminação de todo esse processo ocorre na *celebração*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início do texto apresentamos dois interesses que nos orientavam neste estudo, um *histórico* e outro, por assim dizer, *formativo*. Consideremo-los.

A nosso ver, na perspectiva *histórica*, uma figura comum ressalta no quefazer intelectual dos três pensadores vistos, a saber: o *intelectual orgânico*, tal como tematizado por Gramsci. Segundo o filósofo italiano: “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer por isso; mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais” (GRAMSCI, 1978, p. 346). Os intelectuais unificam e dão coerência às ações econômica, social e política. Conseguem o consentimento das massas através de uma concepção de mundo, da consciência da função histórica de um grupo, e exercem coerção e disciplina por meio dos veículos (instituições, meios de comunicação, etc.) da sociedade civil. O intelectual orgânico organiza, expressa e defende os interesses do grupo ao qual pertence. Quando ligado ao proletariado, diríamos ainda, às massas, às classes populares, ao povo, se engaja no processo histórico ao lado destes e assume como sua tarefa “Formar uma concepção de mundo coerente e unitária, [o que] significa tomar consciência das contradições vividas no cotidiano, criticá-las e superá-las unificando teoria e prática” (SCHLESENER, 1992, p. 30). Ou seja, o intelectual orgânico, deve ser *explicitador*, *crítico* e *propositivo*, características que, como vimos, podem ser verificadas em Álvaro Vieira Pinto, Paulo Freire e Leonardo Boff⁵.

Quanto ao aspecto *formativo* desejamos apenas indicar alguns pontos. Fica evidente a perspectiva dialógica intra e trans-acadêmica dos autores. Com efeito, todos eles se apropriam e se enriquecem com as pesquisas e os conteúdos das demais áreas do conhecimento acadêmico. Para compreenderem a situação histórica na qual estavam inseridos buscam se informar e se formar com o auxílio dos mais variados saberes (ex: história, geografia, sociologia, economia, antropologia, psicologia), sem com isso perderem a especificidade de seus campos e de suas tarefas próprias. Além disso, se abrem ao diálogo com o conhecimento, as aspirações e motivações das classes populares, o que demonstra o não confinamento acadêmico de suas atividades e as suas preocupações não só teóricas, mas principalmente *práticas* de seu quefazer.

⁵ L. Boff é explícito ao se autodefinir como *intelectual orgânico*. Já Álvaro não utiliza nos escritos por nós consultados essa expressão. Tampouco Paulo na *Pedagogia do Oprimido* (texto que nos serviu de base), no entanto, sabe-se que P. Freire teve contato com Gramsci e foi por este influenciado.

O que fica para nós destes exemplos? Penso que a *atitude de abertura* diante dos saberes e interpelações acadêmicos e não acadêmicos e a ênfase no *caráter prático* da atividade intelectual são duas características desses pensadores que muito têm a nos questionar quanto ao *que fazemos* e ao *que faremos* de nossa atividade intelectual e de nossa formação acadêmica. Essas características, hoje esquecidas em parte considerável dos meios acadêmicos, que estão submersos em exigências burocráticas e tecnicistas, resgatadas e re-trabalhadas podem contribuir para um re-pensar do papel do intelectual enquanto cidadão no contexto planetário atual.

BIBLIOGRAFIA:

BOFF, Leonardo. *Ética e Eco-Espiritualidade*. Campinas, SP: Verus Editora, 2003.

_____. *Novas Fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas, SP: Verus Editora, 2004.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. RJ: Paz e Terra, 2005.

_____. *Pedagogia da Esperança – reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. RJ: Paz e Terra, 2005a.

GIROUX, Henry. *Escola Crítica e Política Cultural*. Trad. Dagmar M. L. Zibas. SP: Cortez, 1987.

GRAMSCI, A. Problemas da Vida Cultural. In: *Obras Escolhidas*. Trad. Manoel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

SCHLESENER, Anita. H. *Hegemonia e Cultura: Gramsci*. Curitiba: UFPR, 1992.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1959.

_____. *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1960 (vols. I e II).