

PAULO FREIRE

FPF.OPF.08.002

OS CRISTÃOS E A LIBERTAÇÃO DOS OPRIMIDOS



BASE

**OS
CRISTÃOS
E A
LIBERTAÇÃO
DOS
OPRIMIDOS**

PAULO FREIRE

OS
CRISTÃOS
E A
LIBERTAÇÃO
DOS
OPRIMIDOS



Edições *BASE*

OS
CRISTÃOS
E A
LIBERTAÇÃO
DOS
OPRIMIDOS

**PAULO FREIRE — EDUCADOR
DA CONSCIÊNCIA POPULAR**

Edição e tradução

EDIÇÕES BASE

Rua São Bento, 672 — Telefone 68 95 33 — Lisboa 2
Rua Passos Manuel, 209, 1.º — Telefone 38 09 31 — Porto

Capa

VITORINO CORREIA MARTINS

Composição e impressão

EMPRESA DE PUBLICIDADE DO SUL
Av. João XXI — Montijo

Tiragem

3000 exemplares
Outubro 1978

Origem do texto

O presente ensaio, traduzido de um documento intitulado «La Mission Educativa de Las Iglesias en America Latina», editado em espanhol pelo Movimento Cristãos pelo Socialismo, do Chile, cuja actividade (legal) foi proibida após o golpe militar fascista que derrubou o Governo de Unidade Popular presidido por Salvador Allende.

Paulo Freire é um dos mais eminentes brasileiros de hoje. O golpe militar de 1964 pôs termo à acção que desenvolvia como animador do M. E. B. (Movimento de Educação de Base). Perseguido, foi forçado a exilar-se no Chile, vivendo actualmente em Génève. É um homem cuja paixão é a promoção humana. O seu ideal é não apenas alfabetizar mas, ao mesmo tempo, consciencializar: «Nós queremos uma alfabetização que seja, em si mesma, um acto de criação, capaz de provocar outros actos de criação. Rejeitamos a alfabetização puramente mecânica, pois sempre temos pensado na alfabetização em termos de tomada de consciência.»

Não se trata de transformar o ensino, mas de consciencializar o analfabeto através da própria actividade de aprender a ler e a escrever. O trabalho faz-se a partir de palavras motivadoras pertencentes à linguagem habitual do analfabeto, referidas às suas condições de vida, a partir das quais irá reflectir sobre os problemas da região e do próprio país.

Os homens assim alfabetizados, passam do estado de objecto ao de sujeito consciente.

Quem é Paulo Freire?

Eu nasci a 19 de Setembro de 1921, no Recife, na Rua Encanamento do Bairro da Casa Amarela — escreve o próprio Paulo Freire. E continua:

O meu pai Joaquim Temustocles Freire, oriundo do Rio Grande do Norte, oficial da polícia militar de Pernambuco, era espirita, embora não assistisse às reuniões, homem bom, inteligente, capaz de amar. Minha mãe, Edeltrudes Neves Freire, de Pernambuco, católica, era uma mulher terna, boa e justa. Ele falecido já há muito tempo, marcou-me para sempre. Ela ainda viva e paciente, sempre confiante em Deus e na sua bondade.

Com eles aprendi a dialogar, o que procuro fazer continuamente com o mundo, com os homens, com Deus, com a minha mulher, com os meus filhos. Relativamente ao meu pai, pela fé religiosa da minha mãe, eu aprendi a respeitar as opções dos outros. Ainda me recordo hoje a ternura com que o meu pai me escutou quando lhe dei a notícia de que ia fazer a minha primeira comunhão. Eu tinha optado pela religião da minha mãe, mas tinha o seu apoio para realizar esta escolha. As mãos de meu pai não tinham sido feitas para bater nos seus filhos mas sim para os ensinar a realizar.

Afectada pela crise económica de 1929, a minha família foi habitar para Jabatão onde parecia menos difícil sobreviver... Numa manhã de Abril em 1931, chegámos à nossa nova casa onde eu ia viver experiências que me marcaram profundamente.

Em Jabatão, perdi o meu pai. Aí passei fome e compreendi a fome dos outros. Em Jabatão, marcado pela dor e pelo sofrimento, sem desesperar, fiz-me homem, sendo ainda uma criança. Apenas com 10 anos de idade comecei a pensar que havia coisas que iam bastante mal no mundo dos homens. E apesar de criança, comecei

a interrogar-me acerca do que fazer para sair desta situação.

Com enormes dificuldades, consegui fazer o exame de admissão ao liceu, aos 15 anos quando ainda escrevia rato com dois «rr». Contudo, aos 20 anos, já lia as obras dos gramáticos portugueses e brasileiros e começava o estudo da filosofia e da psicologia da linguagem, pois ia ser professor de português no Liceu. Comecei então, a ler obras de base da literatura brasileira e de literaturas estrangeiras. Como professor de português, tinha satisfação pelo gosto especial que possuía para o estudo da minha língua, ao mesmo tempo que ajudava os meus irmãos mais velhos a sustentar a família.

O meu afastamento da Igreja

Por estas alturas, dado o fosso entre a vida e o compromisso que esta exige, eu não podia compreender a pregação dos padres nos seus sermões aos domingos. Afastei-me da Igreja — nunca de Deus — durante um ano, o que causou um grande sofrimento à minha mãe. Regressei à Igreja, sobretudo através das leituras de Tristão de Ataíde por quem eu nutria uma gélida admiração. Estas leituras completava-as com as de Maritain, Bernanos, Mounier e outros.

Cedendo à irresistível vocação de pai de família, casei-me aos 23 anos, em 1944, com Elza Maia Costa Oliveira, hoje Elza Freire, nascida no Recife, católica também. Com ela continuei o diálogo que havia aprendido com os meus pais. Nasceram-nos cinco filhos: três raparigas e dois rapazes o que aumentou a nossa capacidade de diálogo.

A Elza, professora do ensino primário, depois directora de uma escola, eu devo muito. A sua coragem, a sua com-

preensão, a sua capacidade de amor, o seu interesse por tudo o que eu faço, a sua ajuda nunca recusada e sempre presente mesmo sem eu a pedir. Apoiou-me sempre muito, sobretudo nas situações mais difíceis.

Após um curto período em que exerci a advocacia fui trabalhar para a instituição do chamado Serviço Social — SESI — retomando o diálogo com o povo, agora que eu me tinha tornado efectivamente um homem. Como dirigente da Divisão de Educação e Cultura do SESI de Pernambuco e, seguidamente, na sua direcção geral, de 1946 a 1954, realizei as primeiras experiências que, mais tarde, me conduziram ao método com o qual realizei as pesquisas iniciais no Movimento de Cultura Popular do Recife, em 1961, do qual fui um dos fundadores e a sua consolidação fez-se no Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife, do qual fui o primeiro director.

Um subversivo internaciona

O golpe de Estado, no Brasil (de 1964), não só liquidou todo o esforço que fazíamos no domínio da educação dos adultos e da cultura popular (e não apenas a alfabetização) como também me impôs 70 dias de prisão (outro tanto se passou com muitas outras pessoas ligadas a este trabalho) durante os quais me submeteram a interrogatórios que totalizaram 83 horas, sem contar aquelas que me esperavam ainda na Polícia Militar do Rio de Janeiro donde eu pedi asilo à Embaixada da Bolívia, em Setembro de 1964. Na maioria dos interrogatórios a que fui submetido, o que queriam provar, além da minha «absoluta ignorância», era o perigo que eu representava. Fui considerado como um «subversivo internacional», um «traidor a Cristo e ao povo brasileiro». «Negai, pedia um

dos interrogadores, que o vosso método é semelhante ao de Staline, de Hitler, de Péron e de Moussolini! Negai que, com o vosso pretenso método, o que vós querieis era bolchevizar o país(...)» *Era-lhe impossível compreender uma coisa que para mim era sagrada: um cristão é um homem no mundo e com o mundo, de maneira que, comprometido no mundo, ele supera-o. Era-lhe impossível compreender que um cristão tivesse a pretensão de defender o povo da injustiça. Todo o esforço de humanização do homem era visto como a negação; uma deshumanização.*

O que me parece muito claro em toda a minha experiência da qual eu saí sem ódio e sem desespero, é que se abate sobre nós uma vaga ameaçadora de irracionalismo — forma ou distorção patológica duma consciência nativa (primitiva), imensamente perigosa pela grande falta de amor que a alimenta e pela força mística que a anima.

Iniciaremos este ensaio com uma afirmação que, revelando com clareza a nossa posição sobre a missão educativa das Igrejas na América Latina, é também, ao mesmo tempo, uma coisa óbvia: não podemos discutir, por um lado as Igrejas, por outro a educação e, finalmente, o papel daquelas em relação a esta, a não ser *historicamente*. De facto, as Igrejas não são entidades abstratas, mas sim, instituições inseridas na História, e é unicamente na história que se dá também a educação. Da mesma forma, o trabalho educativo das Igrejas não pode ser compreendido fora do condicionamento da realidade concreta onde se situam.

Porém, no momento em que tomamos a sério tais afirmações, já não podemos aceitar nem a neutralidade das Igrejas face à História, nem a neutralidade da educação.

Assim, não restam senão duas maneiras de interpretar aqueles que proclamam a dita neutralidade: ou são totalmente «inocentes» na sua percepção da Igreja e da História, ou então ocultam «astuciosamente», a sua opção real. Dum ponto de vista objectivo, contudo, todos eles se identificam numa mesma perspectiva ideológica. Pode afirmar-se que todos eles, ao insistirem na neutralidade da Igreja face à História ou face às actividades políticas, não fazem outra coisa senão

exercer de facto uma *actividade* política em favor, claro está, das classes dominantes, contra as classes dominadas. Não há hipótese de «lavar as mãos» quando se está perante interesses irreconciliáveis a não ser tomando o partido dos fortes.

Há uma maneira mais subtil, menos explícita, de servir os interesses dos mais fortes sob a aparência de uma acção a favor das classes oprimidas. E uma vez mais nesta modalidade de acção, encontramos de mãos dadas os «inocentes» e os «espertos» anteriormente mencionados. Referimo-nos, aqui, às práticas que costumamos designar por «acção anestésica» ou por «acção aspirina», como manifestações de um idealismo subjectivista que só pode favorecer o «status quo», as estruturas existentes.

A CONSCIÊNCIA E AS ESTRUTURAS SOCIAIS

Trata-se, em última análise, de modalidades de acção que têm como pressuposto fundamental a ilusão de que é possível transformar o coração dos homens e das mulheres, deixando virgens e intocáveis as estruturas sociais.

Esta ilusão de que é possível com pregações, obras humanitárias e o desenvolvimento de uma racionalidade desligada do mundo, primeiramente mudar as consciências e, em seguida, transformar o mundo, encontra-se apenas naquelas pessoas a que chamamos «inocentes» e que Niebuhr chama «moralistas»(1). Os «espertos», esses sabem muito bem que com tais formas de acção retardam o processo fundamental que tem de ser de facto, a transformação radical das estruturas sociais, para que possa verificar-se a mudança das consciências, sabendo, por seu lado, que esta não é nem automática nem mecânica.

Embora, objectivamente, como sublinhámos, os resultados de acção de uns e de outros sejam igualmente nefastos quanto à libertação dos seres humanos e da sua verdadeira humanização, há, contudo, uma importante diferença entre eles, que convém realçar: Uns e outros «atravessam» a ideologia das classes sociais dominantes e são «atravessados» por ela; porém, só os «espertos» assumem esta ideologia.

É por isso que, através da mesma praxis histórica, os «inocentes» ao desvendar a realidade, sendo ao mesmo tempo desvendados por ela podem assumir a ideologia da dominação, transformando assim, a sua «inocência» em «astúcia», e sendo assim levados a renunciar às suas ideologias idealistas. Neste caso, retiram a sua adesão acrítica às classes dominantes e, comprometendo-se com os oprimidos, iniciam uma nova fase de aprendizagem. Isto não significa, todavia, que o seu compromisso com os oprimidos tenha encontrado já raízes sólidas. Mas sim que na prática da sua nova aprendizagem, terão que enfrentar-se de um modo mais sério e profundo com o carácter de risco da existência, e isto não é coisa muito fácil.

A primeira exigência que põe esta nova aprendizagem abala fortemente a concepção elitista da vida que haviam adquirido num processo de ideologização. Esta aprendizagem requer como condição «sine qua non» que tornem efectiva a sua Páscoa. Isto significa que devem «morrer» como elitistas para renascer com os oprimidos como seres proibidos de SER.

Tudo isto implica a renúncia aos mitos que lhes são tão caros. O mito da sua «superioridade», o mito da sua pureza de alma, o mito das suas virtudes, o mito do seu saber, o mito de que a sua tarefa é a de «salvar» os pobres, o mito da neutralidade da Igreja, da teologia, da educação, da ciência, da tecnologia, o mito de sua imparcialidade — do que deriva, necessariamente,

o mito da inferioridade do povo — o mito da sua impureza não só espiritual mas também física (2), o mito da sua ignorância absoluta.

Muito rapidamente percebem que a indispensável Páscoa da qual resulta a sua mudança de consciência tem de ser existencializada. A verdadeira Páscoa não é uma verbalização comemorativa, mas sim práxis, compromisso histórico. Páscoa de simples verbalização é «morte» sem ressurreição. Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa é morrer para viver. Porém, esta forma de se experimentar na Páscoa, eminentemente vital, não pode ser aceite pela visão essencialmente mortífera e, por isso mesmo estática, da burguesia.

A mentalidade burguesa que não existe como abstracção, mata o dinamismo profundamente histórico da passagem; transforma a Páscoa em alienação, em pura festa do calendário.

A ânsia de possuir (3) que é uma das consequências da forma mortífera de relação com o mundo, recusa o significado mais profundo da «Travessia». Porém, não tenho possibilidade de realizar a minha Páscoa «Travessia» se levo nas minhas mãos, como objectos de posse, a alma e o corpo destroçados dos oprimidos. Só posso empreender a «Travessia» unido aos oprimidos para que, libertando-os, nos seja possível renascer juntos como homens e mulheres. Não posso fazer da «Travessia» um meio para possuir o mundo, porque a «Travessia» é uma forma de o transformar irredutivelmente.

Os burgueses aprendem também, por esse caminho, que a consciência não se muda através de discursos e de cursos ou por meio de sermões eloquentes, mas, unicamente, por meio da acção dos homens no mundo. A consciência não é a criadora arbitrária da realidade

como pensa o idealismo subjectivista ao qual se encontram acantonados na etapa da sua «inocência».

A CONSCIENCIALIZAÇÃO

Desta maneira, passam também a entender a distorção idealista que faziam, por exemplo, da tão mal compreendida «consciencialização» quando pensavam encontrar nela uma espécie de medicamento mágico para a cura dos «corações», sem qualquer mudança das estruturas sociais. Ou quando, noutra interpretação igualmente idealista, pretendiam encontrar na «consciencialização» o instrumento não menos mágico para atingir a conciliação dos inconciliáveis. Precisamente por isto, a «consciencialização» apresentava-se-lhes como uma espécie de «terceira via» através da qual se evitariam conflitos de classe. A consciencialização criaria milagrosamente um mundo de paz e de harmonia entre as classes opressoras e as classes oprimidas, estabelecendo o necessário entendimento mútuo entre elas. Consciencializados uns e outros, já não haveria nas sociedades, nem opressores nem oprimidos porque, amando-se todos fraternalmente, solucionariam as suas dificuldades através de mesas redondas, com bom café, deliciosos petiscos, bom «chá para os nervos» e até com bom uísque.

No fundo, esta visão idealista, que só serve os opressores é a mesma que o Niebuhr tão firmemente condenou, tanto no campo religioso, como no campo social, definindo-a como «moralista». (4)

Pouco nos interessa que semelhante mistificação da consciencialização na América Latina (e não apenas neste continente) esteja instrumentalizada pelos «inocentes» ou pelos «espertos», constituindo-se, obviamente, em obstáculo e não em ajuda ao processo de liberta-

ção. Obstáculo porque, ao esvaziar a consciencialização do seu conteúdo dialéctico e transformando-a assim em panaceia, coloca-a ao serviço dos opressores. Interessa-nos, porém, que semelhante desfiguração idealista, esteja conduzindo muitos grupos latino-americanos sérios, compostos sobretudo por jovens, a cair no equívoco oposto ao idealismo, o do objectivismo mecanicista.

Reagindo contra o subjectivismo alienante que explica aquela distorção, os referidos grupos acabam por negar o papel da consciência na transformação da realidade, negando deste modo, a dialéctica-consciência-mundo e deixando de perceber, por exemplo, que uma coisa é a consciência das necessidades de classe e outra a consciência de classe⁽⁵⁾. Entre ambas existe uma espécie de intervalo dialéctico que exige solução. Tanto o subjectivismo como o objectivismo mecanicista são incapazes de a dar.

Estes grupos estão, possivelmente, na verdade quando, como nós, se negam a aceitar que se possa modificar a consciência sem a acção. Contudo, é preciso sublinhar que a acção através da qual a consciência se transforma não é pura acção, mas sim a acção e a reflexão.

Surge daí a unidade entre a prática e a teoria, na qual ambas se vão constituindo, fazendo-se e refazendo-se num movimento permanente que nos leva da prática à teoria e desta a uma nova prática.

A práxis teórica não é outra coisa senão aquela que realizamos num contexto teórico, ao distanciá-la da práxis realizada, ou na fase da realização, num contexto concreto⁽⁶⁾, com o fim de a clarificar. Exactamente por isto, a práxis teórica só é autêntica na medida em que não se interrompe o movimento dialéctico entre ela e a práxis subsquente que vai ser realizada num contexto concreto. Portanto, ambas as formas

da práxis são momentos inseparáveis de um mesmo processo que nos conduz ao conhecimento crítico. Isto significa, por outras palavras, que a reflexão só é verdadeira na medida que nos remete, como sublinha Sartre⁽⁷⁾, para o concreto em que a acção se exerce.

EDUCAÇÃO POLÍTICA

Neste sentido, a consciencialização, associada ou não ao processo de alfabetização (pouco importa), não pode ser um «bla-bla-bla» alienante, mas sim um esforço crítico de pôr a claro a realidade, o que implica, necessariamente, um compromisso político. Não existe consciencialização se a prática não nos leva à acção consciente⁽⁸⁾ dos oprimidos nos classe social explorada na luta pela sua libertação. Por outro lado, ninguém consciencializa ninguém. O educador e o povo consciencializam-se através do movimento dialéctico entre a reflexão crítica da acção anterior e a acção que se segue no processo dessa luta.

Outra dimensão da desmistificação da consciencialização realizada pelos «inocentes» ou pelos «espertos» é a tentativa de converter a tão divulgada «educação libertadora» num mero problema metodológico, entendendo-se por método algo de neutro, assexuado. Com ela esgota-se ou pretende-se esgotar todo o conteúdo ideológico da acção educativa e a expressão «educação para a liberdade» perde todo o sentido.

Efectivamente, na medida em que a dita modalidade de educação se reduz a um conjunto de métodos e técnicas com as quais educandos e educadores olham a realidade social (se é que a olham) simplesmente para a descrever, esta educação é tão domesticadora como qualquer outra. A educação para a liberdade não pode

reduzir-se a libertar os educandos do uso do quadro negro para oferecer-lhes projectores de diapositivos⁽⁹⁾. Pelo contrário, propõe-se como práxis social, contribuir para a libertação dos homens da opressão a que se encontram submetidos, no seio da realidade objectiva. Precisamente por isto trata-se de uma educação política, tão política como a outra que, posta ao serviço das elites do poder, pretende, contudo, proclamar-se neutra. É por esta razão que esta educação não pode ser traduzida na prática, em termos sistemáticos, antes da transformação radical da sociedade⁽¹⁰⁾. Seria realmente uma ingenuidade que só os «inocentes» podem ter, esperar que as elites do poder estimulem um tipo de educação que revela o seu «jogo», mais claramente do que as contradições em que se encontram envolvidos⁽¹¹⁾. Esta ingenuidade implicaria, inclusivamente, uma perigosa subestimação da capacidade e da astúcia das elites. Por isso, esta forma de educação apenas pode ser praticada fora do sistema regular, por aqueles que, superando a sua inocência, se comprometem cautelosamente no processo de libertação real.

Estas são descobertas que um número cada vez maior de cristãos vêm fazendo e que lhes exigem, como afirmámos anteriormente, uma clara tomada de posição: ou transformam a sua «inocência» em «esper-teza» e assumem assim, conscientemente, a ideologia da dominação ou, pelo contrário, comprometem-se na procura real da libertação dos oprimidos, como um deles.

Ao iniciar a análise sumária dos caminhos desta opção, dissémos também que a nova aprendizagem junto do povo, exige que renunciem à sua adesão às classes dominadoras, o que os confronta com desafios inéditos cuja resposta implica assumir riscos até então desconhecidos.

De facto, no processo da sua nova aprendizagem,

muito cedo começam a dar-se conta de que, enquanto exerciam formas de acção puramente paliativas, não só o sector da assistência social, por exemplo, mas, também, no sector especificamente religioso, participando ardentemente em campanhas como «na família que reza unida permanece unida», eram elogiados pelas suas virtudes cristãs.

Porém, no momento em que, pela sua própria experiência, começam a perceber que «a família que reza unida» precisa de casa, de liberdade, de trabalho⁽¹²⁾, de pão, de roupa, de saúde, de educação para os seus filhos, e que necessita de expressar-se e expressar o seu mundo, criando e recriando, exige ser respeitada no seu corpo, na sua alma, na sua dignidade, para permanecer unida não somente na dor e na miséria; a partir do exacto momento em que começam a manifestar a sua nova percepção de toda esta realidade, a sua fé passa a ser posta em dúvida por aqueles que, além de se apoderarem do poder político, económico e eclesiástico querem apoderar-se também da consciência dos outros.

Na medida em que a aprendizagem os introduz numa compreensão cada vez mais clara da dramática realidade do povo, e se empenham em novas formas de acção já menos assistencialistas, passam a ser vistos como figuras «diabólicas»⁽¹³⁾ ao serviço da demonização internacional. Demonização considerada como ameaça à «Civilização Ocidental e Cristã» que de cristã, na verdade, tem muito pouco.

Deste modo, aprendem por meio da sua própria acção que nunca haviam sido nem neutrais, nem imparciais no tempo da sua «inocência». A partir daí, contudo, muito assustados, não suportando assumir o risco existencial que o compromisso histórico exige, voltam-se «astuciosamente» para as ilusões idealistas.

Contudo, necessitam de racionalizar a sua retirada.

Proclamam então, a necessidade de defender as massas populares «incultas e incapazes» para que não percam a sua fé em Deus, «tão bonita, tão jovem, tão edificante». Defendê-las da «maldade subversiva dos falsos cristãos que elogiam a Revolução Cultural Chinesa e se pronunciam a favor da Revolução Cubana».

Alistam-se na «defesa da fé», quando de facto, não fazem outra coisa senão unir-se na defesa dos seus interesses de classe, subordinando a fé a estes interesses.

Desta forma, sentem-se impulsionados a insistir na «neutralidade» inviável da Igreja, cuja tarefa fundamental deve ser, segundo eles, fazer a conciliação dos inconciliáveis por meio da maior estabilidade possível da realidade social. Desta maneira «castram» a dimensão profética da Igreja, cujo testemunho passa a ser o do medo de mudança, medo da transformação radical do mundo injusto, por receio de se perder num futuro incerto. De facto, não obstante a Igreja recusar a sua inserção histórica, não deixa, por isso, de estar inserida na História. A sua inserção ou não na História não depende da vontade dos que a decretam. Ao proclamar a não inserção da Igreja estão ainda mais a corroborar esta inserção, porém, ao lado dos que negam às classes dominadas, a possibilidade de SER. E é, precisamente assim, que a Igreja, por receio de se perder num futuro incerto, quando quer evitar o risco implícito do futuro — que deve ser construído e não recebido — se perde realmente. Por isto não consegue experimentar-se na unidade da denúncia e do anúncio. Denúncia do mundo injusto e anúncio de um mundo menos injusto que há-de ser edificado pela acção histórica-social dos oprimidos. Deste modo, assim como acontece com as classes sociais dominadoras — às quais a Igreja se encontra aliada — não lhe é possível ser utópica, profética nem inspirar esperança⁽¹⁴⁾ num sentido autêntico. Privando-se da sua visão profética, a sua ten-

dência é a de se formalizar numa ritualização burocrática, na qual a esperança, sem relação com o futuro concreto, se torna mera abstracção alienada e alienante. Em lugar de ser estímulo para o caminhante é um convite à estabilidade. No fundo, esta é uma Igreja que se proíbe a si própria de realizar a Páscoa de que tanto fala. É uma igreja «que está morrendo de frio» sem condições de responder aos anseios de uma juventude inquieta, utópica e biófila que já não suporta falar uma linguagem medieval; à qual não pode interessar a discussão à volta do sexo dos anjos, pois se vê desafiada pelo dramático da sua história. Juventude, cuja maioria sabe muito bem que o problema fundamental da América Latina não é a «preguiça do povo», a sua «inferioridade» ou a sua «falta de educação» mas sim o Imperialismo, não como abstracção ou «slogan», mas como uma realidade tangível, como presença invasora e destruidora. Sem a superação desta contradição principal não é possível a América Latina desenvolver-se nem simplesmente «modernizar-se»⁽¹⁵⁾. Não há verdadeiro desenvolvimento das sociedades dependentes sem a sua libertação.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Estão no caminho certo os teólogos latino-americanos que, comprometendo-se historicamente, cada vez mais com os oprimidos, defendem hoje, uma teologia política da libertação e não uma teologia do «desenvolvimento» modernizante. Estes teólogos, sim, têm a possibilidade de começar a responder às inquietações duma geração que opta pela transformação revolucionária do seu mundo e não pela conciliação dos inconciliáveis. Eles sabem muito bem que só os oprimidos, como classe social, proibida de dizer a sua palavra,

podem chegar a ser utópicos, proféticos e esperançosos, na medida em que o seu futuro não é mera repetição reformada do seu presente. O seu futuro (16) é a concretização da sua libertação, sem a qual não lhes é possível *ser*. Só eles estão em condições de denunciar a «ordem» que os esmaga e, na acção de transformação desta «ordem», anunciar um mundo novo que deve ser refeito constantemente.

Por isto, a sua esperança não é um convite à estabilidade, que não é propagada unicamente pelo tradicionalismo, mas também pela modernização alienante. A sua esperança é, pelo contrário, um chamamento ao «caminhar», não a um «caminhar» sem rumo, como daqueles que renunciam ou se evadem da realidade, mas sim um «fazer caminho» de quem toma a história em suas mãos, realizando-a e realizando-se nela. Um «caminhar» que é, substancialmente, uma «Travessia» necessária, em que têm de «morrer» como classe oprimida para renascer como classe que se liberta.

Porém, esta travessia «Páscoa» — voltamos a repetir uma vez mais — não se pode realizar «dentro» da sua consciência mas sim na História. Ninguém faz a «Travessia» unicamente na «interioridade» do seu ser.

TENSÃO DRAMÁTICA

Existem, contudo, também aqueles que, em número cada vez maior sem renunciar às suas opções cristãs ou renunciando a elas, se comprometem cada vez mais com a causa da libertação das classes dominadas.

A experiência está-lhes ensinando que ser cristão não significa necessariamente ser reaccionário, assim como ser revolucionário não implica ser «demoníaco».

Ser revolucionário significa opôr-se à opressão e à exploração e estar a favor da libertação das classes oprimidas(17) em termos concretos e não em termos idealistas.

Através da sua nova aprendizagem perceberam finalmente que não basta dizer que os homens e as mulheres são pessoas humanas, quando não se faz nada objectivamente para que se torne efectiva a sua condição de pessoas. Aprenderam que não é com obras assistencialistas ou, como prefere Niebuhr, «humanitárias», que as classes oprimidas conseguem tornar-se pessoas.

Superaram os primeiros choques aos quais muitos dos seus companheiros de «Travessia» não puderam resistir; porém, isso não significa que todos estejam em condições de suportar as provas mais duras que o amanhã lhes reserva.

Se, em certo momento do processo, a violência dos opressores se exerce quase exclusivamente contra a classe operária, tratando normalmente com maior benignidade os intelectuais comprometidos, já que estes são, finalmente, de algum modo, parte da totalidade das classes dominantes, noutras ocasiões a violência abate-se indiscriminadamente. Esse momento provoca, por um lado, a retirada de alguns, o seu silêncio, ou a sua acomodação; por outro lado, provoca novas adesões.

Uma das diferenças fundamentais entre os que ficam para trás e os que prosseguem firmes, reside no facto de que estes últimos assumem a existência como tensão dramática entre o passado e o futuro, entre a morte e a vida, entre ficar e partir, entre criar e não criar, entre dizer a sua palavra e o silêncio castrador, entre a esperança e o desespero, entre ser e não ser, como seres humanos; é uma ilusão pensar que seja possível escapar a essa tensão dramática. Não podemos

afundar-nos na dramaticidade da nossa própria forma de ser no mundo, pois significaria perdermo-nos na alienação do quotidiano⁽¹⁸⁾. Porque, se me perco no quotidiano, perdendo ao mesmo tempo o significado dramático da minha existência, a minha tendência será a de me tornar fatalista ou cínico. Por outro lado, se me esforço por emergir do quotidiano, no sentido de assumir a dramaticidade da minha existência, porém, sem me querer historicamente comprometido, só me resta o caminho de cair num intelectualismo vazio, igualmente alienado. E começa-se a falar da existência como desespero ou impossibilidade. Portanto, não existe outra forma de superar o quotidiano alienante, senão através da minha práxis histórica, que é essencialmente social e não individual. Só na medida em que assumo totalmente a minha responsabilidade no jogo da tensão dramática me transformo em presença consciente no mundo.

Por isso, não posso aceitar ser mero espectador; pelo contrário, exijo o meu lugar no processo de transformação do mundo. Desta maneira, a tensão dramática entre o passado e o futuro, entre a morte e a vida, entre a esperança e o desespero, entre ser e não ser, já não existe como espécie de beco sem saída, mas é percebida como aquilo que realmente é: um permanente desafio ao qual devo responder. E a minha resposta não pode ser outra que a da minha práxis histórica, isto é, da minha práxis revolucionária.

A revolução, contudo, não esgota a tensão dramática da nossa existência. Ela soluciona as contradições antagónicas que fazem a tensão mais dramática. Porém, precisamente porque faz parte da tensão, ela é tão permanente como aquela.

Dentro da História é impossível pensar na instauração de um reino de paz imperturbável. A História

é «um fazer-se», é acontecimento humano. Contudo, em vez de me sentir frustrado e assustado ao descobrir criticamente a tensão em que me encontro como ser humano, descubro melhor nela, a alegria de ser.

EU E OS OUTROS

Por outro lado, não obstante, não posso reduzir a tensão dramática simplesmente à minha experiência existencial. Evidentemente que não posso negar a singularidade da minha existência, porém, isso não significa que a minha existência pessoal tenha um significado absoluto em si mesma, isolada das outras existências. Pelo contrário, é através da relação com os outros, possível pela objectividade, que a minha existência adquire sentido. O «eu existo» não precede o «nós existimos» mas constitui-se nele. A concepção individualista e burguesa da existência não é suficiente como fundamento social e histórico. Homens e mulheres, como seres humanos, são produtores de existência e o acto de produzi-la é social e histórico ainda que possua uma dimensão pessoal.

A existência não é desespero, mas sim risco. Não posso ser, se não existo perigosamente. Porém, já que a existência é histórica, o risco existencial não é uma categoria abstracta, mas igualmente histórica. Isto significa que, se existir é arriscar-se, onde quer que a existência se verifique, as formas de arriscar-se, assim como a eficiência do risco, não podem ser idênticas em espaços e tempos distintos. Não me arrisco no Brasil da mesma maneira que um suíço se arrisca em Génève, ainda que ambos sejamos revolucionários. A nossa realidade histórico-social condiciona a nossa forma de risco. É que, ao arriscarmos historicamente, damos testemunho, e o testemunho não pode ser im-

portado. Pretender a universalidade do conteúdo e da forma do risco existencial é uma ilusão idealista que não pode ser aceite por aqueles que pensam dialecticamente.

Essa forma de pensamento, a dialéctica, representa além do mais, um dos desafios fundamentais para os que fizeram a nova opção de que estamos falando. A razão é esta: a sua formação pequeno-burguesa, individualista, intelectualizada, que separa a teoria da prática, a transcendência da mundanidade, o trabalho intelectual do trabalho manual, nem sempre é facilmente superada, mesmo no caso daqueles que se experimentam na acção juntamente com o povo. A sua marca pequeno-burguesa expressa-se constantemente através de atitudes e acções em que as classes dominadas aparecem como puros objectos do seu «revolucionarismo impaciente».

Na nova aprendizagem junto do povo, não há outro caminho que o da «Travessia» «entre» a subjectividade e a objectividade; ao realizá-la oscilam com frequência entre o subjectivismo idealista e o objectivismo mecanicista; entre o intelectualismo verbal e o activismo que recusa a reflexão séria. Daí deriva o perigo, tanto de reactivar as matrizes idealistas da sua extracção, como de cair no referido «revolucionarismo impaciente».

Ambas as posições são, como afirmámos no início deste estudo, obstáculos ao autêntico processo de libertação⁽¹⁹⁾. Ambas vão terminar na negação do verdadeiro papel da consciência de classe na transformação revolucionária.

Não seria difícil identificar, hoje, na América Latina, essas formas de comportamento entre revolucionários cristãos. Porém, não é esse o objectivo deste ensaio.

OPÇÃO NECESSÁRIA

Procurando analisar, agora, mais directamente e amplamente o papel das Igrejas na América Latina em relação a uma das suas tarefas, a educação, é preciso voltar a algumas das afirmações feitas no corpo deste ensaio. Em primeiro lugar, a impossibilidade da neutralidade política, o que equivale a repetir também que lhes é impossível escapar ao imperativo de uma opção, que de facto estão tomando. Exactamente, por isso, não é possível discutir abstractamente, meta-fisicamente, sobre esta tarefa, já que essa tarefa, como o implicado conceito de educação, os seus objectivos, processos e ajudas de qualquer espécie, tudo estará condicionado por aquela opção.

Seria incorrer na mesma ilusão idealista que acabamos de criticar, se pretendessemos fazer essa análise fora da realidade histórica, tomando a educação e os seus objectivos como ideias puras, imutáveis ou essenciais acima da realidade concreta do mundo.

Não escapam a esse condicionalismo, nem a capacitação teológica dos quadros que constituem a Igreja militante, nem a educação em geral realizada através das Igrejas. Nem sequer a reflexão teológica escapa a esse condicionamento.

Numa sociedade de classes são, necessariamente, as elites do poder as que definem a educação e, por conseguinte, os objectivos desta. E esses objectivos, obviamente, não podem ir contra os seus interesses. Como afirmámos anteriormente, seria uma ingenuidade primária esperar que essas elites pusessem em prática ou consentissem que se ponha em prática, de maneira geral e sistemática, uma educação que, despertando o povo, lhe permitisse descobrir a «razão de ser» da realidade social. No máximo, tais elites poderão permitir a expressão verbal de semelhante educação e, excepcional-

mente, algumas experiências que, prontamente, serão travadas no caso de revelarem algum perigo para a sua estabilidade.

«EDUCAÇÃO LIBERTADORA»

Desse modo, enquanto o Conselho Episcopal Latino-Americano-(CELAM)-unicamente fale em «educação libertadora», como fez várias vezes e em quase todos os seus documentos oficiais sem que, porém, tenha condições objectivas para pô-la em prática, é possível que nada de importante aconteça ao CELAM: Mesmo assim, não estranharemos — embora por agora, não conheçamos factos — se o CELAM começar a sofrer duras restrições pela parte das elites no poder, através daquela Igreja anti-profética de que falámos anteriormente. Essa Igreja que «morre de frio» no seio quente da burguesia, não pode «olhar com bons olhos» e «escutar com bom ouvido» a defesa (mesmo quando é preponderantemente verbal), das ideias que as elites consideram «diabólicas».

A nossa tarefa simplificar-se-ia muito se se tratasse de perguntarmos qual deveria ser o papel das Igrejas na América Latina relativamente à Educação, supondo nessa pergunta uma coerência das Igrejas relativamente ao Evangelho. Neste caso, a questão exigiria uma análise das condições de dependência em que se encontram as sociedades latino-americanas com excepção de Cuba, e dessa análise resultaria uma estratégia de acção para as Igrejas. Mas a verdade é outra e não podemos pensar no vazio.

Por essa razão, não é viável falar, em termos objectivos, de um papel unificado, coerente, das Igrejas latino-americanas face à educação. Ao contrário, há papéis distintos e até antagónicos em função da linha

política, clara, oculta ou disfarçada, que as diferentes Igrejas estão assumindo historicamente na América Latina.

Um é, por exemplo, o papel que exerce uma Igreja tradicionalista que ainda não conseguiu superar as suas profundas marcas coloniais. Missionária no pior sentido da palavra; «conquistadora» de almas, necrófila. Vem daí o seu prazer masoquista de falar de tantos pecados, de ameaças de fogo eterno, de perdição sem resgate. A mordacidade dicotomizada da Transcendabilidade é como uma lixeira onde os seres humanos têm que pagar os seus pecados. Por isso mesmo, quanto mais sofrerem, tanto mais se purificam, alcançando assim o céu e a paz eterna. O trabalho não é a acção de homens e mulheres no mundo, construindo-o e construindo-se nele, mas aparece como «o castigo que pagam pelo facto de serem homens e mulheres».

Essa linha tradicionalista, pouco nos importa se Protestante ou Católica Romana constitui o que o sociólogo suíço Christian Lalive chama «O Refúgio das Massas»⁽²⁰⁾.

É que essa posição face ao mundo, face à vida, satisfaz a impotência da consciência fatalista e medrosa dos oprimidos em determinada etapa da sua experiência histórica. Encontram aí uma espécie de bálsamo para o seu cansaço existencial.

Por isso, quanto mais as massas populares oprimidas se encontram imersas na cultura do silêncio, quanto maior fôr a violência das classes opressoras, tanto mais as massas tendem a «refugiar-se» em tais Igrejas⁽²¹⁾, Acantonadas na cultura do silêncio, onde a única voz que se ouve é a das classes dominantes, encontram nesta Igreja uma espécie de «útero» onde se «defendem» da agressividade da sociedade. Por outro lado, na medida em que depreciam o mundo como o mundo do pecado, do vício, da impureza, em certo sentido

«vingam-se» dos seus opressores que são do «donos» desse mundo. É como se disséssem aos opressores: «Vocês são poderosos, porém, possuem um mundo mau ao qual renunciamos». Proibidos de dizer a sua palavra, enquanto classe social subordinada, adquirem no «refúgio» a ilusão de «falar» através da expressão das suas súplicas de salvação.

CULTURA DO SILÊNCIO

Nada disso, contudo, soluciona a sua situação concreta de oprimidos. A sua purificação finalmente, aliena-os ainda mais, na medida em que se cria um antagonismo com o mundo e não com o sistema social que o corrompe. Deste modo, considerando o mundo em si mesmo como antagónico, o impossível, ou seja renunciar à mediação do mundo em sua «Travessia». Procuram, pois, chegar à Transcendência sem passar pela mundanidade; querem a Meta-História sem se experimentarem na História; querem a salvação sem libertação. A dor que sofrem no processo de sua dominação leva-os a aceitar essa anestesia histórica debaixo de cujo efeito procuram fortalecer-se para lutar contra o demónio e o pecado, deixando, contudo, intactas as causas reais da sua opressão. Por isso, não conseguem ver para além das situações concretas, o «inédito viável»⁽²²⁾ — o futuro como tarefa de libertação que deve nascer do seu esforço criador.

Esta forma tradicional da Igreja corresponde às sociedades «fechadas», com um mínimo de mercado interno, exportadores de matérias-primas; sociedades preponderantemente agrícolas, nas quais a cultura do silêncio é característica fundamental. Na medida em que essas estruturas sociais arcaicas persistem em pleno processo de modernização de tais sociedades,

a Igreja tradicionalista também persiste nelas. Porém, seria um erro pensár que a sua presença na transição em que entra esta ou aquela sociedade só se poderia constatar nas áreas intocadas pela modernização. De facto, ainda nos centros urbanos que se transformam sob o impacto da industrialização, é fácil constatar a força desse tipo de tradicionalismo religioso⁽²³⁾. Porque somente uma mudança qualitativa da consciência popular pode superar definitivamente a necessidade da «Igreja refúgio das massas». E essa mudança qualitativa não se opera, como dissémos anteriormente, nem «dentro» da consciência por si mesma, nem automaticamente, nem mecanicamente.

Por outro lado, a modernização tecnológica não dá necessariamente a consciência crítica às massas populares, porque já que não é neutral, depende da ideologia que a ilumina.

Por todas estas razões, e por muitas outras que a extensão deste trabalho não nos permite analisar, a linha tradicionalista a da Igreja a que nos vimos referindo, representa uma aliada indiscutível das classes dominantes, importando-nos pouco que alguns dos seus líderes não tenham consciência do facto.

O papel que tais Igrejas podem desempenhar e estão desempenhando no campo da educação está, portanto, condicionado por uma visão do mundo, da religião, dos seres humanos e do seu «destino». A sua concepção da educação que se concretiza na prática não pode deixar de ser imobilista, alienada e alienante.

Somente aqueles que se encontram «inocentemente» e não «astutamente» nessa perspectiva podem superar o seu engano, através da sua práxis, tornando-se proféticos, se mudarem a sua posição de compromisso com as classes dominadas.

NOVA POSIÇÃO

Evoluindo dessa perspectiva tradicionalista, há uma posição nova, distinta, assumida por outras Igrejas no quadro histórico da América Latina.

Essa nova posição começa a constituir-se no contexto da referida transição que a América Latina vem experimentando e na qual se verifica a superação das estruturas tradicionais por estruturas em fase de modernização. As massas populares, que antes estavam preponderantemente «imersas» no processo histórico⁽²⁴⁾, iniciaram a sua «emergência» como resposta necessária ao processo de industrialização. A sociedade industrial nessa transição começa a mudar. Novos desafios apresentam-se às classes dominantes, exigindo-lhes respostas distintas.

Os interesses imperialistas que em si mesmos, condicionam a própria transição da sociedade, tornam-se cada vez mais agressivos e expressam-se através de várias formas de penetração e de controlo da sociedade dependente. Em determinado momento desse período a ênfase no processo de industrialização provoca a configuração de uma «ideologia do desenvolvimento» de corte nacionalista que, no meio de outras teses, defende o pacto entre as «burguesias nacionais» e o proletariado emergente.

Os economistas latino-americanos são os primeiros a lançar-se na análise desse processo; a eles se juntam sociólogos e alguns educadores. O conceito e a prática da planificação instauram-se. A Comissão Económica para a América Latina — CEPAL — exerce uma influência decisiva nessa fase, não só através de missões técnicas, mas também por meio do esforço de explicitação das suas teses sobre a política do «desenvolvimento». À CEPAL se agrega mais tarde a contribuição do Instituto Latino-Americano de Planificação

Económica e Social — ILPES —, um organismo da ONU e que, como aquele, tem como uma das suas principais tarefas a formação de economistas para todo o Continente.

Nada disso, contudo, se passou nem poderia passar-se no ar mas, pelo contrário, aconteceu concretamente na história da América Latina, mais intensamente nuns países do que noutros. Seria impossível compreender todo esse movimento, com as distintas perspectivas que se expressaram nessa época, frente ao «atraso da América Latina» como se resultassem do acaso ou de meros caprichos de alguns homens.

Os já referidos interesses económicos imperialistas, por exemplo a necessidade de expansão do seu mercado, forçavam as mesmas élites nacionais, no fundo quase sempre puras filiais das externas, a procurarem caminhos de superação das estruturas arcaicas, já que sem isso aqueles interesses se frustrariam.

O importante, contudo, do ponto de vista do imperialismo e dos seus aliados nacionais, era que esse processo reformista, celebrado com o «slogan» desenvolvimento, não chegasse a afectar os pontos centrais das relações entre a sociedade-mãe e as sociedades dependentes. Pode classificar-se de «desenvolvimento» na dependência. Dessa maneira, obviamente, a chave da decisão política, económica e cultural da transformação da sociedade dependente teria que permanecer na metrópole com excepção de certos aspectos que delegados daquela não mudariam essencialmente o seu estado de sociedade subordinada.

É por isso precisamente que as sociedades latino-americanas, com excepção de Cuba depois da sua revolução, estão simplesmente modernizando-se e não desenvolvendo-se no sentido real da palavra. O desenvolvimento da América Latina só se verificará na medida em que se solucione a contradição fundamental, ou

principal, que configura a sua dependência. Isso exige que o ponto de decisão relativamente à sua transformação se situe no interior dessas sociedades e, ao mesmo tempo, fora das mãos da elite burguesa sobreposta às massas populares oprimidas. Não é viável o desenvolvimento integral numa sociedade de classes. Nesse sentido, desenvolvimento significa libertação, por um lado da sociedade dependente, como um todo, frente ao imperialismo, por outro, das classes sociais oprimidas em relação às classes sociais opressoras.

De qualquer modo, o processo de expansão imperialista gera factos inéditos de carácter político e social. A transição por que passa a sociedade dependente implica a presença contraditória de um proletariado em fase de modernização ao lado de um proletariado tradicional; de uma pequena burguesia técnico-profissional ao lado de uma classe média tradicional⁽²⁵⁾. De uma Igreja tradicional ao lado de uma Igreja que se moderniza; de uma educação «do livro», «floreada» ao lado de uma educação técnico-profissional que começa a ser ensaiada como exigência necessária da industrialização.

É que a passagem da sociedade de uma etapa a outra não se dá automaticamente, como pensam os mecanicistas. Não há fronteiras rígidas entre as duas fases; por isso coexistem dimensões de ambas durante a transição.

POPULISMO E IGREJA MODERNA

A presença do proletariado que se moderniza, que se treina numa nova experiência histórica — a da transição — gera o aparecimento do populismo como um novo estilo de acção política. O seu líder joga um papel

de mediador entre as classes populares «que emergem» e as classes dominantes⁽²⁶⁾.

Por isso mesmo não é possível pensar no populismo se as classes populares não realizarem ainda a sua «emergência». É essa a razão pela qual nas sociedades de transição, o populismo não chega a afectar as áreas latifundiárias já que, em tais circunstâncias, as massas camponesas se encontram, ainda «submersas».

Por outro lado, no quadro histórico em que surge o populismo, a sua tendência é para se caracterizar como um tipo de acção «assistencialista» do qual resulta o seu carácter manipulador. É que as massas populares «emergem» no processo histórico intensamente condicionados por toda a sua experiência na cultura do silêncio⁽²⁷⁾. Emergem, obviamente, sem consciência de classe já que não a podiam ter no estado anterior de «imersão». Aparecem, pois, tão ambíguas como ambíguo é o populismo que lhes responde. Por um lado, reivindicam; por outro aceitam as fórmulas «assistencialistas» e manipuladoras.

É essa a razão pela qual na fase de transição, se mantêm também as Igrejas tradicionalistas, inclusivamente nos centros urbanos que se modernizam. A tendência de tais Igrejas é a de se prestigiarem até que, esgotada a etapa do populismo em certas sociedades latino-americanas, entrem em nova transição, caracterizada por regimes militares violentos

«Reactivando» nas massas populares a sua velha forma de ser, constituída pela cultura do silêncio, a repressão condu-las à Igreja como «refúgio». Essa Igreja, além de existir ao lado de outras que se vão modernizando, como vimos, passa também a modernizar-se em certos aspectos, e com isso torna-se mais eficiente no seu tradicionalismo.

É muito importante observar nessa transição que, assim como o processo de modernização da sociedade

dependente não implica alterações fundamentais na sua relação com a sociedade-mãe e a emergência das massas não significa, ainda, a afirmação da sua consciência crítica ou de classe, assim também a linha modernizante das Igrejas não significa o seu compromisso histórico com as classes oprimidas, no sentido da sua real libertação.

Desafiada pela eficiência que começa a ser exigida pelas sociedades que vão superando as suas estruturas arcaicas, a Igreja modernizante aperfeiçoa a sua burocracia para ser mais eficaz, tanto na sua actividade social-assistencial, como na sua acção pastoral. Interessa-se, pois, por substituir as formas mais empíricas usadas anteriormente na sua acção assistencial, por procedimentos técnicos. Os seus antigos «Centros de Caridade» orientados por leigos — na Igreja Católica por Vicentinos e Filhos de Maria — passam a chamar-se «Centros Comunitários», sob a direcção de assistentes sociais. Os homens e as mulheres que antes eram José, Carolina, Joaquim e Madalena, são agora números em fichas verdes, amarelas e azuis. Os chamados meios de comunicação com as massas, no fundo meios de «comunicados» às massas, constituem uma atracção irresistível.

Mas o que é condenável na Igreja «moderna» e modernizante não é propriamente a sua preocupação, aliás importante, com o aperfeiçoamento dos seus instrumentos de trabalho, mas sim a sua opção política inegável ainda que, muitas vezes, mascarada. Assim como nas Igrejas tradicionalistas das quais é uma nova versão, o compromisso real da Igreja modernizante não é com as classes sociais dominadas mas com as elites do poder. Por isso, defende «reformas estruturais» em vez da transformação radical das estruturas; por isso fala em «humanização do capitalismo» e não da sua total supressão.

Enquanto as Igrejas tradicionalistas alienam as classes sociais dominadas, apresentando-lhes o mundo como antagónico, a Igreja modernizante aliena-os, de maneira diferente, ao apoiar os reformismos que ajudam a manter o «status quo».

Ao reduzir expressões como «humanismc», «humanização» ou «promoção humana», a categorias abstractas, esvazia-os do seu real significado, e transformando-as num «blá-blá-blá» que só não é inoperante porque ajuda as forças reaccionárias. Na verdade, não há humanização sem libertação, assim como não há libertação sem transformação revolucionária da sociedade de classes, no seio da qual a humanização não é possível.

MODERNIZAR PARA REFORMAR

Em semelhante transformação da sociedade, a libertação é o «inédito viável» das classes dominadas. Mas a sua concretização só se dá através da superação da sociedade de classes e não pela simples modernização das suas estruturas.

Na medida em que a Igreja modernizante não vai mais além das mudanças periféricas naquela sociedade, defendendo medidas paliativas de recorte neo-capitalista, os seus ouvintes não podem ser outros que os já referidos «inocentes» ou «espertos».

A juventude que se sente desafiada pela realidade dramática da América Latina, salvo se for «inocente» ou «esperto», não pode aceitar o convite que lhe dirige a Igreja modernizante para incarnar posições conservadoras, como continuam a ser as reformistas. Não só recusa esse chamamento como, provocada por ele, assume atitudes nem sempre válidas, como por exemplo,

a posição objectivista a que já nos referimos anteriormente.

De facto, ao assumir posições conservadoras que a juventude não aceita, a Igreja não contradiz o seu «modernismo». A modernização que estamos analisando é eminentemente conservadora, na medida em que reforma, para melhor preservar as estruturas existentes. Nesse sentido, a Igreja modernizante conservadora «para», sob a aparência de que «anda» ou «caminha»; «estabiliza-se», dando a ilusão de que «marcha». «Morre» porque receia «morrer».

A Igreja modernizante diria hoje, novamente, a Cristo: Mestre, porquê partir, se tudo aqui é tão belo, tão bom?».

A sua linguagem é uma linguagem que encobre em vez de iluminar. Perante a situação concreta de opressão numa sociedade de classes, ele fala dos «pobres» ou das «classes menos favorecidas», mas nunca de classes oprimidas. Colocando no mesmo plano a alienação das classes dominantes e a das classes dominadas, continua a desconhecer a contradição antagónica entre elas que resulta do próprio sistema que as gera. Se o sistema aliena umas e outras, aliena-as, contudo, de modo diferente.

As primeiras, aliena-as na medida em que transformando o SER num falso TER se exacerbam no PODER e já não SÃO; às segundas, porque impedidas de alcançar um CERTO TER, deixam de SER, na escassez de PODER. Engendrando o *trabalho* como mercadoria, o sistema cria os que compram e os que vendem o trabalho. O erro dos «inocentes» e a astúcia dos «esperotos» está em afirmar que a superação daquela contradição é uma questão de consciência moral. Ao não verem o problema de forma dialéctica, os «inocentes» consideram o tipo de análise que fazemos como algo maniqueísta. Mas no fundo, este ponto de vista dialéctico,

a questão não se reduz a uma divisão simplista dos seres humanos em bons e maus. O que a análise crítica revela, por um lado, é o facto de que o sistema capitalista em si gera, necessariamente, semelhante estado de coisas; por outro lado, que não é pessoal transformar tal sistema pelo simples convite dirigido às classes dominantes no sentido de que reconheçam o seu «erro». De facto, sob o ponto de vista dos seus interesses de classe, elas estão na verdade e não enganadas, e este é o outro ponto que eles não chegam a perceber. Não podem perceber, porque têm uma tendência incontrolável para pensarem fora da história.

Ao impedir, determinadas pelo sistema, que as classes dominadas SEJAM, as classes dominantes não só deixam de SER como também se encontram impossibilitadas de promover os meios através dos quais se torne possível superar a sua alienação assim como a das classes oprimidas, e desse modo também se proíbem a si mesmas de SER. É essa a razão porque somente as classes dominadas estão chamadas, historicamente, a cumprir essa tarefa.

As outras, enquanto classes dominantes, não o podem fazer. O que fazem — em sua limitação histórica — é reformar e modernizar o sistema (em função de novas exigências que a «inteligência» do próprio sistema percebe) no sentido da sua continuidade do que resulta a alienação de todos.

Dentro das condições concretas nas quais a Igreja modernizante actua, a sua concepção sobre a educação, os objectivos desta, assim como a sua prática, forma necessariamente um todo coerente com as linhas gerais da sua política. Por isso, embora fale de «educação libertadora» essa educação está condicionada pela sua visão da libertação como uma acção individual que deve realizar-se, sobretudo, na mudança das consciências, e não através da acção *social* e histórica dos homens,

Por essa mesma razão põe a ênfase nos métodos, considerados como instrumentos neutrais. A educação libertadora, reduz-se, finalmente, para a Igreja modernizante, a libertar os educados da ardósia, das aulas demasiado estáticas, dos conteúdos demasiado «livrescos», proporcionando-lhes projectores e outras ajudas audio-visuais, aulas mais dinâmicas e ensino técnico-profissional.

A IGREJA PROFÉTICA

Finalmente, tão velha como o Cristianismo sem ser tradicional; tão nova como ele sem ser modernizante, vem-se afinando cada vez mais na América Latina, sem constituir por enquanto um todo coerente, uma linha distinta de Igreja: a profética. Combatida pelas Igrejas tradicionalistas e pela modernizante assim como, obviamente, pelas élites do poder a linha profética, utópica e esperançosa, que recusa os paliativos «assistencialistas» e os reformistas suavizantes, compromete-se com as classes dominadas para a transformação radical da sociedade.

Recusando toda a forma estática de pensamento, a linha profética sabe muito bem, em oposição às Igrejas analisadas anteriormente, que para ser é necessário estar sendo. Precisamente porque assume um pensamento crítico, não se entende como neutral, tão pouco esconde a sua opção. Por isso, também, não separa mundanidade de transcendência, nem salvação de libertação. Sabe igualmente que não existe «eu sou», «eu sei», «eu liberto-me», eu «salvo-me»; como não existe «eu dou-te conhecimentos», «eu livro-te», «eu salvo-te»; pelo contrário, «nós somos», «nós sabemos», «nós nos libertamos», «nós nos salvamos».

A linha profética, nos termos como começa a es-

boçar-se, não pode ser compreendida a não ser como expressão da realidade concreta da América Latina, dramática e desafiadora. Efectivamente, ela começa a surgir quando nas sociedades latino-americanas, em transição, umas mais que outras, as suas contradições se tornam cada vez mais manifestas. É também esse o momento em que se clarifica, por um lado a revolução como caminho de libertação das classes oprimidas, por outro o golpe militar como opção revolucionária.

Os cristãos que hoje, na América Latina, participam nessa linha, ainda que às vezes tenham divergências entre si, sobretudo do ponto de vista da actuação, são, de modo geral, os que tendo renunciado à «inocência» a que nos referimos anteriormente, se comprometem com as classes oprimidas e permanecem nessa adesão.

Foi necessário que eles, protestantes e católicos — do ponto de vista profético essa diferença não chega a ter significado de maior — eclesiásticos ou leigos, se experimentassem duramente na transição desafiadora, para que também comesçassem a mudar de uma visão idealista para uma visão dialéctica da realidade. Nesse processo aprenderam muito, não só na sua acção junto do povo, mas também com o exemplo de despreendimento e de coragem de boa parte da juventude. Também, claramente se deram conta de que a realidade que é um processo e não simples dado factual, se move contraditoriamente, conflituamente. Entenderam que os conflitos sociais não possuem um ser em si, como se fossem categorias metafísicas mas que pelo contrário, são a expressão histórica do confronto das contradições reais. Em consequência, toda a tentativa de solução dos conflitos que não tenha por objectivo a superação da contradição que os gera, por um lado, só serve para os encobrir e, por outro, é um serviço às classes dominantes.

Quando a posição profética insiste na necessidade de uma análise crítica das estruturas sociais em que se registam os conflitos, exige conseqüentemente, aos seus seguidores o emprego das ciências político-sociais que não sendo neutrais, implicam, por parte de quem as emprega, uma opção ideológica.

Denunciar e anunciar uma vez que a perspectiva profética, utópica e esperançosa é coisa totalmente distinta da atitude de quem, fora do mundo concreto, fala de um mundo de sonhos impossíveis, é natural que requeira o conhecimento científico do mundo concreto. Pois, ser profético, utópico e esperançoso, como já dissémos, significa denunciar e anunciar através da acção efectiva. Eis aqui a razão pela qual o conhecimento científico da realidade é condição necessária para a eficiência profética⁽²⁸⁾.

Não podemos denunciar a realidade nem anunciar a sua radical transformação, do que deve resultar uma realidade distinta em que surja o homem novo e a mulher nova, se não nos entregarmos ao conhecimento da realidade por meio da práxis. Por outro lado, não podemos denunciar e anunciar senão unidos às classes sociais dominadas, isto quer dizer, que não podemos prescrever-lhes a nossa denúncia e o nosso anúncio. A posição profética não é pequeno-burguesa. Precisamente, por isso, sabe muito bem que a autenticidade da denúncia e do anúncio como processo permanente só chega ao seu ponto máximo, quando as classes dominadas, através da sua práxis, se tornam elas próprias também proféticas, utópicas e esperançosas, portanto, revolucionárias.

A sociedade que se experimenta numa revolução permanente não pode prescindir da permanência da visão profética, utópica e de esperança do seu povo, já que, sem isso, estagnar-se-á e deixará de ser revolucionária.

Do mesmo modo, nenhuma Igreja poderá ser realmente profética enquanto continuar a ser «refúgio das massas» ou agência de modernização ou de conservadorismo.

A Igreja profética não se presta ao jogo de ser «refúgio» das massas populares oprimidas, alienando-as, ainda mais com discursos falsamente denunciadores mas que, no fundo, não passam de «blá-blá-blás». Ao contrário, convida-os a um novo Êxodo.

A Igreja profética não é aquela que, ao modernizar-se, conserva, estabiliza-se, adapta-se. Cristo não foi conservador. Como Ele, a Igreja profética tem que desatar a andar, pôr-se constantemente a caminho, morrendo sempre para um contínuo renascer. Para ser, tem que estar sendo. Por isso não há profetismo sem assumir a existência como tensão dramática entre o passado e o futuro, entre ficar-se e partir, entre falar e o silêncio castrador, entre ser e não ser. Não há profetismo sem risco.

No clima histórico, intensamente desafiador da América Latina, onde se está afirmando, na acção, essa atitude profética de muitos cristãos, gera-se igual e necessariamente uma fecunda reflexão teológica. A teologia do assim chamado «desenvolvimento» cede o lugar à Teologia da libertação: profética, utópica e esperançosa; não importa se ainda está em fase de sistematização.

A sua temática não pode ser outra senão a que emerge das condições objectivas das sociedades dependentes, exploradas, invadidas. A temática que emerge da necessidade de superação real das contradições que explicam essa dependência. A que surge do desespero das classes sociais oprimidas. Na medida do seu profetismo, a Teologia da Libertação não pode ser a da conciliação entre os inconciliáveis.

Em tais circunstâncias históricas, não seria viável

uma Teologia que pretendesse debater a «secularização» que é, no fundo, uma forma moderna de «sacralização» (não existem sociedades mais «sacralizadas» do que as sociedades burguesas; reagem duramente à mínima tentativa de ruptura relativamente a seus patronos considerados universais, eternos e perfeitos. Lamentavelmente, não nos fica espaço neste estudo para uma análise a fundo do carácter sacral das chamadas sociedades secularizadas); uma Teologia que procura entreter-se com a «morte de Deus», «que em muitos pontos revela uma tendência acrítica de pura adaptação do homem unidimensionalizado e despolitizado das sociedades opulentas» como sublinha Hugo Assmann (29) num seu recente e excelente livro.

PROFETISMO UNIVERSAL

Por outro lado, ainda que isso aparentemente nos afaste do nosso tema específico, parece-nos que semelhante atitude profética face ao mundo não deve ser considerada como exclusiva nem da América Latina, nem tão pouco de outras áreas chamadas do Terceiro Mundo. Essa atitude profética não é um exotismo de «subdesenvolvimento». Primeiro, porque a posição original cristã é, de facto, profética, seja qual for o espaço ou o tempo em que se encontrem os cristãos. Porém, pelo facto de ser histórico, o testemunho profético traduz-se de forma distinta em tempos e espaços diversos. Segundo, porque o conceito de Terceiro Mundo é ideológico e político e não geográfico. Também, o chamado Primeiro Mundo tem, em seu próprio seio e em contradição consigo mesmo, o seu Terceiro Mundo, assim como este tem, dentro de si, o seu Primeiro Mundo, representado pela ideologia da dominação e pelo poder das classes dominantes.

O Terceiro Mundo, finalmente, é o mundo do silêncio, da opressão, da dependência, da exploração, da violência exercida pelas classes dominantes sobre as classes oprimidas.

Os europeus e os norte-americanos das sociedades tecnológicas não precisam vir à América Latina para se tornarem proféticos. Basta que procurem a periferia das suas grandes cidades, sem «inocência» ou «astúcia» e, aí, encontrarão suficiente estímulo para modificarem a sua maneira de ver. Encontrarão, na sua frente, uma das expressões particulares do Terceiro Mundo. Isso poderia levá-los a compreender as inquietações em que se traduz a posição profética na América Latina.

Por todas estas razões, o papel educativo de uma Igreja profética na América Latina tem de ser totalmente distinto do das Igrejas analisadas anteriormente.

Evidentemente que, numa linha profética, a educação se instauraria como método de acção transformadora. Como acção política ao serviço da permanente libertação dos homens que não se realiza, insistimos, unicamente nas suas consciências, mas na radical transformação das estruturas, em cujo processo se transformam as consciências.

Do ponto de vista profético, pouco importa qual seja o campo específico onde se realiza a educação, essa representa sempre um esforço de clarificação do concreto, no qual educadores-educados e educados-educadores devem estar vinculados através da sua presença actuante.

Trata-se sempre de uma acção desmistificadora que ao debelar a realidade da consciência, ajuda a debelar a consciência da realidade.

Ao concluir este trabalho podemos, pois, voltar

a repetir a afirmação óbvia com a qual o iniciámos: não é possível discutir acerca das Igrejas, da educação, ou acerca do papel das Igrejas relativamente à educação, senão historicamente. Assim, também, teremos que acompanhar historicamente os avanços e os recuos do movimento profético na América Latina.

(1) NIEBUHR, Reinald, *Moral man and immoral society*, Charles Scribner's Sons, New York, 1960.

(2) Em certa ocasião, num dos seminários que coordenámos em diferentes partes da América Latina, escutámos de um dos participantes: «Se V. diz que não é possível o diálogo entre antagónicos, como posso então, dialogar com os «callamperos»? — «Porquê?», perguntámos. — «Porque estou em relação antagónica com eles». — «Como explica o seu antagonismo»? — «Eu sei, eles não sabem. Além do mais, eles deitam mau cheiro». Com toda a sua sabedoria o homem do nosso exemplo não sabia algo tão natural: que a sua condição de classe lhe dava a possibilidade de tomar banho com água quente no Inverno, de usar sabão perfumado e mil desodorizantes, assim como a possibilidade de mudar diariamente de roupa. Sem essas condições que não são intrínsecas ao ser de ninguém, ele seria tão malcheiroso como os «callamperos».

(3) FROM, Erich, *El corazón del Hombre, Siglo XXI*, México.

(4) Com referência aos «moralistas» NIEBUHR disse: «Eles não reconhecem que quando um poder colectivo, que em qualquer dos casos dentro da forma do imperialismo, ou classe dominante, tira partido da fraqueza e não pode nunca ser desalojado, a menos que seja levantado contra a vontade». E mais adiante: «Os modernos idealistas religiosos vulgarmente obedecem, dentro da vigília dos cientistas sociais em partidarismo, arriscando com a vida para a Justiça Social».

Obra citada, Introd., pág. XII e XIX.

(5) «Para a determinação do cronista. i. e., o estudante da micro-história «como foi feliz» (e no presente «como é feliz»), como é claro desde o começo, e talvez os modelos abstractos da transformação histórica das Sociedades, classe e do problema de classe e consciência de classe, são inseparáveis. Classe dentro do bom sentido, somente entra na existência no histórico momento, quando a classe começa a adquirir a consciência dentro da história, próprios à sua semelhança», HOBBSAWM. E. J., *A Consciência de Classe na História*, em *Aspectos da História e Classe Consciente*, ed. por István Mesáros, London 1971, pág. 6.

(6) Sobre as relações entre contexto concreto e contexto teórico no acto de conhecer, ver: KOSIK, Karil, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.

(7) SARTRE, Jean Paul, *Search for a Method*, Vintage Books, New York, 1963.

(8) LUKACES, G., *Histoire en conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 60.

(9) FREIRE, Paulo, *Cultural Action — An Introduction*, em *Consciencialização e Libertação*, CICOP, 1971.

(10) FREIRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido*, Edic. Portuguesa: Afrontamento, Porto, 1972.

(11) Um representante dessas elites de determinado pa's latino-americano, respondendo à pergunta de um jornalista em entrevista colectiva, disse mais ou menos o seguinte: «Eu não poderia jamais permitir uma prática educativa que despertando as potencialidades das massas populares, colocar-me-ia numa situação difícil pela impossibilidade de as atender. Isto seria — concluiu — como fornecer-lhes armas para me caçarem.»

(12) Sobre o trabalho livre como condição necessária para a liberdade dos homens, ver: «15 bispos falam a favor do Terceiro Mundo», CIDOC informa, México, 1967, Doc. 67/35, pág. 1 a 11.

(13) O profético arcebispo de Olinda e Recife, Brasil, Dom Helder Câmara é considerado, hoje, como uma dessas terríveis figuras «demoníacas». É sempre assim. Os necrófilos jamais suportam a presença dos biófilos.

(14) Desde os princípios dos tempos modernos, esperanças como algumas novidades acerca de Deus, partiram da Igreja e tem-se inserido na solução e na transformação rápida da sociedade. Muitas vezes, porém, o que permaneceu na Igreja foi a reacção e o conservantismo. É a Igreja tornada «religião», a sublime e apoteótica tradição. A sua autoridade era sancionada pelo que sempre fora a sua força em toda a parte desde os tempos mais recuados. — MOLTSMANN — *Religion, Revolution and the Future* New York, 1969, pág. 5 e 6.

(15) FREIRE, Paulo, *Pedagogia do Oprimido*, Ed. Portuguesa: Afrontamento, Porto, 1972.

(16) De facto só os oprimidos estão em condições de conceber um futuro distinto do presente, na medida em que chegam à consciência de classe dominada. Os opressores, como classe dominadora, não podem conceber o futuro a não ser como continuação do seu presente de opressores. Dessa maneira, enquanto o futuro dos oprimidos consiste na transformação revolucionária da sociedade sem a qual não se verificará a sua libertação, o futuro dos opressores consiste na simples modernização da sociedade que permite a continuação do seu domínio de classe.

(17) Neste sentido, obviamente, um revolucionário, cristão ou não, não pode aceitar uma igreja que ao solidarizar-se com os interesses das classes dominantes, quer por «inocência» quer por «astúcia», perde o seu carácter utópico e de esperança esvaziando-se da sua dimensão profética. Denunciar uma Igreja assim não é sequer necessário. Ela mesmo se encarrega da sua própria denúncia quando se põe a defender de maneira aberta ou subtil, as classes dominantes denunciadas.

(18) KOSIK, Karil, *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1967.

(19) FREIRE, Paulo, *Pedagogia do Oprimido*, Ed. Portuguesa: Afrontamento, Porto, 1972.

(20) LALIVE DIEPINAY, Christian, *El Refugio de las Masas*, *Estudo Sociológico do Protestantismo Chileno*, Ed. Pacifico, Santiago, 1969.

(21) Parece-nos indispensável uma análise sociológica desse facto da América Latina. Porém, é importante que o ponto de partida da investigação não seja o fenómeno religioso em si, mas a estruturação da classe social.

(22) FREIRE, Paulo, *Pedagogia do Oprimido*, Ed. Port., Afrontamento, Porto, 1972.

(23) MUNIZ DE SOUSA, Beatriz, *A Experiência da Salvação*, Pentecostais, em São Paulo, Ed. Duas Cidades, São Paulo.

(24) FREIRE, Paulo, *A Educação como prática da Liberdade*, Paz e Terra, Rio, 1967.

(25) CARDOSO, Fernando Henrique, *Politique et Développement dans les sociétés dépendentes*, Ed. Anthropos, Paris, 1971.

(26) WEFORT, Francisco, *Classes Populares e Política*, *Contribuição ao Estudo do Populismo*, Univ. de São Paulo, 1968.

(27) FREIRE, Paulo, *Cultural Action For Freedom*, *Havard Educational Review for the Study of Development and Social Change*, Cambridge, Mass, 1970.

(28) Idem nota anterior.

(29) ASSMANN, Hugo, *Opresión — Liberation*, *Desafío a los Cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971.

Edições BASE

No prelo

- ◆ **Sindicalismo e Política**
(Colecção «Textos Sindicais»)

- ◆ **Autogestão e Sindicalismo**
— O que é a Autogestão para a C. F. D. T.
— Confederação Francesa Democrática do Trabalho
(Colecção «Autogestão»)

- ◆ **Ação Sindical Frente às Multinacionais**
(Colecção «Sociedade Nova»)

Livros publicados

- ◆ **LIBERTAR O POVO** (Diálogo com António Fragoso, Bispo)
— 3.^a edição
— Coerdenação de Maria da Conceição Moita
- ◆ **CHILE — SOCIALISMO IMPOSSÍVEL** — 2.^a edição
— Coordenação de Fernando Abreu
- ◆ **E O SOL É SÓ UM** — 2.^a edição
— Coordenação de Maria Elisa Salreta
- ◆ **AUTOGESTÃO (JUGOSLÁVIA-CHECOSLOVÁQUIA)**
— Coordenação de Fernando Abreu
- ◆ **ZAPA N.º 1 (Histórias para acordar)** 2.^a edição
— Adaptação de José Pires
- ◆ **ACCÃO SINDICAL** — 2.^a edição
— Ugo Piazzini
— Apresentação de Fernando Abreu
- ◆ **NÃO AO ENSINO BURGUEZ** — Trabalho colectivo do Centro de Cultura Operária (CCO) (coleção «O Povo em Acção»)
- ◆ **ALFABETIZAÇÃO — CAMINHO PARA A LIBERDADE**
— Introdução de Manuel Canaveira
- ◆ **VIETNAM** — François Houtart (Coleção «Imperialismo e Colonialismo»)
- ◆ **GREVES E O 25 DE ABRIL** — José Pires (coleção «O Povo em Acção»)
- ◆ **UNIDADE SINDICAL**
A FORÇA DOS TRABALHADORES POR UM NOVO SINDICALISMO (Coleção «Textos Sindicais») (Princípios e Perspectivas Sindicais da BASE — FRENTE UNITÁRIA DE TRABALHADORES)
- ◆ **AUTARQUIAS LOCAIS**
(O que são?)
- ◆ **MANUAL DE ALFABETIZAÇÃO**
(Para quem quer aprender com o Povo)
- ◆ **CARTA DA ORGANIZAÇÃO SOCIALISTA DAS EMPRESAS NA ARGÉLIA**
- ◆ **SUBSÍDIOS PARA A HISTÓRIA DO MOVIMENTO SINDICALISTA EM PORTUGAL** (de 1908 a 1919)
— Alexandre Vieira

Pedidos a: EDIÇÕES BASE

LISBOA — R. S. Bento, 672 - Telef. 689533
PORTO — R. Passos Manuel, 209-1.º - Telef. 38 09 31

Índice

Apresentação	
Paulo Freire — Educador da consciência popular.....	5
Introdução	11
A Consciência e as Estruturas Sociais	12
A Consciencialização	15
Educação Política	17
Teologia da Libertação	21
Tensão Dramática	22
Eu e os Outros	25
Opção Necessária	26
Educação Libertadora	28
Cultura do Silêncio	30
Nova Posição	31
Populismo e Igreja Moderna	34
Modernizar para Reformar	37
A Igreja Profética	40
Profetismo Universal	44
Notas	47