

Ni "ingenues" ni "astutos", hoy los cristianos latinoamericanos deben ser protagonistas de un nuevo modo de presencia en el mundo, que Paulo Freire define en este breve pero substancial ensayo, dedicado a la responsabilidad de las iglesias en la revolución educativa brasileña.



Paulo Freire

Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia

ICA LATINA

Freire

2.1.2

FF-OPF-01-0042

H-9-6

©

a ação...é proibido ler apenas como curtição intelectual!

IGREJA - EDUCAÇÃO - LIBERTAÇÃO

=====
Caremos este ensaio com uma afirmação que, relevando a noção ante o objeto de nosso estudo, é também ao mesmo tempo óbvia: Não podemos discutir, por um lado, as Igrejas, por outro e, finalmente, o papel das primeiras em relação a segunda, historicamente. As Igrejas de fato não são entes abstratos, mas instituições inseridas na história, onde também se dá a Educação. A tarefa educativa das Igrejas não pode ser entendida fora do condicionamento da realidade concreta na qual se encontram.

Mas, no momento em que tomamos a sério estas afirmações, já não podemos aceitar a neutralidade das Igrejas frente à História, como tampouco a neutralidade da educação. Deste modo não pode haver mais de duas formas de interpretar aos que proclamam tal neutralidade: ou são, por um lado, totalmente "ingênuas" em sua percepção da Igreja e da história; ou, por outro lado, "inteligentemente" sabem encontrar sua opção real. Desde o ponto de vista objetivo, todos eles se identificam, sem dúvida, na mesma perspectiva ideológica. Vale dizer, todos eles, ao insistir na necessária neutralidade da Igreja frente a história, frente a política, não fazem outra coisa que exercer uma atividade política, em favor logicamente das classes dominantes e contra as classes dominadas. Não é possível "lavar as mãos" frente a irracionáveis, a não ser pondo-se do lado dos fortes.

Existe contudo um modo mais sutil, menos explícito de servir aos interesses dos mais fortes, na aparência de uma ação em favor das classes oprimidas. Uma vez mais encontraremos nesta modalidade de ação os "Ingênuos" e os "astutos" anteriormente mencionados. Nos referimos aqui às práticas que costumamos chamar "ação anestésica" ou "ação aspirina", expressões de um idealismo subjetivista que só pode favorecer a conservação do Status Quo.

São estas, em última instância, modalidades de ação cujo pressuposto fundamental consiste na ilusão de que é possível transformar o coração dos homens e das mulheres, deixando contudo virgens e intactas as estruturas sociais nas quais o coração não pode ser "sadio". Esta ilusão de que com sermões (palestras), obras humanitárias e o desenvolvimento de uma racionalidade desconectada do mundo é possível primeiro mudar as consciências e logo transformar o mundo, só existe naqueles que chamamos "ingênuos", e aos quais Niebuhr chama "moralistas". (Niebuhr, Reinhold; Moral man and immoral society; Charles Scribner's Sons, New York 1960).

sabem muito bem que com tais formas de ação retardam o processo al que é em síntese a da transformação radical das estruturas sociais se possa dar uma mudança de consciência que, por sua vez automática, nem mecânica.

, mesmo quando objetivamente, como já dissemos, os resultados da ambos sejam igualmente nefastos, desde o ponto de vista da liberação dos seres humanos, de sua verdadeira humanização, existe uma importante diferença entre os dois que merecem ser destacados. Ambos "atravessam" a ideologia das classes sociais dominantes e são "atravessados" por ela, mas os "astutos" aceitam esta ideologia como sua.

Desta maneira os "ingênuos", através de sua própria práxis histórica, ao desvelar a realidade, sendo por sua vez por ela desvelados, podem tanto assumir a ideologia da dominação, transformando sua "inocência" em "astúcia", como podem renunciar às suas ilusões idealistas. Neste caso, retiram sua adesão acrítica das classes dominantes e, comprometendo-se com os oprimidos, iniciam uma nova fase de aprendizagem com eles.

Isto não significa todavia que seu compromisso com os oprimidos já se tenha realizado em forma verdadeira. É que na práxis de sua nova aprendizagem terão que enfrentar de maneira mais séria e mais profunda o risco da existência histórica. E isto não é fácil. A primeira exigência que a nova aprendizagem lhe faz, sacode fortemente sua concepção elitista da existência que havia introjectado no processo de sua ideologização. Esta aprendizagem requer como condição SINE QUA NON que façam realmente sua "Páscoa". Vale dizer, que morrem enquanto elitistas para renascer, com os oprimidos, como seres proibidos de ser.

Mas, isto implica a renúncia de seus mitos, que lhes são tão caros. O mito de sua "superioridade", o mito de sua pureza de alma, o mito de suas virtudes, o mito do seu saber, o mito de que sua tarefa é "salvar" os pobres, o mito da neutralidade da Igreja, da teologia, da educação, da ciência, da tecnologia; o mito de sua imparcialidade do qual deriva necessariamente o mito da inferioridade do povo; o mito da impureza não só espiritual, mas também física. Certa vez em um dos vários seminários que coordenamos em diferentes partes da América Latina, ouvimos de um dos participantes: "Se você diz que não é possível o diálogo entre antagônicos, como posso então dialogar com os habitantes das calhampás (calhampeiros)? Nota: Calhampás são as "vilas miséria", favelas, conforme designação do norte latino-americano.

Por que? perguntamos. "Por que estou em relação antagônica com eles". Como explica o seu antagonismo? "Eu sei, eles não sabem. Ademais, eles cheiram mal.

Dentro de toda sua sabedoria, o homem de nosso exemplo não sabia algo tão óbvio: que sua condição de classe lhe dava a possibilidade de banhar-se com água quente no inverno frio, de usar sabonetes perfumados e desodorantes, assim como a possibilidade de mudar de roupa diariamente.

em tais condições, que em nada são intrínsecas ao ser de ninguém, não mau odor como os callampeiros. Prontamente percebem que a vel Páscoa da qual resulta a mudança da consciência, tem que nciada. A verdadeira Páscoa não é verbalização comemorativa, m, compromisso histórico. A Páscoa na verbalização é "morte" sem re ção. Só na autenticidade da práxis histórica da Páscoa (passagem) é m para viver. Porém uma tal forma de passar a Páscoa, eminentemen te biofílica, não pode ser aceita pela visão burguesa do mundo, necrofílica e por isto mesmo estática. A mentalidade burguesa, que não existe como abstração, mata o dinamismo historicamente profundo que tenha a Páscoa e faz dela uma data de calendário.

A ânsia da possessão (Ver Fromm, Erich, El Corazón del hombre, Siglo XXI, México), que é uma das conotações da forma necrofílica, de ligação com o mundo, rechaça a significação mais profunda da Páscoa como Travessia. Na realidade não posso fazer a Travessia se levo em minhas mãos, como objetos de minha possessão, a alma e o corpo destrocados dos oprimidos. Só posso empreender a Travessia COM ELES, para que juntos possamos renascer como homens e mulheres, libertando-nos.

Da mesma maneira aprendem que a consciência não se transforma através de cursos e discursos, ou de sermões eloquentes, mas pela ação dos seres humanos sobre o mundo. A consciência não é criadora arbitrária da realidade, como pensa o idealismo subjetivista, ao qual se encontravam aferrados na etapa de sua "ingenuidade".

Assim, igualmente, aprendem a distorção idealista, por exemplo, que faziam da tão incompreendida "conscientização" quando pretendiam ter nela uma medicina mágica para curar os corações, sem mudar as estruturas sociais. Ou, em outra versão, também idealista, quando pretendiam ter na "conscientização" o instrumento não menos mágico para conciliar os irreconciliáveis. Daí que a conscientização se lhes afigure como uma espécie de terceiro caminho, através do qual se evitariam os conflitos de classe.

Milagrosamente, a conscientização criaria um mundo de paz e de harmonia entre classes opressores e classes oprimidas estabelecendo a necessária compreensão entre elas. Conscientizados uns e outros já não haveria, nas sociedades, opressores e oprimidos, por que todos, amando-se fraternalmente, resolveriam suas dificuldades através de mesas redondas, com bom café ou bom pisco, ou boa tequila, ou também um bom whisky. (Nota: pisco e tequila são bebidas mexicanas à base de aguardente.)

No fundo, esta visão idealista, que só serve aos opressores, é a mesma que Niebuhr condenou veementemente, já no campo religioso, já no campo secular, chamando-a "moralista". (Referindo-se aos "moralistas" disse Niebuhr "Não reconhecem que, quando o poder coercitivo, seja sob a forma do imperialismo, seja sob a forma da dominação de classe, explora a debilidade, não se pode desalojá-lo a menos que se o enfrente e expulse mediante o uso do poder". E mais adiante: "Os idealistas religiosos modernos em geral imitam os cientistas sociais na defesa de acordo, a compreensão e da adaptação como o caminho que leva a justiça social", obra cit: INTRODUCTION, pgs XII e XIX.

icação da consciência na América Latina e não só aqui, feita
 ta sã pelos "ingênuos" ou pelos "astutos", se vai constituindo
 arte em um obstáculo e não em uma ajuda ao processo de libertação.

Porque, ao esvaziar a conscientização do seu conteúdo dialético,
 tando-a desta maneira em panacéia (=remédio para todos os males) a
 põe viço, repitamos, dos opressores; e por outro lado, porque tal desfi-
 gur idealista leva muitos grupos sérios, sobretudo de jovens, a cair no
 equívoco oposto ao idealismo, que é o objetivismo mecanicista. Reagindo con-
 tra o subjetivismo alienante que explica aquela distorção, os mencionados
 grupos terminam por negar o papel da consciência na transformação da rea-
 lidade, negando, desta forma, a dialética consciência-mundo. Deixam de per-
 ceber, por exemplo, que uma coisa é a consciência das necessidades de clas-
 se e outra é a consciência de classe. ("Para efeitos da história, quer di-
 zer, para o estudioso da micro-história, ou da história" tal como sucedeu"
 (e do presente "tal como sucede"), enquanto este enfoque difere dos mode-
 los gerais melhor ainda, abstratos da transformação histórica das socieda-
 des, a classe e o problema da consciência da classe são inseparáveis. A clas-
 se, em seu sentido pleno, só adquire total vigência no momento histórico
 em que a classe começa a adquirir consciência de si mesma enquanto classe".
 E. J. Hobsbawn "Class Consciousness in History". Em ASPECTS OF HISTORY AND
 CLASS CONSCIOUSNESS. Copilador István Mészáros. Routledge and Kegan Paul,
 London, 1971, pag. 6. Entre ambos há uma espécie de hiato dialético
 que deve resolver-se. Tanto o subjetivismo como o objetivismo mecanicista
 são incapazes de fazê-lo.

Estes grupos sem dúvida tem razão quando rejeitam, como nós que a
 consciência possa ser modificada fora da práxis. É necessário sem dúvida
 que a práxis, através da qual a consciência se transforma, não seja pura
 ação, mas ação e reflexão. Daí a unidade entre prática e teoria, em que
 ambas se vão constituindo, fazendo-se e refazendo-se em um movimento perma-
 nente da prática à teoria e desta a uma nova prática. A práxis teórica não
 é outra coisa que aquilo que fazemos, desde o contexto teórico, ao tomar
 distância com respeito à práxis realizada que está se realizando no con-
 texto concreto. ("A propósito das relações entre o contexto concreto e o
 contexto teórico no ato de conhecer", ver Kosik, DIALECTICA DE LO CONCRETO,
 Grijalbo-México). Por isso é que a práxis teórica só é autêntica na medida
 em que não se rompa o movimento dialético entre ela e a subsequente práxis
 a ser realizada no contexto concreto. Daí que ambas as formas de práxis se-
 jam momentos indissociáveis de um mesmo processo pelo qual conhecemos em
 termos críticos. Isto significa, em outras palavras, que a reflexão só é
 verdadeira sempre e quando nos remete, como destaca Sartre (Sartre, Jean
 Paul, SEARCH FOR A METHOD, Vintage Books, New York, 1963), ao concreto, so-
 bre o qual a realizamos.

Neste sentido é que a conscientização - associada, ou não ao pro-
 cesso da alfabetização, pouco importa - não pode ser um bla-bla-bla alie-
 nante, mas um esforço crítico de desvelamento da realidade, que implica
 necessariamente um compromisso político.

entização se de sua prática, não resulta a ação consciente, (com este ponto, veja-se Lukács, Georg, HISTOIRE ET CONSCIENCE DE CLASSES de Minuit, Paris, 1960) dos oprimidos, como classe social que luta pela sua libertação. Por outro lado, ninguém conscientiza o educador e o povo se conscientizam através do movimento dialético entre a reflexão crítica sobre a ação anterior e a ação subsequente no processo da libertadora.

Outra dimensão da mistificação da conscientização que procuram fazer os "ingênuos" ou os "astutos" é a tentativa de conversão da tão difundida "educação para a libertação" num problema meramente metodológico, tomando-se os métodos como algo neutro, assexuado. Desta maneira se esgota ou se pretende esgotar todo o conteúdo ideológico da ação educativa e a expressão "educação para a libertação" já não tem sentido. Na realidade, na medida em que tal modalidade de educação se reduz a um conjunto de métodos e de técnicas com os quais educandos e educadores vêem a realidade social - quando a vêem - para simplesmente descrevê-la, esta educação é tão domesticadora como qualquer outra. A educação para a libertação não pode ser a que busca libertar os educandos dos quadro-negros para oferecer-lhes projetores, (Freire, Paulo, CULTURAL ACTION - AN INTRODUCTION. CIEOP - WAS, 1971). Pelo contrário, é a que se propõe como praxis social para a libertação dos seres humanos da opressão em que se encontram, na realidade objetiva. Precisamente por isto é uma educação política, tão política como a que, servindo às elites do poder, se proclama entre tanto neutra. Daí que uma tal educação não passa ser posta em prática em termos sistemáticos antes da transformação radical da sociedade (Freire, Paulo, PEDAGOGIA DEL OPRIMIDO, Tierra Nueva, Montevideo, 1971). Seria realmente uma ilusão que só os "ingênuos" podem ter, esperar que as elites do poder estimulassem um tipo de educação que as desmascare mais ainda do que já o fazem as contradições em que se encontram envolvidas (um representante destas elites de certo país latino-americano, respondendo à pergunta de um jornalista, numa entrevista coletiva, disse mais ou menos o seguinte: "Não poderia jamais permitir uma prática educativa que, desportando as potencialidades das massas populares, me põia numa situação difícil pela impossibilidade de atendê-las. Esta seria, concluiu, "procurar sarna para me coçar" (expressão brasileira que significa criar-se problemas desnecessários). Uma ilusão que implicaria inclusive a subestimação perigosa da capacidade e da astúcia das elites. Daí que uma tal forma de educação só possa ser posta em prática, no caso mencionado, fora do sistema regular, cautelosamente, por aqueles que, superando sua "ingenuidade", se comprometem com o processo real de libertação.

Todas estas são descobertas que um número cada vez maior de cristãos vai fazendo na América Latina e que lhes exigem, como afirmamos anteriormente, uma tomada de posição; ou transformam sua "ingenuidade" em "astúcia", assumindo desta maneira conscientemente a ideologia da dominação, ou, pelo contrário, se comprometem na busca real da libertação dos oprimidos, como um deles.

em dissemos, ao começar a análise sumária dos caminhos desta opção, a aprendizagem com o povo, no caso em que renunciem a sua adesão às classes dominantes, lhes colocava desafios inéditos cujas respostas aviam o assumir riscos desconhecidos até esse momento. De fato, na sua nova aprendizagem imediatamente começam a perceber que quando as formas de ação puramente paliativas, não só no setor da assistência social, por exemplo, mas também no especificamente religioso, participando fervorosamente de campanhas tais como "a família que reza unida permanece unida", eram exaltados por suas virtudes cristãs. Mas no momento em que pela própria experiência vão percebendo que a família que reza unida precisa para o trabalho livre (em relação ao trabalho livre como condição necessária para a liberdade dos seres humanos, veja-se "15 bispos falam em prol do Terceiro mundo", CIDOC, México 1967, Doc 67/35, p. 1-11), pão, roupa, saúde, educação para seus filhos, expressar-se e expressar seu mundo, criando e re-criando, necessita que se respeite seu corpo, sua alma, sua dignidade para permanecer unida, não só na dor e na miséria, neste momento, ao revelar sua percepção nova dessa realidade, sua fé é posta em dúvida por aqueles que querendo ainda mais poder político, econômico ou eclesiástico, pretendem até apoderar-se da consciência dos demais.

Na medida em que sua nova aprendizagem os vai levando a uma inteligência cada vez mais clara da dramática realidade do povo, associada a novas formas de ação já menos assistencialistas, passam a ser vistos como figuras "dialéticas" (o profético arcebispo de Olinda e Recife - Brasil, Dom Helder Câmara, é hoje considerado como uma destas terríveis figuras "demoníacas". Sempre é assim. Os necrófilos jamais suportam a presença dos biofilos*) a serviço da demonização internacional. Demonização que ameaça a "Civilização Ocidental e Cristã", que do cristão realmente tem muito pouco.

Desta maneira aprendem por meio de sua própria praxis que nunca tinham sido neutros nem imparciais durante sua "ingenuidade". Neste momento, sem dúvida, muitos, assustados, não suportando assumir o risco existencial que o compromisso histórico exige, voltam "astutamente" às ilusões idealistas.

Necessitam, contudo, racionalizar seu retrocesso. Proclamam então a necessidade de defender as massas populares "inclusas e incapazes" para que não percam sua fé em Deus, "tão linda, tão mansa, tão edificante". Defendem as "maldade subversiva de falsos cristãos que elogiam a revolução cultural chinesa e falam em favor da revolução cubana".

Reunem-se na defesa da fé; quando, na realidade, se unem na defesa de seus interesses da classe, subordinando aquela a estes interesses.

Desta maneira devem insistir na "neutralidade" impossível da Igreja cuja tarefa fundamental deve ser, segundo eles, a de fazer a conciliação dos irreconciliáveis através da máxima estabilidade social possível.

re-
tóri
orien

maneira, "castram" a dimensão profética da Igreja, cujo testemu-
ser o do temor à mudança e à transformação radical do mundo in-
lo de perder-se no futuro incerto. Mas de fato uma Igreja que
inserção histórica, não por isto deixa de estar inserida na his-
inserção ou não na história não depende da vontade dos que a

Na realidade, ao proclamar a não inserção da Igreja, afirmam sem dú-
vida esta inserção ao lado dos que negam às classes dominadas a possibili-
dade de ser. Por isto, ao temer perder-se no futuro incerto, ao pretender
evitar o risco implícito num futuro que deve ser construído e não recebido
a Igreja realmente se perde. Daí que não se possa experimentar na unidade
da denúncia o anúncio. Denúncia do mundo injusto é anúncio do mundo menos
injusto, a ser efímero pela praxis histórico-social dos oprimidos. Desta
forma, tanto como as classes sociais dominantes, às quais se encontra ali-
ada, não pode ser utópica, profética, nem cheia de esperança ("Desde o prin-
cípio dos tempos modernos, as esperanças de algo novo, proveniente de Deus,

emigraram da Igreja e se investiram nas revoluções e na rápida mudança
social. Na Igreja, em geral, só ficou a reação e o conservadorismo. Assim
é que a Igreja cristã se fez religiosa", quer dizer, tradição cultivada,
tradição exaltada às categorias do absoluto. Sua autoridade recebeu a san-
ção dos poderes constituídos dos primeiros tempos, os poderes constituídos
de sempre" (Moltmann, Jürgen, RELIGION, REVOLUTION AND THE FUTURE. Charles
Scribner's Sons, New York, 1969, p. 5-6) em seu autêntico sentido. Ao pri-
var-se de sua visão profética, sua tendência é formalizar-se na ritualiza-
ção burocrática na qual a esperança, sem relação com o futuro, é mera abs-
tração alienada e alienante. Em lugar de ser um estímulo para o caminhante
é um convite à estabilidade.

No fundo esta é uma Igreja que se proíbe fazer a Páscoa da qual fa-
la. É uma Igreja "que morre de frio" sem capacidade para responder às ânsi-
as de uma juventude inquieta, utópica e biofílica, à qual não é possível
falar uma linguagem medieval, à qual não pode interessar a discussão sobre
o sexo dos anjos, posto que se encontra desafiada pela dramaticidade de sua
história. Juventude que, em grande parte, sabe muito bem que o problema
fundamental da América Latina não é a "preguiça do povo" ou sua "inferio-
ridade" ou sua falata de educação, mas o imperialismo, não como uma abs-
tração ou um "slogan", mas como uma realidade tangível, como uma presença
invasora e destrutiva.

Daí que sem a superação desta contradição principal não seja possí-
vel para a América Latina desenvolver-se, mas simplesmente modernizar-se
(Freire, Paulo, PEDAGOGIA DEL OPRIMIDO, Tierra Nueva, Montevideo, 1970).

Não há verdadeiro desenvolvimento das sociedades dependentes sem
sua libertação.

razão os teólogos latino-americanos que, comprometendo-se historicamente mais com os oprimidos, defendem uma teologia política, da liberdade não uma teologia do "desenvolvimento" modernizante. Estes teólogos podem começar a responder às inquietudes de uma geração que opta pela transformação revolucionária de seu mundo e não pela conciliação dos irreconciliáveis. Eles sabem muito bem que só os oprimidos, como classe social proibida de dizer sua palavra, podem chegar a ser utópicos, proféticos e cheios de esperança, na medida em que seu futuro não é mera repetição reformada de seu presente. Seu futuro (na realidade só os oprimidos podem conceber um futuro completamente distinto de seu presente, na medida em que possuem a consciência de ser a classe oprimida e dominada. Os opressores, enquanto classe dominante, não podem conceber o futuro a não ser como preservação de seu presente opressores. Assim, enquanto que o futuro dos primeiros está na transformação revolucionária da sociedade, sem a qual não se dará sua libertação, o futuro dos segundos está na mera modernização da sociedade com a qual podem manter o domínio de classe), é a concretização de sua libertação, sem a qual não podem ser. Só eles podem denunciar a "ordem" que os esmaga, e, na práxis da transformação desta "ordem", anunciam um novo mundo a ser recriado constantemente.

Por isto é que sua esperança não é um convite à estabilidade, que não só existe no tradicionalismo, mas também na modernização alienadora.

Sua esperança é um chamado para a "marcha", não a marcha errante, de quem renuncia ou foge, mas a marcha de quem toma a história em suas mãos, fazendo-a e nela refazendo-se. "Marcha que em última instância é seu êxodo necessário, no qual têm que "morrer" como classe oprimida para renascer como classe que se liberta.

Esta travessia, sem dúvida - sublinhemo-lo uma vez mais - não pode ser feita "dentro" da consciência, mas na história. Ninguém faz o êxodo só na "interioridade" do seu ser.

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

Sua experiência lhes vai ensinar que ser cristão não significa necessariamente ser reacionário; como ser revolucionário não implica ser "demoníaco". Ser revolucionário significa estar contra a opressão, contra a exploração e a favor da libertação das classes oprimidas (neste sentido, naturalmente um revolucionário, cristão ou não, não pode aceitar uma Igreja que solidarizando-se por "ingenuidade" ou "assúcia" com os interesses das classes dominantes, perde seu caráter utópico e cheio de esperança e se esvazia de sua dimensão profética. Denunciar tal Igreja não é sequer necessário. Ela mesma se encarregará de denunciar-se na defesa que faz (subreticidamente ou não, das classes dominantes), em termos concretos e não em termos idealistas.

és de sua nova aprendizagem perceberão finalmente que não basta dizer que os homens e as mulheres são pessoas humanas e não fazer o necessário, para que realizem sua condição de pessoas. Aprenderam que não são assistencialistas ou, como prefere Heidegger, "humanitárias", que as oprimidas podem encarnar-se como pessoas.

Foram os primeiros choques aos quais muitos de seus companheiros de exodo não resistirão; o que não quer dizer, sem dúvida, que todos cheguem a suportar as provas mais difíceis que ainda têm pela frente. Se em certo momento a violência dos opressores se exercia quase exclusivamente sobre a classe trabalhadora, perdendo na maioria das vezes os intelectuais comprometidos, posto que em última instância formam parte da mesma totalidade das classes dominantes, num momento ulterior a violência se exerce indiscriminadamente. Este instante provoca de um lado a retirada de alguns, ou seu silêncio, sua acomodação; de outro, sem dúvida, novas adesões. Uma das diferenças fundamentais, sem dúvida, entre os que desertam e os que ficam, consiste em que os últimos assumem a existência como tensão dramática entre o passado e o futuro, entre a morte e a vida, entre ficar e partir, entre cair e não criar, entre dizer a palavra ou o silêncio castrador, entre a esperança e o desespero, entre ser e não ser. Como seres humanos é uma ilusão pensar que podemos escapar a esta tensão dramática. Não podemos submergir-nos na dramaticidade da nossa própria forma de estar sendo no mundo, o que significaria perder-nos na alienação da cotidianidade (veja Kosik, Karel - Dialética do Concreto, Grijalbo, México 1967). Na realidade, se me perco na cotidianidade, perdendo ao mesmo tempo a percepção da significação dramática da minha existência, minha tendência é tornar-me fatalista ou cínico. Por outro lado, se busco emergir da cotidianidade no sentido de assumir a dramaticidade da minha existência, mas não me comprometo historicamente, não tenho outro caminho que o intelectualismo vazio, igualmente alienado. Desta maneira falo da existência como desespero ou como impossibilidade. Daí que não tenha outra maneira de superar a cotidianidade alienante a não ser através da minha praxis histórica, que é em si mesma social e não individual. Só na medida em que assumo totalmente minha responsabilidade no jogo desta tensão dramática, é que me faço uma presença consciente no mundo.

Desta maneira não posso aceitar ser um mero espectador; exijo, pelo contrário, meu lugar no processo da transformação do mundo. Desta maneira, então, a dramática tensão 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 uma espécie de beco sem saída, senão que a percebo como é realmente: um permanente desafio ao qual devo responder. E minha resposta não pode ser outra que a minha praxis histórica ou, em outras palavras, minha praxis revolucionária.

A revolução, sem dúvida, não esgota a tensão dramática de nossa existência. Ela resolve as contradições antagônicas que fazem mais dramática a tensão. Mas precisamente porque participa da tensão é tão permanente como aquela.

o da história é impossível pensar na instauração de um reino de paz
bável. A história é "devir", é acontecimento humano. Mas em lugar
-se enganado e assustado no descobrimento crítico da tensão em que
em como ser humano, descubro nela, pelo contrário, a alegria de ser.
Por lado, porém, não posso reduzir a tensão dramática só à minha expe-
riência existencial. Logicamente, não posso negar a singularidade da minha
existência, mas isto não significa que minha existência pessoal tenha uma si-
gnificação absoluta em si mesma, isolada de outras existências. Pelo contrá-
rio, é na intersubjetividade, mediatizada pela objetividade, que minha exis-
tência adquire sentido. O "eu existo" não precede o "nós existimos", mas se
constitui neste. A concepção individualista e burguesa da existência não é
suficiente para eliminar da vida sua base social e histórica. Os homens e as
mulheres, como seres humanos, são produtores da existência e o ato de produzi-
la é social e histórico mesmo quando tenha sua dimensão pessoal.

A existência finalmente não é desespero mas risco. Não posso ser se não
existir perigosamente. Mas se a existência é histórica, o risco existencial
não é uma categoria abstrata, mas também histórica. Isto significa que, se
existir é arriscar-se, onde que a existência se dê, as formas de arriscar-
se como a eficiência do risco assumido não podem ser as mesmas em distintos
espaços e tempos. Não me arrisco no Brasil como um suíço em Tenebra, mesmo
quando ambos somos revolucionários. Nossa realidade histórico-social condiciona
na nossa forma de arriscar-nos. É que ao arriscar-nos historicamente, damos
testemunho, e nosso testemunho não pode ser importado. Pretender a universa-
lidade do conteúdo e da forma do risco existencial é uma ilusão idealista que
não pode ser aceita por ninguém que pense dialeticamente.

Tal forma de pensar, a dialética, se constitui por outro lado como um dos
desafios fundamentais aos que fizeram a nova opção, dos quais nos ocupamos
nesta parte do nosso trabalho. É na sua formação pequeno-burguesa, intelectu-
alista, individualista, que dicotomiza teoria e prática, transcendência e im-
manência, trabalho intelectual e trabalho manual nem sempre se supera facil-
mente, mesmo entre aqueles que se comprometem com o povo. Sua marca pequeno-
burguesa se expressa constantemente através de atitudes e práticas nas quais
as classes dominadas aparecem como puros objetos de seu "revolucionarismo
impaciente".

Na sua nova aprendizagem com o povo não há outro caminho que o do êxodo,
a grande marcha. Vão da subjetividade à objetividade e, ao fazê-lo, oscilam
muitas vezes entre o subjetivismo idealista e o objetivismo mecanicista, entre
o intelectualismo verbalista e o ativismo que rechaçam a reflexão séria. Daí
que tanto podem reativar as matrizes idealistas donde vieram, como podem cair
no "revolucionarismo impaciente" antes mencionado.

ambas as posturas, como afirmamos no início deste estudo, não ob-
stáculos ao autêntico processo de libertação. Ambas terminam por negar
o verdadeiro papel da consciência de classe na transformação revolucio-
na.

Isso seria difícil identificar hoje na América Latina estes modos de
comportamento entre revolucionários cristãos e não cristãos, ~~no entanto~~
não é entretanto o objetivo deste estudo.

Ao tratar de analisar agora em forma mais detalhada o papel das Igre-
jas na América Latina frente a uma de suas tarefas, a da educação, te-
remos que voltar a algumas das afirmações feitas no decorrer deste es-
tudo.

Em primeiro lugar, reafirmamos a impossibilidade de sua neutralida-
de política, o que equivale a dizer também - como temos feito -- que
não podem fugir ao imperativo de uma opção que de fato estão fazendo.
Por isto não se pode discutir abstratamente, metafisicamente, seu pa-
pel, uma vez que o mesmo, como a concepção da educação, seus objeti-
vos, métodos, processos e ajudas de qualquer espécie a ser usadas, tu-
do está condicionado por aquela opção.

Seria incorrer na mesma ilusão idealista que criticamos se preten-
dessemos realizar tal análise fora da realidade histórica, consideran-
do a educação e seus objetivos como idéias puras, imutáveis, essenci-
ais por cima da existência concreta do mundo mesmo.

Não escapam a este condicionamento, de um lado, a própria capacita-
ção teológica dos quadros que constituem a Igreja militante; e por /
outro lado, a educação geral que se distribui através das Igrejas. Não
escapa a tal condicionamento a própria reflexão teológica.

Numa sociedade de classes são as elites de poder, necessariamente,
as que definem a educação, e por conseguinte, seus objetivos. E estes
objetivos obviamente não podem estar difigidos contra seus interesses.
Como dissemos anteriormente, seria uma ingenuidade primária esperar/
de tais elites que pusessem em prática, ou que consentissem com a co-
locação em prática, com caráter geral e sistemático, de uma educação
que, desafiando o povo, lhe permitisse perceber a razão de ser da rea-
lidade social. O máximo que tais elites permitem é a expressão verbal
de tal educação, e de vez em quando, algumas experiências, rapidamen-
te freadas se chegam a revelar algum perigo para sua estabilidade.

Dai, que quando o Conselho Episcopal Latino-americano (Cela) fale
como tem falado sempre e seriamente em quase todos os seus documentos
oficiais, de "educação libertadora", sem contar com as condições ob-
jetivas para pô-la em prática, possivelmente nada de sério se pode es-

perar do Celam. De qualquer forma, sem dúvida, não nos assom-
os - ainda que nada saibamos hoje - se o Celam chegasse a sofrer
restrições por parte das elites do poder, mediatizadas por aque-
leja anti-profética da qual "falamos anteriormente. Esta Igreja /
corre de frio" no seio túbio da burguesia, não pode "ver com bons
olhos" e "ouvir com bons ouvidos" a defesa ainda preponderantemente
verbal de idéias consideradas como "diabólicas" pelas elites.

Nossa tarefa se simplificaria se tivéssemos que perguntar-nos /
qual deveria ser o papel das Igrejas na América Latina frente à edu-
cação, sempre que esta pergunta pressupusesse um mínimo de coerência
entre as Igrejas com respeito ao Evangelho. Neste caso, a pergunta e-
xigiria uma análise das condições de dependência em que se encontram
as sociedades latino-americanas, com exceção de Cuba, da qual resul-
taria uma estratégia de ação para as Igrejas. A verdade, sem dúvida,
não é esta e não podemos pensar no vazio.

Não é possível falar em termos objetivos de um papel unifica-
do, coerente, das igrejas latino-americanas ante a educação. Pelo con-
trário, existem papéis distintos, mesmo antagônicos, em função da li-
nha política, clamente na América Latina. O papel, por exemplo, que
corresponde a uma igreja "missionária" tradicionalista, que todavia
não chegou. Ela desprender-se de suas marcas intensamente coloniais.
Missionária no pior sentido da palavra: "conquistadora" de almas, ne-
crofílica. Lá seu prazer masoquista em falar de tantos pecados, de /
ameaças de fogo eterno, de perdição sem resgate. A mundaneidade, dico-
tomizada da transcendentalidade, é a "porcaria" na qual os seres hu-
manos tem que pagar seus pecados. Por isto, quanto mais sofrem, tanto
mais se purificam, alcançando desta maneira o céu, a paz eterna. O
trabalho não é a ação dos homens e das mulheres sobre o mundo, refa-
zendo-o e fazendo-se nele, mas "a pena que pagam por ser homens e mu-
lheres."

Esta linha tradicionalista, não importa se protestante ou cató-
lico, romana, se constitui no que o sociólogo suíço Christian Lalive /
chama o "refúgio das massas" (O Refúgio das Massas, estudo sociológi-
co do protestantismo chileno, editora O pacífico, Santiago 1968).

Semelhante postura frente ao mundo, frente à vida, satisfaz a
impotência da consciência fatalista e medrosa dos oprimidos em certo
momento de sua experiência histórica. Lá eles encontram uma espécie/
de bálsamo para o seu cansaço existencial.

Por isso, quanto mais imersas estejam as massas populares opri-
midas na cultura do silêncio, quanto maior seja a vilência das clas-

opressoras, tanto mais tenderão aquelas massas a "refugiar-se" nas igrejas. (parece-nos indispensável uma análise sociológica / fato na América Latina. O importante, sem dúvida, é que o ponto de partida da investigação não seja o fenómeno religioso em si mesmo, mas a estruturação das classes sociais. Submersas, pois, na cultura do silêncio, onde a única voz que se ouve é a voz das classes dominantes, encontram nestas igrejas uma espécie de "útero" no qual se "defendem" da agressividade da sociedade. Por outro lado, ao desprezar o mundo como mundo do pecado, do vício, da impureza, de certa maneira se "vingam" de seus opressores que são "donos" deste mundo. E como se dissessem aos opressores: "você são poderosos, mas possuem um mundo mau, ao qual renunciamos". Proibidos de dizer sua palavra, enquanto classe social subordinada, no "refúgio" chegam a ter a ilusão de que "falam" na expressão de suas súplicas de salvação.

Sem dúvida, nada disso resolve sua situação concreta de oprimidos. Sua catarse, em última instância, os aliena mais, na medida em que se realiza em antagonismo com o mundo e não com o sistema social que destrói o mundo. Considerando o mundo em si mesmo como antagonístico, tentam o impossível, que é ~~se~~ renunciar à mediação do mundo em seu Exodo. Desta forma querem chegar à Transcendência sem passar pela mundanidade; querem a meta história sem experimentar-se na história; querem a salvação sem a libertação. A dor que sofrem no processo da sua dominação faz que aceitem esta anestesia histórica sob cujo efeito buscam fortalecer-se para lutar contra o demônio e o pecado, deixando entretanto em paz as causas reais de sua opressão. Desta maneira não podem vislumbrar mais além das situações concretas o "inédito viável", o futuro como tarefa de libertação que tem que criar.

Esta forma tradicional de Igreja corresponde às sociedades "fechadas", com um mínimo de mercado interno, exportadoras de matérias primas: sociedades preponderantemente agrícolas, nas que a cultura do silêncio é a conotação fundamental. Na mesma medida em que estas estruturas sociais arcaicas persistem em pleno processo de modernização de tais sociedades, a igreja tradicionalista igualmente persiste; mas seria um equívoco pensar que sua presença na transição em que entra esta ou aquela sociedade, se verifica só nas áreas intocadas pela modernização. Na realidade, nos próprios centros urbanos, que se estão transformando sob o impacto da industrialização, comprova-se facilmente a força do tradicionalismo religioso (Muniz de Souza, Beatriz, A Experiência da Salvação, Pentecostais em São Paulo. Editora Duas Cidades, S. Paulo 1969). É que só a mudança qualitativa da consciên-

pular pode superar definitivamente a necessidade da "igreja có-
m. úgio das massas". Esta mudança qualitativa não se consegue, co-
to remos antes, nem "dentro" da consciência por ela mesma, nem au-
a nem mecanicamente.

Por outro lado, a modernização tecnológica não traz necessaria-
mente consigo que as massas populares se tornem críticas, uma vez que
não sendo neutra, depende da ideologia que a ilumina.

Por tudo isto e por muito mais, que a extensão deste trabalho
não permite analisar, a linha tradicionalista a que nos referimos se
constitui como uma aliada indiscutível das classes dominantes, e não
importa se alguns dos que a lideram podem ser inconscientes disto.

O papel que tais Igrejas podem desempenhar e já estão desempe-
nhando no campo da educação, tem portanto que estar condicionado por
sua visão do mundo, da religião, dos seres humanos e de seu "destino".
Sua concepção da educação que se concretiza numa prática, não pode dei-
xar de ser quietista, alienada e alienante.

Só os que ainda se encontram "ingenuamente" nesta perspectiva
e "astutamente", podem superar seu equívoco através de sua práxis, pa-
ra, comprometendo-se com as classes dominadas, em forma diferente, ser
realmente proféticos. A partir da perspectiva tradicionalista, uma no-
va posição vai sendo assumida por algumas igrejas no quadro histórico
da América Latina.

Esta nova posição começa a constituir-se na mencionada transi-
ção que a América Latina está experimentando e na qual se verifica a
superação das estruturas tradicionais por estruturas que se moderni-
zam. As massas populares, antes preponderantemente "imersas" no proces-
so histórico (Freire, Paulo, A Educação como Prática da Liberdade, Ter-
ra Nova, Montevideo) começam a emergir, como resposta necessária ao /
processo de industrialização. A sociedade, compreendida em tal passa-
gem, começa a mudar. Desafios novos se apresentam às classes dominan-
tes, exigindo delas respostas diferentes. Os interesses imperialis-/
tas, que em si condicionam a própria transição da sociedade, se fazem
mais e mais agressivos expressando-se através de múltiplas formas de
penetração e de controle da sociedade dependente. Em certo momento /
deste período, a ênfase no processo de industrialização provoca a //
configuração de uma "ideologia do desenvolvimento", de caráter nacio-
nalista que, entre outras teses, defendem o pacto entre as "burgue-/
sias nacionais" e o proletariado emergente.

Os economistas latino-americanos são os primeiros em lançar-se

álise de tal processo, e a eles se juntam sociólogos e alguns e-
dores. A noção e a prática da planificação se instauram. A comis-
conômica para a América Latina (CEPAL), cujas funções são de as-
s. ramente, exerce uma influência decisiva nesta fase, não só atra-
vés de suas missões técnicas, mas também através do esforço de expli-
citação de suas teses em relação com a política do "desenvolvimento".
À CEPAL junta-se mais tarde a contribuição do Instituto Latinoamerica-
no de Planejamento Econômico e Social (ILPES), outro organismo da ONU,
que tem como uma de suas tarefas a capacitação de economistas para to-
do o continente.

Nada a isto, sem dúvida, se deu nem podia dar-se deslocado da/
realidade; mas, ao contrário, dentro da história mesma que a América
Latina - mais intensamente em uma sociedade, menos em outra - vive. Se-
ria impossível compreender todo este movimento, com as diferentes pers-
pectivas que expressa ante o "atraso da América Latina" como se resul-
tasse de acaso ou de meros caprichos de alguns homens.

Os já mencionados interesses econômicos imperialistas, a nece-
ssidade de expansão de seu mercado, por exemplo, obrigavam as próprias
elites nacionais em última instância, quase sempre meras metástase /
das externas, a buscar caminhos de superação das estruturas arcaicas,
sem o que os seus interesses se teriam frustrado.

O importante, sem dúvida, desde o ponto de vista do imperialis-
mo e de seus aliados nacionais, era que tal processo reformista cha-
mado "sloganizadamente" desenvolvimento, não afetasse os pontos centra-
is das relações entre a sociedade metrópole e as sociedades dependen-
tes. Vale dizer "desenvolvimento" na dependência. Desta maneira, ob-
viamente, o ponto de decisão política, econômica, cultural da trans-
formação da sociedade dependente deveria permanecer na sociedade me-
trópole, a não ser em certos aspectos que, delegados a ela, não alte-
rariam em essência seu estado de sociedade subordinada.

Por isto as sociedades latino-americanas, com exceção de Cuba
depois da sua revolução, se estão modernizando mas não se desenvolven-
do no sentido real da palavra. O desenvolvimento da América Latina só
se dará na medida em que se solucione sua contradição fundamental ou
principal, que configura sua dependência. Tal superação se conseguirá
quando o ponto de decisão de sua transformação se encontre dentro de
suas sociedades, mas ao mesmo tempo fora das mãos de uma elite bur-/
guesa superposta às massas oprimidas.

De qualquer maneira, sem dúvida, o processo de expansão impe-
rialista engendra fatos inéditos de caráter político e social. A tran-

ão que a sociedade dependente sofre implica na presença contraditória de um proletariado em vias de modernização, ao lado de um proletariado tradicional; de uma pequena burguesia técnico-profissional, ao lado de uma classe média tradicional (ver Cardoso, Fernando Antropos, Paris 1971); de uma igreja tradicional ao lado de uma igreja em modernização; de uma educação "livresca", "florida", ao lado de uma educação técnico-profissional que começa a ser posta em prática como exigência necessária da industrialização.

A passagem que a sociedade faz de uma etapa a outra, não se dá automaticamente, como pensam os mecanicistas. Não há fronteiras geograficamente rígidas entre tais fases. Daí que coexistam dimensões de ambas na transição. A presença do proletariado que se está modernizando, exercitando-se numa nova experiência histórica - a da transição - gera o surgimento do populismo, como um novo estilo de ação política. Sua liderança joga o papel de mediador entre as classes populares "emergentes" e as classes dominantes (ver Weffort, Francisco, Classes Populares e Políticas (contribuição ao estudo do populismo) Universidade de S. Paulo 1968).

Dáí que não se possa pensar em populismo se as massas populares todavia não emergiram. Por isso nas sociedades em transição, o populismo não afeta as áreas latifundiárias, porque em tais circunstâncias/as massas rurais se encontram "imersas".

Por outro lado, ao marco histórico em que se constitui o populismo, sua tendência é de caracterizar-se como um tipo de ação "assistencialista" da qual resulta seu caráter manipulador. As massas populares "emergem" no processo histórico, intensamente condicionadas por toda a sua experiência na cultura do silêncio (Freire, Paulo Cultural Action For Freedom, Harvard Educational Review and Center of Development and Social Change, Cambridge-Mass. 1970). Emergem obviamente, sem consciência de classe, posto que não a podiam ter no estado anterior, no da sua imersão. De um lado reivindicam, de outro aceitam as fórmulas assistencialistas e manipuladoras.

É por esta razão também que as igrejas tradicionalistas perduram, na transição, inclusive nos centros urbanos que se modernizam. E a tendência de tais igrejas é destacar-se logo que esteja esgotada a etapa do populismo, em certas sociedades latinoamericanas, estas entram em nova transição, caracterizada por regimes militares violentos. "Reativando" nas massas populares sua velha forma de ser, constituída na cultura do silêncio, a repressão as leva à igreja como "refúgio". Esta igreja, mais que existir ao lado das que vão se modernizando, como já vimos, também se moderniza, em certos aspectos, com

al se torna eficiente no seu tradicionalismo.

É importante observar dentro da transição, que, assim como o processo de modernização da sociedade dependente não implica alterações fundamentais em sua relação com a sociedade metrópole e a emergência das massas não significa sua consciência crítica ou de classe, a linha modernizante das igrejas não significa seu compromisso histórico com as classes oprimidas no sentido de sua real libertação.

Desafiada pela eficiência que começa a ser exigida pelas sociedades que vão superando suas estruturas arcaicas, a igreja modernizante aperfeiçoa sua burocracia para ser mais eficaz, já em sua atividade social-assistencial, já em sua ação pastoral.

=====

"EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA DA LIBERDADE"

"Não há educação fora das sociedades humanas e não há homem no vazio. O esforço educativo que desenvolveu o Autor e que pretende expor neste ensaio, ainda que tenha validade em outros tempos e espaços, foi todo marcado pelas condições especiais da sociedade brasileira. Sociedade intensamente cambiante e dramaticamente contraditória. Sociedade em "partejamento", que representava violentos embates entre um tempo que se esvaziava, com seus valores, com suas peculiaridades formas de ser, e que "pretendia" preservar-se e um outro que estava por vir, buscando configurar-se. Este esforço não nasceu, por isso mesmo, do acaso. Foi uma tentativa de resposta aos desafios contidos nesta passagem que fazia a sociedade. Desde logo, qualquer busca de resposta a estes desafios implicaria, necessariamente, numa opção. Opção por esse ontem, que significava uma sociedade sem povo, comandada por uma elite superposta a seu mundo alienada, em que o homem simples, minizado e sem consciência desta minimização, era mais "coisa" que homem mesmo, ou opção pelo amanhã. Por uma nova sociedade, que, sendo sujeito de si mesma, tivesse no homem e no povo sujeitos de sua História. Opção por uma sociedade parcialmente independente ou opção por uma sociedade que se "descolonizasse" cada vez mais. Que cada vez mais cortasse as correntes que a faziam e fazem permanecer como objetos de outras, que lhe são sujeitos. Este é o dilema básico, que se apresenta, hoje, de forma iniludível, aos países subdesenvolvidos - ao Terceiro Mundo.

x.xx.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.

Desta a se interessa por substituir as formas empíricas antes usadas em seu trabalho assistencial, por procedimentos técnicos. Seus antigos "centros de caridade" orientados por leigos - na Igreja católica pelas filhas de Maria passavam a chamarse "centros de comunidade" sob a direção de assistentes sociais. As mulheres e os homens que antes eram José, Carolina, Joaquim, Madalena, agora são números e fichas verdes, amarelas e azuis. Os chamados meios de comunicação para as massas, em última instância meios de "comunicados" às massas, são uma atração irresistível. Mas o que há de condenável na Igreja "moderna" e modernizante não é propriamente sua preocupação, certamente importante, pelo aperfeiçoamento de seus instrumentos de trabalho, mas sua opção política inegável, ainda que muitas vezes escondida. Tanto como as igrejas tradicionais, das quais ela é uma nova versão, seu compromisso real não é com as classes sociais dominadas, mas com a elite do poder. Daí que defende as reformas estruturais e não a transformação radical das estruturas; daí que fale da "humanização do capitalismo" e não de sua total supressão.

Enquanto as igrejas tradicionalistas alienam as classes sociais dominadas, mostrando-lhes o mundo como seu antagonico, a igreja modernizante as aliena, em troca, ao apoiar os reformismos que preservam o Status Quo.

Reduzindo expressões como "humanismo", "humanização", "promoção humana", a categorias abstratas, as esvazia de seu real significado, convertendo-as assim em um bla-bla-blá, que não é só inoperante, porque ajuda as forças reacionárias. Na realidade, não há humanização sem libertação, assim como não há libertação sem a transformação revolucionária da sociedade de classes, na qual a humanização é impossível.

Em tal sociedade, a libertação, é o "inédito possível" das classes dominadas. Sua concretização, contudo, só se dá na superação daquela sociedade, e não na simples modernização de suas estruturas. Na medida em que a igreja modernizante não vai mais além das mudanças periféricas em tal sociedade, intercedendo por medidas paliativas de caráter neo-capitalista, sua audiência não pode ser outra que a dos mencionados "ingênuos" ou "astutos".

A juventude, desafiada pela realidade dramática da América Latina, não sendo "ingênuo" ou "astuto", não pode aceitar o convite que lhe faz a igreja modernizante para encarnar posições conservadoras, tal como o são as reformistas. Não só rejeita este chamado, mas, provocada por ele, assume atitudes nem sempre válidas, como por exemplo a atitude objetivista que analisamos em outra parte deste estudo.

Por certo, ao assumir posições conservadoras rejeitadas por aquela juventude, esta igreja não contradiz seu "modernismo". É que a modernização que estamos analisando é eminentemente conservadora, na medida mesma em que a reforma para melhor preservar o Status Quo. Neste sentido, a igreja modernizante, conservadora, "fica" na aparência de que "anda" ou "caminha", se estabiliza dando a ilusão de que "marcha", "Morre" porque rejeita "morrer".

Essa igreja modernizante diria hoje de novo a Cristo: "Por que, Mestre, partir, se tudo aqui é tão belo e tão bom?". Sua linguagem é uma linguagem que esconde em vez de iluminar. Diante de uma situação concreta de opressão, em uma sociedade de classes, fala de "pobres" ou de "classes menos favorecidas", e não de classes oprimidas. Pondo ao mesmo nível a alienação das classes sociais dominantes e a das classes dominadas, pretende desconhecer a contradição antagonica entre elas, que resulta do próprio sistema que as cria. Se o sistema aliena a umas

as aliena entretanto de forma distinta. As primeiras se alienam enquanto, transformando o autêntico SER no falso TER, se exacerbam no "poder" e já não as segundas, porque, proibidas do seguro TER, deixam de SER, faltando-lhe o SER. Engendrando o trabalho como mercadoria, o sistema cria os que compram e os que vendem o trabalho. O equívoco dos "ingênuos" e a astúcia dos "astutos" consiste em afirmar que a superação de tal contradição é uma questão de consciência moral (ao não perceber o problema em forma dialética, os "ingênuos" consideram a análise que fazemos como algo maniqueísta). Na realidade, entretanto, desde um ponto de vista dialético, a questão não se reduz a uma divisão tão simplista dos seres humanos entre bons e maus. O que a análise crítica revela / por um lado é que o sistema capitalista em si é o que gera necessariamente tal estado de coisas; por outro lado, que é impossível transformar o sistema considerando as classes dominantes a tomar consciência de seu "erro". Porém, desde o ponto de vista de seus interesses de classe têm razão, e este é outro ponto que tão pouco podem perceber. E não o podem porque sua tendência irrefreável é pensar sempre ahistoricamente.

Ao proibir, determinadas pelo próprio sistema, que as classes dominadas sejam, as classes dominantes elas mesmas não só deixam de ser, mas também estão impossibilitadas de promover as trocas pelas quais se poderia superar sua alienação assim como a das classes oprimidas. Por isto, só estas historicamente, estão chamadas a tal ocupação. As outras, enquanto classes dominantes, não podem fazê-lo. 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 de preservá-lo, do qual resulta a alienação de todos.

Dentro das condições concretas em que a igreja modernizante atua, sua concepção de educação, tanto dos objetivos desta como de sua prática, tem que conformar um todo coerente com as linhas gerais de sua política. Daí que, mesmo quando a igreja modernizante fala de educação para a libertação, tal educação / estará condicionada por sua visão da libertação como uma ocupação individual que deve dar-se principalmente na mudança das consciências e não através da práxis social e histórica dos seres humanos. Sua ênfase recai por isto sobre os métodos tomados como instrumentos neutros. A educação libertadora se reduz finalmente, para a igreja modernizante, a libertar os educandos do quadro negro das classes estáticas, dos conteúdos "livrescos", oferecendo-lhes projetores e outras ajudas áudio-visuais, classes mais dinâmicas e ensinamento técnico-profissional.

Finalmente, tão velha como o cristianismo mesmo, sem ser tradicional, tão nova como ele, sem ser modernizante, se vem afirmando cada vez mais na América / Latina, todavia não como um todo coerente, uma linha distinta: a igreja profética. Combatida pelas igrejas tradicionais e pela modernizante, tanto como obviamente pelas elites de poder, a linha profética, utópica e cheia de esperança, rechaçando os paliativos assistencialistas, os reformismos tranquilizantes, se compromete com as classes sociais dominadas para a transformação radical da sociedade.

Rechaçando toda a forma estática de pensar, a linha profética sabe muito bem, em oposição às igrejas anteriormente analisadas, que para ser, tem que estar sendo. Precisamente porque assume um pensar crítico, não se concebe neutra / nem esconde sua opção. Por isto tampouco dicotomiza mundanidade de transcenden-

cia, na liberação de libertação. Sabe, igualmente, que não há um "eu sou", um "eu sei", um "eu me liberto", um "eu me salvo"; como tampouco há um "eu te dou conhecimento", um "eu te liberto", um "eu te salvo"; mas, pelo contrário, um "nós somos", um "nós sabemos", um "nós nos libertamos", um "nós nos salvamos".

A linha profética tal como começa a esboçar-se, não pode ser compreendida a não ser como uma expressão da realidade concreta da América Latina, dramática e desafiadora. Na realidade, ela começa a emergir quando as sociedades latinoamericanas em transição, umas mais que outras, passam a ter suas contradições cada vez mais manifestas. Este é o momento em que se clarificam também, de um lado a revolução, como o caminho da libertação das classes sociais oprimidas; por outro, o golpe militar como oposição reacionária. Os cristãos que hoje na América Latina participam desta linha, ainda quando algumas vezes divergentes entre si, sobretudo desde o ponto de vista de como atuar, são, de modo geral, os que renunciando à "ingenuidade" mencionada na primeira parte deste estudo, aderiram às classes oprimidas e permanecem nesta adesão.

Foi necessário que eles, protestantes ou católicos - desde o ponto de vista profético esta diferença não chega a ter significado - clérigos ou leigos, adquirissem uma dura experiência na transição desafiadora para que comessem a passar também de sua visão idealista a uma visão dialética da realidade. Nesse processo aprenderam, não só de sua práxis com o povo, mas também do exemplo de desprendimento e coragem de boa parte da juventude.

Perceberam assim claramente que a realidade, que é processo e não um fato dado, se move contraditoriamente. Entenderam que os conflitos sociais não são em si, como se fossem categorias metafísicas, mas pelo contrário são a expressão histórica das contradições ao enfrentar-se entre si. Daí que toda a tentativa de solução dos conflitos que não tenham em vista a superação da contradição que os gera, de um lado só os encobre, de outro serve às classes dominantes.

Demandando a posição profética uma análise crítica das estruturas sociais nas quais se dão os conflitos, exige consequentemente dos que a seguem o uso das ciências político-sociais que, não sendo neutras, implicam a opção ideológica de que as emprega.

Não significando a perspectiva profética, utópica e cheia de esperança, a atitude de quem, fora do mundo concreto, fala de um mundo de sonhos impossíveis, requer naturalmente o conhecimento científico do mundo concreto. E que ser profético utópico e cheio de esperança como já afirmamos, é denunciar e anunciar, através da práxis real. Daí que o conhecimento científico da realidade seja uma condição necessária para a eficiência profética (Ver, Freire, Paulo, Cultural / Action for Freedom - Monograph Series NI, Harvard Educational Review and The Center for the Study of Development and Social Change, Cambridge, Mass. 1970).

Não podemos denunciar a realidade nem anunciar sua radical transformação, da qual resultará uma nova realidade, na qual nascerão o novo homem e nova mulher, se não nos damos, através da práxis, ao conhecimento da realidade. Porém, por outro lado, não podemos prescrever-lhes nossa denúncia e nosso anúncio. A posição profética não é pequeno-burguesa. Por isso sabe muito bem que a autenticidade da denúncia e do anúncio, como processo permanente, só alcançará seu ponto máximo quando as classes dominadas através de sua práxis, se façam também proféticas,

ut. e cheias de esperança e, por conseguinte, revolucionárias. A sociedade que experimenta numa revolução permanente não pode prescindir da permanência da missão profética, utópica e cheia de esperança de seu povo, sem a qual se deter já não será revolucionária.

Da mesma maneira, nenhuma igreja poderá ser realmente profética enquanto seja "refúgio das massas" ou agência de modernização e de conservadorismo.

A igreja profética tampouco é aquela que, modernizando-se, conserva, se estabiliza", se adapta. Cristo não foi conservador. A igreja profética, assim / como Ele, tem que ser caminhante, viajeira constante, morrendo sempre e sempre renascendo. Para ser tem que estar sendo. Por isto é que não há profetismo sem a aceitação da existência como tensão dramática entre o passado e o futuro, entre ficar e partir, entre dizer a palavra e o silêncio castrador, entre ser e não ser, a qual nos referimos anteriormente. Não há profetismo sem risco.

No clima histórico, intensamente desafiador, de América Latina, no qual se está gestando na praxis esta atitude profética em muitos cristãos, se gosta igual e necessariamente uma fecunda reflexão teológica. A teologia do chamado desenvolvimento cede lugar à teologia da libertação, profética, utópica e cheia de esperança, não importa se todavia não tão sistematizada.

Sua temática não pode ser outra que aquela que emerge das condições objetivas das sociedades dependentes, exploradas, invadidas. A que emerge da necessidade de superação real das contradições que explicam tal dependência. A que vem da desesperança das classes sociais oprimidas. Enquanto profética, a teologia da libertação não pode ser uma teologia da conciliação entre os irreconciliáveis.

Em tais circunstâncias históricas seria impossível uma teologia - que pretendesse elaborar a "secularização", que no fundo é uma forma moderna de "sacralização" (não há sociedades mais "sacras" que as sociedades burguesas). Reagem duramente à mínima ruptura com seus esquemas, considerados universais, eternos e perfeitos. (Infelizmente não há neste capítulo lugar para uma análise detalhada do caráter sacro das chamadas sociedades secularizadas) que buscasse entreter-se com a "morte de Deus", que em muitos pontos revela uma tendência acrítica de mera adaptação do homem unidimensionalizado e despolitizado das sociedades "opulentas", como o sublinha Hugo Hasmann em seu recente e excelente livro (Hugo Hasmann, *Opresión-Liberación, Desafío a los Cristianos, Tierra Nueva, Montevideo Uruguai 1971*).

Por outro lado, ainda que aparentemente escapando ao nosso tema específico, parece-nos que uma atitude profética ante o mundo, ante a história, não deve ser exclusiva, nem da América Latina nem tão pouco das demais áreas chamadas de Terceiro Mundo. A atitude profética não é um exotismo dos "subdesenvolvidos". Primeiro, porque a posição original cristã é de fato profética, qualquer que seja o espaço e o tempo em que os cristãos se encontrem. O testemunho profético, por ser histórico, se traduz de formas distintas, em tempos e espaços distintos. Segundo, porque o próprio conceito de Terceiro Mundo é ideológico e político e não geográfico. O chamado Primeiro Mundo leva den-

si e em contradição consigo mesmo o seu Terceiro Mundo; e leva dentro de si o seu Primeiro, representado pela ideologia da dominação e no poder das classes dominantes.

Terceiro Mundo, em última instância, é o mundo do silêncio, da opressão, da dependência, da exploração, da violência exercida pelas classes dominantes sobre as classes oprimidas. Os europeus, de sociedades tecnologicizadas, e os norteamericanos não tem necessidade de vir à América Latina para tornar-se proféticos. Basta-lhes ir aos bairros miseráveis de suas grandes cidades, sem "ingenuidade" ou "astúcia", e ali encontrarão suficiente estímulo para repensar-se.

Encontrar-se-ão com uma das expressões particulares de seu Terceiro Mundo. Dessa maneira, então, podem compreender a inquietude com que se traduz a posição profética na América Latina.

Por tudo isto, o papel educativo da igreja profética na América Latina, deve ser totalmente distinto que o das igrejas antes analisadas.

Naturalmente, na linha profética, a educação se instauraria um método de ação transformadora. Como praxis política a serviço da permanente libertação dos seres humanos, que não se dá, repitamos, só em suas consciências, mas na radical transformação das estruturas, em cujo processo se transformam as consciências.

Desde o ponto de vista profético, não importa qual seja o campo específico em que se difunda a educação, ela é sempre um esforço de clarificação do concreto, para o que educadores-educandos e educandos-educadores devem encontrar-se ligados através de sua presença atuante. É sempre a praxis desmitificadora que, ao desmascarar a realidade da consciência, ajuda o desenvolvimento da consciência da realidade.

Desta forma, ao concluir este trabalho, podemos voltar à afirmação óbvia com a qual o começamos: não é possível falar das igrejas e da educação, e do papel daquelas em relação com esta, a não ser historicamente. E historicamente teremos que acompanhar as idas e vindas do movimento profético na América Latina.

*****F I M*****

"A fé sem obras é morta"

"a leitura sem ação é curtição"

"a praxis libertadora transforma..."