

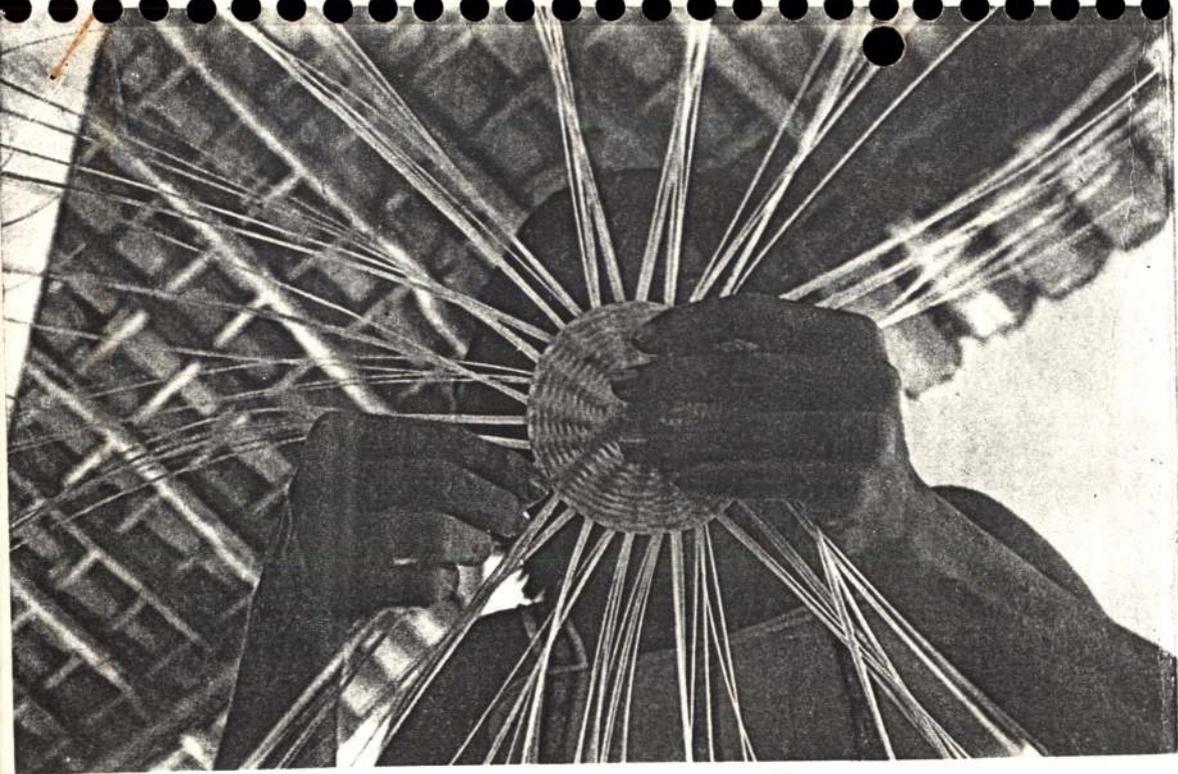
cR | Centro
de Referência
Paulo Freire



Instituto Paulo Freire

**Este documento faz parte do acervo do
Centro de Referência Paulo Freire**

acervo.paulofreire.org



aRtesaNato potiguar.

O sistema artesanal do Rio Grande do Norte, mantido pelo *Governo Lavoisier Maia*, através da *Secretaria do Trabalho e Bem-Estar Social/Programa Integrado de Desenvolvimento do Artesanato (Proart)* é, hoje uma expressiva fonte de trabalho, oferecendo emprego direto a mais de 4.000 artesãos, o que beneficia cerca de 20.000 pessoas em todo o Estado. Promover a integração Homem/Arte na preservação das raízes da cultura popular e garantir a geração de empregos são objetivos do *Proart*. O Programa é integrado por pessoas simples que, com a

magia das mãos, criam peças de grande valor, trabalhando o sisal, a madeira, o barro, os tecidos e as linhas, a fibra de côco, de bananeira e de junco, a areia colorida e a palha. Se você quer entrar para o mundo do "aRtesaNato potiguar", fazendo de sua loja, sua casa e/ou você um veículo de divulgação da cultura do povo norterio-grandense, peça o nosso catálogo e escolha as peças que mais lhe interessa. Contatos com a Cooperativa Central de Artesanato Ltda., à Rua Mipibu, 419, Cidade Alta, em Natal.

GOVERNO LAVOISIER MAIA
SECRETARIA DO TRABALHO E BEM-ESTAR|SOCIAL|PROART
"aRtesaNato potiguar"

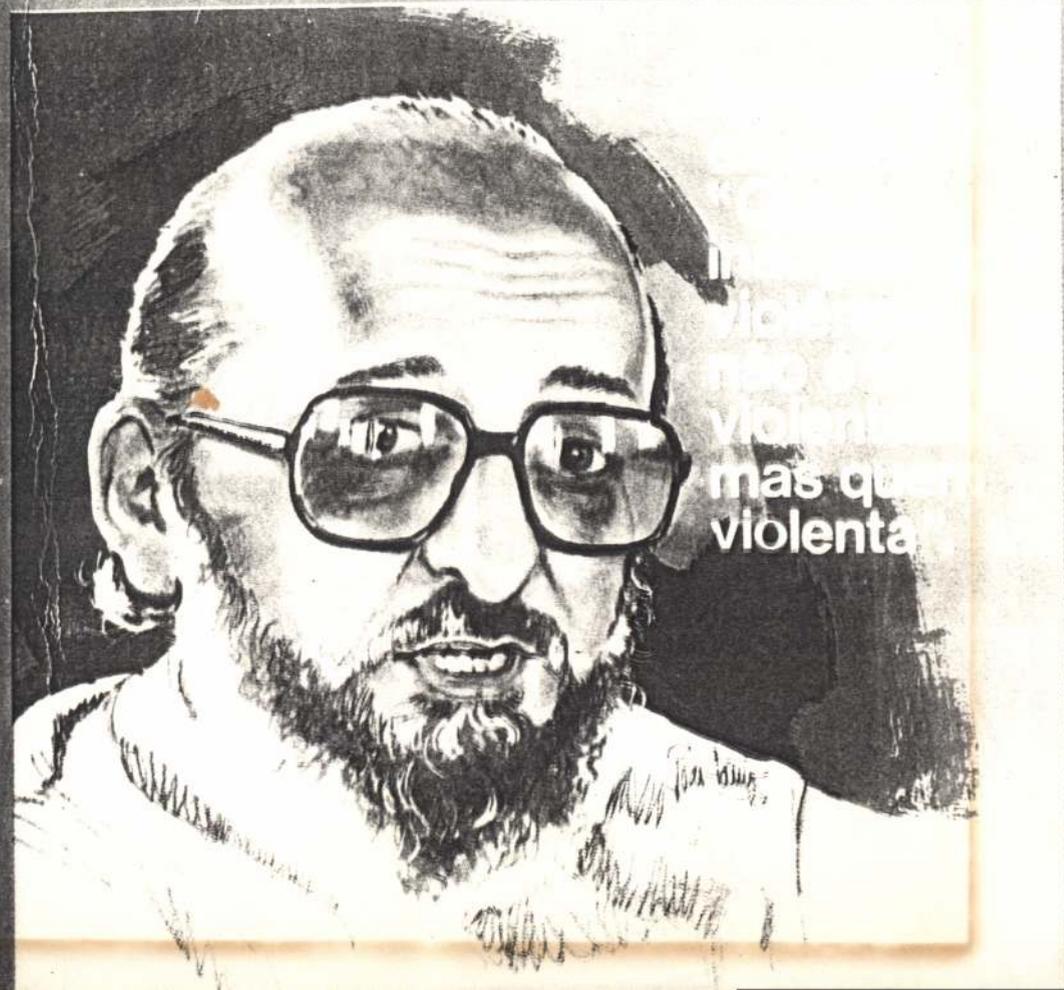
Apoio: MTb/PNDA — Minter/Programa Especial
Cidades de Porte Médio

O que mudou no cristianismo
Os programas dos partidos
As esperanças da Ecologia

REVISTA DE CULTURA

ANO 76 JANEIRO/FEVEREIRO 1982 Nº 1

VOZES



REVISTA DE CULTURA VOZES

Ano 76 janeiro/fevereiro 1982 nº 1

DÓ DIÁLOGO, DA VIOLÊNCIA E DA LIBERTAÇÃO EM PAULO FREIRE

Desde que PF¹ esteve no Brasil em agosto de 1979 e anunciou que retornaria em caráter definitivo em meados de 1980 depois de 15 anos de exílio, além de textos seus até então inéditos no Brasil, uma série de artigos e livros foram publicados sobre suas idéias, interrompendo um quase-silêncio que existiu entre nós na discussão de sua obra durante esse período. Alguns dos trabalhos publicados já haviam aparecido em outros países e sua tradução aproveitava o anúncio do regresso de PF como um momento comercialmente favorável.² Outros, embora não se possa excluir inteiramente suas razões comerciais, foram escritos no Brasil e publicados dentro do movimento de redescoberta de PF e de temas direta ou indiretamente a ele ligados como cultura e educação popular que vem tomando corpo nos últimos meses.³

Já se disse sobre PF que um dos prováveis motivos de seu sucesso universal é que seu pensamento comporta leituras e interpretações diversas dependendo das conveniências daquele que faz a leitura de seus textos.⁴ Isso de fato parece ser verdade, principalmente para aqueles que não só não lêem o que não querem ler mas, ignorando a história de sua prática e as circunstâncias de sua atuação concreta, produzem interpretações "acadêmicas" distorcidas de seu pensamento. Este ensaio crítico pretende examinar alguns temas levantados por dois livros recentemente publicados por Edições Loyola que, como será demonstrado, situam-se exatamente entre as interpretações distorcidas do pensamento de PF.

Trata-se dos livros de J. Simões Jorge, *Sem Ódio nem Violência* e *A Ideologia de Paulo Freire*. Ambos apareceram em 1979 na Coleção Paulo Freire, sob os números 4 e 5, respectivamente.

Ao contrário do que o título possa sugerir, IPF não é uma discussão exaustiva da ideologia de PF mas pretende apenas "tornar mais conhecidos alguns pontos fundamentais, de modo expositivo, do (seu) pensamento" (IPF, 5). Na verdade, o capítulo — único — que trata especificamente da "Gênese Ideológica de Paulo Freire", depois de afirmar que as raízes de seu pensamento estão no neotomismo, no humanismo, no personalismo, no existencialismo e no neomarxismo, conclui enfaticamente que "a gênese ideológica de Paulo Freire é o próprio pensamento de Paulo Freire" (IPF, 22), o que, convenhamos, não chega a ser muito esclarecedor.⁵ Em termos de discussão ideológica, parece que SOV é bastante mais rico. Com o sugestivo subtítulo de "A Perspectiva da Libertação segundo Paulo Freire", seu autor tenta provar, ao longo de sete capítulos "(talvez com grande estu- por de muitos), que o instrumento da libertação proposto por Freire não é o da violência (como muitos, erradamente, pensam), do ódio, das guerras, do sangue ou das prisões. Não! Paulo Freire é um homem profundamente humano e este seu humanismo fez com que ele encontrasse o 'como' da libertação, não nos métodos empapados em sangue fratricida mas naquilo que os homens têm de mais seu, a palavra, palavra que é diálogo, que é encontro dos ho-

mens uns com os outros, com amor, humildade, fé, confiança e esperança" (SOV, 8). Essa mesma afirmação, quase literalmente igual, aparece pelo menos mais oito vezes ao longo do livro.⁶ É exatamente em torno da ênfase exagerada nessa posição — pretensamente de PF — que estão os principais equívocos do autor em ambos os livros. Como veremos a seguir Simões Jorge não leu(?) em PF quem são os interlocutores do diálogo libertador, o que é a violência e quem são os violentos, e nem mesmo o que é libertação.

1. Quem são os interlocutores do diálogo libertador?

O texto de PF onde sua concepção de diálogo aparece mais extensamente elaborada é a PO, escrito em 1968. Lá todo um capítulo é dedicado quase que exclusivamente ao tema.⁷

Para introduzir a discussão PF identifica a *palavra* como sendo a essência mesma do diálogo e recorre ao mito Bíblico segundo o qual o domínio de Adão sobre o universo se manifesta através de sua capacidade de dar nome aos animais, isto é, nomear as coisas, dizer a palavra, pronunciar o mundo. Afirmando que na palavra existem duas dimensões constitutivas e indissociáveis — ação e reflexão — PF conclui que pronunciar o mundo é modificá-lo, transformá-lo. "Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo" (PO, 91). Mas PF sabe muito bem, por experiência própria, que as sociedades estão divididas em classes sociais — uma de oprimidos e outra de opressores — e que nem todos estão interessados em pronunciar o mundo, em transformá-lo. Numa passagem de seu ensaio ACL, referindo-se ao processo de alfabetização de adultos, ele explicita seu conceito de diálogo como

a verdadeira nomeação do mundo. Diz ele: "aprender a ler e escrever se faz assim uma oportunidade para que mulheres e homens percebam o que realmente significa *dizer a palavra*: um comportamento humano que envolve ação e reflexão. Dizer a palavra, em um sentido verdadeiro, é o direito de expressar-se e expressar o mundo, de criar e recriar, de decidir, de optar. Como tal, não é o privilegiado de uns poucos com que silenciam as maiorias. É exatamente por isto que, numa sociedade de classes, seja fundamental à classe dominante estimular o que vimos chamando de cultura do silêncio em que as classes dominadas se acham semimudas ou mudas, proibidas de expressar-se autenticamente, proibidas de ser" (ACL, 49). É por isso que o diálogo libertador em PF é limitado àqueles que desejam transformar o mundo. Na verdade, ele é "o encontro dos homens para *pronunciar o mundo*" (PO, 93). Portanto, "não há diálogo possível entre antagonicos" (ACL, 107). Esta limitação aparece explicitada também em outro ensaio de PF onde ele elabora ainda mais seu conceito de diálogo: "ser dialógico é não invadir, é não manipular, é não sloganizar. Ser dialógico é empenhar-se na transformação constante da realidade. Esta é a razão pela qual, sendo o diálogo o conteúdo da forma de ser própria à existência humana, está excluído de toda relação na qual alguns homens sejam transformados em "seres para outro" por homens que são falsos "seres para si". É que o diálogo não pode travar-se numa relação antagonica" (EC, 43). PF insiste, portanto, que "não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito" (PO, 93). Não pode haver diálogo entre opressores e oprimidos como não pode haver

diálogo — conciliação — entre classes sociais antagônicas. É interessante observar que a análise de PF é, na realidade, feita em dois níveis distintos: ao nível dos indivíduos opressores e ao nível da classe opressora. Em PO ele denuncia que os opressores “não podendo negar, mesmo que tentem, a existência das classes sociais, em relação dialética umas com as outras, em seus conflitos, falam na necessidade de compreensão, de harmonia, entre os que compram e os que são obrigados a vender o seu trabalho” (PO, 167-168). E, apesar de admitir que em situações excepcionais de emergência possa haver “união” entre classes, PF deixa claro que a “harmonia no fundo é impossível pelo antagonismo indissolúvel que há entre uma classe e outra” (PO, 168). Quando passa a emergência da “união”, “volta a contradição, que as delimita e que jamais desapareceu” (PO, 169). Não há, portanto, possibilidade de “conciliação dos inconciliáveis” (ACL, 111-112).⁸

Mas se os opressores estão excluídos do diálogo libertador quem são afinal os interlocutores segundo PF? Aqui também a resposta de PF é bastante explícita. Os interlocutores são não só identificados como são, inclusive, advertidos dos riscos que poderão enfrentar ao dialogarem no processo revolucionário. Segundo PF, deve haver dialogicidade entre “a liderança revolucionária e as massas oprimidas” (PO, 148). Mas quem são esses líderes revolucionários? PF esclarece: “esta liderança é encarnada por homens que, desta ou daquela forma, participavam dos estratos dos dominadores. Em um dado momento de sua experiência existencial, em certas condições históricas, estes, num ato de verdadeira solidariedade (pelo menos assim se deve esperar), renunciam à classe à qual pertencem e aderem aos oprimidos. Seja esta adesão o resultado de uma aná-

lise científica da realidade ou não, ela implícita, quando verdadeira, um ato de amor, de real compromisso. (...) No momento em que a liderança emerge como tal, necessariamente se constitui como contradição das elites dominadoras. Contradição objetiva destas elites são também as massas oprimidas que “comunicam” esta contradição à liderança emersa” (PO, 191).

Em textos mais recentes, escritos a partir de sua experiência na África, PF tem-se referido a esta liderança revolucionária ou à vanguarda revolucionária como sendo formada por aqueles antigos membros das classes dominantes que cometeram, na linguagem de Amílcar Cabral, “suicídio de classe”. PF cita Cabral referindo-se aos intelectuais de Guiné-Bissau e da necessidade que eles tinham de “ser capazes de se suicidar como classe para renascer como trabalhadores revolucionários inteiramente identificados com as aspirações mais profundas do povo ao qual pertencem” (CGB, 123).⁹

PF adverte também para os riscos envolvidos no diálogo libertador conduzido no interior de uma sociedade opressora. Um deles é exatamente provocar a reação irada por parte dos opressores. PF insiste que “o diálogo crítico e libertador (...) tem que ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a luta por sua libertação. Não um diálogo às escâncaras, que provoca a fúria e a repressão maior do opressor” (PO, 56). Dando um exemplo concreto desses riscos PF refere-se em entrevista recente à experiência de Amílcar Cabral. Conta ele: “quando Cabral iniciou com outros a formação do Partido Africano Independente Guiné-Cabo Verde, pretendeu fazer um diálogo aberto, à luz do sol, com o opressor. Também teve ele seu momento ingênuo. Dois ou três anos depois, uns 50 operá-

rios do porto de Guiné-Bissau fizeram uma greve e o exército português veio e matou a todos. Essa foi a primeira prova de que era inviável aquele ideal puro” (EPA, 17).

Outro risco para o qual se deve estar atento na condução do diálogo libertador é a natureza dual e ambígua da personalidade do oprimido. Por isso, a liderança revolucionária deve confiar no oprimido mas desconfiar do opressor que “mora” nele. Assim é que PF explica: “A liderança há de confiar nas potencialidades das massas a quem não pode tratar como objetos de sua ação. Há de confiar em que elas são capazes de se empenhar na busca de sua libertação, mas há de desconfiar, sempre desconfiar, da ambigüidade dos homens oprimidos. Desconfiar dos homens oprimidos não é propriamente desconfiar deles enquanto homens, mas desconfiar do opressor “hospedado” neles. Desta maneira, quando Guevara chama a atenção ao revolucionário para a “necessidade de desconfiar sempre desconfiar do camponês que adere, do guia que indica os caminhos, desconfiar até de sua sombra”, não está rompendo a condição fundamental da teoria da ação dialógica. Está sendo, apenas, realista. É que a confiança ainda que básica ao diálogo não é um a priori deste, mas uma resultante do encontro em que os homens se tornam sujeitos da denúncia do mundo, para a sua transformação. Daí que, enquanto os oprimidos sejam mais o opressor “dentro” deles que eles mesmos, seu medo natural à liberdade pode levá-los à denúncia, não da realidade opressora, mas da liderança revolucionária. Por isto mesmo, esta liderança, não podendo ser ingênua, tem de estar atenta quanto a estas possibilidades” (PO, 199).

Não pode, portanto, haver nenhuma dúvida que o diálogo libertador de PF se dá no contexto de uma teoria

da ação cultural revolucionária e que seus interlocutores são, de um lado, os líderes revolucionários, e, de outro, as massas oprimidas. Somente o diálogo entre eles é que vai possibilitar — através da luta revolucionária — a libertação tanto dos opressores quanto dos oprimidos, como veremos abaixo.

É exatamente essa dimensão necessariamente política e engajada do diálogo libertador em PF que o diferencia da tradição dialógica clássica. Apesar de vinculado às mesmas raízes filosóficas de autores como Jaspers, Marcel e Buber, o diálogo em PF possui implicações que não são encontradas nesses autores como já tentamos demonstrar em trabalho anterior.¹⁰ Foram essas implicações únicas que passaram despercebidas a Simões Jorge. Na realidade ele escreve um capítulo em SOV — o segundo — tentando mostrar as raízes filosóficas e religiosas do diálogo em PF mas ignora exatamente o que torna PF exclusivo e original. Desta forma, não deixa de ser curioso como, embora trabalhando com os mesmos textos onde todas as dimensões do diálogo libertador em PF estão explicitadas, Simões Jorge não perceba nenhuma delas e insista num diálogo aberto “entre os homens” como se a proposta de PF não partisse da constatação inicial de uma ordem social injusta — desumana — onde alguns poucos opressores oprimem a grande maioria que é mantida em silêncio. Não se encontra em SOV nenhuma especificação clara de quem sejam os interlocutores do diálogo libertador. Simões Jorge fala sempre abstrata e a-historicamente “dos homens”, como nesta passagem: “os homens só se libertarão quando forem capazes de, à imitação do diálogo divino, dialogarem entre si” (SOV, 14).

Esclarecido quem são os interlocutores do diálogo libertador e aponta-

das as distorções da “leitura” de Simões Jorge, vejamos agora a posição de PF em relação à violência, antes de passar ao tema central da libertação.

2. O que é a violência e quem são os violentos?

Qualquer estudioso do pensamento de PF sabe que o tema da violência é uma preocupação que o acompanha há muito tempo. Na verdade, desde seu primeiro livro-EPL, não só o tema já aparece, como as linhas principais de sua posição estão delineadas. Não é, portanto, difícil encontrar em PF uma definição de violência, uma identificação de quem é violento e uma justificativa da resposta dos oprimidos à violência dos opressores.

Segundo PF, qualquer situação de dominação ou opressão, que imponha o silêncio, que impeça a realização da vocação ontológica e histórica dos homens de *ser mais*, é violenta: “Violência é o ato com que alguns homens ou classes impedem outros de *ser*” (CJT, 87). Assim, estabelecida uma relação de opressão está também inaugurada a violência. Mas PF insiste que, historicamente, a violência nunca foi deflagrada pelos oprimidos. Ele pergunta: “Como poderiam os oprimidos dar início à violência, se eles são o resultado de uma violência? Como poderiam ser os promotores de algo que, ao instaurar-se objetivamente, os constitui? Não haveria oprimidos, se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão. Inauguram a violência os que oprimem, os que exploram, os que não se reconhecem nos outros; não os oprimidos, os explorados, os que não são reconhecidos pelos que os oprimem como outro. Inauguram o desamor, não os desamados, mas os

que não amam, porque apenas se amam. Os que inauguram o temor não são os débeis, que a ele são submetidos, mas os violentos que, com seu poder, criam a situação concreta em que se geram os “demitidos da vida”, os esfarrapados do mundo. Quem inaugura a tirania não são os tiranizados, mas os tiranos. Quem inaugura o ódio não são os odiados, mas os que primeiro odiaram. Quem inaugura a negação dos homens não são os que tiveram a sua humanidade negada, mas os que a negaram, negando também a sua. Quem inaugura a força não são os que se tornaram fracos sob a robustez dos fortes, mas os fortes que os debilitaram” (PO, 45).

Desta forma, a violência é, por definição, um ato dos opressores. Mas acontece que, como classe dominante, eles controlam a própria definição do que seja violência. Como salienta PF, “entre os incontáveis direitos que se admite a si a consciência dominadora tem mais este: o de definir a violência” (EPL, 50). Daí porque quando o oprimido levanta-se, reage, responde à violência do opressor, é a ele “que se chama de violento, de bárbaro, de desumano, de fraco” (EPL, 50). Mas a resposta do oprimido — que não é só um direito, mas um dever — não é violência. Pelo contrário, é “resposta legítima; é a afirmação do ser que já não teme a liberdade e que sabe que esta não é um presente, mas uma conquista” (CJT, 91). Além disso, “por paradoxal que possa parecer, na resposta dos oprimidos à violência dos opressores é que vamos encontrar o gesto de amor. Consciente ou inconscientemente, o ato de rebelião dos oprimidos, que é sempre tão violento quanto a violência que os cria, este ato dos oprimidos, sim, pode inaugurar o amor” (PO, 46).”

As citações feitas até aqui já seriam suficientes para mostrar, com

relativa clareza, o que é a violência para PF. Todavia, o tema ganha uma força muito maior a partir da experiência recente de PF nas novas nações libertadas do continente africano. Vale portanto a pena citar, embora longamente, uma passagem de suas CGB. PF relata sua primeira visita ao país em 1975 e seu contato com o jovem militante diretor de uma escola na zona rural. Ele descrevia para PF momentos de sua experiência na luta de libertação. É PF quem narra: “Tínhamos sempre, disse ele, não muito longe do local dos internatos, sítios seguros, dentro do mato, onde, no caso de bombardeios, pudéssemos abrigar as crianças e os adultos que viviam em torno. Ainda bem não se começava a perceber o barulho dos aviões, já todos, rapidamente, quase instintivamente, se organizavam para abandonar a área. Cada um sabia o que devia fazer e fazia, naquelas ocasiões. Certa vez, continuou, ao regressarmos do esconderijo, após um bombardeio, encontramos, no pátio do Internato, três camaradas nossas, duas já mortas, a terceira morrendo, as barrigas abertas. Junto a elas, três fetos varados por baioneta”. Não lhe perguntei como tinham chegado à zona libertada os autores daquele crime. Não quis saber se haviam vindo no avião, que depois do bombardeio tivesse descido em um campo qualquer ou se teriam sido soldados de uma patrulha avançada do exército colonialista. Nada disto me interessou naquele instante. Perguntei apenas, mãos crispadas, o que faziam quando conseguiam aprisionar assassinos tão perversos. Tenho a impressão de que o jovem militante percebeu, na totalidade de minha voz, nas minhas mãos crispadas, na minha face, em mim todo; no olhar de Elza, no seu silêncio que gritava, a revolta imensa que nos assaltava. Com voz sempre mansa e calmo, sua resposta foi um ensinamento. “Gente

ruim como essa, disse ele, quando pegada, era punida, de acordo com o tribunal popular. A revolução pune mas não tortura. O camarada Cabral falava sempre do respeito que se devia ter ao inimigo. Era uma palavra de ordem do nosso Partido, do PAIGC”. Aí está uma diferença radical entre a violência dos opressores e a violência dos oprimidos. A daqueles é exercida para preservar a violência, implícita na exploração, na dominação. A dos últimos, para suprimir a violência, através da transformação revolucionária da realidade que a possibilita” (CGB, 37-38).

Parece claro, portanto, que para PF não se trata de defender ou condenar a violência como “meio” de libertação. Não se trata também, como erroneamente afirma Simões Jorge, de se propor um instrumento de libertação que “não é o da violência, do ódio, das guerras, do sangue ou das prisões” (SOV, 8). Na verdade a violência é um dado anterior, já existe e é gerada pelos opressores. Ela está presente, por definição, em toda e qualquer situação de dominação. As circunstâncias históricas específicas e concretas é que vão determinar, no processo revolucionário e na luta de libertação, se a resposta violenta — porém amorosa — dos oprimidos é necessária ou não.¹²

Uma vez analisado o conceito de violência em PF e indicadas as distorções da interpretação de Simões Jorge, podemos passar ao tema da libertação que incorpora, de certa forma, toda a discussão anterior.

3. O que significa a libertação em PF?

Mais uma vez se pode afirmar que a resposta de PF é clara, embora sua análise, como foi o caso na discussão sobre os interlocutores do

diálogo libertador, se faça também em pelo menos dois níveis distintos: a libertação ocorre a nível da sociedade "libertada" e a nível dos homens que experimentam a práxis libertadora. Vamos começar com o nível social.

Quem já leu os textos de PF escritos a partir de sua experiência nas novas nações africanas, terá observado que ele se refere a elas como nações "libertadas". São nações que se libertaram do colonialismo e de séculos de dominação, depois de uma longa e violenta luta revolucionária de libertação. Implícita nessa identificação de nação libertada, está uma clara opção de PF pelo socialismo, acompanhada de uma inequívoca rejeição do capitalismo como forma de organização social, considerada por ele como intrinsecamente desumana e injusta.

Aqui vale assinalar que, desde a juventude, Freire aprendeu com Emmanuel Mounier a nutrir um forte sentimento capitalista¹³, sentimento este que se desenvolveu ao longo dos anos de sua experiência em sociedades capitalistas dependentes tanto na América Latina como na África. A medida que a influência do pensamento marxista foi-se tornando uma presença cada vez mais marcante em suas idéias, este anticapitalismo foi reforçado. Há em seus escritos várias referências à natureza historicamente desumana e injusta das sociedades capitalistas. "O sistema capitalista, em si, é o que gera, necessariamente (a situação concreta de opressão)", afirma Freire (PEI, 123). Ele chegou mesmo a criticar as igrejas modernizantes por falar da "humanização do capitalismo ao invés de sua total superação" (PEI, 122). "Se há algo intrinsecamente mau, que deve ser radicalmente transformado e não simplesmente reformando, é o sistema K" (ACL, p. 58). Da mesma forma, é bastante claro que Frei-

re adota a interpretação marxista da estratificação social inerente às sociedades capitalistas; em outras palavras, sua análise da contradição opressor-oprimido se baseia no conflito existente entre as classes dominantes e dominadas, denunciado por Marx em sua forma mais elementar. Sua teoria revolucionária dialógica da ação cultural para a libertação implica, obviamente, a superação dialética desta contradição.

Já se disse também a respeito de Freire que ele esposa um "vago socialismo".¹⁴ Pode-se encontrar em seus escritos elogios às experiências de países como Cuba, China (PAP, 93), Guiné-Bissau (CGB) e Nicarágua (EPA), juntamente com referências a uma sociedade que experimentou uma transformação radical, isto é, uma sociedade que *vivia* sob o modo de produção capitalista (AAQN, 68). Por outro lado, serão encontradas, também, críticas ao "legado estalinista" de certos países socialistas (PAP, 93). Na realidade, em sua conceitualização de libertação/liberdade, Freire vai além da crítica ao capitalismo e às sociedades socialistas não-revolucionárias, como veremos a seguir.

Foi mencionado anteriormente, na discussão sobre o conceito de violência em PF, que o ato de rebelião dos oprimidos pode "inaugurar o amor". Na realidade, segundo PF, somente os oprimidos podem libertar a si mesmos e aos opressores. Ele explica: "os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão. Por isto é que somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam" (PO, 46). Desta forma, a libertação exige a superação da contradição

opressores/oprimidos no movimento dialético da história, sendo que os oprimidos são os agentes de sua libertação e da libertação dos opressores. Daí porque, como afirma PF, "a libertação é um parto. É um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos. A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se" (PO, 36).

O uruguaio Júlio Barreiro, ao analisar uma das dimensões do conceito de conscientização em PF, resume de forma bastante feliz esse projeto de libertação ao afirmar que "a tarefa de humanizar e humanizar-se somente será completada quando, a um mundo transformado e dominado pelo homem como realidade humanamente significada, corresponder uma sociedade humana conciliada onde se esgotam as duas alienações: a do senhor e a do escravo, em uma etapa, afinal, de verdadeiro encontro de consciências através de possibilidades totais de diálogo."¹⁵

Resta contudo salientar que Freire compreende a libertação como ação crítica do homem em seu aqui e agora enquanto *práxis*, isto é, reflexão e ação dialética. Mas a *práxis* se define igualmente, em termos de existencialidade; está situada no mundo. Uma vez que a natureza humana possui uma universalidade que transcende as configurações particulares, de sistemas sociais capitalistas ou socialistas, a libertação não é vista enquanto ausência absoluta de opressão, mas como *experiência de práxis* do homem. A libertação é uma categoria histórica, um permanente processo dialético construído por um homem inacabado, consciente desta condição, mediante a *práxis* e em sua relação com uma realidade tam-

bém inacabada. Para Freire, a libertação nunca é ponto de chegada, mas sempre ponto de partida. É o poder de criar e transformar o mundo e realizar a própria personalidade neste processo. A opressão, por outro lado, torna-se a supressão da *práxis*, "se constitui em um ato proibitivo do *ser mais dos homens*" (PO, 47). A liberdade, afirma Freire, "que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre, pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Não é também a liberdade um ponto ideal fora dos homens, ao qual inclusive eles se alienam. Não é idéia que se faça mito. É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos" (PO, 35).

Freire também encara a *libertação necessariamente como um processo social. Ela começa com a liberdade dos outros*. Portanto, sociedades opressivas são todas aquelas em que as classes dominantes tornam a *práxis* impossível para os oprimidos. Porém, da mesma forma que desumanizam os outros, Freire considera, como já vimos, que os opressores também se desumanizam a si mesmos. Em qualquer situação social em que o homem não realize plenamente seu potencial criativo através da *práxis*, instala-se uma situação opressiva e dominadora. Daí porque Freire insista em definir a libertação como um *processo permanente*: a luta pela libertação não conhece fim.¹⁶

Considerando que a visão de liberdade/libertação em PF engloba, direta ou indiretamente, a discussão anterior sobre o diálogo libertador e a violência, resta-nos completar este ensaio crítico verificando aquilo que de mais importante está excluí-

do da interpretação contida nos livros de Simões Jorge.

Não há dúvida que ele considera como central o profundo compromisso de PF com a humanização do homem, com a descoberta da dimensão plena da pessoa humana. Talvez o que lhe falte, todavia, seja exatamente acompanhar PF quando ele passa — na sua reflexão e na sua ação — do nível de abstração conceitual ao nível do compromisso engajado, histórico e concreto. É por isso que não se encontra em Simões Jorge nenhuma referência à condenação explícita que PF faz ao sistema capitalista, como também não se encontra referência à sua opção socialista ou à crítica às sociedades socialistas “não revolucionárias”. Pior ainda, não se encontra nenhuma indicação ao fato de que PF, na verdade, critica mas ultrapassa a dimensão dos sistemas sociais quando ele generaliza a respeito das condições existenciais básicas de opressão e liberdade. Desta forma, Simões Jorge aparece sempre preso a um nível de análise abstrato e a-histórico, insistindo em atribuir a PF algumas idéias, conceitos e posturas que na verdade têm sido explicitamente por ele condenadas.

Como explicar tudo isso?

115
Talvez Simões Jorge encarne e apresente o pensamento típico dos “inocentes” criticados por PF em seu ensaio PEI. De fato, em IPF, Simões Jorge insiste, numa longa nota de rodapé, que a luta dos “homens proféticos” é “criar em todos (os homens) a consciência das exigências da justiça e do amor fraterno. Claro que, para atingir este objetivo, eles devem lutar e por isso esta luta aparece a muitos, inexplicavelmente, como uma luta revolucionária. Não, não é uma luta revolucionária; o que podemos dizer é que esta é uma revolução de amor autêntico de uns

para com os outros. E a justiça e a bondade, o amor e a fraternidade são virtudes interiores. Denunciando um mundo injusto e anunciando um mundo mais justo, os profetas estão fazendo com que os homens voltem ao seu verdadeiro mundo, o mundo do espírito, este espírito que o faz homem. *Somente quando todos os homens converterem assim o próprio coração, haverá aquela transformação radical da sociedade e o mundo será um mundo mais humano*” (IPF, 60. Grifo nosso).

Na verdade, essa prática nada tem a ver com o sentido que PF dá ao “homem profético” que vive a tensão dramática da denúncia e do anúncio, através de uma práxis real. (Cf. ACL e PEI). Além disso é exatamente a essa prática defendida por Simões Jorge que PF chama de “ação anestesiadora” ou “ação aspirina”, ambas fundadas num idealismo subjetivista que, na realidade, contribui para a manutenção do status quo. Diz ele: “são estas, em última análise, modalidades de ação, cujo pressuposto consiste na ilusão — ou em fazer crer nela — de que é possível transformar o coração dos homens e das mulheres, deixando, contudo, virgens, intocadas, as estruturas sociais em que o “coração” não pode ter saúde. Esta ilusão de que, com prédicas, obras humanitárias e o desenvolvimento de uma racionalidade desgarrada do mundo é possível, primeiro, mudar as consciências, depois, transformar o mundo, existe apenas naqueles que chamamos de “inocentes” e a quem Niebuhr chama de “moralistas” (PEI, 106).

Parece portanto que, ao distorcer o verdadeiro significado das idéias de PF, ao apresentar como sendo dele um conceito ingênuo de diálogo como “instrumento” de uma libertação abstrata e ao ignorar, não só os textos mas toda uma vida de prática e engajamento político concreto,

Simões Jorge está, “inocentemente”, colaborando com os mesmos opressores que ele acredita combater ao lado de PF e ao lado dos oprimidos.

BSB, 23-09-80.

NOTAS

1. Para evitar a repetição desnecessária dos títulos citados no texto, adotamos as seguintes siglas: a) para as obras de Paulo Freire: EPL = Educação como Prática da Liberdade, EC = Extensão ou Comunicação?, PO = Pedagogia do Oprimido, ACL = Ação Cultural para a Libertação, CJT = Carta a um Jovem Teólogo, PEI = O Papel Educativo das Igrejas na América Latina, PAP = O Processo de Alfabetização Política — uma introdução, AAQN = A Alfabetização de Adultos: É ela um que fazer neutro?, CGB = Cartas a Guiné-Bissau, EPA = Entrevista a “Psicologia Atual”, e b) para as obras de J. Simões Jorge: SOV = Sem Ódio nem Violência, IPF = Ideologia de Paulo Freire”.

Quando a referência for a artigo que aparece em livro ou revista, ou ainda uma entrevista publicada em revista, o número da página correspondente à citação se refere à paginação do livro ou revista. A referência completa poderá ser encontrada na Bibliografia que acompanha este ensaio.

No texto o nome de Paulo Freire também aparece representado apenas pelas iniciais PF.

2. Para uma relação dos trabalhos publicados de PF, atualizada até julho de 1980, consultar Venício A. de Lima, “Bibliografia de Paulo Freire”, mimeo., UnB.

Entre os trabalhos sobre PF, traduzidos, podemos relacionar:

Carlos Alberto Torres, *A Práxis Educativa de Paulo Freire*, Loyola, 1979.

Carlos Alberto Torres, *Diálogo com Paulo Freire*, Loyola, 1979.

Brian Wren, *Educação para Justiça*, Loyola, 1979.

Júlio Barreiro, *Educação Popular e Conscientização*, Vozes, 1980.

3. Os trabalhos sobre PF escritos e publicados no Brasil têm aparecido, principalmente, nas revistas *Educação e Sociedade*, *Comunicação e Sociedade* e *Síntese*. Vale destacar o recente livro de Vanilda Pereira Paiva, *Paulo Freire e o Nacionalismo-Desenvolvimentista*, Civilização Brasileira, 1980.

4. Vanilda Pereira Paiva, *op. cit.*, p. 17, afirma: “o êxito de Freire por toda parte parece estar apoiado em algumas características da sua obra que, se por um lado podem ser apontadas como seus pontos débeis, são igualmente seus pontos fortes. Se observarmos em seus escritos, até 1965, certa imprecisão teórica que se acompanha de um insuficiente desdobramento de idéias (carências que Freire buscou suprir em seu trabalho posterior a 1965), foram exatamente estas características que permitiram a cada leitor fazer de seus livros a leitura que mais lhe conviesse e utilizar seu método de forma compatível com tal leitura”.

O próprio PF, em entrevista concedida em 1978 a Lígia Leite, revela-se preocupado com tal problema. Diz ele: “As possibilidades de ser recuperado pela direita, e, às vezes, por uma direita não muito consciente de ser direita, começaram a preocupar-me intensamente depois da minha passagem pelo Chile, porque até então eu não tinha tido essa prática. Depois passei a ter. Então comecei a me ver também distorcido nos Estados Unidos. Comecei a ler ensaios sobre mim, que não tinham nada que ver comigo; expressavam a lei-

tura que o autor fazia de mim. Leitura dele. Porque, ideologicamente, quando você lê um livro, nem sempre lê o que o autor escreveu, mas o que você gostaria que ele tivesse escrito”. Cf. “Encontro com Paulo Freire” em *Educação e Sociedade*, Ano I, n. 3, maio de 1979, p. 61.

5. Para uma discussão das raízes do pensamento de PF consultar Venício A. de Lima, *Comunicação e Cultura — As Idéias de Paulo Freire*, Paz e Terra, 1981, esp. Cap. 1.

6. Vale a pena transcrever as oito passagens literalmente:

“Esta é a luta, a revolução para a qual Freire convida todos os homens de boa vontade. Como vemos, não é uma luta violenta, com armas, com sangue, com prisões, mas uma luta onde os homens, uns com os outros, em comunhão através do diálogo, assumem um compromisso para a superação da opressão” (SOV, 8).

“A doutrina de Freire para a libertação, como vemos, não é, pois, a das guerras, das revoluções armadas, das lutas fratricidas, da violência, no estilo de outros métodos tão fáceis de serem verificados na história atual. Não. Sua doutrina é profundamente humana, voltada toda para o homem e para a sua humanização nos regimes de opressões” (SOV, 13).

“Por isso o seu método libertador está fora de todos aqueles esquemas históricos, tantas vezes aplicados à libertação, como revoluções, guerras, etc.” (SOV, 23).

“Por certo, como comenta Jesus Arroyo, tais pessoas teriam desejado, seguramente, que Freire apresentasse outros instrumentos para a libertação, instrumentos violentos como guerras, sangue, no estilo de tantos outros ‘revolucionários’” (SOV, 33).

“O instrumento, pois, da libertação, apresentado por Paulo Freire, não é o da violência manchada de sangue. Não. O diálogo está empapado, sim, mas daquilo que o homem tem de mais seu: a palavra” (SOV, 34).

“A transformação do mundo é um dever de todos os homens. Esta, porém, segundo o pensamento freireano, não deve ter como modelo ou método a luta armada” (SOV, 48).

“Esta luta, no pensamento de Paulo Freire, não é aquela sanguinolenta, como nos mostra a história de tantos processos de libertação, mas uma luta humana, luta tecida na palavra do homem, a luta no diálogo” (SOV, 55).

“Talvez muitos leitores tenham ficado decepcionados, como assinalamos no início, diante deste processo libertador que o nosso autor nos apresenta, pensando que ele ‘apelasse’ para aqueles métodos, como nos mostram processos históricos de tantas libertações, por meio de revoluções, prisões, pressões, etc. Não. Nada disto, absolutamente nada, existe no pensamento libertador de Paulo Freire” (SOV, 85).

7. Estamos nos referindo ao cap. 3 de PO. Vale a pena lembrar neste ponto que a discussão do diálogo em PF pode ser feita em pelo menos três níveis: o antropológico, o epistemológico e o político. Neste ensaio nos ateremos à discussão ao nível político. Para uma discussão mais completa, incluindo as relações entre o conceito de diálogo e comunicação em PF, consultar: Venício A. de Lima, *op. cit.*, esp. cap. 2. É interessante notar também que PF sabe que a sua posição com relação ao diálogo nem sempre é bem compreendida. Cf., por exemplo, CGB, 41.

8. Em entrevista concedida no Chile em 1972 PF reconhece que em PO sua análise da sociedade como sendo uma sociedade de classes ainda não está inteiramente clara. No entanto, diz ele, “quando escrevi este livro, já estava completamente convencido do problema das classes sociais. (...) A partir do momento que eu proponho a dialética opressor-oprimido, está indubitavelmente implícito o problema de classe social”. Cf. “Entrevista com Paulo Freire”, em Carlos Alberto Torres, *Diálogo com Paulo Freire*, Loyola, 1979, p. 44.