

Título: Do diálogo, da violência e da libertação² em Paulo
Freire

Data: Fev/1982

DO DIÁLOGO, DA VIOLENCIA E DA LIBERTAÇÃO EM PAULO FREIRE

Revista de Cultura Vozes
ano 76 no. 1 jan / fev 1982

Desde que PF 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 ideias, 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. 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.¹

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. 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. 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. 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.²

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 antagonísticos" (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 da 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).¹

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), renunciaram 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 emergente” (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).²

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 da Guiné-Cabo Verde, pretendia 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. 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.³ 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 de-

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 se-

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 Eliza, 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.

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 capitalista¹¹, sentimento este que se desenvolveu ao longo dos anos de sua experiência em sociedades capitalistas dependentes tanto na América Latina como na África. À 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. 53). 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".¹² 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 conceituação 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".¹³

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, mediando 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.¹⁴

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 falta, todavia, seja exatamente acompanhar PF quando ele passe — 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?

Talvez Simões Jorge encarne e represente 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; EO = 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 Ligia 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 tanto distorcido nos Estados Unidos. Comecei a ler mais 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 citações literais:

“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, 43).

“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 desapoiados, 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.

9. Paulo Freire usa também a terminologia cristã de "Páscoa" para referir-se a este mesmo fenômeno. Cf. PEI, 107. O problema das relações liderança e massas oprimidas envolve também a importante discussão da organização do partido revolucionário. A este respeito ver PF em "Conscientização e libertação: uma conversa com Paulo Freire", em *Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos*, Paz e Terra, 1978, p. 141-142.

10. Cf. Venício A. de Lima e Clifford Christians, "Paulo Freire: A Dimensão Política da Comunicação Dialogal", em *Síntese*, vol. VI, n. 10, Maio/Agosto de 1979, p. 111-130.

11. Este ponto será esclarecido a seguir na discussão sobre o significado da libertação em PF.

12. Existe melhor exemplo para isso do que o que vem ocorrendo nos países da América Central, notadamente El Salvador e Guatemala? E quem não se lembra da luta de libertação na Nicarágua que só chegou ao fim em julho de 1979?

13. Sobre o anticapitalismo de Mounier, ver o número especial do *Frères de Monde*, n. 34, Tomos I e II. O número foi traduzido e publicado em espanhol com o título *Crítica del Capitalismo*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1969. Cf., particularmente, o artigo de Georges Ngango, "El Pensamiento Económico de Emmanuel Mounier", p. 227-256.

14. Cf. Denis Collins, *Paulo Freire — His Life, Works and Thought*, Paulist Press, Nova Iorque, 1977, p. 33.

15. Júlio Barreiro, *op. cit.*, p. 55.

16. É interessante notar os pontos de contato entre o conceito de libertação em Freire e o conceito de liberdade em Mounier. Cf. Emmanuel Mounier, *Personalismo*, Moraes Editora, Lisboa, 1961, especialmente o capítulo VI.

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de PF

Educação como Prática da Liberdade, Paz e Terra, 1967.

Extensão ou Comunicação?, Paz e Terra, 1971.

Pedagogia do Oprimido, Paz e Terra, 1974.

Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos, Paz e Terra, 1978. (Este livro contém ACL, PEI, PAP e "Conscientização e Libertação", citados no ensaio).

Cartas a Guiné-Bissau, Paz e Terra, 1977.

"A Alfabetização de Adultos: É ela um quefazer neurótico?", em *Educação e Sociedade*, Ano I, n. 1, setembro de 1978.

"Carta a um Jovem Teólogo", em Carlos Alberto Torres, *A Prática Educativa de Paulo Freire*, Loyola, 1979.

"Entrevista com Paulo Freire", em Carlos Alberto Torres (Org.) *Diálogo com Paulo Freire*, Loyola, 1979.

"Encontro com Paulo Freire", *Educação e Sociedade*, Ano I, n. 3, maio de 1979.

"Paulo Freire: 'Eu quero é ser reinventado'", entrevista a *Psicologia Atual* (EPA), Ano III, n. 13, junho de 1980.

B) Outros

Denis Collins, *Paulo Freire: His Life, Works and Thought*, Paulist Press, Nova Iorque, 1977.

Emmanuel Mounier, *Personalismo*, Moraes Editora, Lisboa, 1961.

J. Simões Jorge, *Sem Ódio Nem Violência*, Loyola, 1979.

J. Simões Jorge, *A Ideologia de Paulo Freire*, Loyola, 1979.

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

Vanilda Pereira Paiva, *Paulo Freire e o Nacionalismo-Desenvolvimentista*, Civilização Brasileira, 1980.

Vários autores, *Crítica del Capitalismo*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1969.

Venício A. de Lima e Clifford Christians, "Paulo Freire: A Dimensão Política da Comunicação Dialogal", em *Síntese*, vol. VI, n. 10, maio/agosto de 1979.

Venício A. de Lima, "Bibliografia de Paulo Freire", mimeo., Ur.B. 1980.

Venício A. de Lima, *Comunicação e Cultura: As Ideias de Paulo Freire*, Paz e Terra, 1981.

ENTREVISTA

PAULO FREIRE, EXCLUSIVO:

"Quem inaugura a violência não é o violentado, mas quem violenta"

"Quem inaugura a violência não é o violentado, mas quem violenta". A afirmação é de Paulo Freire, o educador mundialmente conhecido, nesta entrevista exclusiva à Revista de Cultura Vozes. E é nessa perspectiva, a partir dos oprimidos, que ele reflete, com os leitores da Vozes, sobre violência e transformação social no mundo de hoje, além de analisar seu novo período de Brasil depois do exílio, a situação da educação popular hoje, o papel das Comunidades Eclesiais de Base e os motivos de sua opção pelo PT — Partido dos Trabalhadores.

Este homem lúcido e simples (que foi recentemente escolhido pelos professores e estudantes da Unicamp como seu candidato preferido se as eleições para a reitoria fossem diretas) nasceu em Recife, no bairro da Casa Amarela, em 19 de setembro de 1921. Seu pai, Joaquim Temistocles Freire, era do Rio Grande do Norte e chegou ao oficialato da Polícia Militar de Pernambuco. Era espírita. Sua mãe, Edeltrudes Neves Freire, era católica. "Com eles — diz Freire — aprendi diálogo que tratei de manter com o mundo, com

os homens, com Deus, com minha mulher e meus filhos". A crise econômica de 1929 obrigou sua família a transferir-se para Jaboatão. Mais tarde, voltando para Recife, Paulo Freire entrou na Faculdade de Direito onde passou a alternar os estudos e a leitura de Carneiro Ribeiro e Rui Barbosa com a admiração por Tristão de Athayde, Jacques Maritain, George Bernanos e Mounier.

Casou-se em 1944 com Elza Maia Costa Oliveira. Tiveram cinco filhos. Como advogado, Paulo Freire abandonou a profissão logo depois da primeira causa: a cobrança de uma dívida. Ao encontrar o devedor, um jovem dentista, Freire penalizou-se e desistiu do processo. Começou, então, sua longa experiência em educação popular primeiro no SESI — Serviço Social da Indústria, dirigindo o Departamento de Educação e Cultura e depois no Movimento de Cultura Popular de Recife e no Serviço de Extensão Cultural da Universidade.

Já nessa época começava a se tornar famoso o seu método de alfabetização e a filosofia que o inspirava. Mas, no contexto da noite sombria

CULTURA POPULAR

Revista Latino-Americana de Educação Popular

Uma publicação da CELADEC

Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã

General Garzón 2267, Lima 11, Peru

que se aproximava, a repressão apontou seus fuzis sobre essa experiência. Paulo Freire conta:

"O golpe de estado de 1964 não somente deteve o esforço que fazíamos no campo da educação de adultos e da cultura popular, como me levou à prisão por cerca de 70 dias (com muitos outros companheiros comprometidos no mesmo esforço). Fui submetido, durante quatro dias, a interrogatórios que continuaram depois da IPM do Rio de Janeiro. Livrei-me procurando refúgio na Embaixada da Bolívia em setembro de 1964. Na maioria dos interrogatórios a que fui submetido, o que se queria provar era — além de minha "ignorância absoluta" (como se houvesse uma ignorância absoluta ou uma sabedoria absoluta. E esta só existe em Deus) — o perigo que eu representava.

Fui considerado como "subversivo internacional", como "um traidor de Cristo e do povo brasileiro". Um dos juizes perguntou-me: "Você nega que seu método é semelhante ao de Stalin, Hitler, Perón e Mussolini? Você nega que com seu pretensso método você quer mesmo é bolchevizar o país"... O que ficava muito claro em toda esta experiência, da qual saí sem ódio e sem desespero, era que uma onda ameaçadora de irracionalismo estendia-se sobre nós: era uma forma ou distorção patológica da consciência ingênua, extremamente perigosa por causa da falta de amor que a alimenta, por causa da mística que anima".

Exilado, Paulo Freire peregrinou por muitos países. Mas suas atividades principais centralizaram-se em Genebra, Suíça. E a marca de sua reflexão está presente um pouco por toda parte, no Terceiro Mundo: desde as antigas colônias portuguesas — como Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe — até a recentemente liber-

tada Nicarágua. Hoje, em São Paulo, dá continuidade ao seu trabalho de educação libertadora junto aos estudantes e professores da PUC e Unicamp e à Arquidiocese de São Paulo.

Vozes — Qual o balanço que o Sr. faz desse seu reencontro com a realidade brasileira já há mais de um ano, depois do exílio?

Paulo Freire — Não é muito fácil fazer um balanço rigoroso, ainda que seja, possível. Não é fácil exatamente pela componente afetiva e emocional que esse reencontro implica. Como você sabe, ou passei quase 16 anos longe do Brasil. E sobre essa distância no espaço e no tempo eu já tenho falado muito. Não vou aqui repetir. Apenas eu me refiro a essa distância. Refiro-me também a um ponto que acho importante nesta tentativa de balanço: durante o largo tempo da minha ausência forçada do Brasil, minha mulher e eu estávamos mais ou menos convencidos de que o nosso limite existencial não correspondia ao limite histórico de uma possibilidade de volta ao país. E foi exatamente esta quase convicção que nos ajudou, inclusive, a não transformar nunca a nossa natural saudade do Brasil numa espécie assim de enfermidade. Hoje eu até já posso usar — depois de mais um ano no Brasil — um verbo que tem muita significação: nós *curtíamos* o Brasil à distância e silenciosamente, como se teméssemos falar alto.

Um dia, porém, as coisas começam mais ou menos a abrir-se e a possibilidade da volta se fez e nós chegamos aqui numa primeira visita e, em seguida, voltamos definitivamente em 1980. A nossa volta, necessariamente, de um lado representava uma alegria enorme. Do outro, ela também representava um desafio. Quer dizer, não se passa quase de

zesseis anos longe de um contexto impunemente. Ao voltar, nós teríamos que reaprender o Brasil, como insisti tanto em afirmar quando da primeira visita. Mesmo que o Brasil tivesse sido constantemente durante o tempo de exílio uma pre-ocupação, demandaria de mim uma curiosidade e um dar-me ao contexto que eu retomava, para que pudesse, na verdade, começar a reconhecê-lo e a conhecê-lo melhor.

O hiato que temos de uma intensa obscuridade, de um silêncio pesado imposto a nós todos, enfatiza a necessidade da participação

E, finalmente, em junho de 1980 chegamos a São Paulo definitivamente. É interessante: de um lado, havia em nós este desejo enorme, essa curiosidade de entrar novamente neste processo de re-conhecer o país; do outro havia uma curiosidade grande sobretudo de muita gente jovem que nunca tinha me visto. Isso em todo o país. Eu poderia dizer — e digo com alegria, com orgulho — de ter sido recebido com um carinho enorme, no país todo. Evidentemente que não poderia ser só carinho. Reconheço que que há aqueles que prefeririam mil vezes que eu nunca tivesse voltado. Uni uma coisa com a outra — o desejo de reencontrar o país e o carinho com que fui recebido — e atendi a pelo menos 80% dos convites que recebi. Isso significou uma espécie de cansaço que me apanhou no primeiro semestre deste ano e que me fez reduzir um pouco minhas atividades.

Disse no começo que um balanço inicial deste retorno ao Brasil não era algo fácil mas era possível. Mas não tenho dúvida de que me gastei pelo querer bem. Depois de 16 anos

de ausência, tudo tem que se aprender mesmo... eu não sei se seria exagero dizer que a gente às vezes tem que aprender a andar. No meu caso, isso se vem dando facilmente; quer dizer, eu me senti tomado de novo pelo cheiro da terra, pelo cheiro do chão, pela maneira de estar sendo e de ser entre nós, pela linguagem, pela língua; tudo neste ponto de vista não foi difícil; foi assim quase de repente. Na verdade, indiscutivelmente, era o selo que uma espera silenciosa esperava do encontro com o chão, de novo. Agora, evidentemente, comecei a re-aprender as coisas. Até, por exemplo, a questão da pontualidade que é algo tão terra a terra. Antes de deixar o Brasil eu já era pontual nos meus encontros. Mas é claro que fiquei muito mais. Compreendo, mas às vezes estranho, a falta de pontualidade.

Interessava-me, principalmente, começar a compreender de novo a própria dinâmica do processo histórico. Não que eu estivesse pensando que ia virar um especialista nessa compreensão, mas de modo tão curioso quanto o seu, pelo fato mesmo de estar começando a viver no país, pelo fato de ter desenvolvido uma ação relativamente grande no país antes de sair. E tive, então, algumas possibilidades muito boas para começar esse re-estudo. De um lado, por exemplo, a atividade docente na Universidade Católica de São Paulo e na Unicamp; essa atividade nas duas universidades me abria um setor de indiscutível riqueza nesse processo iniciado em agosto de 1980; exatamente porque, nos encontros que tive na PUC e na Unicamp, eu ouvi e venho ouvindo ao máximo os participantes que, juntamente comigo, organizam os programas dos cursos em lugar de receberem de mão beijada. Na medida em que cada participante destes cursos fala da sua prática fora da universidade, está falando de uma prática mais ampla

que é, exatamente, a prática social. E a compreensão das práticas espaciais inseridas na prática total vai levando a uma compreensão da prática total. Estes cursos da universidade têm sido cursos para mim e não cursos em que eu sou o professor; esses cursos são duplamente importantes para mim porque, de um modo geral, como educador eu me educo também e porque a situação em que estou fazendo esta prática — de como educador me educar também como educando — serve enormemente ao processo anterior sobre o qual falei, o da reaprendizagem. Essas atividades têm me oferecido oportunidades enormes de reflexão.

E nas discussões com esses setores, com esses estudantes, sobre as práticas realizadas em áreas periféricas de São Paulo — na área da educação popular, por exemplo — tenho elementos para uma compreensão do que hoje acontece na educação popular comparada com a que aconteceu ontem. Felizmente quando voltei ao Brasil não cheguei com a ingênua pretensão de dizer às pessoas que ficaram no país que iria aplicar as coisas que apliquei em 63, 64. Eu já vinha convencido de que não se trataria de reeditar o que já havia realizado, mas sim de ver como em 80, 81, 82 — que não eram mais 64 — fazer e o que podia fazer em função também dos limites históricos que temos.

Venho observando que uma temática que foi fundamental para mim e para minha geração continua uma temática fundamental hoje também, se bem que com roupas distintas e exigindo evidentemente também uma aproximação diferente. Eu citaria rapidamente dois ou três desses temas básicos, que tocaram a minha geração como educador e que eu acho que estão aí hoje. E testo para você concordar ou não. Por exemplo, o

tema da *participação popular*. Era um tema intensamente vivo nos anos 60. A questão da participação das massas populares na construção e na reconstrução da sociedade. E hoje o tema é talvez mais ainda vivo. O hiato que temos de uma intensa obscuridade, de um silêncio pesado imposto a nós todos, enfatiza a necessidade da participação. O tema é o mesmo, em momentos distintos. O que se observa, porém, é que, possivelmente, o tratamento dado ao tema hoje não seja o mesmo dado em 63, 64. Mas o tema está aí a nos desafiar. O grande problema nosso é saber até que ponto respondemos diferentemente em níveis históricos a um tema que é o mesmo.

Eu te daria outro tema que está muito ligado ao anterior: é o da *participação dos analfabetos no processo eleitoral*. Isto tocou muito a minha geração e continua a tocar a de hoje na medida em que se faz uma abertura política. E num país de analfabetos, em que o índice de analfabetismo ainda é muito grande. O problema era o próprio problema do analfabetismo que ainda existe. Só que a forma de tratá-lo também tem que ser outra, diferente.

Outro tema/problema é o da *remessa dos lucros para o estrangeiro* (uso exatamente a mesma expressão utilizada na época de minha presença aqui). Isso gerou uma celexuma enorme e foi, possivelmente, uma das causas das modificações que ocorreram no país. Era um dos aspectos do grande calcanhar de Aquiles. Mas hoje nós temos o mesmo problema e hoje mais desenvolvido, mais crescido, porque está vestido com uma roupa diferente, a das multinacionais.

O problema não é o de dizer, por exemplo, "em 1982 tudo está diferente de 1963". O conjunto temático continua a ser o mesmo. O proble-

ma da *miséria*, da *fome* que vem crescendo como um desafio; os *problemas sociais e culturais*; e muitos desses problemas foram piorados pela repressão que se abateu sobre nós. Para mim, o problema fundamental é saber como vamos respondendo a essas questões. Evidentemente hoje temos aspectos desses problemas e tentativas de respostas a alguns deles e que não haviam no meu tempo (como, por exemplo, o problema da *mobilização* e da *organização popular*; ele já existia no meu tempo, talvez visto com menos clareza e que hoje se coloca de novo). E para mim é um dos problemas fundamentais. E hoje já são encontradas respostas populares, nascidas no corpo, na intimidade do que poderíamos chamar de movimentos populares. É o próprio povo fazendo suas tentativas de organização.

As Comunidades de Base são políticas desde o começo

Uma das novidades que encontrei neste país — ligada a coisas antigas deste país — é, exatamente, a maravilhosa experiência das Comunidades Eclesiais de Base. Elas são uma novidade e, ao mesmo tempo, uma coisa velha. Elas são antigas e velhas mas não tradicionais. Há um caráter que é exatamente o da comunidade, sobre o qual Puebla insistiu e que tem muito a ver com um primitivo cristianismo. Mas o fenômeno é, ao mesmo tempo, novo mas sem ser modernizante. Há uma novidade nelas: é o povo aprendendo a fazer história. Uma das razões da emergência das Comunidades Eclesiais de Base nesses dez, doze anos para cá foi justamente a dificuldade da massa popular ter vez, no período do silêncio imposto. Então, as CEBs aparecem constituindo-se em palcos para a voz. Neste sentido,

elas são proféticas, no sentido etimológico da palavra. Constituem-se como áreas de denúncia e de anúncio. Neste sentido, elas são políticas desde o começo. Não há como negar este caráter político das Comunidades Eclesiais de Base. Isto não quer dizer que elas devam ser partidárias. O que estou dizendo é que elas são políticas. Estão interessadas na reconstrução da sociedade. Isso é política.

Vozes — E tem havido uma releitura da própria política...

Paulo Freire — Exato. Eu não quero idealizar, mas acho que valia a pena voltar só para ver isso. As Comunidades de Base nascem fazendo uma leitura dos Evangelhos; lêem e relêem e descobrem que — lendo e relendo — partem para uma leitura e uma re-leitura do contexto. Esta é uma das bonitas novidades deste pedaço da história do Brasil, ao lado da indiscutível consciência política diferente da classe operária que renuncia, de maneira muito crítica, à posição de ouvinte durante toda a nossa história política; e renuncia à arrogância intelectual dos dominantes. A classe operária não diz um não sistemático aos intelectuais mas um não sistemático aos arrogantes. Esta é outra novidade que também acho fantástica. E tenho a impressão, tenho certeza de que essas duas grandes novidades — que, de certa maneira, cobrem grande parte do país — caracterizam já em si, no movimento que constituiu essas novidades, — a própria raiz da educação popular, na perspectiva atual.

Fui para o PT porque adiro à postura profética do partido

Vozes — Ao retornar, o Sr. fez uma opção política pelo Partido dos Trabalhadores. E agora o Sr. não só é membro do PT mas faz parte de

sua direção nacional. Como o Sr. analisa essa opção?

Paulo Freire — Por causa exatamente desse caráter de novidade dessa consciência política de grande parte da classe operária brasileira, passei um telegrama quando ainda estava em Genebra autorizando o uso do meu nome entre os fundadores do PT. Minha posição era a seguinte: no momento em que grande parte da classe trabalhadora brasileira dizia não à arrogância dos intelectuais, eu dizia sim a ela. E hoje sou realmente um militante do PT; um militante sem pretensão nenhuma a postos fora ou dentro do PT. Não. Minha militância é enquanto um político educador e um educador político. Acredito no sonho que o PT veste e acho que não tinha o direito de cruzar as mãos. Não fui para o PT pensando que tenho uma contribuição indispensável a dar; para mim, o PT ensinará mais ainda a ser um melhor intelectual. Fui para o PT porque adiro a essa postura profética do Partido. E digo isso sem medo nenhum. Adiro a essa postura de anúncio e denúncia e a essa real abertura democrática que o Partido dos Trabalhadores vive. É o sentido da participação popular.

Tendo nascido na intimidade dos movimentos sociais e tendo a necessidade inclusive legal de não se afastar deles (é partido porque precisa, porque como movimento não vai chegar ao poder), o PT enfrenta os desafios. Há uma espécie de descrença (não só aqui, mas noutros países) no caráter tradicional dos partidos e uma busca quase incontida pelos movimentos. Eu me lembro nos anos 70, na Europa, como se ridicularizava, por exemplo, a atividade dos ecologistas. E agora, na eleição de Mitterrand, os ecologistas tiveram um milhão e 500 mil votos. A minha posição é a de que, mais e mais, ou os

partidos se re-fazem numa perspectiva crítica de inserção aberta, criadora, não burocratizante na história — e essa abertura, essa organização, essa reorganização permanente caracterizam os movimentos populares — ou os partidos se acostumam a isso e respeitam os movimentos populares (o problema é nascer dos movimentos e respeitá-los enquanto partidos), não pretendendo manobrá-los e fechá-los em seu sistema. Este para mim é um desafio que o PT tem. E o Partido dos Trabalhadores está na luta por ser partido.

Nessa marcha histórica que o PT faz, ele tem que — ao mesmo tempo em que luta para satisfazer as exigências legais — robustecer-se na fonte em que nasceu que são os movimentos populares. Afinal de contas, é esse sonho que eu acho que o PT pode encarnar. E que me faz um militante dele. A minha opção é uma opção libertadora. No ano passado, um ex-líder estudantil me disse num encontro na PUC em que eu falaria sobre minha opção pelo PT. Foi Luiz Travassos. Ele me disse: “Paulo, você está entre os intelectuais brasileiros que, se não tivesse feito esta opção pelo PT, trairia toda a sua prática anterior”. Achei que ele se sentiu muito bem. Parece até falta de humildade ou citar o Travassos dizendo isso. Ele acrescentou: “Paulo, onde você colocaria os Círculos de Cultura se hoje não tivesse feito essa opção?” Agradei a ele essa compreensão tão exata de mim.

Minha militância não se dá apenas se eu fosse às reuniões do PT. Vejo minha militância muito humildemente. Sou militante do PT agora enquanto te falo. E enquanto professor num seminário. Mas o que não posso fazer num seminário é dar uma nota má a um estudante porque ele não é do PT. Porque se eu fizesse isso, eu me contradiriria com o sonho ao qual já me referi. Sonho com que

eu sonho em torno do PT. Nos seminários não há ninguém que não saiba que sou militante do PT. Mas ninguém teme de não ser PT porque eu sou PT. Isso tudo tem feito parte desse aprendizado tão desperto que venho fazendo depois que cheguei.

É preciso fazer o aprendizado da abertura

Vozes — Avançando em nossa conversa: o Sr. deve sentir também a sensação do agravamento terrível da crise nacional...

Paulo Freire — Eu não sei se seria capaz de fazer essa análise. Eu simplesmente te diria que, evidentemente, o momento é difícil. Talvez começasse a refletir a partir do seguinte: em primeiro lugar, a abertura começou a existir porque havia um fechamento. Não era possível compreender a abertura a não ser pelo contrário dela. Então, como houve um fechamento terrível nesse país, a abertura foi um momento que se gerou dentro desse fechamento. Mas acontece — e é até uma coisa óbvia o que vou dizer — que o processo de abertura colocou como necessidade o aprendizado dela. E o aprendizado dela não só para nós, os que fazemos uma oposição ao fechamento, ao regime, ao sistema. Mas o aprendizado da abertura é colocado também para os que defendem o fechamento e para os que estão no poder manejando a abertura. Seria um absurdo que o aprendizado fosse só de um. Os que mantiveram o país durante tanto tempo silencioso e fechado também têm que aprender a abrir. E não somente nós. Mas nós também temos que aprender a abertura. E a aprendizagem da abertura significa, em última análise, uma compreensão crítica do processo histórico. Significa também a compreensão da existência de limites histó-

cos. A abertura é isto: nasce com limites. E isto precisa ser compreendido.

O que me assusta, às vezes, é a falta de bom gosto em alguns dos estudantes da abertura. A mim não interessa fazer aqui uma relação desses estudantes da abertura. Acho que, quem ler, vai perceber quem são eles. Eu tento aprender a abertura e aprender a usá-la. E a melhor coisa para isso é usar os espaços dela. Não há inclusive possibilidade de ampliar um espaço se você não o preenche. Só posso exigir uma sala maior do que essa se eu encher essa sala. Por outro lado, eu também não idealizo o processo de abertura. Não digo que é irreversível. Essa palavra irreversível eu já deixei de usar há muito tempo; por causa dela, passei 16 anos no exílio. Mas não acredito na reedição do silêncio forte, pesado, que caiu sobre o país. Mas acredito que possa haver fechamentos.

E se você me pergunta “como você se comporta diante dessa possibilidade?” eu diria que tanto quanto se possa dizer às massas populares sobre essa viabilidade, deve-se dizer. Essa é uma forma que a gente tem de encher o espaço. É preciso chamarmos a atenção de todos os que estamos envolvidos nesse processo de aprendizagem da abertura — talvez até eu pudesse dizer o que Darcy Ribeiro disse um dia, quando foi a Buenos Aires logo depois da volta de Perón. Ele disse a um grupo de estudantes: “Cuidem disso com cuidado mesmo. Cuidem bem da experiência de vocês para que não se acabe”. Tenho a impressão de que a gente precisa trabalhar ao máximo na mobilização e na organização das massas populares, como um desafio.

Vozes — Outro aspecto que merece sua análise: normalmente os homens do sistema prevêm as perspectivas brasileiras de uma maneira

muito precisa. "Determinada fase já foi superada; agora vamos eleger um presidente civil..." , como se o Brasil fosse caminhando sempre a reboque das decisões deles...

Paulo Freire — Vejo isso como resultado do autoritarismo. Por falar nisso, talvez seja interessante dizer que a sociedade brasileira é uma das mais autoritárias que conheço. É de nascença. O autoritarismo brasileiro gerou-se na gestação da sociedade brasileira. Evidentemente o regime militar contribuiu para esse autoritarismo. Para quem tem uma prática já enorme do autoritarismo determina o comando, o domínio, a ampla determinação de algumas pessoas sobre multidões, normalmente os autoritários pensam que também podem fazer isso com a história. De repente a história vira objeto manuseável. Vira algo que o sujeito, com a maior intimidade, manipula. No meu entender, porém, não há autoritarismo que seja suficiente para fazer história. Para dar ao autoritário um poder total sobre a história. De maneira que quando se fazem todos esses programas, tudo isso pode também deixar de ser. Cabe muito a nós todos contestar um pouco essa predição. O predizer-se tanto em torno do país. Não se trata também de assumir uma posição imediatamente pessimista como se as coisas que estão sendo feitas significassem que a gente vai se acabar. Faz um ano e pouco que cheguei ao Brasil, também tenho vivido momentos de profundo pessimismo, com relação à própria abertura nesse país.

De repente amanhece a cidade toda esperando que vá haver uma catástrofe. Foi o caso, por exemplo, da saída do general Golbery (não creio que ele tenha saído apenas porque quis sair) e de repente ficou o país todo convencido de que tudo seria reeditado. Também não estou pretendendo que a gente saia de um

pessimismo assim tão fatalista para um otimismo ingênuo. Recuso uma reflexão segundo a qual o regime está no seu fim, as massas populares já estão no poder... ambas as posturas são ingênuas, por mais que possam ser proclamadas.

Vozes — Mas quais seriam, assim, as tendências que se afirmam, embora não o queiramos considerar como futurólogo?

Paulo Freire — Não quero ser, nem tenho condição de ser futurólogo. Mas acredito muito na capacidade que tenhamos de uma convivência com os movimentos populares, sociais, em termos realmente críticos, numa compreensão do processo histórico, no sentido de estimular a mobilização popular, a participação das massas populares. Recuso o pessimismo de caráter fatalista. Recuso o otimismo também fatalista. Também não fico numa posição de "deixa como está para ver como é que fica". Acho que cada um de nós, em seu nível, em seu campo, tem a tarefa de ampliar as possibilidades democráticas. Este é o grande desafio no Brasil hoje.

Quem inaugura o desamor não é o desamado, mas quem desama

Vozes — O Sr. considera que a questão da violência ou da não-violência para a promoção das mudanças sócio-econômico-políticas continua na ordem do dia?

Paulo Freire — Vou responder de uma maneira que não é evasiva. É o que penso, pondo de lado a minha real ojeriza pela violência. Mas isto não tem nada a ver com a história. Mas com a minha história pessoal. Toda vez que me falam em violência, penso que violência não é uma categoria metafísica. Não cabe

a mim apanhar a violência com uma pinça, no ar, e dizer: "Aqui está a essência da violência". Para mim, a violência é uma categoria histórica. Toda vez que penso na violência, me pergunto: "Violência de quem contra quem?" E o próprio dom Hélder, muito antes de mim, fala de uma violência que se institucionaliza. Agora mesmo estive no Nordeste, descansando, e vi coisas terríveis. Vi famílias almoçando nas latas de lixo. E não é possível negar isso porque é algo concreto, está lá, quem quiser pode ir ver. E acho isso uma profunda violência. Coloquei esta questão da violência há alguns anos na "Pedagogia do Oprimido". Para mim, quando a gente fala da violência faz um pouco de cavilação: nós só consideramos a violência quando ela parte do oprimido, quando ela é uma resposta que o oprimido dá a uma violência institucionalizada, como diz dom Hélder. É nesse momento que a gente se revolta contra a violência. Quem inaugura o desamor não é o desamado, mas é quem desama. Quem inaugura a violência não é o violentado, é quem violenta. E neste sentido gostaria de dizer, quando se fala em luta de classes, em ficar contra a luta de classes, eu só posso rir, porque essa não é uma questão para ficar contra ou a favor. Isto é algo para constatar, em primeiro lugar. Se quiser tire o nome de luta de classes, que é mais brabo e diga conflitos de classes, conflitos de interesses. E isso existe.

Inclusive não foi Marx que inventou isso. Ele mesmo diz numa de suas cartas que os economistas burgueses tinham constatado a luta de classes antes dele. Como educador, eu não nego nem fujo aos conflitos. É impossível negar os conflitos. Diria mais: o conflito é a parteira da consciência. Meu sonho — que eu acho que é possível — é o seguinte: encontrar os canais da transformação social com um gasto menor.

Quanto menos gasto social, tanto melhor. Mas eu compreendo a existência do conflito, da luta, inclusive o conflito é gerador.

A educação é política e a política é educativa

Vozes — Passando para outra área: de 60 para cá foram apresentadas à sociedade duas propostas de atuação na área educacional. Uma educativa — o método Paulo Freire — e uma outra pretensamente educativa, no caso o Mobral, que entrou com a pretensão de desenraizar por completo o que o Sr. e seus colaboradores haviam iniciado. Que reflexão de conjunto o Sr. faz desses dois momentos?

Paulo Freire — É preciso colocar os dois momentos dentro de um quadro amplo que é o da politicidade da educação. Acho graça quando alguns dizem que não sou um educador mas um ideólogo, mesmo ruim. O educador que diz que não sou um educador mas um ideólogo é um ideólogo também. Só tem uma forma de você negar a politicidade da educação: é fazer a politicidade da educação. Isto significa que a educação é política e a política é educativa. Evidentemente que nem a politicidade da educação nem a educabilidade da política esgotam, de um lado, o fato educativo, do outro o fato político. Mas o fato é que não pode existir um e outro sem um e o outro. Quando você pergunta sobre o esforço nosso (não só meu, como você salientou) e o esforço do Mobral, a primeira coisa que me vem à mente — e talvez a única — é como a comparação desses dois esforços comprova, uma vez mais, a politicidade da educação. O problema básico é o de ver qual era a visão política da prática da qual participei e qual é a visão política da

prática do Mobral. Ai é que encontramos a diferença entre os dois momentos. Não nos métodos, não nas técnicas; não nos manuais. Mas nos manuais a diferença pode ser encontrada desde que você faça a análise ideológica das linguagens utilizadas.

A nossa visão da alfabetização era necessariamente uma visão política. Mas a visão do Mobral também é.

Mas a política que nós defendíamos era uma política em favor dos oprimidos, em favor da transformação das estruturas da sociedade, da criação da sociedade, em favor da superação das injustiças sociais que aí estão. Por isso mesmo é que numa visão pedagógica era impossível tomar a alfabetização como uma pura técnica, transferência de saberes em torno dos ba-be-bi-bo-bus.

**Qual a análise dos comunicadores
brasileiros sobre a reflexão
dos bispos em Puebla em torno
dos Meios de Comunicação?**

a resposta está em

**PUEBLA BRASIL: COMUNICAÇÃO
— UM ESTUDO CRÍTICO**

novo lançamento da Loyola. / Distribuição da Vozes.

Anamaria Fadul/Antônio Marcos Girardi/
Attilio Hartmann/Clarêncio Neotti/
Dermi Azevedo/Eduardo Koaik/
Isaías Borghetti/Ismar de Oliveira Soares/
Joana T. Puntel/José Marques de Melo/
José Milton Santos/José Scatena/
Luciano Metzinger/Maria Clara Lucchetti Bingemer/
Maria da Glória Bordeghini/Mário Erbolato/
Miron Stoffels/Moacir Pereira/
Nelci Capellari/Nereu de Castro Teixeira/
Pedro Gilberto Gomes/Renato Zanolla/
Romeu Alberti/Romeu Dale.