

A INFLUÊNCIA DA ÉTICA JUDAICO-CRISTÃ NOS ESCRITOS DE PAULO FREIRE: PROLEGÔMENOS PARA UMA EDUCAÇÃO TEOLÓGICA CRÍTICA

Vlademir Lucio Ramos

Graduado em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Santo André, graduado em Filosofia e Teologia pelo Instituto de Teologia da Diocese de Santo André, Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e, atualmente, professor do Centro Universitário Paulistano – Unipaulistana e professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos.

RESUMO

Este artigo procura mostrar que a pedagogia freireana abriga valores judaico-cristãos quando os aplica nas reflexões afirmativas no sentido de entender a pobreza e a desigualdade social. Em sua pedagogia do diálogo e do oprimido, Paulo Freire recebeu forte influência dos valores cristãos mediados pelo humanismo de Jacques Maritain. A ética judaico-cristã permanece no núcleo dos escritos freireanos, dinamizada, atravessando sua pedagogia e contribuindo para a emancipação dos enfraquecidos na história tanto no momento mesmo em que aqueles escritos foram iniciados, quanto na atualidade. A hipótese aqui defendida é que a ética judaico-cristã continua sendo a base valorativa não somente do Ocidente e das chamadas nações democráticas, como também transparece seu marco na pedagogia de Paulo Freire.

Palavras-chave: Teologia. Justiça. Humanismo. Direito. Pedagogia.

RESUMEN

Este artículo busca mostrar que la pedagogía de Freire alberga valores judeocristianos cuando los aplica en reflexiones afirmativas para comprender la pobreza y la desigualdad social. En su pedagogía del diálogo y del oprimido, Paulo Freire estuvo fuertemente influido por los valores cristianos mediados por el humanismo de Jacques Maritain. La ética judeocristiana permanece en el centro de los escritos de Freire, dinamizada, atravesando su pedagogía y contribuyendo a la emancipación de los debilitados en la historia tanto en el momento en que se iniciaron esos escritos, como en la actualidad. La hipótesis defendida aquí es que la ética judeocristiana sigue siendo la base valorativa no sólo de Occidente y de las llamadas naciones democráticas, sino también su hito en la pedagogía de Paulo Freire.

Palabras clave: Teología. Justicia. Humanismo. Derecho. Pedagogía.

Introdução

No decorrer do tempo, os valores judaico-cristãos se fixaram nos ordenamentos sociais e jurídicos dos povos, mormente os do Ocidente. Na atualidade e em decorrência do processo de secularização, esses valores vêm perdendo força nas sociedades democráticas,

apesar de permanecerem subliminarmente nos ordenamentos jurídicos contemporâneos¹. As sociedades secularizadas deixaram de ser cristãs, rompendo com a religião outrora dominante e reconstruíram-se em bases completamente diferentes, racionais, científicas. Assim, dir-se-á que essas sociedades ainda são cristãs em muitos aspectos que podem passar despercebidos, na medida em que fazem parte de uma "cultura". Partindo desse pressuposto, interrogamos em que sentido a pedagogia freiriana implementa um padrão de secularização do cristianismo? É possível, de fato, averiguar a presença de valores judaico-cristãos na pedagogia de Paulo Freire?

De longa duração, o conflito entre o cristianismo e o mundo secular está longe de ser solucionado. A realidade histórica, no período medieval, por exemplo, foi rejeitada pela Igreja. Assim, ao colocar o mundo em sua condição de "reino" separado, caído, antagônico ao reino espiritual, a Igreja medieval construiu - intelectual e institucionalmente - o conjunto de separações e distinções que proibiam qualquer reconciliação com o mundo exterior. O mal é visto ali como intrínseco e inevitável. A Reforma Protestante no século XVI constituiria a saída da cisão: novamente o homem foi colocado no mundo, as virtudes e a moral humana começaram a ter valor. Um dos princípios da Igreja medieval quebrados por Lutero, por exemplo, foi o da *obediência cega*. Este é rejeitado em favor da ideia de que a liberdade é algo divino, e que pode estar ligada à obediência. A liberdade subjetiva, o espírito livre é um dos princípios fundantes da modernidade, mas não só dela, é também do cristianismo. Em *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel disserta:

O direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos. Este direito na sua infinitude é expresso pelo *cristianismo* e torna-se o princípio universal real de uma nova forma do mundo. (HEGEL,1997, p.110)

¹ Compreende-se por secularização o declínio da religião como poder hegemônico e a emancipação de diferentes setores da vida social (arte, ciência) da supervisão eclesial-religiosa. A secularização caracteriza então as sociedades em que se diz que a religião é vivida na "esfera privada". Por outro lado, o termo pode designar uma transformação e impregnação da vida social moderna pela religião. Em outras palavras, a sociedade moderna carregaria múltiplos traços do seu passado cristão, ainda que irreconhecíveis pelo fato de que os conteúdos, os símbolos, os valores secularizados foram deslocados (so sagrado para o profano, do além da história etc).

Hegel ainda afirma que, “graças ao cristianismo” começou a se desenvolver e maturar-se um princípio geral: a liberdade da pessoa. Para Gianni Vattimo (1998), embora a “secularização represente a perda da autoridade temporal para a Igreja, uma conquista da autonomia da razão em relação ao Deus absoluto” é, na realidade um “efeito positivo do ensinamento de Jesus e não uma maneira de fugir dele” (p.18, *tradução nossa*). Vattimo ratifica a ideia que a civilização hoje professa não ser mais cristã, mas se “considera em sua maior parte uma civilização secular, descristianizada, pós-cristã”. No entanto, ela está profundamente moldada pela herança cristã: “[...] mas todas as principais características da civilização ocidental estão estruturadas em referência àquele texto básico que foi, para essa civilização, a Escritura judaico-cristã” (p.19, *tradução nossa*).

Secularização e religião

A secularização protestante sem dúvida contribuiu para libertar certas áreas da vida secular (sexualidade, liberdade etc) das influências religiosas. Ela desfez a separação entre o domínio secular e o domínio espiritual, ao mesmo tempo em que pretendia difundir mais amplamente um ethos impregnado de religiosidade no mundo secular. Curiosamente o antagonismo luterano em relação ao mundo está confinado ao terreno ético e espiritual e não assume a forma de oposição ativa e revolucionária ao mundo existente. Desde que estejam garantidas as condições para a transmissão da Palavra divina, todo o resto é relativamente indiferente. O ordenamento mundano não é questionado. O surgimento do protestantismo, de fato, põe fim ao monopólio católico da religião cristã na Europa deixando ao poder político e econômico seguirem seus próprios caminhos. Com a secularização há uma importância decrescente da religião organizada como meio de controle social em que setores inteiros da sociedade e cultura são removidos da autoridade de instituições e símbolos religiosos. Deve-se à teorização da religião como assunto privado ao sociólogo Luckmann (1973). Para este autor, a secularização corresponde a um processo em que as normas religiosas perdem impacto global em benefício de ideologias autônomas, cada uma governando um domínio particular (cultura, política, economia). Para o indivíduo, as normas religiosas só parecem relevantes em áreas que não são regulamentadas por instituições seculares. Assim a religião torna-se um assunto privado:

De este modo la religión es convierte en un «asunto privado». Podemos concluir diciendo que la especialización institucional de la religión, como

también la especialización de otras áreas institucionales, provoca un proceso que transforma a la religión en una realidad cada vez más «subjetiva» y más «privada» (1973, p.98).

Esta separação entre privado e o público é bastante funcional na manutenção da ordem existente e altamente racionalizada das instituições econômicas e políticas modernas. Na esteira dessas asserções, a religião se restringiria, além do campo subjetivo, a se fixar também no campo da retórica e da moral, apenas.

A Constituição brasileira endossa essa ideia no seu artigo 5º, inciso VI, sobre a liberdade de consciência e de crença, assegurando, por assim dizer, o livre exercício dos cultos religiosos. A liberdade de religião é um conceito legal. Garante ao indivíduo o direito de acreditar no que quiser e praticar a religião de sua escolha, mas dentro de certos limites mais ou menos extensos, dependendo do contexto. Desviar-se da ordem pública ou desviar-se muito do 'religiosamente correto', implica em penalidades. O espaço do direito privado é elástico e dependerá das circunstâncias. Sua existência não significa que o ato de crer seja apenas íntimo, muitas vezes considerado sinônimo de privado. Crer é um fato social que envolve muitas interações.

Em sociedades "seculares" com separação entre igreja e Estado, religião e política, os estudos bíblicos operaram na suposição de que a Bíblia é sobre religião e não sobre política e economia. Intimamente relacionado está o individualismo ocidental moderno que levou à ideia de que Jesus e as cartas paulinas estavam abordando a fé e a moralidade individual, e não comunidades, povos e estruturas institucionais. Essas suposições relacionadas, de que a Bíblia é toda sobre religião e dirigida ao indivíduo é rebatida por Paulo Freire, principalmente, nos textos que dialogam com a Igreja e a Teologia da Libertação.

A pedagogia humanista e cristã de Paulo Freire

Os escritos de Paulo Freire: *Pedagogia do Oprimido*, *Os cristãos e a libertação dos oprimidos* e *Carta a um jovem Católico* rompem com a ideia de um Deus que quer vingança e preso à lógica da vitimização. Neste sentido, Vattimo afirma que a encarnação de Cristo enfraquece essa concepção do divino ao apresentar um Deus não violento e não absoluto. Nessa perspectiva, a secularização, longe de ser uma rejeição da mensagem cristã, talvez seja, ao contrário, sua realização. Segundo ainda Vattimo, a secularização não é um

enfraquecimento da mensagem cristã, mas uma realização mais plena de sua verdade. A secularização não leva à transcendência de Deus, apartando a fé de uma relação muito próxima com o tempo. Ao contrário, é “um caminho pelo qual a kenosis, que começou com a encarnação de Cristo - e antes mesmo com a aliança entre Deus e "seu" povo - continua a se realizar em termos cada vez mais claros, prosseguindo a obra de educar o homem para a superação da essência originalmente violenta do sagrado e da própria vida social” (Vattimo, 1998, p.22). A chave para essa interpretação a partir de uma leitura freiriana, é a caridade – entendida aqui como oposta ao assistencialismo –, e a amizade, a relação fraterna com os oprimidos. Freire não separa sua pedagogia e envolvimento na história, mas consegue perscrutar, entender desde o coração da história dos oprimidos e reconhecer sua historicidade e sua pessoalidade. Neste sentido, Paulo Freire não efetivou o humanismo cristão de Maritain em sua pedagogia do oprimido? Freire se considerava um homem de fé cristã e católico. Esta é uma realidade que não pode dissociar-se do seu pensamento e prática pedagógica. Freire reflete a identidade cristã em seus escritos e em sua forma de vida. Dai decorre que ele possui uma preocupação com a pessoa humana, por sua autonomia e liberdade, sem perder de vista o valor transcendental que atravessa a realidade humana. Somente na educação o homem pode se conscientizar da sua realidade e poder reconhecer o outro, poder reconhecer o rosto do outro, em meio ao sofrimento humano.

O pensamento de Freire mantém uma profunda relação com o pensamento cristão, humanista e personalista de Maritain. Este, por sua vez, fez uma distinção entre agir *como* cristão e ter uma *ação* cristã. Por exemplo, evangelizar o mundo batizando-o em nome da Trindade é agir *como* cristão contribuindo para a construção da Igreja cristã. Mas, cooperar com os cidadãos que professam outras crenças (até mesmo o ateísmo) com vista à construção de uma sociedade mais justa, mais fraterna, mais respeitosa da pessoa e dos seus fins é ter uma *ação cristã*, sem reivindicar outro rótulo que não o de cidadão responsável, sem a interferência da Igreja.

Pelo conceito de *ação cristã* proposta por Maritain, Freire a vincula aproximando campos distintos, mas não necessariamente irreconciliáveis. Freire deixa claro que tanto cristãos como marxistas são homens radicais, isto é, que procuram a causa, a raiz dos problemas sociais e sua necessária superação. Freire já aponta este problema no início do *Pedagogia do Oprimido*: “Daí que seja este, com todas as deficiências de um ensaio puramente

aproximativo, um trabalho para homens radicais. Cristãos ou marxistas, ainda que discordando de nossas posições, em grande parte, em parte ou em sua totalidade, estes, estamos certos, poderão chegar ao fim do texto” (Freire, 1988, p.25)

Outro ponto importante a destacar é o fato de Maritain procurar resolver o conflito entre o indivíduo absolutizado, reduzido a um simples *homo oeconomicus* e a relação dele com a sociedade em geral. Em Maritain só há uma concepção correta do homem, que é ao mesmo tempo *indivíduo* e *pessoa*. Como *indivíduo* está subordinado ao todo social e às relações intersubjetivas. Segundo Maritain:

De modo que, como indivíduos, não somos mais que um fragmento de matéria, uma parte deste universo, diferente, sem dúvida, mas uma parte, um ponto dessa imensa rede de forças e influências, físicas e cósmicas, vegetativas e animais. , étnica, atávica, hereditária, econômica e histórica, a cujas leis estamos sujeitos. Como indivíduos, estamos sujeitos às estrelas. Como pessoas, nós os dominamos” (MARITAIN: 2006, p.25, *tradução nossa*).

Como pessoa, ele transcende toda ordem temporal. E é na pessoa que deve recair o bem comum a que a sociedade se ordena. Maritain entende que todo homem possui aspiração de ser tratado como um todo e não como uma parte. Isso implica em dizer que o homem precisa ser tratado como pessoa. Em outras palavras, um humanismo autêntico só pode ser um "humanismo integral", que se dê uma visão completa, sem exclusão, da vocação humana. É uma representação da pessoa que inclui todas as suas potencialidades, todas as suas virtualidades, incluindo, obviamente, essa dimensão espiritual e religiosa.

No pensamento de Paulo Freire, o contexto social excludente desumaniza o ser humano mormente a pessoa do *pobre*. Esta “ordem opressora” se torna um mito, passando-se por uma “ordem de liberdade” em que os direitos da pessoa humana já estivessem garantidos (Freire, 1988, p.137). Para Freire, a pessoa humana “não pode ser vendida nem vender-se”. Necessário dar um passo além das “soluções paliativas e enganosas. É inscrever-se numa ação de verdadeira transformação da realidade para, humanizando-a, humanizar os homens” (Freire, 1988, p. 183). A pedagogia libertadora freiriana é a luta dos oprimidos para recuperar a humanidade que lhes foi tirada pelos opressores. Ao mesmo tempo, os oprimidos retirando dos opressores o poder de oprimir e desumanizar, eles restauram a humanidade que perderam com o uso da opressão:

[...]E ai está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, roeste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos. Por isto é que o poder dos opressores, quando se pretende amenizar ante a debilidade dos oprimidos, não apenas quase sempre se expressa em falsa generosidade, como jamais a ultrapassa. Os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que a sua “generosidade” continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça. A “ordem” social injusta é a fonte geradora, permanente, desta “generosidade” que se nutre da morte, do desalento e da miséria (FREIRE: 1988, p.30).

Paulo Freire compartilha com a sabedoria cristã mesmo que esta não poderia constituir-se como tal ao objetivo normativo da sua pedagogia. Ao mesmo tempo, Freire dialoga com as filosofias ateias, mormente as marxistas. Em seu texto *Pedagogia do Oprimido*, um ensaio da sua experiência de alfabetização junto aos camponeses pobres, Freire coloca sua concepção pedagógica humanista, e a faz como cristão, mas dentro de uma *ação* cristã de viés maritano, como já mencionado. Para Paulo Freire, o ideal da libertação dos oprimidos é o nome profano do ideal do cristianismo. Ao buscar formular um princípio capaz de nortear a ação concreta do cristão, Freire expõe essa orientação em seu texto *Os cristãos e a libertação dos oprimidos* (1978), em uma seção precisamente intitulada “a Igreja Profética”, Freire distingue esta das igrejas tradicionalistas (moralizantes) e modernizantes - individualistas, reformistas -, que defendem “medidas paliativas de recorte neocapitalista”: *Enquanto as Igrejas tradicionalistas alienam as classes sociais dominadas, apresentando-lhes o mundo como antagônico, a Igreja modernizante aliena-os, de maneira diferente, ao apoiar os reformistas que ajudam a manter o status quo.* (FREIRE, 1978, p.37).

A Igreja profética, por sua vez, é utópica e esperançosa recusando os “paliativos assistencialistas e reformistas suavizantes”, comprometendo-se com as classes dominadas, a fim de transformar radicalmente a sociedade (p. 40). O posicionamento profético diante da realidade conflituosa insiste na análise das estruturas sociais mediada pelo emprego “das ciências político-sociais que não sendo neutras, implicam uma opção ideológica” (p.42). Freire utiliza a linguagem que se inscreve na tradição profética das Escrituras judaico-cristãs. Sob este quadro de referência, a Igreja é chamada a realizar a mesma obra que os profetas fizeram,

de denunciar e anunciar a palavra utópica e esperançosa dentro do mundo concreto, e isso requer, segundo Freire, o conhecimento científico deste mundo: “pois, ser profético, utópico e esperançoso, significa denunciar e anunciar através da ação efetiva. Eis que a razão pela qual o conhecimento científico da realidade é a condição necessária para a eficiência profética” (p.42). Quais as principais características do profetismo eclesial pensado por Paulo Freire? Este profetismo de coaduna minimamente com o que as Escrituras dissertam sobre os profetas?

Talvez o primeiro critério que deve ser levado em conta para estabelecer a semelhança do nabi'm pensado por Freire e o das Escrituras judaico-cristãs é a proximidade importante que se estabelece entre a realidade histórica e o profeta. Pois é nessa proximidade que tanto a permanência quanto o desaparecimento do carisma profético depende: “não podemos denunciar a realidade nem anunciar sua radical transformação, do que deve resultar numa realidade distinta em que surja o homem novo e a mulher nova, se não nos entregarmos ao conhecimento da realidade por meio da práxis” (p.42). O entendimento, a comunicação e o discernimento da realidade concreta ocorrem na presença de um intermediário: o conhecimento científico da realidade. É importante destacar ainda que a profecia bíblica é uma construção literária. Este recurso jamais será negado em suas sucessivas adaptações, de acordo com o público de cada um e suas correspondentes expectativas de leitura.

Segundo Freire, uma Igreja profética não pode ser “refúgio das massas” alienando-as através de discursos falsificadores, mas “convida-as a um novo Êxodo” (p.43). Êxodo entendido aqui como Páscoa (Transição, Passagem) para uma sociedade mais solidária e humana, e não uma festa de calendário:

A verdadeira Páscoa não é uma verbalização comemorativa, mas sim práxis², compromisso histórico. Páscoa de simples verbalização é ‘morte’ sem ressurreição. Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa é morrer para viver. Porém esta forma de se experimentar na Páscoa, eminentemente vital, não pode ser aceite pela visão essencialmente mortífera e, por isso mesmo estática, da burguesia. A mentalidade burguesa (*classe dominante*) que não existe como abstração, mata o dinamismo profundamente histórico da passagem; transforma a Páscoa em alienação, em pura festa de calendário (FREIRE, 1978, p.14, *grifo nosso*).

² Práxis na linguagem freiriana significa que é insuficiente que as pessoas se reúnam em diálogo para conhecer sua realidade social. Elas devem agir juntos sobre seu ambiente para refletir criticamente sobre sua realidade e assim transformá-la por meio de ações adicionais e reflexão crítica.

Segundo Freire, o Êxodo deixa de lado e rompe com o mundo e um determinado tipo de Igreja que se moderniza conservando e endossando a opressão perpetrada pelas elites da sociedade:

A Igreja profética não é aquela que, ao modernizar-se, conserva, estabiliza-se, adapta-se. Cristo não foi conservador. Como Ele, a Igreja profética tem que desatar e andar, pôr-se constantemente a caminho, morrendo sempre para um contínuo renascer (FREIRE, 1978, p.43).

Freire quer chamar a atenção e enfatizar a justiça social muito similar à ideia de justiça e direito dos profetas bíblicos. Freire descreve como injustiça qualquer prática que condena o outro a uma situação de vulnerabilidade e opressão e convida, o que ele denomina de “ingênuos” religiosos (muito resistentes à conversão) à consciencialização³, a compreenderem a relação com o outro marginalizado através da prática da justiça.

A fórmula direito e justiça é frequente nos profetas mormente em Amós, Miqueias, Isaias, Jeremias, Oseias, Ezequiel. Os termos “justiça” (צְדָקָה – *ṣedāqāh*) e “direito” (מִשְׁפָּט - *mishpat*) estão associados e designam as qualidades fundamentais de um rei. A justaposição dessas duas palavras não as reduz à sinônimos. A justiça corresponde sobretudo a uma ideia de plenitude ou de retidão, quando cada coisa está em seu lugar e nada falta. Ser justo é mais que respeitar o outro é dar-lhe existência, isto é, fazer com que alguém seja uma pessoa e não um meio ou instrumento de manipulação de alguém ou sistema. A justiça é modelada em relações concretas. Ela está sempre situada na relação entre as pessoas. No contexto bíblico, o direito (*mishpat*) não corresponde apenas à legislação, aos códigos jurídicos que a sociedade se concede, mas se mede nas relações de quem age. Neste caso, respeitar a lei é mais do que a aplicação rigorosa das leis, é sobretudo respeitar o outro segundo os seus direitos, lutando para que estes sejam efetivados:

A pessoa será justa ou injusta, não por cumprir rigorosamente os preceitos em causa, mas por se relacionar justa ou injustamente com outra pessoa. A justiça bíblica é então a relação que promove e realiza o sentido radical da vida humana (VAZ, 2012).

³ Significa conscientização. É o processo de desenvolvimento da consciência crítica da própria realidade social através da reflexão e da ação.

O apelo a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça é o que se percebe nos escritos freirianos. A prática da justiça se realiza junto aqueles vitimados da história, a classe dominada. Em Freire, a justiça se une à luta daqueles(as) que optam pelos marginalizados a fim de construir um mundo mais justo e humano. Impulsionado por uma indignação não ingênua, Freire, frente às injustiças sociais que formam o cotidiano, propõe a intervenção no mundo para alcançar a igualdade e a justiça. Esta intervenção é também a exigência do reconhecimento da dignidade de todo o ser humano. Sua busca por aprender e ensinar, investigar, conhecer, tornar-se educador, sua paixão pela educação está relacionada à sua sede de justiça, que constitui, ao mesmo tempo, a razão ética e política de sua vida. A indignação em sua mobilização se torna denúncia de situações injustas, desumanizantes e opressivas. A denúncia deve ser acompanhada do anúncio, do compromisso com a sua transformação, da esperança e da pedagogia utópica.

Outro ponto a se destacar é a ênfase que Freire dá a atitude profética de cristãos empenhados na transformação social. Tal ação é geradora de uma reflexão teológica que substituiu ao que Freire intitula de “teologia do desenvolvimento” (teologia modernizante e reformista e que mantém os pobres como pobres) pela “teologia da libertação: profética, utópica e esperançosa” (Freire, 1978, p.43). Na concepção freiriana a temática encetada pela teologia da libertação são “as condições objetivas das sociedades dependentes, exploradas, invadidas. A temática que emerge da necessidade de superação real das contradições que explicam essa dependência. A que surge do desespero das classes sociais oprimidas. Na medida do seu profetismo, a Teologia da Libertação não pode ser a da conciliação entre os inconciliáveis” (Freire, 1978, p. 43). A função da teologia, portanto, não é debater necessariamente as “sociedades sacralizadas”, ditas burguesas, que mantém determinadas circunstâncias de exploração e opressão e que reagem a qualquer ameaça de ruptura a esta situação. Ao contrário, a função da teologia latino-americana que vem lembrar à Igreja que os pobres são um lugar de encontro com Deus no mundo e que a justiça e a libertação são uma opção fundamental do cristianismo.

Pontos de convergência entre a Teologia da Libertação e a Pedagogia Freiriana

A pedagogia de Paulo Freire é marcada pela reflexão cristã. Salta aos olhos as peculiaridades presentes entre a Teologia da Libertação e o texto freiriano, *Pedagogia do Oprimido*. Obviamente, evidenciam nuances que as diferenciam, mas ao mesmo tempo certos

elementos que as conectam e que podem servir para contribuir reciprocamente na fundamentação de um método, um método pedagógico-teológico crítico.

Influências que se manifestam em conceitos como Êxodo, Páscoa, profecia, amor, utopia, esperança permitem traçar um diálogo dos escritos freirianos com a teologia mormente a da Libertação. Tanto a pedagogia quanto a teologia não podem se apresentar como reflexões ingênuas sobre a realidade social senão que possuem o dever de mostrar sua incidência crítica e social. Para Freire não há possibilidade de realizar pedagogia ou teologia fora dos processos históricos. Neste sentido, ele propõe desfazer o mito das “ações-anestésicas” fruto de um individualismo subjetivista que leva senão a manutenção das estruturas existentes. Em outras palavras, determinados grupos sociais mormente aqueles que dominam as estruturas econômicas procuram mantê-las criando um imaginário de neutralidade em todas as instituições humanas: a Igreja e o Estado. Freire rebaterá este mito da neutralidade das estruturas sociais considerando que elas estão carregadas de ideologias. Em a *Pedagogia do Oprimido*, Freire derrubará diversos mitos criados a fim de anestesiar a consciência popular. Este texto permite transitar (Passagem, Páscoa) de uma consciência ingênua que não problematiza, tende a admitir explicações fabulosas, fatalista, para uma consciência crítica que está aberta ao novo, que aprofunda os problemas, rompe com os mitos substituindo as explicações mágicas por causas reais e verificáveis. Os que se colocam no caminho da transição junto aos oprimidos são convidados a renunciar a sua “inocência” e a ideologia da classe dominante:

Tudo isso implica a renúncia aos mitos que lhes são tão caros (*da classe dominante*). O mito da sua superioridade, o mito da sua pureza da alma, o mito das suas virtudes, o mito do seu saber, o mito de que a sua tarefa é a de ‘salvar’ os pobres, o mito da neutralidade da Igreja, da teologia, da educação, da ciência, da tecnologia, o mito da sua imparcialidade, o mito da inferioridade do povo, da sua impureza não só espiritual, mas também física, o mito da sua ignorância absoluta. (FREIRE, 1978, p.13-14).

O que se busca aqui na pedagogia da Libertação, por assim dizer, é a construção de um paradigma reflexivo, prático e humanista. Outro ponto importante quando se fala em pedagogia da libertação do oprimido é a superação da ingenuidade tanto da pedagogia quanto da teologia pelo fato de reconhecer o mundo como espaço de realização humana. A sugestão

que Freire dá à educadores (as), teólogos(as) é que eles possam, de fato, se envolver com o mundo: “[...] não existe consciencialização se a prática não nos leva à ação consciente dos oprimidos como classe social explorada na luta pela sua libertação[...]” (Freire, 1978, p.17). O mundo é experienciado e conjunto, junto com outros e outras. É nesse sentido que Freire afirma que “Já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”. (Freire, 1978, p.69).

O segundo elemento-chave que procura superar a visão ingênua da teologia e da educação é o conceito de práxis. Esta é uma unidade indissolúvel entre reflexão e ação. A separação de um dos elementos do par desvirtua a práxis, transformando-a em ativismo ou subjetivismo. Sendo que, tanto uma quanto outra é uma forma errônea de capturar a realidade. Em a *Carta a um jovem teólogo*, escrito em 1970 e editado em 1976, Freire chama a atenção da importância de mudar a prática teológica para que se atinja fundamentalmente a libertação do homem, mormente a do oprimido. Neste pequeno opúsculo, Freire não fala como teólogo, mas como cristão e um “apaixonado pela teologia” que marcou sua pedagogia (FREIRE: 1976, p.22). De que forma Freire compreende a teologia? Ele distingue uma teologia do Primeiro mundo da do Terceiro mundo. A teologia do Primeiro mundo é uma teologia a serviço da lógica burguesa, a qual cria um homem passivo e adaptado às circunstâncias e que espera uma vida melhor no céu. É uma teologia *bancária*,⁴ isto é, depositadora de fórmulas e pressupostos dogmáticos sem problematizá-los, pois, ao problematizá-los perceberá que as circunstâncias históricas onde este discurso é proclamado são injustas. A teologia bancária deixa de lado as condições de subsistência da vida humana para se fixar em reflexões ingênuas e são veiculadas por um grupo cultural, a saber, os que monopolizam o saber e a experiência de Deus:

A Palavra de Deus, em última análise, me convida a recriar o mundo, não para dominar meus irmãos, mas para libertá-los. Assim não serei capaz de escutar essa Palavra se eu não me comprometer a vivê-la. Isto significa que escutar a Palavra de Deus não é, por um lado, um ato passivo de falsa devoção, e nem por outro lado, um ato no qual somos uma espécie de recipientes vazios para serem encheidos por essa Palavra. A Palavra de Deus não é conteúdo que conservo (guardo)

⁴ Na educação bancária, criticada por Freire, o estudante é tratado no processo ensino-aprendizagem como um simples objeto receptor e passivo diante do educador, sujeito ativo. Na concepção bancária, o sujeito da educação é o educador que conduz o aluno na memorização mecânica dos conteúdos. Os aprendizes são, assim, uma espécie de "recipientes" nos quais o conhecimento é "depositado".

dentro de mim como se fosse algo estático. Esta Palavra não poderia ser Salvador se nós fôssemos apenas recipientes em relação a ela. Enquanto Salvador, é uma Palavra Libertadora, que os homens têm que assumir historicamente. (FREIRE: 1976, p. 19)

Frente a este par teologia-pedagogia primeiro mundista, Freire contrapõe um outro par que nasce desde o Terceiro mundo, que é “uma teologia utópica uma teologia de denúncia e anúncio, que implica profecia e esperança”:

Neste sentido, somente o 3º mundo – não no sentido geográfico, mas no sentido de mundo dominado, dependente, sem voz -, é capaz de escutar a Palavra de Deus; mas tem que fazer primeiro sua experiência de Páscoa. Isto significa que é indispensável morrer como Primeiro mundo a fim de nascer de novo como terceiro mundo. Esta é também a razão pela qual somente do terceiro mundo, no sentido do que eu entendo aqui, é possível que surja uma teologia utópica, uma teologia de denúncia e anúncio que implica profecia e esperança (FREIRE, 1976, p.19-20).

Os conceitos que Freire utiliza para apresentar a reflexão teológica são termos profundamente bíblicos, que falam de lutas e movimentos escatológicos; que anunciam um tempo novo, uma nova terra. A metáfora “morrer para o primeiro mundo” significa desfazer-se de uma mentalidade dominadora, individualista e moralista. Segundo Freire, a construção de um homem novo se fará por intermédio da prática e do discurso de uma pedagogia e teologia utópica e esperançosa. Se a “Palavra se fez carne, só é possível aproximar-se dela por meio do homem.

Por isso, a Teologia tem que buscar seu ponto de partida na Antropologia” (Freire,1976, p.20). A teologia em Freire está intimamente ligada à antropologia, porque o ser humano aparece como um espaço no qual se pode encontrar Deus: “para realizar esta importante tarefa, o teólogo deve tomar como ponto de partida de sua reflexão a História do Homem”. Por meio da consideração cristológico-antropológica, Freire considera que o teólogo que deseja cumprir verdadeiramente sua missão, ou seja, associar-se às classes oprimidas, assim como o profeta Jesus fez, deve tomar como ponto de partida de sua reflexão a história do homem. Neste sentido, é que a teologia aparece como uma reflexão marginal, subversiva e crítica social. Este Êxodo, esta Páscoa (Transição) teológico-pedagógica deve ser feita na chave do reconhecimento e do amor. Freire, por sua vez,

reconhece que a práxis do amor representa uma tarefa política e revolucionária, no sentido da libertação que se pretende obter para os pobres:

[...] A maior, a única prova de amor verdadeiro que os oprimidos podem dar aos opressores, é acabar, e de forma radical, com as condições objetivas que lhes dão o poder de oprimir, e não acomodarse masoquisticamente, à opressão. Só assim os que oprimem poderão humanizar-se. E esta obra amorosa, que é política, revolucionária, pertence aos oprimidos. Os opressores, enquanto classe que oprime, jamais libertam, assim como jamais SE libertam. Só a fraqueza dos oprimidos tem a força suficiente para fazê-lo" (FREIRE,1976, p.22).

Essa quebra das circunstâncias de opressão, passa por um reconhecimento da condição de sujeitos ativos em meio ao processo de libertação. Neste sentido, os oprimidos podem se determinar como construtores de uma nova história que se escreve a partir da periferia da história. Diante do exposto, é fundamental ter em mente que tanto a Teologia da Libertação quanto a Pedagogia do Oprimido são diferentes, mas que apontam para o objetivo claro de libertação das condições de opressão.

Tanto para a Pedagogia do Oprimido quanto para a Teologia da Libertação, o objeto de sua atenção são os pobres ou oprimidos, pois, como refere o documento de Medellín (1968), são fruto da marginalização, da injustiça e da opressão e política. Descobre-se por via de uma leitura contextual da realidade latino-americana que os pobres ou oprimidos são uma realidade clara e latente que enfrenta o desafio da luta pela libertação dos sistemas opressores. Por sua vez, para a Teologia da Libertação, ao qual se vincula Paulo Freire, os pobres ou oprimidos constituem um lugar teológico privilegiado de práxis e reflexão cristã em que Deus se descobre e entende-se que a pobreza e a desigualdade é uma realidade contrária ao Reino (Lc 18, 24-25) e perante o qual a Igreja deve ter um compromisso claro em favor dos mais necessitados. A esse respeito, nas conclusões da Conferência Episcopal de Medellín (1968) observa-se: "Esta realidade complexa coloca historicamente os leigos latino-americanos diante do desafio de um compromisso libertador e humanizador" (p. 42).

Em Pedagogia do Oprimido, Freire, retomando a distinção opressor-oprimido, aplica a distinção à educação, argumentando que a educação deve permitir que o oprimido recupere seu senso de humanidade, superando sua condição. No entanto, ele reconhece que para que isso aconteça, o indivíduo oprimido deve desempenhar um papel na sua libertação. O

oprimido é entendido como aquele que foi desumanizado e tratado como objeto pelos sistemas opressores, e que em meio a essa submissão é convidado a ser protagonista de sua própria história e de sua própria libertação. Para a pedagogia de Freire, o oprimido é entendido de duas maneiras, a primeira no papel de vítima, que em analogia com a teologia da libertação também se refere aos pobres, excluídos, marginalizados, entre outros e a segunda no papel de opressor que na teologia da libertação é aquele do qual os pobres devem ser libertados.

Outro ponto de encontro que a pesquisa conseguiu estabelecer entre a teologia da libertação e a pedagogia do oprimido, são as implicações políticas que essas duas correntes carregam. Tanto a política quanto o Político não podem se restringir às ações do governo, do Estado, dos partidos políticos, mas as implicações políticas estão na tomada de posição pelos agentes, para se organizarem a favor de mudanças estruturais que representam novos entendimentos nas estruturas de poder e em função das próprias relações sociais (Torres, 2004, p. 20).

Assim, a Teologia da Libertação, baseada na leitura evangélica, mostra que a vida de Jesus teve um caráter sociopolítico essencial, que colidiu com os poderes opressores de seu povo. Jesus, ao buscar uma inclusão do pobre que rompesse com as estruturas de poder, promoverá um tratamento digno com forte impacto social num paradigma de justiça. Por sua vez, na pedagogia do oprimido proposta por Freire há um claro compromisso com a educação, como método de ação transformadora, que cumpre seu objetivo ao repercutir na consciência das pessoas gerando processos internos de crítica que permitem a possibilidade de consciência histórica. Convertendo-se em uma práxis, as pessoas, mormente os oprimidos – uma vez cômicos da opressão a que estão submetidos -, se comprometem com a transformação da realidade opressora, motivando assim uma participação política decorrente do mesmo agente consciente de sua situação e de sua realidade, que busca transformar (Freire, 1988).

Freire acreditava que a educação não podia ser separada da política; o ato de ensinar e aprender são considerados atos políticos em si. Freire definiu essa conexão como um princípio fundamental da pedagogia crítica. Professores, teólogos(as), alunos precisam estar cientes das políticas que envolvem a educação. Como os alunos são ensinados e o que se ensina serve a uma agenda política.

Considerações Finais

No decorrer deste processo de pesquisa, foi possível mostrar que a Teologia da Libertação e a Pedagogia do Oprimido são duas correntes que surgiram simultaneamente em um contexto particular como a América Latina, onde uma realidade é compreendida criticamente. Essa teologia e essa pedagogia assumem posições com implicações políticas das realidades contextuais analisadas.

Da mesma forma, neste artigo, ficam evidentes vários pontos em comum entre os escritos freirianos mormente aqueles que fazem a ponte com uma Igreja profética, com o mundo bíblico. Também há de se notar similaridades do pensamento de Paulo Freire com o pensador cristão Jacques Maritan. Tanto em sua pedagogia como na Teologia da Libertação existem pontos similares tais como, a centralidade nos sujeitos, entendidos como pobres, oprimidos, vítimas, excluídos, entre outros com capacidade de exercer ações que os libertem dessa condição que degrada sua dignidade e sua condição humana. Por sua vez, a libertação se dá por meio de uma ação política que se torna o segundo ponto de encontro que possibilita atuar juntos pela libertação dos sistemas opressores.

O fato de que tanto a teologia da libertação quanto a pedagogia do oprimido fazem uso de diversos recursos para alcançar essa libertação, a primeira recorrendo à leitura evangélica em busca de identidade para o sujeito, optando por seguir o exemplo de Jesus, entendida aqui como uma figura não conservadora; enquanto a segunda fundamentada na necessidade de o sujeito ter consciência de sua situação por meio da educação e também de ferramentas para que possa ser agente de transformação nos processos históricos de opressão buscando a emancipação dos sistemas opressores.

Referências

FREIRE, Paulo. Carta a um jovem teólogo. In: **A Serviço da Palavra**. Ano 1, V.1, 1976. Disponível em: <https://territoriosinsurgentes.com/wp-content/uploads/2021/03/Paulo-Freire-Carta-a-um-jovem-teologo.pdf>. Acesso em: 27/04/2022.

_____. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa: Base, 1978.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 18ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CELAM, (1968), **Medellín**, Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Medellín: CELAM

HEGEL, Georg. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**. Salamanca: Sígueme, 1973.

MARITAIN, Jacques. **Tres Reformadores**: Lutero – Descartes – Rousseau. Madri: Encuentro, 2006.

TORRES, Carlos Alberto. Educación, poder y biografía. Espanha: século XXI, 2004.

VATTIMO, Gianni. **Credere di credere**. Italia: Garzanti, 1998.

VAZ, Armindo dos Santos. O específico da justiça na Bíblia hebraica. In **Cultura: revista de história e teoria das ideias**. Vol. 30, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cultura/1563#tocto1n2>>. Acesso em: 24/04/2022.