

Paulo Freire e o cristianismo da libertação: contribuição do conceito de visão social de mundo

Paulo Freire and the Christian liberation: contribution of the concept of social worldview

Paulo Freire y el cristianismo de la liberación: contribución del concepto de visión social del mundo

Allan da Silva Coelho^{1*}

 <https://orcid.org/0000-0003-4898-9367>

Fernanda Malafatti^{2**}

 <https://orcid.org/0000-0002-2015-4387>

Resumo: Neste artigo, estuda-se a possibilidade de relacionar a teoria pedagógica de Paulo Freire, em especial sua obra *Pedagogia do oprimido*, à *Teologia da libertação na América Latina*, a partir da categoria de visão social de mundo, como conceito de uma certa tradição do marxismo que percorre desde Lucien Goldmann a Michael Löwy. Nessa proposta, entender o cristianismo de libertação, não apenas como movimento social, mas também como portador de uma determinada visão social de mundo, permitiu compreender a obra de Paulo Freire como parte de um grupo social que constitui uma totalidade significativa completa e coerente, com características explícitas. A abordagem deste estudo teve caráter interdisciplinar, a qual associou Filosofia da Educação, Sociologia e Estudos da Religião. Com inspiração na metodologia da Sociologia do Conhecimento, propõe-se que a biografia de Freire apenas confirma alguns elementos de suas opções ético-críticas compartilhadas, as quais podem ser aprofundadas com potencial subversivo.

Palavras-chave: Cristianismo de libertação. Teologia da libertação. Pedagogia do oprimido.

Abstract: The possibility of relating Paulo Freire's pedagogical theory, especially his work *Pedagogy of the*

^{1*} Professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade São Francisco (USF). Licenciado em Filosofia. Doutor em Ciências da Religião. E-mail: <allan.filos@gmail.com>.

^{2**} Licenciada em Pedagogia. Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: <fe.malafatti@gmail.com>.

oppressed, with *Liberation Theology in Latin America*, from the category of social worldview, as a concept of a certain tradition of Marxism that runs from Lucien Goldmann to Michael Löwy, is studied. In this proposal, understanding Christian liberation, not only as a social movement but also as a bearer of a given social worldview, allowed to understand Paulo Freire's work as part of a social group that constitutes a complete and coherent significant totality, with explicit characteristics. The approach of this study had an interdisciplinary character, which associated Philosophy of Education, Sociology and Religious Studies. Inspired by the methodology of the Sociology of Knowledge, it is proposed that Freire's biography only confirms some elements of his shared ethical-critical options, which can be deepened with subversive potential.

Keywords: Christian liberation. Liberation Theology. Pedagogy of the oppressed.

Resumen: En este artículo, se estudia la posibilidad de relacionar la teoría pedagógica de Paulo Freire, en especial su obra *Pedagogía del Oprimido*, con la *Teología de la Liberación en América Latina*, a partir de la categoría de visión social del mundo, como concepto de una cierta tradición del Marxismo que recorre desde Lucien Goldmann hasta Michael Löwy. En esta propuesta, entender el cristianismo de liberación no sólo como movimiento social, sino también como portador de una determinada visión social del mundo, permitió comprender la obra de Paulo Freire como parte de un grupo social que constituyó una totalidad significativa completa y coherente, con características explícitas. El enfoque de este estudio tuvo carácter interdisciplinario, el cual asoció Filosofía de la Educación, Sociología y Estudios de Religión. Con inspiración en la metodología de la Sociología del conocimiento, se propone que la biografía de Freire sólo confirma algunos elementos de sus opciones ético-críticas compartidas, que pueden ser profundizadas con potencial subversivo.

Palabras clave: Cristianismo de liberación. Teología de la liberación. Pedagogía del oprimido.

Introdução

Em certa tradição teórica, o pensamento crítico tem se constituído na América Latina desde o fatídico encontro da cultura moderna com os povos originários, o qual gesta um processo de dominação e exploração. Essa seria a marca constitutiva não apenas da América Latina, mas também do mundo moderno (DUSSEL, 2000). A relação opressão-libertação, na expressão cunhada por Hugo Assmann (1991), tornou-se uma chave de leitura dos conflitos sociais na perspectiva de suas vítimas.

Desse modo, práxis de dominação e de aspiração utópica por libertação são realidades marcadas pelas lutas populares e pelas mais diversas formas de resistências. Nos dias de hoje, o nome de Paulo Freire é ainda expressão icônica de uma formulação educacional, ética e política em resposta à realidade histórica de opressão. No entanto, apesar da atualidade de Paulo Freire na resistência frente a novas formas de opressão, sua tradição já pode ser considerada um ponto de referência marcante para a constituição do pensamento crítico latino-americano. Sua obra de referência, *Pedagogia do oprimido*, já completou meio século, assim como o texto que marca o período de constituição da teologia latino-americana, o livro de Gustavo Gutiérrez *Teologia da libertação*, o qual também completará 50 anos em 2021.

Neste artigo, propomos pensar a relação entre a teoria de Paulo Freire e a Teologia da libertação a partir do conceito de visão social de mundo e de sua aplicação referenciada na metodologia de uma certa tradição do marxismo que percorre Lucien Goldmann e Michael Löwy. Nossa pergunta mais geral poderia ser assim expressa: De que maneira podemos relacionar a concepção de educação de Paulo Freire e os fundamentos da Teologia da libertação? A hipótese que orienta este texto é que o uso da categoria de visão social de mundo, de Lucien Goldmann,

na forma como aplicada nos trabalhos de Michael Löwy, contribui para novas leituras criativas da obra de Paulo Freire e favorece a compreensão de uma Filosofia da Educação latino-americana.

A metodologia e o referencial teórico da análise estão unidos em Goldmann e Löwy, na perspectiva dialético materialista. Na próxima seção, apresentamos o contexto da questão orientadora e de que maneira a concebemos a partir do referencial teórico de Lucien Goldmann. Discorreremos sobre as linhas gerais de sua compreensão metodológica e a proposta do uso instrumental de visão social de mundo. Em seguida, propomos a caracterização da visão social de mundo do cristianismo de libertação, por meio do acompanhamento dos trabalhos de Michael Löwy. Por fim, demonstramos o potencial desse quadro categorial para os estudos sobre Paulo Freire, de modo a indicar diversas possibilidades de aprofundamento.

Dialética de Goldmann e a visão social de mundo como método fecundo

Lucien Goldmann, sociólogo romeno, foi um teórico marxista discípulo de Lukács. Ele trabalhou boa parte de sua vida na França, onde desenvolveu pesquisas de Sociologia da Cultura. Debateu de maneira profunda a proposta metodológica para compreendermos a relação entre o autor, a sua maneira de pensar e a sua produção teórica. Ao procurar especificar como entendia o método dialético materialista, entre a pluralidade de sua compreensão, Goldmann apresentou alguns remarkes que orientaram a sua reflexão. Paulo Freire conhecia as reflexões metodológicas do marxista romeno e utilizou diretamente o conceito de “consciência máxima possível”, um tema estruturante na compreensão metodológica goldmanniana. Agora, pretendemos utilizar esses elementos conceituais para destacarmos um aspecto da relação entre a Teologia da libertação e a obra de Paulo Freire³.

Seria possível afirmar a relação da teoria de Paulo Freire e a teologia, se considerarem-se as repetidas afirmações de fé que o autor professava sempre que perguntado? Curiosamente esse tema esteve muitas vezes presente nas entrevistas com Paulo Freire, que nunca deixou de reconhecer sua “camaradagem com Cristo”. Lemos na biografia de Freire, escrita por Ana Maria Freire, a seguinte passagem como exemplo:

Por esses testemunhos escritos, por suas práxis plenas de buscas de ética de vida, pelos longos anos que acompanhei a distância a vida de Paulo e pelo que presenciei no todo dia da vida dele comigo, afirmo, tranquilamente, que ele nunca deixou de ser um homem de fé. Foi católico fervoroso, “praticante” na infância e adolescência, fez-se, na maturidade, um teólogo da libertação. O pedagogo da consciência ético-crítica, cuja ética que Enrique Dussel creditou a Paulo se aproxima ou mesmo se identifica com a ética da teologia que impregnou e dirigiu à Igreja Profética, que se preocupa com a totalidade de cada ser humano: seu corpo e sua alma. (FREIRE, 2006, p. 596).

Desse trecho, destacam-se dois aspectos interessantes. O primeiro é a compreensão de que, sendo um homem de fé, Paulo Freire tornou-se um teólogo da libertação. Trata-se de duas coisas em níveis diferentes e, evidentemente, tornar-se teólogo, nesse contexto, não se trata de uma crítica moderna positivista à sua pedagogia. Podemos compreender Paulo Freire como um homem de fé e, também, compreendê-lo como um teólogo da libertação. O que essa segunda afirmação quer dizer? A resposta tem relação com o segundo aspecto interessante dessa passagem, em que Ana Maria Freire relaciona o conceito de consciência ético-crítica de Enrique

³ Essa relação poderia ser aprofundada na perspectiva da crítica do capitalismo como religião na América Latina, assim esboçada em Coelho (2014).

Dussel, o qual afirma realizar-se na pedagogia de Paulo Freire, como um princípio de identificação a uma certa ética da Teologia da libertação. O instrumental teórico de Goldmann colabora na reflexão dessa articulação, como se pretende demonstrar.

Goldmann (1959) alega que um indivíduo está inserido em relações humanas múltiplas e complexas, sendo a obra filosófica ou literária dificilmente inteligível ao considerar-se apenas a personalidade de seu autor. A intensão do autor e a significação subjetiva nem sempre coincidem com a significação objetiva que interessa (primeiro) ao filósofo (GOLDMANN, 1959). Goldmann, ao discutir autores como Descartes, Hume e Racine, aponta o seguinte como limite da abordagem que se apoia na biografia: não é possível um total domínio de aspectos biográficos e psicológicos e, ainda, mesmo se certos aspectos trazem detalhes que ajudam a completar o processo de pesquisa, não poderiam se transformar em fundamento da explicação teórica (GOLDMANN, 1959). No caso de Paulo Freire, como destacamos, há diversas entrevistas e declarações que afirmam sua pertença à fé cristã, ser um homem de fé. No entanto, isso acrescentaria algo de relevante à compreensão de sua teoria educacional?

No caso da fé cristã, tantos outros autores foram homens de fé, praticantes devotos, mas sem alguma implicação direta com sua teoria. Vale ressaltarmos, ainda, que há diversos cristianismos. Mesmo na Igreja cristã considerada “progressista”, há diferentes nuances. Nesse sentido, parece que as perguntas mais interessantes seriam: Há algum tipo de relação entre a Teologia da libertação e a concepção teórica de Paulo Freire? Que tipo de relação potencializaria a compreensão do conjunto de sua obra? Na proposta metodológica de Goldmann, os textos filosóficos devem ser compreendidos no contexto histórico e nas relações com o conjunto da vida social. O método dialético no marxismo goldmanniano supõe ir além da referência biográfica e pensar a relação da teoria com o grupo social do qual faz parte. A separação entre o essencial e o acidental só pode ser feita ao integrar os elementos ao conjunto, das partes ao todo. Essa seria a essência da dialética, em que cada totalidade é ela mesma elemento ou parte. Seria o elemento da fé cristã de Paulo Freire um aspecto acidental, que poderia ser preterido sem problemas na compreensão de sua pedagogia do oprimido? No caso em questão, existe relação essencial ou acidental entre a pedagogia do oprimido e o grupo social que compartilha a visão social de mundo da Teologia da libertação?

Nesse ponto, é interessante notar que Freire oferece, em suas primeiras palavras de *Pedagogia do oprimido*, a reflexão como um trabalho a homens radicais: “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, 2014, p. 34). Trata-se de um desafio a dialogar com marxistas e com cristãos, a partir de um problema que deveria ser comum a ambos, que é a realidade histórica da opressão e a necessidade da libertação como projeto. Não é difícil encontrar quem indique uma certa contradição em Freire. Ao manter a fé cristã como opção pessoal, ele teria dificuldades de compreender e de bem utilizar o marxismo. Partimos da compreensão divergente, em que Paulo Freire pretende explicitar os pontos que permitem o diálogo verdadeiro entre cristãos e marxistas e que sua fé cristã não seria um elemento acidental em sua pedagogia. Nesse sentido, o próprio Goldmann é um dos autores marxistas que apontou uma série de homologias estruturais entre os marxistas e os cristãos, de modo a constituir um conjunto teórico que ampliaria a análise para além da delimitação proposta para este artigo.

Lucien Goldmann (1959) propõe como instrumento conceitual de trabalho o uso de

“visão de mundo”, um termo de Dilthey, mas que, para ele, teria sido empregado com a precisão indispensável por Lukács. O conceito utilizado dessa forma permite captar a estrutura esquemática dos elementos essenciais que compõe uma maneira determinada de pensar, a qual já não se limita a uma compreensão puramente individual, mas expressa um aspecto concreto do fenômeno que durante algum tempo se chamou de “consciência coletiva” (GOLDMANN, 1959, p. 25).

Goldmann defende que a visão de mundo permite encontrar a coerência do sujeito em sua ação e em seu grupo social, uma vez que quase nenhuma ação humana tem por sujeito um indivíduo isolado, mas é constituída e significada em um horizonte de compreensão de modo coletivo. Ele afirma que “[...] mesmo se a estrutura atual da sociedade, pelo fenômeno da reificação, tende a encobrir esse ‘Nós’ e transformá-lo numa soma de várias individualidades distintas e fechadas umas às outras” (GOLDMANN, 1959, p. 25), esse “Nós” permanece significativo, como, por exemplo, uma classe social de “interesses econômicos comuns” orientados para a transformação global da estrutura social ou para a sua manutenção. Contudo, como não exclusivamente, também pode corresponder a um grupo social, desde que exprima uma visão de conjunto do homem atual e um ideal comum. A visão de mundo “[...] é precisamente esse conjunto de aspirações, de sentimentos e de ideias que reúne os membros de um grupo (mais frequentemente, de uma classe social) e os opõem aos outros grupos” (GOLDMANN, 1959, p. 26).

A essa visão de mundo, Michael Löwy (2000) propõe chamar de visão social de mundo, justamente para diferenciar das tradicionais definições das ideias de um indivíduo, uma vez que acentua seu caráter de grupo e/ou classe social. Löwy (2000, p. 13) explica que esse conceito “[...] circunscreve um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, ideias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma *perspectiva* determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado”. Engloba a relação entre o pensamento e a obra de um autor e seu grupo, a partir de um mesmo tipo de fonte e de aspiração, o qual corresponde ao principal aspecto concreto da consciência coletiva de um grupo social. Baseia-se na ideia de que os fatos humanos são “estruturas significativas globais” (GOLDMANN, 1959, p. 27), cuja totalidade mantém relações com um tipo de orientação geral. Mesmo que represente um aspecto de consciência de grupo, apenas atinge a sua máxima expressão em alguns indivíduos ou na maioria dos membros em situações privilegiadas, os quais a exprimem melhor e de maneira mais precisa (GOLDMANN, 1959).

Goldmann (1959, p. 28) propõe que “[...] toda grande obra literária ou artística é expressão de uma visão de mundo, um fenômeno de consciência coletiva que alcança seu máximo de clareza conceitual ou sensível na consciência do pensador ou do poeta”. Tal proposta se aplica às obras filosóficas, como parte de um todo de certa visão social de mundo, e defendemos que seja uma importante metodologia para aprofundar a obra de Paulo Freire. Nesse método, analisar uma visão social de mundo supõe demonstrar como o conjunto organizado de significação está relacionado ao conjunto de aspirações, sentimentos e ideais que reúnem os membros de um grupo ou de uma classe e os diferenciam dos demais. A caracterização da visão social de mundo do cristianismo de libertação permitiria o movimento dialético de explicação e de compreensão da teoria freiriana.

O método crítico e dialético de pesquisa, na elaboração de propostas de estruturas afins, busca temas convergentes e questões recorrentes, de forma a implicar “[...] uma oscilação perpétua entre as partes e o todo que devem clarear-se mutuamente” (GOLDMANN, 1959, p.

13). O instrumental conceitual da visão social de mundo possibilitaria uma operação reflexiva e interpretativa, a partir de categorias já elaboradas e construídas. Trata-se de uma esquematização, mas a partir de uma tendência real manifesta, em especial, no plano conceitual dos autores que exprimem o máximo de consciência possível do grupo social que compartilha tal visão de mundo. Nessa metodologia, as estruturas mentais não constituem dados rígidos, mas *campos de variações* possíveis, ligados entre si por relações de tipo estrutural. Enquanto a explicação apresenta os seus elementos e sua significação a partir do sujeito, a compreensão descreve a estrutura e o essencial da obra em um esquema de comparação. A descrição de uma estrutura significativa e de seus vínculos internos é o procedimento da compreensão. Tentar descrever a sua articulação em uma estrutura mais vasta tem valor explicativo. Neste texto, depois desta apresentação da proposta metodológica, pretendemos explicar os elementos catalogados por Michael Löwy para essa visão social de mundo específica e, por fim, indicar as possibilidades de compreensão, as quais merecem ser aprofundadas.

A Teologia da libertação, o cristianismo da libertação e a sua visão social de mundo

Apesar do impacto da Teologia da libertação, seja na renovação da vida eclesial das igrejas cristãs na América Latina, seja na renovação das frentes de lutas populares e na formação de lideranças comprometidas com uma utopia de transformação da sociedade, ainda suas características são pouco estudadas na academia. O filósofo Enrique Dussel (1999) defende que a Teologia da libertação tem seus antecedentes históricos no início da invasão do continente americano, quando surgiu um discurso teológico em defesa das vítimas da colonização europeia. Dussel indica como critério fundamental dessa teologia a realidade de opressão sofrida pelos pobres e o persistente surgimento de uma *práxis de libertação* desse povo (DUSSEL, 1999, p. 7). No entanto, tal como a conhecemos, a Teologia da libertação surgiu a partir de 1970 na América Latina, formada por um grupo de teólogos cristãos (católicos e protestantes), no contexto e em razão do movimento de cristãos da libertação, que organizavam, com aportes das ciências sociais, uma nova teologia compromissada com a libertação dos pobres, na busca de sua sujeitização.

Michael Löwy, em seus estudos sobre a religião e as utopias revolucionárias (LÖWY, 2016), empreendeu esforços para caracterizar a Teologia da libertação. Ele propõe, para melhor compreender as dinâmicas e as distinções necessárias, diferenciar no nível conceitual a teologia de seu movimento eclesial e social. Dessa maneira, ele propõe compreender em um aspecto o cristianismo de libertação e, em outro, a teologia que surgiu junto ao movimento. Ele afirma que

[...] a Teologia da Libertação é um corpo de textos produzidos a partir de 1970 por figuras latino-americanas tais como Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Munoz (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scanone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luis Segundo (Uruguai), Samuel Silva Gotay (Porto Rico), para mencionar apenas os mais conhecidos [...]. (LÖWY, 2016, p. 73).

Nesse sentido, o aspecto principal da Teologia da libertação é ser uma reflexão teológica, em geral produzida de maneira inovadora na América Latina, por teólogos, em sua imensa maioria composta por clérigos, mas que também conta com a contribuição valorosa de religiosos e de leigos. Enrique Dussel (1999) afirma que a fase de constituição dessa teologia é marcada pela publicação da obra *Teologia da libertação*, em 1971, do padre dominicano Gustavo Gutiérrez. Nesse

livro, Gutiérrez afirma que, a partir do compromisso de homens e de mulheres com o processo de libertação das opressões na América Latina, tal teologia nasceu exatamente como reflexão dessa “[...] experiência compartilhada no esforço pela abolição da atual situação de injustiça e pela construção de uma sociedade diferente mais livre, mais humana” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 51).

No entanto, como renovação da metodologia de elaboração teológica, já se expressava suas características desde os anos de 1960. Essa teologia, longe de ser apenas uma renovação acadêmica aos estudos cristãos, seria a expressão de um vasto movimento social, que se tornou visível na virada dos anos de 1950-1960, em que significativos setores de cristãos se envolveram com as questões sociais, de modo a renovar sua maneira de engajar-se na transformação da sociedade a partir dos pressupostos de sua fé cristã. Como engajamento social dos cristãos, não se trata de grande novidade, uma vez que, na Europa, diversas correntes cristãs, mesmo de caráter mais espiritual, propuseram de diversas formas um compromisso “com o mundo”. No entanto, como reflexão teórica, exprime a experiência espiritual de reconhecer a presença de Deus no rosto dos miseráveis. Ou, ao menos, de um certo Deus, o Deus da vida, abrindo espaço para a crítica dos falsos deuses, os ídolos que exigem sacrifícios. Luis Martínez Andrade afirma:

A teologia da libertação é um discurso construído com referência aos elementos que constituem seu *locus*, por exemplo, a opção preferencial pelos pobres, a crítica à idolatria do mercado e do pecado estrutural, a denúncia profética das injustiças. A teologia da libertação é uma reflexão à contracorrente da teologia hegemônica [...]. (ANDRADE, 2016, p. 17-18).

Na América Latina, esse engajamento radicalizou-se a partir da crítica da sociedade na perspectiva dos pobres como um projeto de sociedade, uma configuração utópica específica, que sintetizou os anseios de transformação radical e os elementos mais característicos da experiência cristã. Löwy propõe chamar esse movimento eclesial e social de “cristianismo de libertação”, como modo de permitir compreender essa dimensão mais ampla de radicalização social e cultural, da qual também se origina a Teologia da libertação. Para Löwy (2016, p. 74), o “[...] movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos”, portanto “esse termo não é apropriado”. Cristianismo de libertação expressaria “[...] um conceito mais amplo que *teologia* ou que *Igreja*” (LÖWY, 2016, p. 74, grifos do autor), uma vez que permite compreender a integração entre a dimensão da fé e a dimensão da prática social e comunitária. Löwy (2016) destaca a importância desse movimento social, anterior aos escritos teológicos, pois envolveu

[...] setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã, redes pastorais com base popular, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores etc. Sem a existência desse movimento social não poderíamos entender fenômenos sociais e históricos de tal importância como a emergência do novo movimento operário no Brasil e o surgimento da revolução na América Central (bem como, em épocas recentes, Chiapas). (LÖWY, 2016, p. 73).

A proposta do conceito de “cristianismo da libertação” cunhado por Löwy tem, portanto, como finalidade, colaborar na compreensão dessa dimensão mais ampla de um movimento que engloba, mas não se resume a uma teologia radicalmente alternativa. Desse modo, por designar “[...] um vasto movimento social [...] com consequências políticas de grande alcance” (LÖWY, 2016, p. 28), a expressão seria mais adequada para entender os elementos de uma certa visão

social de mundo, na qual se insere plenamente também o próprio Paulo Freire. Nesse sentido, além de um homem de fé, cristão praticante, Paulo pode ser entendido no grupo social de cristãos engajados na ação sócio-política a partir de alguns princípios.

Jung Mo Sung (1994), teólogo e cientista da religião, concorda com a importância da expressão proposta por Michael Löwy e define do seguinte modo o novo paradigma teológico: “[...] relação dialética entre a práxis libertadora e a teologia, [...] perspectiva da opção pela libertação dos pobres, dentro de uma visão unitária da história e [...] introdução da mediação sócio analítica na reflexão teológica” (SUNG, 1994, p. 101). À tal caracterização da Teologia da libertação podemos associar a passagem em que Jung Mo Sung afirma a importância da distinção entre o movimento social e a teologia:

O cristianismo de libertação latino-americano é um movimento social-religioso de luta pela libertação dos pobres (que no decorrer dos anos assumiu também outras lutas libertárias, tais como a das mulheres, negros, indígenas, ecológicas...) que nasceu antes da Teologia da Libertação (TL) e a maioria de seus ativistas não são teólogos. Aliás os próprios teólogos da libertação afirmaram desde o início que as práticas de libertação eram anteriores à TL e que esta nascia a serviço e em função dessas práticas. (SUNG, 2008, p. 16).

Dizer que o cristianismo da libertação é um movimento social não quer afirmar um tipo de coordenação, centralização ou ação unitária, mas a mobilização para determinadas finalidades e objetivos, uma vez que compartilha coletivamente uma certa *visão social de mundo*, em outras palavras, “[...] representações, ideias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma perspectiva determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado” (LÖWY, 2000, p. 13, grifo do autor).

Isso não significa que todos pensam da mesma forma, exatamente igual, mas que existem níveis de alinhamento e de coerência ao compartilhar certos princípios. Que princípios podemos elencar como elementos característicos dessa visão social de mundo? Entre outros, destacamos os seguintes: 1) o critério ético de análise parte da defesa da dignidade humana dos pobres, reconhecendo neles, como vítimas da injustiça, a presença de Cristo; 2) a opção preferencial pelos pobres e a missão histórica de solidariedade com a libertação dos oprimidos em uma opção de classe: Deus está do lado dos pobres; 3) a releitura da Bíblia e da Tradição cristã, de modo a enfatizar como chave de leitura a articulação-oposição entre escravidão e libertação, sacrifício e misericórdia, morte e vida: Deus quer a vida, pois deuses que exigem sacrifício são ídolos; 4) a utilização do marxismo como instrumento da mediação socioanalítica ou da própria estrutura da reflexão teológica; 5) a negação do individualismo burguês capitalista e a valorização da vida em comunidade; 6) a vocação cristã para transformar o mundo na esperança em uma utopia de libertação⁴; e 7) a crítica da civilização capitalista e da modernidade, apesar de reivindicar valores políticos em termos de direitos humanos e democracia.

A reflexão sobre a vítima é um ponto central desse cristianismo a partir da opção/compromisso pelos/com os pobres. Aqueles que são pobres não são culpados de sua pobreza. Sobre os oprimidos temos a marca da injustiça. Hugo Assmann (1991) afirma que a relevância histórica do cristianismo no sentido de contribuir com a construção de uma sociedade alternativa é a afirmação da ideia da inocência da vítima, pois não existe justificativa para a sua vitimação (ASSMANN, 1991). Se a vítima não é culpada pela precariedade de suas condições de

⁴ Veja mais em Wanderley, Rodrigues e Coelho (2019).

vida, alguém ou alguma estrutura social deve ser responsável pela negação das condições essenciais para a realização da sua vida. Na realidade concreta, essa visão exige que a vítima seja defendida, bem como é necessário desvelar e condenar o opressor e as causas da opressão.

Acreditar na inocência das vítimas modifica as formas de compreensão da realidade⁵, pois possibilita que o pensamento e a ação dos cristãos da libertação sejam desenvolvidos para uma crítica radical à modernidade capitalista e à necessidade de uma práxis que possa permitir que a vítima se torne sujeito de sua libertação. Nessa perspectiva, como destaca Michael Löwy (2016, p. 92), “[...] os pobres já não são objetos de piedade e sim, como os escravos hebraicos, agentes de sua própria emancipação”. Nesse sentido, a partir das reflexões de Löwy, indicamos três ideias importantes do cristianismo da libertação, que estão presentes, por exemplo, em *Pedagogia do oprimido*, no sentido da luta pela autolibertação do oprimido: 1) os pobres não são culpados pelas péssimas condições em que vivem, eles são vítimas inocentes e, por isso, têm o direito de lutar por uma vida digna; 2) os pobres podem ser agentes de sua própria libertação, incorrendo na missão de transformar o mundo; 3) para a transformação social, o critério de julgamento das instituições sociais é a vida dos oprimidos.

Historicamente, muitas lutas importantes pela democracia e pela emancipação social que aconteceram na América Latina entre as décadas de 1970-2000 foram possíveis graças à contribuição do cristianismo da libertação (LÖWY, 2016, p. 98). Esse contexto inspirou diversos cristãos a engajarem-se como militantes, candidatos a cargos públicos e mesmo na elaboração de teorias científicas sociais na academia – desde muitas experiências de educação popular até o desenvolvimento da Filosofia latino-americana como perspectiva educacional importante. No caso da obra de Paulo Freire, indicamos agora as principais possibilidades de aproximação inicial que desafiam a um maior aprofundamento, em um processo de revitalização de sua contribuição.

Possibilidades de relação entre o cristianismo de libertação e a obra de Paulo Freire

As categorias da visão social de mundo oferecem-nos um ponto de convergência entre Paulo Freire e cristãos do movimento do cristianismo da libertação. Se considerarmos Paulo Freire como um cristão de libertação, integrante desse grupo social, sua convergência com os autores da Teologia da libertação assume um grau de coerência pela pertença a uma mesma visão social de mundo, a qual foi construída pelas experiências religiosas e de vida (destacamos aqui a sua experiência cristã familiar, o seu compromisso com o pobre e a superação da pobreza, o seu trabalho junto a importantes expoentes da Teologia da libertação – como Helder Câmara ou o Cardeal Arns, bem como o seu exílio no Chile com outros cristãos identificados com o cristianismo de libertação) e pelas experiências intelectuais (sobretudo na relação de afinidade eletiva entre o marxismo e o cristianismo de libertação),⁶ de forma a levá-lo a julgar a pobreza como injustiça social e a pensar na libertação dos oprimidos pela sua práxis pedagógica. Significa que essa mesma visão social de mundo não é compartilhada aleatoriamente ou por coincidência, mas é construída pelas experiências, as quais se deram a partir de semelhantes processos

⁵ Um exemplo dessa relação está presente em Coelho (2020a).

⁶ Para fundamentar teoricamente a possibilidade de aproximação entre cristianismo da libertação e marxismo, proposta tradicionalmente refutada na modernidade, Löwy apoia-se no conceito weberiano de “afinidade eletiva”. A afinidade eletiva dá-se a partir da possibilidade de relacionar duas estruturas culturais diferentes, com base em certas afinidades, em uma interação dialética e dinâmica (LÖWY, 2016, p. 124-125). Para melhor compreensão do tema, ver Sofiati, Coelho e Camilo (2018).

históricos e sociais vivenciados que permitem compartilhar certos princípios. Não se trata de uma relação de puro condicionamento histórico, mas de sua associação a opções ético-valorativas.

Na configuração desse imaginário de grupo social, Paulo Freire é influenciado por certos valores e, ao mesmo tempo, influencia determinada perspectiva no cristianismo de libertação. Por exemplo, na obra de Gutiérrez, considerada referência na constituição da Teologia da libertação, o dominicano afirma:

Para que tal libertação seja autêntica e plena, deverá ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo. Só nesse contexto pode ser levada a bom termo uma verdadeira revolução cultural. Desse ponto de vista, um dos esforços mais criadores e fecundos realizados na América Latina são as experiências e os trabalhos de Paulo Freire, que tenciona constituir uma “pedagogia do oprimido”. Por meio de uma “ação cultural” – que une teoria e práxis – desalienante e libertadora, os oprimidos perceberam e modificaram sua relação com o mundo e com os outros [...]. As ideias e métodos de Freire seguem fazendo caminho. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 151-152).

Ressaltamos que o texto de Gutiérrez foi escrito, como indica Enrique Dussel (1999), ainda em 1970, concluído no início de 1971. Na referência a Paulo Freire, a citação de *Pedagogia do oprimido* é a partir da versão uruguaia, que teve como organizador o importante teólogo Hugo Assmann, naquela época exilado no Uruguai, antes de chegar ao Chile. Assmann também aparece nas referências de Paulo Freire, com destaque ao trabalho sobre o papel das igrejas na educação popular, publicado poucos anos depois, em que Freire utiliza o livro *Opresión-Liberación* (FREIRE, 1978). Do ponto de vista de seus aspectos biográficos, apesar dos limites apontados por Lucien Goldman, podemos destacar a sua herança religiosa católica e a sua experiência de exílio, seja no Chile, nos Estados Unidos ou ao atuar no Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

A experiência religiosa de Paulo Freire é baseada nos princípios e nos valores cristãos. Ele sempre reafirmou suas raízes, pois um dos significativos momentos de positividade foi o de ser “[...] nascido numa família de formação cristã, não ter [se] orientado no sentido de aceitar a situação como sendo a expressão da vontade de Deus, entendendo pelo contrário, que havia algo errado no mundo e que este precisava de reparo” (FREIRE, 2003, p. 38). Além disso, sempre articulava o fato de ser cristão e o comprometimento com a vida humana.

Há algo mais que não pode ser subestimado, menos ainda negado, na explicação de minha opção político-pedagógica progressista. Algo que jamais foi compreendido por cristãos e não cristãos autoritários, contrários, mas iguais entre si, no seu sectarismo e no seu primarismo: as marcas de minha formação cristã. [...]. Nunca pude entender como seria possível compatibilizar a camaradagem com o Cristo com a exploração dos outros, o bem querer ao Cristo com a discriminação de raça, de sexo, de classe. (FREIRE, 2003, p. 121).

Em entrevista a Lígia Chiapinni Moraes Leite e Antônio Faúndez, quando estava exilado e trabalhando na Europa, em 1979, Freire afirmou que “[...] indiscutivelmente, eu fui, na minha juventude, ao camponês e ao operário da minha cidade, movido pela minha opção cristã. Que eu não renego” (LEITE, 1979, p. 74). A opção cristã de Freire era comprometida eticamente com a realização da vida das pessoas, por isso indignava-se com a realidade injusta do povo, marcada pelo sofrimento, pela exploração e pela pobreza. Sua crença e seu compromisso com a libertação do pobre decorreu de sua formação cristã. Nesse sentido, Freire demonstra a inspiração ética-religiosa em sua práxis, mas também em sua forma de pensar, como na temática da

transcendentalidade como critério para a mundanidade⁷.

Freire experimentou, em sua infância, a pobreza e conviveu com os filhos da classe trabalhadora muito explorada (FREIRE, 2003); depois, já como educador, conheceu de perto a pobreza das pessoas injustiçadas, trabalhadores e camponeses, em especial das zonas periféricas do estado de Pernambuco. No sertão nordestino, como educador, sentiu-se desafiado a trabalhar frente às condições de pobreza e de injustiças que vivia o povo. O contexto da vida sofrida do pobre o movia e o fez assumir o compromisso com a mudança, não de uma forma assistencialista, mas com a sujeitização do pobre e na crença que o pobre, como sujeito, pode e deve intervir no mundo. A educação, ao partir dessa realidade, deve colaborar para a auto libertação do povo. Por conta desse modo de pensar e de agir com a classe trabalhadora oprimida, foi despertado o medo da burguesia política da época, com a possibilidade dos pobres se revoltarem com as péssimas condições de vida que lhe eram impostas, por isso Paulo Freire foi perseguido, preso e precisou viver no exílio, após o golpe militar em 1964, pelo período que durou a ditadura militar no Brasil.

Um outro traço que destacamos da biografia de Freire que indica uma ligação com o processo de formação da visão social de mundo é o momento de seu exílio. No exílio, inicialmente no Chile (1964-1969), cujo contexto político, com a eleição de Eduardo Frei, do partido democrata-cristão, era favorável e trazia muita expectativa popular, Freire trabalhou com a educação no campo e com camponeses na organização de acesso à terra (no Instituto de Desarrollo Agropecuario - INDAP e no Instituto de Capacitación e Investigación de la Reforma Agraria/Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - ICIRA/UNESCO). Moacir Gadotti destaca a importância desse período na elaboração teórica de Paulo Freire. Ele afirma:

O momento histórico que Paulo Freire viveu no Chile foi fundamental para explicar a consolidação da sua obra, iniciada no Brasil. Essa experiência foi fundamental para a formação do seu pensamento político-pedagógico. No Chile, ele encontrou um espaço político, social e educativo muito dinâmico, rico e desafiante, permitindo-lhe reestudar seu método em outro contexto, avaliá-lo na prática e sistematizá-lo teoricamente. (GADOTTI, 1996, p. 72).

Destacamos que, nesse período, ele conviveu com muitos cristãos, assim como ele, engajados nas lutas sociais, muitos deles chilenos (como Jacques Conchol⁸, seu amigo e dirigente do INDAP), além de outros exiliados latino-americanos e brasileiros (como o caso de Plínio de Arruda Sampaio), o qual participava de um intenso debate sobre a possibilidade de libertação do povo. Freire conviveu diretamente com o pensamento revolucionário e com as experiências do cristianismo da libertação, crescente na década de 1960 na América Latina, o que consolidou seu pensamento sobre uma educação libertadora. Foi em meio às experiências do exílio e da construção de um tipo de socialismo no Chile que Freire escreveu a obra *Pedagogia do oprimido*. Foi

⁷ Em sua última entrevista à TV PUC/SP, pouco antes de sua morte em 17 de abril de 1997, questionado sobre sua fé, Paulo Freire a explicou como uma dialética entre a “transcendentalidade” e a “mundanidade” e a afirmou como um elemento “[...] que indiscutivelmente interfere na minha forma de pensar o mundo” (in <https://www.youtube.com/watch?v=9GdOSmDBQzA>, minuto 41). Uma relação fecunda do tema seria possível com a obra de Franz Hinkelammert, em especial *As Armas ideológicas da morte* (HINKELAMMERT, 1983).

⁸ Conchol tornou-se cristão, acreditava na possibilidade de realizar politicamente os valores cristãos do humanismo integral de Maritain. Rompeu com o partido Democrata-Cristão e foi um dos criadores e dirigentes do Movimento de Ação Popular Unificado (MAPU), formado por católicos marxistas. Podemos saber mais sobre o assunto na entrevista publicada por Alfredo Bosi (1994).

também o contexto forte de gestação da *Teologia da libertação* e da criação do Movimento de Cristãos para o Socialismo.

Nos Estados Unidos, Freire manteve forte contato com outro expoente da teologia, o pastor Richard Shaull, além de dialogar com os inovadores trabalhos da chamada teologia negra. Danilo Streck (2017) aponta a importância da troca intelectual entre Shaull e Freire, em especial a partir de 1968. O pastor Shaull foi o responsável pelo prefácio da primeira edição americana de *Pedagogia do oprimido*. Ainda sobre o período de exílio, Danilo Streck (2017, p. 30) afirma que: “Paulo Freire cuja reflexão, especialmente no período quando esteve vinculado ao Conselho Mundial de Igrejas, está impregnado pela Teologia da Libertação”. Desse modo, durante a passagem pelo CMI, Paulo Freire manteve a sua proximidade junto ao cristianismo progressista. Da mesma forma, seja no período em Pernambuco, no exílio, seja em seu retorno ao Brasil, Freire manteve convivalidade com grandes expoentes da hierarquia eclesial, como Dom Hélder Câmara e Dom Paulo Evaristo Arns, referências para o cristianismo de libertação. No entanto, na metodologia proposta por Goldmann, esses elementos apenas colaboram na interpretação de seu trabalho na medida em que sua obra teórica pode ser compreendida na relação com os elementos característicos da visão social de mundo do cristianismo de libertação, como apresentamos neste texto.

A concepção de educação para Freire, assim como a do cristianismo da libertação, era de um processo de libertação do povo. Assim, a relação ensino-aprendizagem deve ser um ato dialógico, que acontece entre educador e educando, elemento importante no cristianismo de libertação. Nesse sentido, Paulo Freire escreve em *Pedagogia do oprimido*:

A nossa preocupação, neste trabalho, é apenas apresentar alguns aspectos do que nos parece constituir o que vimos chamando de pedagogia do oprimido: aquela que tem de ser forjada *com* ele e não *para* ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará. (FREIRE, 2014, p. 43, grifos do autor).

Freire preocupa-se com a educação dos oprimidos (que são os pobres, os explorados, os condenados da terra, os esfarrapados do mundo, todos em uma perspectiva de vítimas), não por meio da transmissão de conhecimentos feita “para” eles (que ele chama de educação bancária), mas de forma dialógica “com” eles. Ele defende uma ação em que “[...] a denúncia do ‘regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria’ seja feita *com* suas vítimas a fim de buscar a libertação dos homens em co-laboração com eles” (FREIRE, 2014, p. 234 grifo do autor). Para ele, a realidade concreta de injustiças sociais – de opressores e de oprimidos, exige mais do que apenas transmitir certos conteúdos escolares; o conhecimento de conteúdos deve vir articulado à compreensão crítica da realidade injusta e da possibilidade de agir para mudá-la; é preciso encontrar maneiras para que esses oprimidos se tornem “gente”, que sejam sujeitos de lutas e de transformação da sociedade. “Freire, ao contrário, em sua pedagógica transmoderna de libertação, apoia-se em uma comunidade de vítimas oprimidas, imersas em uma cultura popular, com tradições, apesar de analfabetos, miseráveis ... ‘os condenados da terra’” (DUSSEL, 2000, p. 441).

Esse pensamento surge de forma articulada aos seus princípios cristãos, motivado e compromissado como cristão engajado a partir das injustiças que assola o povo pobre. Para ele, seus valores cristãos implicavam uma posição ética, em que a libertação da vítima demanda um compromisso radical contra as causas de injustiças, de exploração, de pobreza, de vitimação. A

educação tinha um papel fundamental nesse processo de compromisso com a vítima e na construção social mais justa. Segundo Dussel (2000):

Buscando inspirar-se em Hegel, Merleau-Ponty, Sartre, Marcel, Mounier, Jaspers, Marx, Lukács, Freud e outros muitos, Freire desenvolve um discurso próprio a partir da realidade das vítimas do Nordeste brasileiro e da América Latina, para generalizar sua teoria e prática pedagógica na África primeiro e, posteriormente, em outros países periféricos, e também centrais. É uma pedagogia planetária que se propõe o surgimento de uma consciência ético-crítica. Sua ação educadora tende, então, não só a uma melhoria cognitiva, até das vítimas sociais, ou afetivo-pulsional, mas a produção de uma consciência ético-crítica que se origina nas próprias vítimas por serem os sujeitos históricos privilegiados de sua própria libertação. O ato pedagógico crítico se exerce no próprio sujeito e na sua práxis de transformação: a libertação assim é o “lugar” e o “propósito” desta pedagogia. (DUSSEL, 2000, p. 443).

Alinhado à defesa do pobre, engajado, por meio da educação, na libertação do oprimido, Freire, assim como ocorre no cristianismo da libertação, articula marxismo e cristianismo. Ele defende e justifica a afinidade entre seus princípios cristãos, ao afirmar, por exemplo, que não vê contradição na sua opção cristã de pretender uma sociedade livre da exploração de classes, e que a “[...] convivência com Marx jamais sugeriu sequer o afastamento de Cristo” (FREIRE, 2003, p. 122). No entanto, Freire deixa claro que foi a realidade injusta do povo pobre que o levou a utilizar o marxismo como chave de leitura e compreensão da sociedade (tal como sugere Löwy em relação ao cristianismo de libertação). A aproximação do cristão à Marx não ocorre no âmbito intelectual, mas pela concretude das condições da vida do oprimido. Freire afirma que não foi às “[...] classes oprimidas por causa de Marx. Fui a Marx por causa delas. O meu encontro com elas é que me fez encontrar Marx e não o contrário” (LEITE, 1979, p. 75).

Sérgio Haddad (2019), na recente biografia que fez de Paulo Freire, evidencia a aproximação entre marxismo e cristianismo, ao falar das bases teóricas de Freire que apoiaram a construção de seu pensamento. Segundo o autor,

[...] em *Pedagogia do oprimido*, permanecia o humanismo cristão, inspirado em autores como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin e Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), mas incorporava, em aparente contradição, autores como Marx e Engels, Lênin, Sartre, Marcuse, Frantz Fanon, Lukács, Althusser, em uma clara aproximação com o marxismo, além da citação de Fidel Castro, Che Guevara, Camilo Torres e Mao Tsé-Tung, numa alusão aos movimentos revolucionários daqueles anos. (HADDAD, 2019, p. 101-102).

Löwy (2016) indica os mesmos autores cristãos, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Alceu Amoroso Lima, Camilo Torres... e, no caso de Paulo Freire, outros não cristãos, mas incorporados no rol de uma certa tradição latino-americana, como a figura de Ernesto Che Guevara, como influência para esse vasto movimento de cristãos pela libertação na década de 1960. Löwy aprofunda, em especial na situação brasileira, como os movimentos de juventude cristã e dos cristãos em geral se apropriaram do pensamento de Maritain, Mournier e Chardin (filósofos e teólogos franceses). Entretanto, o autor ressalva que

[...] o que os brasileiros fizeram não foi “aplicar” um corpo de ideias francesas e sim usá-las como um ponto de partida para criar novas ideias, para inventar uma cultura político-religiosa – não podemos ainda falar de uma teologia no sentido estrito da palavra – de inspiração especificamente brasileira. Essas ideias e práticas dos anos 1960-62 podem ser consideradas o nascimento de um pensamento/ação cristãos

genuinamente latino-americanos (“veja, julgue, aja” segundo a conhecida fórmula da Ação Católica). (LÖWY, 2016, p. 146).

A associação entre a ética cristã, a apropriação da ciência social marxista e uma experiência social de ebulição política no Brasil e na América Latina, em geral, onde cristãos engajados estavam à frente da práxis e do modo de pensar das lutas sociais na década de 1950 e de 1960, são formas de pensar e de experiências que parecem fundamentais para Freire. Se, por um lado, do cristianismo da libertação surgiu, no âmbito eclesial, a Teologia da libertação, por outro, podemos afirmar que, no educacional, surgiu a pedagogia do oprimido. Ambas tratam da libertação do povo pobre e oprimido, concebido como vítima, sem culpa de seu sofrimento, capazes de serem sujeitos da transformação da realidade. Evidencia-se uma dimensão política da teologia e, como afirma Freire (2014), uma dimensão política da educação, que jamais é neutra e que deverá ser dialógica quando pensada na libertação do povo.

É possível verificarmos também o quanto essa relação tinha um caráter mútuo, pois Paulo Freire era influenciado pelo pensamento cristão libertador e, também, serviu de influência para muitos movimentos cristãos, sobretudo os relacionados às ações concretas de educação popular com base no método de alfabetização de adultos (tais como: o Movimento de Educação Básica –MEB – e os programas de educação popular⁹, que se espalharam pelo continente, em especial os elaborados pelo movimento *Iglesia y Sociedad en America Latina* (ISAL). De acordo com Löwy:

Esse último aspecto [compromisso com a educação popular] foi certamente um dos mais importantes: nos primeiros anos da década de 1960, militantes católicos, com o apoio da Igreja, formaram o Movimento pela Educação Básica (MEB), a primeira tentativa católica de criar uma prática pastoral radical entre as classes populares. Tendo como base a pedagogia de Paulo Freire, o MEB tinha como objetivo não só alfabetizar os pobres, mas também conscientizá-los e ajudá-los a se tornarem agentes de sua própria história. Em 1962, os militantes da JUC e do MEB criaram a Ação Popular (AP), movimento político não-confessional dedicado à luta pelo socialismo e ao uso do método marxista. (LÖWY, 2016, p. 147).

O pensamento pedagógico de Paulo Freire era uma expressão da luta do movimento de cristianismo de libertação, pela libertação do pobre e contra as causas de sua vitimação.

Em 1967, uma das decisões da ISAL em uma conferência realizada perto de Montevideu, Uruguai, foi que a instituição iria concentrar seus esforços em programas de educação popular, utilizando a nova pedagogia de Paulo Freire. Essa prática de conscientização popular levou, quase que naturalmente, a uma mobilização da população: na Bolívia, por exemplo, a ISAL tornou-se uma das forças mais importantes na luta contra a ditadura militar e em defesa da organização popular. (LÖWY, 2016, p. 180).

A afinidade entre cristianismo e marxismo, partindo da vítima, é a originalidade da essência de suas teorias educacionais. Ele se preocupa em educar os pobres, não por meio da transmissão de conhecimentos como se dá na educação bancária, mas de modo a compreendê-los como sujeitos da história. Para ele, a realidade concreta de injustiças sociais – de opressores e oprimidos, exige mais do que apenas transmitir conteúdos escolares ou políticos, é preciso encontrar maneiras para que esses oprimidos se “sujeitizem”, se tornem “gente”, que sejam sujeitos de lutas e de transformação da sociedade.

⁹ A relação da visão social de mundo do cristianismo de libertação e a educação popular é discutida em Coelho (2020b).

Nesse sentido, fundamentar-se teoricamente nesse grupo de autores relacionados ao cristianismo de libertação e em seus marcos categoriais não significa ignorar os autores que são do campo específico da educação e que, inspirados na teoria social marxista, também desenvolvem importantes críticas ao capitalismo, inclusive por estabelecerem relações diretas com a educação; no entanto, é uma opção de um caminho metodológico diferente. Apoiar-se nesse conjunto de autores permite renovar a interpretação da obra de Paulo Freire, uma vez que o tipo de crítica realizada é decorrente de compartilharem certas categorias constituintes de uma visão social de mundo específica, como propomos anteriormente, e que também estão presentes em Paulo Freire.

Assim, faz sentido a alusão de Ana Maria Freire à passagem em que Enrique Dussel relaciona Paulo Freire à síntese da *Ética da Libertação*:

Freire não é simplesmente um pedagogo, no sentido específico do termo, é algo mais. É um educador da “consciência ético-crítica” das vítimas, os oprimidos, os condenados da terra, em comunidade. Espero que se possa agora situar adequadamente a sua contribuição (ou talvez os seus limites). (DUSSEL, 2000, p. 427).

Dussel prossegue afirmando que, na *Pedagogia do oprimido*, educação, ética e política estão associadas em uma perspectiva utópica. Ele enumera as diferenças da pedagogia freiriana frente às demais propostas educacionais contemporâneas para afirmar a superioridade da alternativa de Paulo Freire. Segundo Dussel,

[...] Freire [...] define precisamente as condições de possibilidade do surgimento do nível do exercício da razão ético-crítica [...] como condição de um processo educativo integral. Por isso, o educando não é só a criança, mas também o adulto e, particularmente, o oprimido, culturalmente analfabeto, dado que a ação pedagógica se efetua no horizonte dialógico intersubjetivo comunitário mediante a transformação real das estruturas que oprimiram o educando. [...] Freire pensa na educação da vítima no próprio processo histórico, comunitário e real pelo qual deixa de ser vítima. (DUSSEL, 2000, p. 435).

O ato de educar como próprio processo social, como é presente no cristianismo de libertação, permite o emergir do educando como “sujeito histórico”. O processo em que se transformam as estruturas sociais é o procedimento central da sua educação, assim como a vocação do cristão da visão social de mundo que estudamos, de forma a constituir-se uma efetiva *práxis* libertadora. Nessa perspectiva, parece-nos haver uma chave de leitura interessante para aprofundar os elementos característicos que nos permitem explicar e compreender não apenas a obra de Paulo Freire como totalidade e parcialidade de uma visão de mundo, mas também ajuda-nos a caracterizar o todo como visão social de um grupo orgânico e relativamente coerente, com profunda importância não apenas para a educação, mas para todo o pensamento crítico latino-americano.

Considerações

Gostaríamos de ressaltar que esta fundamentação metodológica não possui apenas um valor histórico, de um olhar interessado por algo que ficou no passado, uma vez que essa linha de pensamento permanece presente nas análises e nas propostas sociais de autores engajados que, hoje, se identificam com o cristianismo da libertação e, ainda, na própria militância social e política que se articula.

Também poderia indicar sua presença nas pedagogias que dialogam com o princípio ético-material da defesa da vítima, por meio da exigência dos direitos humanos e da crítica radical ao atual sistema neoliberal. Ainda, nas mobilizações sociais, na constituição de lideranças ou coletivos que nos mais diversos movimentos sociais tenham em comum a concepção de que os direitos humanos se baseiam na ideia de que a pessoa humana é o critério absoluto de todas as relações sociais.

Além disso, a partir do estudo sobre o pensamento de Paulo Freire, é possível identificarmos elementos que permitem apontarmos uma relação entre as contribuições dos teólogos latino-americanos, as quais renovam a abordagem dos estudos sobre as práxis pedagógicas que podem colaborar na urgente transformação de uma realidade injusta que continuamente nega a vocação ontológica do ser mais. São perspectivas a serem aprofundadas a partir dessa proposta metodológica.

Referências

ANDRADE, L. M. **Écologie et libération**: critique de la modernité dans la théologie de la libération. Paris: Van Dieren Éditeur, 2016.

ASSMANN, H. **Opresión-liberación**: desafío a los cristianos. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

ASSMANN, H. The strange imputation of violence to liberation theology. **Terrorism and political violence**, v. 3, n. 4, p. 80-99, 1991. DOI: <https://doi.org/10.1080/09546559108427128>

BOSI, A. Jacques Chonchol: o Chile ontem e hoje. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 21, p. 247-257, maio/ago. 1994. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0103-40141994000200016>

COELHO, A. S. **Capitalismo como religião**: uma crítica a seus fundamentos míticos-teológicos. 2014. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

COELHO, A. S. Conhecer no/pelo sofrer: a vítima como sujeito no testemunho e na transgressão. **Horizontes**, Itatiba, v. 38, n. 1, e020055, p. 1-22, dez. 2020a. DOI: <https://doi.org/10.24933/horizontes.v38i1.1050>

COELHO, A. S. La guerre des dieux et la lutte pour les droits sociaux au Brésil: l'éducation populaire comme pari du christianisme de la libération. In: KAENNEL, L.; ANDRADE, L. M. (org.). **Religions de la libération**: espérance, justice sociale et politique. Paris: Van Dieren Éditeur, 2020b. (no prelo).

DUSSEL, E. **Teologia da libertação**: um panorama do seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

DUSSEL, E. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

FREIRE, P. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa, Porto: Edições Base, 1978.

FREIRE, P. **Cartas à Cristina**: reflexões sobre minha vida e minha práxis. Direção, organização

e notas de Ana Maria Araújo Freire. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 56. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FREIRE, A. M. **Paulo Freire: uma história de vida**. Indaiatuba: Villa das Letras, 2006.

GADOTTI, M. **Paulo Freire: uma biobibliografia**. São Paulo: Cortez, Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 1996.

GOLDMANN, L. **Le Dieu caché**. Paris: Éditions Gallimard, 1959.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da libertação: perspectivas**. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HADDAD, S. **O educador: um perfil de Paulo Freire**. São Paulo: Todavia, 2019.

HINKELAMMERT, F. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

LEITE, L. C. M. Encontro com Paulo Freire. **Educação & Sociedade**, São Paulo, n. 3, p. 47-75, maio 1979.

LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

LÖWY, M. **O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina**. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, Expressão Popular, 2016.

SOFIATI, F. M.; COELHO, A. S.; CAMILO, R. A. L. Afinidades entre marxismo e cristianismo da libertação: uma análise dialético-compreensiva. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 4, p. 115-134, out./dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2018.v41n4.07.p115>

STRECK, D. R. “O intelectual como transgressor”: Richard Shaull e o pensamento educacional latino-americano. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 2, p. 27-45, maio/ago. 2017. DOI: <https://doi.org/10.17058/rea.v25i2.8861>

SUNG, J. M. **Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SUNG, J. M. **Cristianismo da libertação: espiritualidade e luta social**. São Paulo: Paulus, 2008a.

WANDERLEY, L. E. W.; RODRIGUES, A. M. E.; COELHO, A. S. Pensamento utópico: dialética entre da denúncia e anúncio do inédito viável. *In*: WANDERLEY, L. E. W.; RODRIGUES, A. M. E. (org). **Utopia, ética, religião: a construção de um mundo novo**. São Paulo: EDUC, 2019. p. 17-36.

Recebido em 11/08/2020

Versão corrigida recebida em 25/02/2021

Aceito em 26/02/2021

Publicado online em 08/03/2021