

A rota da mais alta Estrela

diálogos entre cristãos e marxistas no Brasil dos anos sessenta

Carlos Rodrigues Brandão



***Este escrito foi originalmente
um capítulo de livro
ou um artigo publicado ou utilizado
para aulas e palestras.
Nesta versão “nas nuvens”
ele pode ser livre
e gratuitamente acessado
para ser lido ou utilizado
de alguma outra maneira.
Livros e outros escritos meus
podem de igual maneira
ser acessados livremente em
www.apartilhadavida.com.br***

Suponha o homem como homem, e sua relação com o mundo como uma relação humana, e você só poderá trocar o amor pelo amor, a confiança pela confiança, etc. Se você quiser desfrutar a arte, precisa estar artisticamente preparado; se você quiser influenciar outras pessoas, precisa ser uma pessoa que tenha de fato uma influência estimulante e alentadora sobre os outros. Cada uma das suas relações com o homem e com a natureza tem de ser uma expressão definida da sua vida real, individual, em correspondência com o objeto do seu desejo. Se você ama sem suscitar amor, isto é, se seu amor é tal que não produz amor, se por meio de uma expressão de vida como pessoa amante você não se faz uma pessoa amada, então seu amor é impotente, é um desastre¹.

Karl Marx - Economia política e filosofia

O fim dos tempos não consistirá em um esmagamento do mal pela fulgurante aparição de Deus, por obra do poder tal qual o imaginamos; mas, o termo da história é a manifestação da força infinita, da Onipotência que é a amizade. Deus não reduz, por uma espécie de esmagadora polícia celeste, as forças do mal e da morte. A adesão livre, unânime, de todos os povos à Boa Nova da amizade dissipa a miragem do Império. A força da amizade vence inevitavelmente, porque é força de despertar, força criadora. O poder dominador reduz aos limites de um só que se isola, e por isso conduz tudo ao declive do nada, e da morte.

A convivência unânime dos homens polarizados pelo Filho do Homem manifestará a variedade de uma ordem do Império, máscara hipócrita do Nada. O fim dos tempos exasperará os detentores fanáticos do poder, aqueles que não querem reconhecer que o Amor é a única força.

Frei Thomás Cardonel – Deus é mais forte²

¹ *Economia política e filosofia*, páginas 300 e 301 do original alemão. Eu o tomei da página 32 do livro *arte de amar*, de Erich Fromm. Da Editora Martins Fontes, de São Paulo, no ano 2000.

² Está no tópico “Deus é mais forte”, na página 49 de um livro-coletânea: *Cristianismo Hoje*, publicado em 1962 pela Editora Universitária, do Rio de Janeiro. Mais adiante farei comentários sobre este livro.

Em qual lugar da história está a “Idade do Ouro”?

Situada algumas vezes em territórios além ou aquém dos dogmas de sistemas de sentido entre a religião e a filosofia, e até mesmo as ideologias e suas políticas, há estranhas perguntas cujas respostas ou crenças são, no entanto, essenciais, fundadoras mesmo.

Uma delas eu quero formular aqui desta maneira: “em qual lugar da história humana – ou de uma acreditada história vivida e pensada entre deuses, sub-divindades, humanos divinizados ou seres humanos como nós – está situada a Idade do Ouro?”.

Outras perguntas derivadas logo sucedem esta primeira: “E em algum ponto terminal da história (dos humanos, da vida, do planeta Terra, de todo o universo) qual a “idade” que virá, ou que estará situada em algum ponto da sucessão de “eras” ou de “idades” da trajetória humana no Planeta Terra?” Deixemos de lado imaginários a respeito de um desejado ou inevitável “eterno retorno”, entre Maíias, Nietzsche e Jorge Luís Borges, e pensemos duas posições opostas a respeito de nossas perguntas.

Tomando como exemplos sistemas de sentido que nos são mais próximos e conhecidos, reconheçamos que alguns deles colocam a “Idade do Ouro” no principio de uma história cósmica, ou cósmico-humana. E dela até a história presente da humanidade tudo terá sido uma trajetória inevitável descendente e irreversível. Assim sendo, estaríamos no momento presente situados na “Idade do Ferro” dos gregos, ou na “Kari Putra” dos hindus. Alguns futurólogos pretensamente cientistas concordarão com essas antevisões fatalistas.

De passagem quero lembrar aqui que praticamente todos os filmes dos últimos anos cujos tempos e cenários são os do Planeta Terra em um futuro próximo ou remoto, reiteram dramaticamente um mesmo destino apocalítico da humanidade. Em praticamente todos eles, após uma guerra devastadora, o que sobra de seres humanos em um planeta ora desertificado, ora engolido por um único oceano, reduz-se a uma mínima e dispersa comunidade de “humanos bons” que sobrevive no limite extremo, enfrentando uma grande e perversa maioria de “humanos desumanizados”. Em alguns filmes, homens e mulheres que sobrevivem às custas de se haverem tornado canibais. Talvez o intrigante filme *O Livro de Eli* seja aqui o melhor e mais profundo exemplo. Não conheço um só filme norte-americano que nos proponha um cenário futuro que atualize as previsões de Carlos Marx ou as promessas de Jesus Cristo.

Lembremos que o cristianismo – respeitadas as suas muitas variantes – em suas versões mais abrangentes aceita pelo menos em parte uma tal compreensão descendente e degradante do fio da história humana. A “Idade do Ouro” teria sido breve – ou situada fora do tempo - e foi vivida apenas por um único casal de humanos no Paraíso. Uma mulher e um homem (com uma

serpente no meio) que por desejarem “ser como os deuses”, e passar de um inocente e eternizado “estado de natureza” para o de uma temerária conquista do conhecimento, logo, da cultura, foram exilados de uma feliz vida eterna. Foram expulsos de uma vida sem a morte, sem perigos e sem o dever do trabalho. Foram exilados de uma vida, no entanto, prisioneira de um paraíso sem a história, e colocados no ponto-zero de uma história sem o paraíso, vivida por seres humanos. Logo, seres mortais expulsos da natureza e obrigados ao trabalho que terminou por gerar a cultura. Um lugar e um tempo de então em diante regidos pelo dever de aprender a saber, a sofrer, a trabalhar e a morrer.

E no ponto final da história humana o que haveria? O que deveria haver? Haveria – ou está havendo visivelmente - uma progressiva degradação de uma humanidade esquecida de suas alianças com um Deus criador – e destruidor – e, mais ainda, esquecida do chamado a um amor universal dito em parábolas por Jesus Cristo e escrito em carta por Paulo.

Antes os crentes católicos com maior fervor, e agora os crentes evangélicos pentecostais apostam em uma história humana próxima a culminar no “final dos tempos”. Não foram poucas as ocasiões em que, desde o passado de séculos até o presente de anos, algumas antigas ou neo-tradições cristãs chegaram a estabelecer datas precisas para “o que está escrito na Bíblia e virá a acontecer”.

Uma história cósmica, no entanto vivida e pensada aqui na Terra, em que três categorias de seres – e as suas múltiplas e não raro incontáveis divisões e personificações – dividem-se entre lados opostos e polares: “o do bem” e “o do mal”. Os seres são Deus, suas pessoas eternas e seus seres derivados, como “os anjos bons”; o Demônio (e suas variantes de nomes assim como as suas “legiões” de servidores), e o Homem.

Na tradição apocalíptica original e ainda hoje bastante acreditada como verdadeira “ao pé da letra”, uma estranha liberdade dada pelo deus supremo para que o “senhor das trevas” - o demônio -pudesse “reinar sobre a Terra” durante um milênio seria um ponto central em toda uma crença bastante difundida e popular. Um drama terrível e terminal em boa medida conduzido por seres humanos-desumanizados de extremos poderes devotados a uma prática absoluta do mal: a “Besta do Apocalipse” e o “Príncipe das Trevas”. Seres a serviço das “forças demoníacas”, dotados de um poder de cooptação de consciências nunca visto, e de conversão de seguidores humanos formadores de exércitos de extremo poder.

E entre o extremo mal e o resistente bem, a história apocalíptica do “final dos tempos” desaguaria em uma “batalha final” inicialmente ganha pelas “forças do mal”. Mas uma história em que, através afinal de uma poderosa intervenção das “forças celestes”, os seres seguidores do mal seriam definitivamente derrotados e “lançados no inferno”. Então, entre a Terra e os espaços celestiais uma nova “Jerusalém Celeste” seria estabelecida. Um novo e eterno paraíso reservado apenas aos “justos e bons”, que permaneceram até o “final dos tempos” fiéis ao deus criador.

E o Apocalipse de João Batista revela que naquele “dia do juízo” o mar devolveria os seus mortos, e também a terra. E todos seriam julgados de uma vez por todas. E aos “pecadores” o destino eterno seria o sofrimento num inferno sem fim. E aos “justos e bons” uma eternidade junto a Deus, “lá” nos céus infinitos, ou “aqui” em uma Terra eternizada em uma plenitude de felicidade.

A “Idade do Ouro”, breve e perdida devido a ações humanas no Paraíso desdobra-se na trajetória pendular de um “povo eleito”, que mesmo tendo visto “Deus face-a-face”, conduziu toda uma humanidade a uma sinuosa história em que quase ciclicamente o bem de poucos e o mal de muitos se alternavam, em direção à até agora nunca “chegada do Messias”, dos judeus, ou aos terrores e divisões desiguais de destinos prevista após as destruições cósmicas e humanas do Apocalipse, anos ou milênios após a “vinda de Cristo” e o “anúncio da Boa Nova”³.

Uma oposta antevisão escatológica povoa o imaginário da vertente de cristãos de que estarei falando aqui. Não importa tratar de imaginários cristãos e vertentes de seguidores de tal antevisão e, portanto, de uma maneira sumária irei me ater a cenários e tempos bastante restritos e localizados: o Brasil e a América Latina da aurora dos anos sessenta.

Anos antes do surgimento e a difusão da Teologia da Libertação e suas variantes, esta outra leitura das “escrituras sagradas” e do sentido da trajetória humana na Terra, desloca a “Idade do Ouro” do princípio para o “final da história”. Ela reduz muito, ou desqualifica a intervenção de seres e forças supra ou sub-humanas (Deus, Demônio, anjos de um lado e do outro, Besta, Príncipe das Trevas, Cavaleiros do Apocalipse, etc.) e delega aos humanos o trabalho de viver, construir, transformar e compreender uma história de que eles são os únicos, ou os centrais e decisivos, atores e atores, como seus sujeitos, seus agentes e seus destinatários.

Uma história que ao ver de seus pensadores e praticantes, passa de mítica a mística. Passa de pré-estabelecida e, portanto, prevista em seu curso e em seu ponto final, a uma história singularmente imprevista, mas previsível através de ações que desqualificam seres e poderes sobre ou sub-humanos, e coloca em mentes e mãos de seres humanos o trabalho de assumi-la, ao se assumindo, essencial e existencialmente, como “seres da história”. Mulheres e homens que mesmo quando compreendidos como os protagonistas de um

³ Um olhar mais atento e detalhado sobre uma diferenciada “visão escatológica” haverá de demonstrar que mesmo entre católicos tradicionais houve e há agora diferenças e divergências de compreensões do curso da história e do “final dos tempos”. Quando se abre o horizonte do olhar às inúmeras variantes do cristianismo, entre todas as vertentes protestantes e mais a de tradições como a dos mórmons, testemunhas de Jeová, menonitas e várias outras, uma visão do Apocalipse ganha múltiplas versões. Mas em todas elas um destino dividido e devastador da Terra e da Humanidade é um ponto de convergências.

“plano divino”, são agora autores-atores de sua história e respondem, era a era, pela sua “construção”.

Talvez realizando, em termos e dentro de um imaginário cristão o que se acredita que Marx terá feito com Hegel, os pensadores e seguidores de uma “visão de história” (termos extremamente comum entre nós nos anos sessenta/setenta) invertem o sentido do curso do fluir da trajetória humana na Terra, e anunciam o seu desaguar em uma “Idade do Ouro”, então pluri-denominada como: “Reino de Deus”, “Parusia”, “Noosfera”, “Ponto Ômega”, etc.

Cristãos “conscientes” (a expressão “consciência histórica”, que nos espera adiante, será um conceito essencial), “engajados”, “comprometidos com o social”, “militantes de esquerda” aprendem em pouco a ler em francês, pois da França provinha a maior parte dos escritos de pensadores e ativistas envolvidos com um novo projeto de “construção da história”.

Uma história ao mesmo tempo plenamente humana e antecipadamente sagrada, cujo fim – distante, no horizonte, mas certo – envolvia uma nova concepção da “idéia de Cultura” e de “compromisso com o social”, destinado a um novo “engajamento” através ações humanas comprometidas com a uma radical transformação social, e com a progressiva criação de sociedades povoadoras enfim de um mundo livre, fraterno, igualitário, justo, solidário e, no limite, socialista.

Assim, os sentidos e também a ética dos gestos é invertida. O “pecado” migra da ordem de uma moral do cotidiano situada fora do acontecer da história, e se coloca em seu interior. Todos os “não” dos “Dez Mandamentos”, quando eles apenas conduzem a pessoa a uma assumida disposição de não-fazer-o-mal-ao-próximo, tornam-se o dever de um “sim” dedicado a uma vocação de suplantar o mal que existe no interior de um mundo que se julga “cristão” e virtuoso por ser tradicional e consagradamente imutável, através de ações que transformem uma moral de conformidade em uma ética-política de inconformismo.

Cristãos “comprometidos com o social” em nome de uma “história a construir”, aderiam a um “projeto de salvação” agora não mais associado a projetos individuais vividos por cada pessoa, e ao seu destino único ao final de uma “vida aqui na Terra”, mas a coletivos de “cristãos engajados”, em nome da coletividade de “todos os seres humanos”. “Ou nos salvamos todos, ou não se salva ninguém”, eu mesmo costumava bradar nas ruas de minha juventude ao longo dos anos sessenta, no Rio de Janeiro.

Um resumo quase escolar e, portanto, limitado e imperfeito, do que moveu o imaginário e as ações de militantes cristãos dos “anos sessenta” e os aproximou de teorias, propostas e ações de um pluri-marxismo, poderia ser escrito assim: pensar e viver a história como ação e construção humana + realizar a história como transformação social insurgente e emancipadora + praticar transformações sociais através de sua dimensão propriamente cultural + viver transformações sociais transformadoras através de atribuir à sua

dimensão cultural um teor político + realizar multi-ações sociopolíticas através da cultura como um trabalho de transformação de mentes (“conscientização”) e de disposição de ação (“politização”) tomando como categoria social protagonista dos processos revolucionário-emancipadores: o “povo”, “as massas”, a “aliança operário-camponesa” + realizar tal trabalho de “transformação de mentes” através de diferentes ações culturais de vocação pedagógica (alfabetização, educação popular, literatura, cinema, teatro, etc. justamente o que moveu os *movimentos de cultura popular* de que estarei falando em um longo tópico mais adiante.

Os “anos sessenta” na América Latina e o diálogo entre cristãos e marxistas

Ao longo dos anos sessenta a oitenta, todo o Continente latino-americano foi atravessado por uma sequência de inovações, entre a filosofia, a teologia, a pedagogia, as ciências sociais, as artes e algumas confissões religiosas. Claro, alguns acontecimentos ao Norte e a Leste do Equador deverão haver ressoado no Continente Latino-Americano daqueles tempos. Lembro o Concílio Vaticano II^o, e os eventos de Paris em 1968. Não menos importantes e presentes para nós naquelas décadas, lembro ainda a emancipação de ex-colônias africanas, e a Revolução Cubana, com a instauração de uma primeira sociedade socialista no Continente.

Quero acreditar que algo do que foi então instaurado no Brasil e, logo a seguir, ao longo de toda a América Latina ocorreu de forma mais intensa e dramática justamente nos países sucessiva ou contemporaneamente submetidos a ditaduras militares: o Brasil, a Argentina, o Uruguai e o Chile. Entre nós, “cristãos-militantes”⁴, terá sido essencial Concílio Vaticano II^o, ele mesmo provavelmente influenciado por sopros talvez mais humanos do que do Espírito Santo, vindos do Sul do Equador. Não esqueçamos que o próprio “Vaticano II” somente ressoou de fato entre nós após as esperanças reuniões episcopais em Puebla e em Medellín.

Por uma primeira vez na história das idéias e das ações de vocação insurgente e popular, em sua individualidade e através das coletividades que construíram, pessoas como Paulo Freire, Orlando Fals-Borda, Camilo Torres, Gustavo Gutierrez, Augusto Boal, Henrique da Lima Vaz, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Martin Baró, Thiago de Mello, Salvador Allende, Victor Jara, e tantas e tantos outros, reescreveram, entre a Argentina e o México, ideias e propostas de ação dirigidas a ações guiadas por palavras como: *insurgente, revolucionário, emancipador, popular, libertador, liberador, participante, engajado, militante, contra-hegemônico, humanizante* e outras mais.

⁴ Palavras e expressões “entre aspas” serão muito frequentes neste escrito. Em sua maioria elas querem acentuar termos empregados com frequência pelos sujeitos pessoais e coletivos de quem estarei falando aqui. Em outros momentos palavras, expressões e citações virão em itálico, com ou sem recuo.

E através delas e de seus princípios e horizontes foram geradas teorias, foram enunciadas propostas e foram postas em prática ações sociais de vocação com estes nomes: *consciência histórica, processo humanizador da história, cultura popular, pedagogia do oprimido, educação libertadora, educação popular, investigação-ação-participativa, sociologia da libertação, teologia da libertação, política da libertação, teatro do oprimido, releitura latino-americana do marxismo, diálogo cristão-marxista, socialismo humanista, etc.*

Uma persistente leitura-de-memória fundada em teorias unilaterais e com o olhar dirigido por uma vertente teórico-ideológica única ou restrita, costuma deixar de fora o que considero um dos mais renovadores e relevantes acontecimentos na e da América Latina. E em um evento dedicado à filosofia, talvez a maneira mais assertiva de introduzir o meu aporte seja através da lembrança da publicação de três livros escritos e editados entre os últimos “anos sessenta” e os primeiros “setenta”. Mais adiante deverei lembrar um quarto livro, e nele a presença de um pensador da filosofia será central.

Entre os anos entre 1969 e 1974 foram escritos e publicados três livros que em boa medida irão instaurar na América Latina uma outra sociologia, uma outra pedagogia e uma outra maneira de realizar investigações, entre uma e outra. Em 1970 a Editorial Nuestro Tiempo, de Bogotá, lança o livro *Ciencia propia y colonialismo intelectual – los nuevos rumbos*, do sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda⁵. Entre 1969 e 1970 Paulo Freire, um educador brasileiro, escreve a mão e no exílio o seu livro *Pedagogia do oprimido*. Ele será publicado primeiro em inglês (e nem sempre fiel ao original manuscrito) e, depois, em Português e em Espanhol. Hoje está publicado em pouco mais de quarenta línguas. Entre o mesmo ano de 1969 e 1974 uma equipe de brasileiros e uruguaios, a partir de uma ação destinada a levar a países da América do Sul as nascentes idéias e as propostas insurgentes do que veio a ser a educação popular, escreve o livro *Educación popular y proceso de concientización*, que a editora Siglo XXI publicará primeiro na Argentina e, depois do golpe militar de estado, no México e na Espanha.

O livro de Orlando Fals-Borda faz a crítica do colonialismo cultural, inclusive em nossas universidades e entre as ciências sociais, e lança a proposta de uma sociologia que salte de ser apenas “crítica”, como a que nos chegava da Europa e, em menor escala, dos Estados Unidos da América do Norte, para tornar-se uma sociologia também militante, que profeticamente ele irá titular uma “sociologia de la liberación”. E como um seu instrumento de pesquisa ele lança a ideia de uma “investigação militante”, que adiante consagrará com o nome de *investigação-ação-participante*.

Pedagogia do oprimido irá estabelecer a oposição entre uma “educação bancária” – a do sistema capitalista hegemônico e vigente em nossas escolas – e uma “educação de libertação”. Uma educação pensada como cultura e nela

⁵ Em 1987 saiu uma terceira edição atualizada com alguns novos capítulos, entre os quais o que contém a citação que nos espera linhas abaixo.

inserida. E uma cultura pensada como política. Como uma ação político-popular de vocação insurgente e emancipadora. Até onde tenho conhecimento, antes de migrar aqui na América Latina para a teologia, a filosofia e a política, profeticamente as palavras *libertação*, *liberação* terão intitulado escritos e projetos de sociologia e de pedagogia.

Escrito por educadores-militantes cristãos, *Educación popular y proceso de concientización* repensa o enlace entre a pedagogia e as ciências sociais através de um diálogo igualmente insurgente, popular e emancipador. E o livro (que antes foi escrito e partilhado como capítulos precariamente mimeografados) faz interagirem autores de tradição cristã, humanista laica, e marxista. Um procedimento também observado nos dois outros livros que estou lembrando aqui⁶.

Orlando Fals-Borda, Paulo Freire e Júlio Barreiro alternam no fazem interagir no que escrevem algo de uma sociologia funcionalista norte-americana, de filosofias humanistas cristãs e não-cristãs vindas da Europa, e de escritos de pensadores marxistas, entre o próprio Marx, Lenin, Mao Tse Tung, Althusser, Gramsci, Martha Hanerker, colocados em pé de igualdade com Franz Fanon e Alberto Memni, norte-africanos de origem, e com Martin Buber, um filósofo judeu-alemão autor, entre outros, de um livro sobre “socialistas utópicos”.

Desde o final dos “anos cinquenta” integrantes da vertente cristã de um pluri-campo de interações e diálogos insurgentes, tanto sacerdotes católicos quanto leigos, sobretudo os da *Ação Católica*, mesclam com crescente frequência leituras e posturas vindas de Emmanuel Mounier e Pierre Teilhard de Chardin, com escritos de Carlos Marx e Mao Tse Tung.

No ano de 1972 realiza-se em Santiago do Chile um *Primer Congreso Latino-Americano de Cristianos por el Socialismo*⁷. No Brasil, desde o começo dos anos sessenta estudantes e outros militantes cristãos e militantes

⁶ Este livro na verdade foi escrito por mim, durante as várias viagens “clandestinas” entre a Argentina e os Andes. Ele foi discutido e criteriosamente revisto por uma equipe de brasileiros. Em uma reunião de *Iglesia y Sociedad en América Latina*, realizada em Montevideú, decidimos que devido ao teor do livro e à dura repressão do governo militar no Brasil, ele seria assinado por Júlio Barreiro, e apresentado como fruto do trabalho de “uma equipe”, o que é verdadeiro. Dez anos mais tarde, abrandada a vigilância militar, o livro saiu em Português, sendo que eu apareci como tradutor de meu próprio livro. Dilemas do continente em tempo de ditaduras. Júlio Barreiro foi um dos teólogos insurgentes do Uruguai e pertenceu ao ISAL. É autor de alguns livros bastante importantes entre as décadas de setenta a oitenta.

⁷ Em seu número 29/30, ano X, a revista do ISAL, *Cristianismo y Sociedad* publica na sessão: *Documentos*, a convocatória para o *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*. Trata-se de um longo documento que vai da página 85 à página 95 da revista. Logo na *Introdução* da convocatória a palavra é dada a Fidel Castro: *Fidel Castro, em su reciente visita a Chile, se reunió con unos 120 sacerdotes y religiosas de izquierda. Afirmó en repetidas ocasiones que los cristianos “no son meros aliados tácticos, sino que estratégicos” de l revolución latinoamericana. Sin duda estos hechos son signos de nuevos tiempos para la Iglesia que sociológicamente ha sido con frecuencia calificada de conservadora*” (Página 86).

comunistas firmaram um acordo de “frente única”, e colaboraram intensamente, antes e depois da ditadura militar. Em 1962 um “Manifesto do Diretório Acadêmico da Pontifícia Universidade Católica” foi denunciado como um “documento socialista” por setores de centro-direita da hierarquia católica. Estarei voltando a ele mais à frente. Dois meses antes do golpe militar de 1º de abril de 1964, um livro de alfabetização do *Movimento de Educação de Base* foi apreendido pela polícia ainda na gráfica. Logo após o golpe militar, militantes cristãos, tanto quanto militantes marxistas, foram de imediato perseguidos, presos, exilados, torturados e, em casos extremos, mortos.

Do ponto de vista protestante, a vinda de Richard Shaull, um missionário presbiteriano norte-americano que atravessa alguns países da América Latina e vive no Brasil de 1952 a 1962, a partir de suas ações e pregações provocou um início de envolvimento social e político entre leigos evangélicos, pastores e teólogos, tal como ele já era partilhado desde anos antes por uma “militância católica”, entre leigos, padres, freiras e alguns bispos. Shaull impulsionou uma aproximação ecumênica entre protestantes (sobretudo presbiterianos) e a “esquerda católica”, de que resultou, entre outros efeitos, a criação de um movimento continental e ecumênico: *Iglesia y Sociedad em América Latina*.

Recordo também que um sacerdote católico, morto depois como guerrilheiro na Colômbia, foi um sociólogo de presença relevante na constituição de uma sociologia militante na Colômbia e no Continente. Orlando Fals-Borda, companheiro de Camilo Torres na Universidade Nacional em Bogotá, teve as suas primeiras pesquisas de campo patrocinadas pela Igreja Presbiteriana dos EUA. E foi depois, tal como Rubem Alves e outros presbiterianos-militantes, excluído oficialmente de sua igreja de origem. Nunca obtive documentos a respeito. Mas imagino que Richard Shaull terá dialogado com Orlando Fals-Borda. Sei que Shaull esteve na Colômbia antes de seguir viagem e vir ao Brasil.

Escrevo estas memórias bastante conhecidas, mas nem sempre lembradas, para recordar que certamente terá sido desde mesclas, teias de tecidos diversos, frentes mistas, desde articulações pluri-interativas e emancipadoras, e a partir de um mútuo envolvimento entre pessoas praticantes de diferentes filosofias, ideologias políticas, ideários a respeito da pessoa humana e dos valores que a acompanham, que se originaram tanto os *movimentos de cultura popular* e a sua derivada *educação popular* dos anos sessenta, quanto a *investigação-ação-participativa* e a *teologia, a filosofia e a política da libertação*, entre os anos setenta-oitenta.

Defendo aqui a idéia de que praticamente todas as ideias, propostas de ação e práticas de vocação ao mesmo tempo descolonizadora, contra-hegemônica, emancipadora e popular, foram originadas nunca em um campo único e excludente de pensamento, mas em pontos e eixos de encontro entre

peças e coletivos de peças diferentes e, não raro, até mesmo divergentes, em sua vocação de serviço ao “povo e ao popular”⁸.

Foi quase sempre a partir de um salto do “lugar de pensamento e ação onde eu estou e desde onde penso e ajo”, em direção a um campo interativo e dialógico com “outros que não pensam e nem agem como eu”, que foi viável gerar, aprofundar e difundir ao longo de toda a América Latina a fecunda e desafiadora pluralidade de idéias, de propostas de ação, de movimentos e articulações que teriam a sua distante origem no que estarei tratando nos tópicos seguintes.

Acredito que podemos pensar uma interação entre quatro polos de pensamento e ação aquilo que gerou uma “área de fronteiras”, ou um “entre-lugares” que durante décadas aproximou e fez interagirem: pensadores e ativistas marxistas); humanistas laicos; humanistas cristãos “de esquerda”, pessoas e coletivos fracamente populares. Em boa medida foi desde esses quatro campos de pensamento e de ação, saídos de seus domínios próprios e abertos a interações e diálogos entre sistemas de sentido ora diferentes, ora até divergentes, que foram instauradas as alternativas inovadoras e emancipadoras da América Latina durante a segunda metade do século XX que estou considerando aqui.

E não apenas um diferenciado diálogo entre vocações de pensamento e ação diferentes, mas também uma fecunda interação entre a filosofia, as ciências sociais e outras ciências do humano, a pedagogia, as artes, a religião. Tomo o exemplo da educação popular. Em sua teoria posta por escrito e realizada entre práticas em escolas e movimentos populares, ela foi fruto de um amplo e fecundo coletivo de educadores a partir das idéias de Paulo Freire. Ele próprio foi uma pessoa que seguidamente se apresentou como um educador situado em um lugar de tangência entre o marxismo, o cristianismo militante, e o humanismo laico com raízes na Europa, na América Latina e na África. E a educação popular foi e segue sendo fruto de interações e integrações entre as diferentes vocações de pensamento e ação que listei acima. E ela surge justamente quando, a partir de uma “terra de todos e de ninguém”, e como uma educação pensada como cultura, e uma cultura pensada e praticada como política.

De uma maneira semelhante, alguns anos mais tarde, a partir de Camilo Torres e de Orlando Fals Borda, uma *sociologia de libertação* assim como uma *pesquisa-ação-participante* irão surgir do solo de uma inovadora e interativa

⁸ *Popular* terá neste escrito o mesmo sentido que teve desde os anos sessenta entre nós. *Popular* é o que se refere ao “do povo”, em sua semântica mais política, como a classe social cujo trabalho é submetido ao poder do capital, e cujas vidas são dominadas pela sua lógica, em sociedades de classe como as nossas. *Popular* significará também toda a ação social que não se dirige às mais diversas categorias do sujeito social “povo”, como *um serviço*, mas que se propõe colocar-se a serviço de sujeitos e coletivos populares, reconhecendo-os como autores e atores essenciais de processos sociais de valor político destinados à sua libertação (para usar aqui uma palavra fundadora nos anos sessenta) e à transformação da sociedade dominada pela lógica excludente do mercado de capitais.

crítica da colonização cultural que nos tem sido secularmente imposta, ao lado de propostas de novas maneiras de pensar e de agir que aproximam e articulam a crítica social marxista com propostas não apenas humanistas, no seu sentido mais ocidental e erudito desta palavra, mas também insurgentemente humanizadoras, através de ações de cunho popular e emancipador. E ainda a partir de processos francamente abertos e interativos, que para a sua realização deverão convocar substantivamente os saberes e as ciências populares (indígenas incluídas), assim como as artes todas, e todos os imaginários, entre sonhos e devaneios “sentipensantes” e ousadamente “macondianos”. Eis um momento de suas preciosas ousadias.

No nos sorprenda que allí, en ese mundo rústico, elemental o anfibio (el del hombre caimán y el hombre hicotea) que ha atraído a los antropólogos, se haya configurado también el complejo literario del Macondo, hoy de reconocimiento universal.

Científicos e intelectuales del norte y del sur convergieron así creadoramente con novelistas y poetas para abrir surcos nuevos de comprensión del cosmos y retar versiones facilistas y parciales del conocimiento que provienen de la rutina académica.

Los macondos, junto con los bosques brujos de los yaquis, las selvas de los mundurucu y los ríos-anaconda de los tupis son símbolos de la problemática tercermundista y de la esperanza euroamericana: reúnen lo que queremos preservar y lo que ansiamos renovar. Retan lo que cada uno cree que piensa de sí mismo y de su entorno. En fin, lo macondiano universal combate, con sentimiento y corazón, el monopolio arrogante de la interpretación de la realidad que ha querido hacer la ciencia cartesiana⁹.

Acreditemos que a *Teologia da Libertação* não teria sido criada desde a América Latina, sem que teólogos de formação cristã não se fizessem também estudiosos de “filosofias profanas” – inclusive a marxista – assim como de ciências sociais e de pedagogias revolucionárias. Tal como a *educação popular* e a *investigação-ação-participativa*, a *teologia da libertação* apareceu entre nós quando teólogos “saíram de seus nichos” e se aventuram a pensar o diferente, o divergente, o insurgente, o profano, o popular, o indígena, a música e a poesia. Uma teologia que desceu dos céus e aprendeu com os dilemas e desafios do ser humano, encarnado e expropriado, a repensar Deus e a sempre misteriosa relação entre ele e o ser humano, a partir do homem-povo.

Além dos três livros fundadores lembrados neste tópico, quero trazer a este escrito um outro. Ele é antecedente aos outros três e, à diferença deles, é um livro assumida e confessadamente cristão, a partir de seu título: *Cristianismo Hoje*.

⁹ Orlando Fals-Borda - *Ciencia própria y colonialismo intelectual – los nuevos rumbos* – pagina 158.

“Cristianismo Hoje” um projeto e um livro nos anos sessenta, no Brasil

O que escrevo neste tópico tem como seu “chão de pensamento” um livro hoje esquecido. Um livro escrito por sacerdotes e leigos “cristãos engajados” e “militantes”, já no começo dos anos sessenta. O livro que reúne artigos e um “manifesto” que em boa medida antecipam imaginários e ações que irrompem no Brasil dos anos sessenta, e que tomou este nome: *Cristianismo Hoje*¹⁰.

Uma geração de cristãos assumidamente insurgentes, revolucionários (uma palavra bastante frequente entre nós, sobretudo após Cuba-59), socialmente engajados, e diferenciadamente socialistas. Jovens em maioria, leitores Marx, de Althusser, de Mao Tse Tung, e mais tarde de Antônio Gramsci, que teve para nós (mais do que para os marxistas) o mérito de haver pensado a ideologia como cultura e, assim, trazê-la para um campo de reflexão e prática político-pedagógica, cuja relevância foi essencial na aurora dos anos sessenta.

No começo dos anos sessenta três grupos ideológico-políticos de vocação católica rivalizavam: *A Juventude Universitária Católica*; *O Movimento Solidarista Universitário* e a *Tradição Família e Propriedade*. A JUC apresentava-se e era vista por outros como um “movimento de cristãos socialistas de esquerda”. O MSU identificava-se como uma alternativa moderna e viável de pensamento e ação social, opondo a sua proposta de um “solidarismo cristão” ao “socialismo” da JUC. A TFP não se apresentava ao debate público, mas arregimentava seguidores e se auto-assumida como uma facção confessionalmente católica, não-ecumênica, integrista e de “extrema direita”. Em diversos momentos, entre debates e eleições estudantis a Juventude Universitária Católica aliava-se o Partido Comunista Brasileiro, dialogava à distância com o MSU (seu rival em eleições para diretórios estudantis) e se opunha fortemente à TFP e a outras agremiações católicas de “centro-direita”.

Por iniciativa de militantes da JUC, foi fundada em 1963 a Ação Popular – AP, o “braço político da JUC”. Esta agremiação que abrigava militantes não apenas cristãos, mas irmanados em uma mesma vocação insurgente, emancipadora e socialista, foi vigiada e perseguida por agentes dos governos militares. Após 1964 tornou-se um dos movimentos revolucionários e

¹⁰. *Cristianismo Hoje* contém escritos do sociólogo Luís Alberto Gómez de Souza, de frei Thomas Cardonnel, um dominicano francês que viveu algum tempo no Brasil; do padre Henrique da Lima Vaz, um sacerdote jesuíta e um filósofo bastante reconhecido no País; de Herbert José de Souza, um também sociólogo, conhecido como “Betinho” e cujas idéias e escritos atravessaram a ditadura militar e foram muito influentes até bem depois dela. O livro contém também o polêmico “Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro”, de 1962. Nas citações a seguir indicarei cada passagem assim: CH/87, com a referência da página. O livro foi publicado em 1962, pela Editora Universitária, do Rio de Janeiro.

clandestinos, e aproximou-se muito de uma vocação marxista¹¹ A JUC foi fortemente reprimida pelo governo militar implantado no Brasil em abril de 1964 e acabou sendo “fechada” pela própria hierarquia católica.

Vinda da Europa, mas em pouco tempo repensada e revivida como uma pluri-construção latino-americana, a *Ação Católica*, desdobrava-se entre diversos movimentos de acordo com a categoria social de seus militantes: operários, camponeses, estudantes, universitários, profissionais. E pelo menos no caso brasileiro, coletivos educacionais cristãos, desde o começo dos anos sessenta participantes dos “movimentos de cultura popular”, abrigaram homens e mulheres, entre “leigos e sacerdotes”, dispostos a um envolvimento que entre nós, estudantes-educadores, começavam a pensar e a praticar, como lembrei linhas acima, a pedagogia como cultura, e a cultura como política.

Dez ou mais anos antes de surgirem em diferentes cenários da América Latina a Teologia da Libertação e os seus desdobramentos, já uma “militância católica” e, logo depois, “ecumenicamente cristã”, realizava ao longo do continente, entre diversas aproximações e alianças com pensadores e ativistas procedentes de diferentes ramos do marxismo. Ela lançava manifestos, escrevia artigos e livros e, mais do que tudo, participava ativamente de frentes de lutas que, em nome de uma plena-história da realização humana a construir desde “aqui-e-agora” buscava, através de uma “nova cultura popular”, participar de uma humana e emancipadora “história de libertação”¹².

No ano de 1962 o *Diretório Central de Estudantes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*, então controlado por militantes da

¹¹ Eu mesmo, participante de encontros de “fundação da AP” na PUC do Rio de Janeiro, quando já professor em Goiânia, fiz de minha casa por algum tempo um “aparelho” de apoio de militantes da AP. Como tarefa assumida em seu favor, traduzi do Espanhol para o Português artigos de Mao Tse Tung, depois clandestinamente multiplicados em mimeógrafos, na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás e levados para ajudar a formação de quadros de camponeses insurgentes. Em tempos da ditadura militar militantes cristãos da JUC e da AP abandonaram a Ação Popular e se filiaram ao Partido Comunista do Brasil e a agremiações revolucionárias e clandestinas. Um livro escrito por ex-militantes da JUC traduz desde o título este trânsito: *História da Ação Popular - da JUC ao PCdoB*, escrito por Aldo Arantes e Haroldo Lima, publicado pela Editora Alfa-Ômega, de São Paulo, em 1984.

¹² Décadas mais tarde, vinda diretamente dos EUA e encontrando sobretudo no Brasil um cenário favorável, em tempos de expansão e neocolonização neo-capitalista, diferentes igrejas pentecostais se enraizam e expandem, sobretudo junto às classes populares e uma ampla fração de pequena classe média. Ela difundem sobretudo através do rádio e da televisão (são as chamadas “igrejas eletrônicas”) o que veio a ser denominado de Teologia da Prosperidade. o exato oposto de uma então enfraquecida Teologia da Libertação e suas reduzidas comunidades eclesiais de base, tão numerosas e ativas décadas antes. E a Teologia da Prosperidade inverte uma vez mais o lugar histórico da “Idade do Ouro”. Ela estava no “começo dos tempos” e foi sendo degradada desde remota antiguidade até hoje. E hoje um fim da história, um “final dos tempos” e um “dia do juízo” novamente tomam o desenho de uma história humana conduzida cada vez mais pela ação maléfica do Demônio e os seus sequazes. Eles estarão mais presentes nas pregações de tal evangelismo do que o próprio Deus. Um cenário apocalíptico com terrores aumentados é acreditado por um número crescente de “crentes”. E ela resgata em termos de século XXI a antiga tradição calvinista estudada em profundidade por Max Weber. Diante da incerteza da salvação pessoal, um dos sinais de que “Deus está com Você” é a sua prosperidade em todos os sentidos mensuráveis, a começar pelo fator econômico.

JUC, lança o seu “manifesto”. Talvez tenha sido a única vez no Brasil em que um documento estudantil tenha provocado uma tão grande polêmica nacional. Ele foi incorporado ao livro *Cristianismo Hoje*. Ora, uma das críticas acirradas não apenas sobre o “manifesto”, mas também sobre o livro, era a de que, ilusoriamente cristão, na verdade o teor de suas palavras e propostas escondia uma mal disfarçada vocação marxista.

De fato, na apresentação do livro, Luís Alberto Gómez de Souza chama a atenção para o valor de um encontro de pensamentos e propostas de ação que aproximam marxistas e cristãos.

O leitor não-cristão encontrará nestas páginas reflexões que permitirão o diálogo como aquele que em Paris, em 1960, reuniu católicos e marxistas (...) Os diversos grupos ideológicos estão preparados para um diálogo franco e pluralístico com os outros? Confinam-se cada um em sua torre dogmática? Numa base de respeito mútuo e troca de idéias é que se pode viver realmente a fraternidade. CH/1¹³.

Desde os primórdios havia entre os cristãos-militantes dos “anos sessenta” uma estreita vinculação com a filosofia. Mesmo quando as ações prioritárias estivessem assentadas mais nas ciências sociais e na pedagogia, éramos então leitores-amadores de pensadores cristãos que iam de Henry de Luback a Emmanuel Mounier e deles a Pierre Teilhard de Chardin. E a eles associávamos leituras de Paulo Freire e outros “companheiros” latino-americanos, dando origem a uma inesperada e já tardia “redescoberta da América”. Lembro ainda que leituras ora individuais e esporádicas, ora coletivas e sistemáticas de pensadores e de ativistas marxistas eram também frequentes. O filósofo jesuíta Henrique da Lima Vaz, que mais adiante aportará várias passagens de seu pensamento a este artigo, era um dos pensadores presentes tanto na Juventude Universitária Católica quando no Movimento de Educação de Base, em boa medida derivado da JUC e dedicado à alfabetização e à educação básica de populações camponesas de boa parte do território brasileiro¹⁴.

¹³ Luís Alberto Gómez de Souza, *Apresentação* do livro *Cristianismo hoje*, na página 14. Esta apresentação vem datada de 25 de setembro de 1962.

¹⁴ O MEB – *Movimento de Educação de Base* foi criado em 1960 resultante de um contrato entre o Governo Brasileiro e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Ele esteve destinado a basicamente alfabetizar jovens e adultos das regiões “menos desenvolvidas” no País. Foi entregue a uma maioria de profissionais cristãos saídos da Ação Católica. Foi um dos mais ativos e produtivos movimentos de cultura popular. Após o golpe militar de abril de 1964, sobretudo no Nordeste o MEB foi duramente reprimido e algumas de suas equipes regionais e locais foram fechadas. Depois de 1966 a ala conservadora dos bispos responsáveis pela condução do MEB demitiram todos os componentes da Equipe Nacional, considerados como “esquerdistas” e colocou em seu lugar cristãos “confiáveis”. Anos mais tarde o MEB logrou recuperar boa parte de seu ideário dos “anos sessenta” e ele subsiste até hoje. São vários hoje os trabalhos acadêmicos dedicados ao MEB.

Como se verá nas várias citações deste tópico, a dimensão mais propriamente filosófica de nossas preocupações e leituras estava centrada na descoberta de um “sentido solidário de vida” e de uma “vocação cristã do sentido e da partilha da história. Tal como adiantei no começo deste escrito, uma súpula de toda a “descoberta” então vivida, pensada e sumariamente agida no começo dos anos sessenta poderia ser resumida assim: Existindo em um mundo de natureza que o antecede e que lhe é dado, ao mesmo tempo como um dom e um desafio, o ser humano o transcende e se afirma como um ser dotado de uma consciência reflexiva - ele é o único ser que sabe e que sabe que sabe; Ele é um autor-ator de ações intencionais no mundo sobre o mundo, através da junção consciência-trabalho; Ele é único ser-vivo presente em seu mundo capaz de transformar a natureza em cultura, e de dar a ambas um sentido; Existindo em um mundo de cultura que ele cria o homem é também e essencialmente um ser da história, sendo um ser cultural, ele é um ser histórico; Ele não apenas existe na história, como os outros seres vivos com quem reparte a Vida na Terra, mas ele é um ser criador da história em que existe, que assume, cria e reflete; Na contracorrente de um imaginário religioso-cristão, que poderia delegar (e delega, em algumas leituras e interpretações) à divindade e à sua “graça” o poder ilimitado de gerenciar uma história pré-estabelecida e irreversível, cujo final poderia estar, por exemplo, em uma leitura linear do Apocalipse, compreende-se que o homem é um ser essencial e existencialmente livre para responder pela história que ele vive, cria, transforma, e reflete; Finalmente, tal como escrevi no começo deste artigo, a compreensão de destino e história vigente entre cristãos militantes cujos textos dou a ver aqui aponta para um “termo” oposto à visão apocalíptica tradicional.

A “Idade do Ouro” é deslocada no princípio para o “final dos tempos”. A construção de sociedades e, no limite, de uma humanidade plenamente redimida, reconciliada e realizada na plena excelência do seu existir e evoluir é uma progressiva tarefa humana emancipadora que salta da espera à esperança e da individualidade da salvação para a pluralidade da redenção. Uma passagem do “manifesto” fala em “aventura humana”, e retraduz o que tradicionalmente seria uma ética piedosa do cristão em termos de um compromisso que o colocaria em nada menos do que “na vanguarda do mundo”.

Neste sentido consideramos que a mensagem cristã é a revelação do próprio homem, sua história e seu fim. Somente através dela poderemos compreender a significação da aventura humana. Assumimos o compromisso cristão e, deste modo, não poderemos faltar, de forma alguma, com seus pressupostos e suas consequências. A primeira delas é participar da vanguarda do mundo. Entendendo por vanguarda os que se colocaram com a história em nome da libertação do homem. CH/89.

Já em sua “conclusão”, o “manifesto” divide o acontecer da humanidade em dois tempos polares. A um deus tornado ser humano é dado o poder de estabelecer uma oposição entre o tempo da “espera” e o da “realização”. Pois a Boa Nova que inaugura o novo tempo, destina aos homens “um destino grandioso”, o de não apenas dar prosseguimento ao fio da história, mas o de ser, não no final dos tempos, mas no tempo devido, o “criador de um mundo novo”.

O evento do Cristo dividiu a humanidade em dois tempos históricos: o da espera e o da realização. Neste, um apelo é lançado ao homem para, com sua própria ação, ser o criador de um mundo novo, o mundo fraternal de todos os homens. Este destino grandioso coloca-o diante da natureza em relação dialética de transformação, que dá o conteúdo do seu diálogo permanente com Deus, o conteúdo mais profundo da história. CH/97.

Ao chegar a um estabelecimento de aliança de classes, o “manifesto” toma o partido do que veio a ser, ainda no começo dos anos sessenta”, o *movimento de cultura popular*. Uma adesão ao “povo” (também chamado aqui e ali de “massas”) assumindo como de cristãos engajados a tarefa de participar ativamente na construção de uma educação que, como dimensão própria do processo da cultura, finalmente rompa com a hegemonia das “classes privilegiadas” e promova uma “consciência cultural global”. O manifesto de forma intencional evita a palavra “ideologia” e suas derivadas: “ideologia dominante”, “hegemonia ideológica”, “controle ideológico”, e dá preferência à palavra “consciência” e suas derivadas: “consciência cultura”, “consciência histórica”, “conscientização” - uma palavra fundadora em Paulo Freire e, por extensão, em toda a proposta do que veio adiante a ser a educação popular.

Temos consciência de que a promoção das classes operárias-urbanas e camponesas-rurais se coloca neste momento, dentro da perspectiva cristã, como o passo mais largo que a história exige. Nesta promoção, a educação das massas é uma tarefa de primeira hora. Conservar a educação como instrumento cultural de dominação das classes privilegiadas é servir à opressão dos humildes. Somente através da democratização de nossa educação poderemos chegar à consciência cultural global que exprimirá num projeto novo as aspirações da nossa hora histórica. CH/94.

Sem negar a “vocação do cristão” no estar presente na “vanguarda da história”, o “manifesto” centra na cultura e na ação cultural o lugar social de suas práticas. Assim, ao passar dos fundamentos para algumas diretrizes de uma ação cristã militante ele estabelece dois planos de ação. Um deles relativo ao próprio campo de poder e saber da universidade. Em anos em que, antes do golpe militar, uma das frentes de luta estudantil era a “reforma universitária”. O outro estabelecia uma aliança com “o operariado e o campesinato”. E esta adesão foi um dos principais pontos de crítica de setores conservadores da

Igreja e de outros setores da vida social. Até porque, na segunda parte das “recomendações”, o que se afirma é que para além de uma mensagem ético-piedosa, o Cristianismo deve impelir os seus praticantes a sequência de uma “mensagem histórica”. E, nela, o lugar e a tarefa do povo - das “massas” – deve ir além de uma simples consciência de seus direitos negados. Deve leva-los ao “imperativo histórico de sua ascensão”. E para o “engajamento cristão” dois cenários de ação emancipadora são lembrados: o “*Movimento de Cultura Popular*” e a “*Aliança Operário-Estudantil*”. Ambos os lugares então divididos entre militantes cristãos - sobretudo os da Juventude Universitária Católica - e militantes comunistas.

Para equacionar sua ação o universitário cristão deve reconhecer, antes de tudo, seus objetivos: 1) seus colegas – através dos diversos movimentos estudantis e suas justas reivindicações que têm em mira; 2) a sociedade, particularmente o operariado e o campesinato – através dos dois principais movimentos de ação universitária no meio nacional que se esboçam hoje, o Movimento de Cultura Popular e a Aliança Operário-Estudantil.

*Esta ação, entretanto, deve guardar seu sentido fundamental: 1) levar aos homens o Cristianismo e sua mensagem histórica e eterna, seu descomprometimento com as estruturas vigentes injustas, sua perspectiva de encontro com Deus através do reconhecimento fraternal entre os homens e a humanização da natureza pela ação do homem; 2) agir em ordem a colaborar para que as massas assumam a consciência dos seus direitos e do imperativo histórico de sua ascensão; e 3) dar a esta consciência das massas o verdadeiro sentido da realidade nacional e do seu compromisso universal e humano. **CH/96.***

Diante da repercussão nacional dada ao “manifesto” e frente às críticas vindas inclusive de setores da hierarquia da Igreja Católica, tanto quando de uma intelectualidade de centro-direita que reagiu inclusive publicamente ao “manifesto” através da imprensa, o padre jesuíta Henrique da Lima Vaz saiu em sua defesa. Ele foi apontado por críticos do “manifesto” como um de seus ocultos autores. Na verdade, ele leu o documento antes de ele ser dado a público, e fez alguns comentários e correções oportunas. A sua “defesa do manifesto” foi publicada originalmente entre as páginas do jornal estudantil “O Metropolitano”, então controlado por uma maioria de jovens marxistas. Foi, depois, incorporada ao livro *Cristianismo Hoje*.

Sua “defesa do manifesto” consistia em reiterar o seu conteúdo subtrativamente cristão. Mas um “cristianismo hoje” que partia de uma releitura radical da mensagem dos evangelhos e também de documentos pontifícios.

Vimos como a estrutura do manifesto repousa num fundamento teológico inabalável: o realismo da Encarnação e o universalismo da Redenção. (...) “O homem tece a sua história e coopera com Deus na execução de uma realidade digna do

seu sujeito, e, ao mesmo tempo, do desígnio do Criador” (Pio XII, 1, c. pag. 16). Pergunto-me se o primeiro capítulo do Manifesto dos jovens da PUC, “francamente hegeliano e paramarxista”, para o colunista do Jornal do Comércio, é outra coisa mais que uma paráfrase deste texto de Pio XII. CH/60.

O sentido do existir humano inverte uma vez mais concepções correntes entre católicos do seu tempo. A biografia virtuosa do cristão realiza-se em uma história coletiva. A individualidade da “salvação de minha alma” dissolve-se na entrega de “minha vida presente” a um projeto universal de “redenção da humanidade”. Uma radicalidade “heraclitiana” torna a mudança, pensada como uma transformação que parte da consciência-de-si (categoria essencial no pensamento de Henrique da Lima Vaz), resolve-se na consciência-do-outro (o passo da alteridade e do compromisso com o “meu outro” como imperativo de minha fé e minha ética) e desagua em uma “consciência do universal”, e conclama o cristão a sair-de-si-mesmo e assumir-se como um elo em um coletivo de pessoas não apenas existem em uma história em que vivem a sua vida (e escrevem a sua biografia pessoal), mas partilham com os seus outros uma história destinada a realizar como trabalho humano redentor a culminação da “obra de Deus”. A história deixa de ser a matéria inerte, embora movente e torna-se uma energia movida a mãos e mentes humanas. Ela passa de “mecanismo” dado a “processo” a ser ascendentemente ativado. Seu futuro? “a libertação de todas as servidões” e a realização plena aqui na Terra, da “paz divina”.

Para o homem e seu mundo a transformação é o próprio sentido da existência. Eis um ponto em que todas as filosofias estão de acordo. Para todas elas o grande, o fundamental problema é, precisamente, o da “gênesis”, do “fieri”, do “vir-a-ser”. E para o homem e seu mundo a transformação é o próprio sentido da existência, porque o homem vive e comunica vida a todas as suas obras (...) O importante no problema não é o fato evidente da transformação, do crescimento, é o de sua significação, do seu sentido, do seu vetor, de sua direção. E acontece que para o homem este sentido não é dado, é feito pelo homem, é por ele livremente construído. Logo, o sentido da existência para o homem é o sentido que ele dá à lei da transformação que se inscreve na essência do seu ser. Por isso ele faz história. Por isso a história não é um mecanismo, mas um processo de gênese, de crescimento. Por isso a história como libertação de todas as servidões e encontro da paz divina. CH/62 e 63.

No artigo que no livro *Cristianismo Hoje* sucede *Jovens cristãos em luta por uma história sem servidões*, título que dá à sua defesa do “manifesto”, Henrique da Lima Vaz complementa a sua escrita de uma “nova cultura para uma nova história”, introduzindo a categoria “consciência histórica”, Entre os cristãos militantes dos “anos sessenta” ela substitui o “ideal histórico”, que por

algum tempo serviu como fundamento pessoal e coletivo de um compromisso radical com uma sociedade a transformar e uma história a redimir. O título do artigo em questão já é bastante sugestivo: *Consciência cristã e responsabilidade histórica*.

Tentarei simplesmente, numa primeira parte, apresentar a gênese daquela que poderíamos denominar “consciência histórica” dos tempos modernos, realçando nela os traços que me parecem significativos de uma nova idade de cultura. CH/69.

Assim, o mundo não é um símbolo a ser contemplado, mas uma matéria a ser transformada: ele é essencialmente aberto às iniciativas históricas do homem, juntos tecem um destino único (...). Insisto em que estamos aqui diante de um humanismo histórico extremamente rigoroso e conseqüente. A essência do homem é a sua liberdade concretamente empenhada num plano de responsabilidade histórica. CH/80.

Situados em uma difícil e sempre movente área de fronteiras e de territórios de sentido entre diálogos e conflitos, e aceitando incorporar à sua crítica à sociedade e ao fluxo da história sob a hegemonia do capitalismo uma sempre difícil releitura cristã da teoria marxista e de projetos concretos e vizinhos de práticas de movimentos comunistas, os cristãos militantes dos anos sessenta lutam por criar fundamentos e, se possível, um marco teórico que ofereça a eles não somente algumas categorias fundadoras de ações insurgentes e, no seu caso, emancipadoramente “proféticas”, mas, no limite, uma teoria substantiva para as suas propostas e ações. Talvez a expressão “humanismo histórico” tenha sido a mais fecunda e próxima.

E dado que como um rigoroso filósofo Henrique da Lima Vaz nunca foi dado a qualquer construção poética em seus escritos, pede a Emmanuel Mounier que lhe empreste a metáfora com que conclui a sua seqüência de seus artigos em *Cristianismo Hoje*, e que eu escolhi como título deste escrito.

O pequeno e encolhido medo abriga-se no ancoradouro das tranquilas enseadas do passado, onde os mastros vegetam na calma de todos os conformismos. A coragem lúcida e generosa eleva o gesto largo ao vento dos grandes espaços livres, abrindo nos mastros a grande vela para a rota da mais alta estrela¹⁵. CH/87.

Vimos de passagem que um dos espaços para a ação política dos militantes cristãos, indicada ao final do “manifesto” é o *Movimento de Cultura Popular* (ora escrito no singular, ora na plural). Isto porque, naquele então, de um modo ou de outro era sempre “na cultura e através da cultura” que os

¹⁵ No final da página 87 do mesmo artigo. O texto de Mounier citado é *L’Affrontement chéthien*, publicado pela Editora Neufchatel, em 1945. Está na página 101.

militantes cristãos ou marxistas de vida universitária (a imensa maioria como ainda estudantes, e uma fração menor como já professores) atuavam. Se o caminho a percorrer é a história, e se o horizonte a atingir é a “libertação e a redenção de toda a humanidade”, o trabalho a realizar a cada passo da trajetória é sobre e através da cultura.

Na sequência deste escrito trago alguns momentos de diferentes documentos de época a respeito dos desafios a uma crítica radical da cultura e da proposta de uma nova “cultura popular”.

O diálogo entre marxistas e cristãos e os movimentos de cultura popular no Brasil

No começo dos anos sessenta uma nova proposta a respeito da cultura popular surgiu no Brasil e se difundiu depois pela América Latina, sobretudo como *educação popular*. Ela pretendeu ser um corpo de idéias e práticas insurgentes e emancipadoras, aberto a vários planos de pensamento e de ação. Entre os seus primeiros documentos, ela se apresenta como uma alternativa pedagógica de trabalho político. Uma ação múltipla que convoca a interagirem ciências, artes, pedagogias e outras práticas sociais, partindo da cultura e se realizado através da cultura; especialmente da *cultura popular*.

Como uma decorrência direta desta nova proposta foram criados os *movimentos de cultura popular*, em várias regiões do País¹⁶. A maioria deles não subsistiu ao golpe militar de 1964, mas a relevância de suas idéias de origem permanece visível em várias experiências atuais de *educação popular* na América Latina.

Partindo de uma expressão corrente na Europa, desde pelo menos o século XIX, a proposta dos *Movimentos de Cultura Popular (MCPs)* dos cinco primeiros anos da década dos anos sessenta subverteu de uma maneira politicamente motivada a essência de seu sentido original. *Cultura popular* deixava de ser um conceito científico herdado pelos cientistas sociais dos antiquaristas e folcloristas europeus, para converter-se na palavra-chave de um projeto político de transformação social a partir das s culturas própria de camponeses, trabalhadores urbanos e outros atores sociais populares.

Os projetos dos *MCPs* pretendiam ir mais além de uma simples “democratização da cultura”, então apregoada pela própria UNESCO, ou mais além de propostas de uma simples e ilusória “ilustração das camadas populares”, através de programas de educação de adultos ou de desenvolvimento de comunidade. O propósito de um novo “trabalho de cultura popular” foi uma das expressões mais radicais de associação entre estudantes,

¹⁶ Em 1962 realizou-se em Recife, por iniciativa da equipe coordenada por Paulo Freire, o *Primeiro Encontro Nacional de Movimentos de Cultura Popular*. Boa parte dos documentos originários foi reunida, anos mais tarde, no livro *Cultura Popular e Educação Popular, memória dos anos sessenta*, organizado por Osmar Fávero, antigo coordenador do Movimento de Educação de Base. Todos os textos de documentos dos “anos sessenta” que foram depois reunidos neste livro serão indicados assim: **ME60**.

profissionais e intelectuais saídos das universidades, e pessoas e coletivos provenientes das classes trabalhadoras.

Trago a este breve ensaio uma pequena coletânea de documentos associados aos MCPs dos anos sessenta. Dentro da pluralidade deles, escolhi textos: a) de Paulo Freire e pessoas de sua primeira equipe nordestina, representantes do que chamo aqui de *humanistas leigos* (sendo que pelo menos duas dentre elas eram cristãs militantes); b) Do *Movimento de Educação de Base* (cristão católico); da *Campanha “De pé no chão também se aprende a ler*, do Nordeste (cristãos e humanistas laicos); da *Ação Popular*, do *Centro Popular de Cultura de Belo Horizonte* (mescla de todas as tendências)¹⁷; de *Carlos Estevam*, pensador e militante marxista; e do *Primeiro Encontro Nacional de Alfabetização e Cultura Popular*, que reuniu educadores militantes de todas as vertentes.

Deixo de lado passagens em que os diferentes documentos da época procuram estabelecer uma nova compreensão da cultura como a essência do trabalho humano no mundo, e me centro em momentos em que sumário como entre cristãos e marxistas todos eles criticam a hegemonia do poder do capital realiza-se também como cultura e através da cultural. Apresento depois alguns fragmentos dos documentos, quando uma ação cultural contra-hegemônica é proposta.

O existir do homem e de suas culturas em um mundo desigual

A cultura é histórica. A iniciativa humana que cria a história é precisamente a cultura. A história não é mais que o desenvolvimento do processo pelo qual se opera a mudança dialética da Natureza em Cultura, vale dizer, de mundo natural a mundo humano. Logo, uma cultura a-histórica é um contra-senso. Em verdade, sendo o sujeito da história por ser o criador da cultura, as formas históricas das criações culturais devem situar-se na linha das exigências de realização do homem. Existem valores essenciais que a cultura deve encarnar em situações históricas infinitamente variáveis, justamente por serem valores constitutivos do ser-homem (sem estes a cultura é desumanizante e alienante). Uma determinada cultura histórica é autêntica quando permite que tais valores se tornem carne e, por eles, a construção de-um-mundo-para-o-homem. Nesse caso, a cultura se torna expressão autêntica da real consciência histórica do homem (do grupo, da nação, da época)¹⁸.

Num mundo plenamente humano e humanizado, as relações fundamentais de cultura e através da cultura deverão ser de reconhecimento entre sujeitos livres e igualmente produtores e beneficiários da totalidade de

¹⁷ Durante os anos sessenta, pelo menos até o golpe militar, os *Centros de Cultura Popular*, em geral associados ao mundo universitário e a “uniões estaduais de estudantes”, foram espaços de realização concreta do ideário do *Movimento de Cultura Popular*.

¹⁸ *Ação Popular/Cultura Popular*, documento de formação. ME60, Página 17. Grifos dos autores.

uma cultura que inaugura a história através de um trabalho que afirma e confirma a liberdade, em sua trajetória humanizadora, ao negar a possibilidade de domínio de umas pessoas sobre as outras.

No processo real da história humana, o reconhecimento entre as consciências é sistematicamente negado, e a dialética das relações entre o homem e a natureza, através da cultura, estabelece a dominação de alguns sujeitos e grupos sociais sobre outros.

A cultura que deriva da desigualdade de condições humanas de produção de bens, poderes e símbolos de compreensão da vida social, é socialmente dividida. E assim ela reflete relações antagônicas entre grupos no interior da sociedade. A oposição de/entre culturas não é resultante de processos derivados da natureza do homem, nem tampouco é uma condição do modo como o homem se relaciona com seu mundo. É um fato histórico que nega a possibilidade de que a História se realize como afirmação da igualdade e liberdade entre todos os homens¹⁹. A oposição estrutural entre modos sociais de participação na *cultura* é o que instaura e explica a *cultura popular*.

No contexto das sociedades latino-americanas esta é uma das evidências de uma relação negada de universalização da cultura. Pois ela se configura através de valores e símbolos de sujeitos e grupos étnicos e sociais politicamente dominados, assim como social e economicamente expropriados através do processo da história. Ela é também a cultura hegemonicamente imposta às classes populares. Mas ela é, em uma outra direção e uma diversa dimensão, a cultura que o povo cria, segundo a forma como participa na/da vida social em todas as suas variações.

Frente a uma cultura dominante, a *cultura popular* constitui-se como subalterna. Porém no curso da história, tanto as culturas hegemonicamente dominantes, quando as subalternamente dominadas, são igualmente “culturas alienadas”, no sentido de que não são capazes de afirmar e expressar relações universais e solidárias de reconhecimento entre os seres humanos. A cultura da sociedade desigual constitui-se como um instrumento de dominação entre sujeitos e grupos humanos.

Sempre que um elemento da cultura passa a ser exclusivamente de um grupo humano ou de uma classe social, e que o internacionalismo universal da cultura é negado pelas condições concretas de sua apropriação pelo homem, a cultura é instrumento de poder e dominação de uns sobre outros. É uma cultura alienante, porque não é humanizante, já que nega o universal do homem. Elementos de cultura são: as idéias explicitadoras e interpretadoras da realidade; os valores que se oferecem para a opção em liberdade; as técnicas de transformação efetiva da realidade, os bens materiais que dela resultam e que alimentam a vida do homem em níveis crescentes de bem-estar e segurança, etc. Seu

¹⁹ Conforme o documento *Ação Popular/Cultura Popular*, ME60, páginas 17 a 19.

*destino universal deve encarnar-se nas condições históricas concretas que permitem sua comunicação real aos homens pelos quais e para os quais se elabora: só assim a cultura é autêntica*²⁰.

Assim sendo, em uma sociedade regida pela desigualdade em todos os setores da vida social, entre as relações de produção de bens materiais e as relações simbólicas de criação e comunicação de significados e valores, as culturas de pessoas, grupos e classes subalternas são, elas próprias, regidas por uma autonomia muito restrita. De acordo com os documentos dos MCPs dos anos sessenta, sob o poder simbólico de uma *cultura dominante*, a *cultura que o povo cria* - com o que lhe é culturalmente imposto e com o que ele consegue representar de propriamente seu - traduz a sua condição de “objeto”. Como uma cultura dominada e alienada, ela não expressa para os subalternos a realidade social através dos valores de uma ideologia autônoma de classe. Ela é uma *cultura do povo*, sem chegar a ser uma *cultura para o povo*.

Ora, no interior de um tal tipo de estrutura de trocas características de uma ordem de relações desiguais entre os homens, o povo mescla elementos de sua própria cultura (aquilo que reflete para ele a continuidade de seu modo de vida, revelando-ocultando a sua condição de classe) com fragmentos da cultura dominante, que a todo momento e de diversas formas invade os espaços populares da vida social. Isto acontece tanto através de um domínio difuso sobre a sociedade, quanto por meio de instrumentos ativos de controle, quando as classes dominantes lançam mão de estratégias de *cultura de massa* para envolver e conquistar o imaginário da *cultura das massas*; do povo.

Consequentemente, todos os diferentes setores das classes populares reproduzem, como sendo propriamente “sua”, uma cultura “culturalmente” mesclada (fora do eixo da identidade das classes populares), politicamente dominada (fora do eixo do poder), e simbolicamente alienada (fora do eixo da consciência).

Sob esta situação, não sendo conscientizado pela sua própria cultura, o povo não poderá sê-lo por outro qualquer meio usual, no interior de uma estrutura de dominação. De outra parte, será somente a partir da ação conscientizada e organizada das classes populares que seria legítimo imaginar a possibilidade de um projeto de libertação de todas as esferas de domínio na sociedade de classes.

Uma cultura popular “alienada” (o termo era bastante comum na época) é negadora de uma vocação de direitos humanos em um duplo sentido. Primeiro, porque ela resulta de uma imposição de conhecimentos, valores e códigos de relacionamentos interpessoais de classes e grupos hegemônicos sobre outros, traduzindo a própria relação social de desigualdade, e também o poder de uma classe em impor a outras e a outros grupos sociais, visões de

²⁰. *Ação Popular/Cultura Popular*, ME60, página. 28.

mundo e expressões de identidade que não são criações suas, e não expressam a sua própria experiência no mundo.

Segundo, porque mesmo uma boa parte daquilo que se pode considerar como criação cultural popular, como o que os sujeitos subalternos logram criar através de suas próprias experiências no mundo, reflete ainda a sua condição subordinada. É algo seu, mas não traduz a sua liberdade. É “próprio”, mas não reflete a integridade de sua experiência, pois ela existe privada de autonomia.

O processo social de criação de culturas populares emancipadoras

Se for verdadeiro que por toda a parte existe uma *invasão cultural* erudito/dominante sobre a *cultura popular* na sociedade regida pela desigualdade e pela oposição entre classes sociais, um projeto de ruptura social da desigualdade, da injustiça e da marginalização de pessoas e comunidades populares, deveria possuir uma dimensão também cultural. Neste sentido...

*Não se trata de teorizar sobre a cultura em geral, mas de agir sobre a cultura presente, procurando transformá-la, estendê-la, aprofundá-la*²¹.

Este é o momento em que as propostas de *cultura popular* da aurora dos anos sessenta apostam em uma insurgente inversão daquilo que até então se pensava como sendo “o processo social da cultura”. E esta inversão foi o que os MCPs imaginaram ser a sua contribuição mais inovadora, no que toca a questão da participação de intelectuais militantes “comprometidos com o povo”, no interior do próprio projeto popular de sua libertação.

Colocar a cultura na história e, depois, fazer a crítica histórica da cultura não representa uma descoberta dos *movimentos de cultura popular*. Mas tomar tal crítica como um ponto de partida, e propor um trabalho coletivo como *história* através da *cultura*, foi uma ideia nova em favor de um tipo de prática até então não realizada entre nós.

Sabemos até aqui que os documentos dos anos sessenta tentaram recuperar uma interpretação dialética da cultura, contra uma compreensão dela como produto estático, “coisa” existente no mundo, situada fora do trabalho social do homem e de sua história. Opostos à ideologia oficial que imagina a “cultura brasileira” como um amálgama pacífico “da mistura de três raças”, e fecha os olhos para as relações e conflitos de classe ali presentes, os *movimentos de cultura popular* almejam instaurar uma nova crítica das condições políticas de realização da cultura.

Contra os usos intelectuais vigentes, que tradicionalmente representam a *cultura popular* com “as tradições do povo”; como um folclore que não resulta das e nem espelha as relações de poder entre os seus diferentes tipos de

²¹ *Ação Popular, cultura popular - documento de orientação de ações políticas aos militantes*, ME60, página. 23.

produtores, os documentos dos anos sessenta investiam na proposta de uma *Cultura Popular* (escrita então com iniciais maiúsculas), como um meio de retomar o controle do *processo da cultura*, com o objetivo de motivá-la, através do trabalho político e pedagógico destinado a recriá-la *com o povo*, para conscientizá-lo *através dela*.

O fenômeno da Cultura Popular no Brasil, não surge somente como uma atitude, nem somente como consequência de uma análise. Surge como um movimento, isto é, como uma ação efetiva com objetivos determinados, que se cristalizam naturalmente em organizações - que pretendem uma cultura popular, que fazem Cultura Popular - as chamadas organizações de cultura popular. Tais organizações são assim chamadas, não porque sejam os sujeitos de uma cultura autêntica do povo, nem porque "levem o folclore ao povo", mas porque pretendem agir no sentido da superação, pela sociedade, dos desníveis entre os diversos grupos sociais que a compõem²².

A construção da história de uma reconquista da conciliação *entre os homens*, e da liberdade *do homem*, não dispensa, desde o ponto de vista dos MCPs, um trabalho político no domínio da cultura. Ao contrário, ao lado de iniciativas de organização e participação de atores populares em um plano mais diretamente político, existia ainda todo um amplo trabalho popular a ser realizado sobre a cultura e através da cultura.

Assim, como um momento da história pode ser o da tomada do poder por grupos opressores que sujeitam os processos sociais de construção da cultura aos seus interesses, um outro momento pode ser o da conquista do poder que recupere, não só para o povo, mas para todos os seres humanos, as dimensões perdidas das relações entre pessoas através do trabalho e da cultura.

A realização deste momento de história exige que aquilo que só aos olhos do ingênuo aparece sendo como um domínio "universal" de artes, ciências, símbolos e valores "puros", deixe de ser o lugar do "puro pensamento", como "a contemplação da cultura", e venha a ser recuperado como um lugar político de luta e transformação. Eis a razão da *cultura popular*.

Para que não se transforme em cultura-para-os-trabalhadores, a cultura popular necessita ser uma totalidade que reúna dialeticamente dois polos distintos e as vezes antagônicos: integrar os interesses imediatos do trabalhador individual com o interesse profundo e objetivo da classe trabalhadora e, nessa mesma dialética, unir os interesses particulares da classe trabalhadora com os interesses gerais de todo o povo. A cultura popular somente é totalidade quando se transforma em um processo que permita a livre expansão desta complexa rede em que se

²² Carlos Estevam, *A questão da Educação Popular*, ME60, página 40.

*articulam, em interseções ricas e variadas, motivos subjetivos e possibilidades objetivas, propósitos de grupos e paixões individuais, meios disponíveis e finalidades ambicionadas...Em uma palavra, a Cultura Popular deve ser a expressão cultural da luta política das massas, entendendo-se por essa luta algo que é feito por homens concretos, ao longo de suas vidas concretas*²³.

Estejamos atentos a que estamos trabalhando com uma expressão à qual podem ser atribuídos três sentidos. Cultura *popular* significava então: a) a cultura subalterna das classes populares, por oposição à cultura dominante das classes dirigentes; b) as diferentes modalidades de um trabalho realizado conjuntamente entre educadores populares e grupos populares, dirigido à produção de uma “outra consciência”, de “outra cultura” e de “outra ordem social”; c) o resultado nunca concluído do trabalho humano, como uma retotalização da *cultura nacional*, em termos de e sobre as bases de uma *cultura popular liberada*.

Uma cultura que afirme a primazia do reconhecimento e da liberdade entre os homens será inicialmente uma *cultura de classe*: a das classes populares. É, após, a cultura que permita vislumbrar o fim das relações antagônicas entre as classes sociais: uma *cultura universal* e plenamente democrática.

Portanto, a *cultura popular* pouco a pouco se define como a prática de uma relação de compromissos entre *movimentos de cultura popular* e *movimentos populares* através da cultura. Define-se como o projeto de realização coletiva de tal prática: aquilo que deve ser construído através do trabalho educativo da cultura popular. Define-se, finalmente, como o processo e o produto de tal realização. Por esta razão há uma frase que se tornou muito comum naqueles anos: “fazer cultura popular”. E ela significava igualmente aquilo que o educador “faz junto ao povo” e aquilo que o povo educado para a liberdade realiza por sua própria conta

*O movimento de cultura popular surge no Brasil como reivindicação para opor-se ao tipo de cultura que serve somente à classe dominante. É, por sua vez, um movimento que elabora com o povo (e não para o povo) uma cultura autêntica e livre. O Movimento de Cultura Popular se apresenta como um processo de elaboração e formação de uma autêntica e livre cultura nacional e, por isto mesmo, como uma luta constante de integração do homem brasileiro a nosso processo histórico, em busca da libertação econômica, social, política e cultural do povo. É, portanto, um movimento, por sua vez, de elaboração e de libertação.*²⁴.

No interior de projetos de ação pedagógico-cultural-político, os seus pensadores e militantes apontaram recursos e meios; criaram e colocaram

²³ Carlos Estevam, M60, página 41.

²⁴ Centro Popular de Cultura de Belo Horizonte, *O que é Cultura Popular*, ME60, página 85.

instrumentos nas mãos dos grupos populares. E buscaram retraduzir e difundir novos e insurgentes conteúdos de compreensão da realidade social. Enfim, buscaram tornar *politicamente populares* ideias, práticas e recursos *culturalmente eruditos*.

Os agentes da mobilização popular (pessoas, grupos, comunidades e classes) entravam com os seus valores, saberes, formas próprias de organização e representação de suas vidas e de sua condição social. Através de um trabalho comum sobre a *cultura popular* (a que o povo tem e que aporta ao processo) a *Cultura Popular* (que os mediadores desenvolvem e também aportam ao processo) uma coletiva ação de classe inova, recria, transforma, conscientiza, tornando cada vez mais crítica, autônoma e politicamente operativa uma *cultura do povo*, que tenderia a se transformar em uma *cultura de classe*. E, como tal, deveria liberar para o povo a sua própria autêntica *cultura popular*, na mesma medida em que liberaria toda uma sociedade nacional de sua alienante e alienadora dualidade de e entre modos sociais de criar e de viver a cultura.

Nossa luta interna de libertação vincula-se profundamente à cultura popular, que assume em um primeiro momento o sentido de desalienação da nossa cultura, sobrepondo a valores culturais estranhos aos nossos, outros criados e elaborados aqui. Esta é a tarefa fundamental da cultura popular, sobrepor nossa cultura às culturas estrangeiras, sem perder de vista, evidentemente, o sentido universal, permitindo um processo de culturalização em que predomine a cultura brasileira. Em um segundo momento a cultura popular assume o caráter de luta, que junto à formação de uma autêntica cultura nacional, promove a integração do homem brasileiro no processo econômico-social e político-cultural de nosso povo. Uma cultura popular que leve o homem a assumir o papel de sujeito da própria criação cultural, fazendo-o não só receptor, senão o criador de expressões culturais. A tarefa “da cultura não é somente a de um meio político, como um trabalho de preparação das massas para a conquista do poder. Estaríamos reduzindo o sentido da libertação humana ao plano político e econômico. A tomada do poder revolucionário não esgota a cultura popular, ao contrário, abre o caminho para uma criação cultural autêntica e livre, ou melhor ainda, popular e nacional”²⁵.

Eis o que gerava e inspirava os *movimentos de cultura popular*. Como um contraponto ao que de maneira sistemática era realizado através da cultura na sociedade capitalista, caberia a eles uma parcela importante no trabalho ideológico de recriação, com o próprio povo, de sua própria cultura. *Culturas do povo* haveriam de ser transformadas em autênticas *culturas populares*, através de experiências de *Cultura Popular*.

²⁵ Campanha “De pé no chão também se aprende a ler”, *Cultura Popular: tentativa de conceituação*, ME60, página 74.

Retomando os símbolos e os significados de suas próprias raízes - a arte popular, os saberes populares, as diferentes tradições populares em todas as suas dimensões, os costumes, etc. - e repensando-as a partir da interação entre a sua experiência de vida, e a associação com os agentes e os recursos do *movimento de cultura popular*, as pessoas do povo e os grupos populares (no campo, na cidade, em suas diferenças étnicas, regionais, de vocação de trabalho, de participação diferenciada no trabalho político popular) realizariam sobre si mesmos o trabalho pedagógico de sua própria “tomada de consciência”, como um pluri-trabalho de transformação “de dentro para fora”, e “desde abajo hacia arriba”, dos seus valores, de seus modos de pensar o mundo, de significar a vida e o destino, de suas crenças (inclusive ou principalmente religiosas) e de seus costumes.

*Qualquer movimento de cultura deve ter como diretriz suprema e orientadora do conjunto de suas atividades, a deliberação de incorporar-se ao esforço comum desenvolvido pelo movimento popular em luta pelo alcance de seus objetivos. Esse propósito primordial se expressa essencialmente no projeto de transformação das condições culturais que tem desenvolvido o movimento popular, o que se verifica na medida em que essas condições deixam de ser adversas e passam a ser francamente favoráveis ao avanço do movimento popular.*²⁶

O resultado simbólico deste trabalho popular haveria de ser o trânsito de culturas subalternas, características da condição subordinada, para culturas em processo de autonomia, características da organização de movimentos populares de resistência, de luta e, no limite, de libertação.

A relação das atividades insurgentes propostas pelos movimentos precursores poderia ser organizada dividindo as experiências de cultura popular em duas direções principais: **1ª**. Aquelas cujo trabalho seria predominantemente curricular e que, de modo geral, moviam-se da alfabetização à educação de base, e desta à ação direta junto a comunidades rurais ou urbanas; **2ª**. Aquelas cuja prática seria predominantemente artística e para as quais o trabalho de *cultura popular* era um permanente desafio de descobrimento de meios criativos de uma arte popular revolucionária.

Arte popular... Educação popular... Cultura popular... conceitos que eram semeados como contrários a uma “arte para trabalhadores”, ou em direção oposta a um aproveitamento do “folclore”, tal como ambos vinham sendo utilizados, seja para “elevar o nível cultural do povo”, seja para “valorizar a cultura”, negando a possibilidade que dela emergissem valores críticos e ativos como um verdadeiro “trabalho de classe”.

²⁶ *Resoluciones del Primer Encuentro Nacional de Alfabetización y Cultura Popular*, versão em Espanhol do documento original. Página 213.

Assim, por exemplo, enquanto em alguns programas tradicionais de “informação cultural” ou de educação de adultos, o teatro, a música e o cinema eram utilizados como recursos pedagógicos para transferir a setores populares conhecimentos eruditos da lógica dominante, entre os movimentos emergentes dos anos sessenta o cinema, o teatro e a música, como artes populares, eram concebidos como meios para efetuar uma comunicação biunívoca de efeito conscientizador.

Esta comunicação visava: **a)** tomar os valores da arte-e-cultura de grupos e comunidades populares e utilizá-los como elementos próprios de reflexão coletiva sobre as condições de vida e o significado dos símbolos do povo; **b)** levar aos setores populares da população uma arte erudita que geralmente lhes era negada, acompanhada de situações de reflexão coletiva que devolvessem ao pensamento do povo um sentido humano e crítico, que os movimentos de cultura popular reconheçam haverem-se perdido, ao traduzirem-se em termos de “cultura de massas”; **c)** criar com os participantes de projetos, uma arte que refletisse, a partir da associação dos valores do povo com o aporte do trabalho dos agentes, um modo novo de compreender o mundo e de saber vivê-lo e transformá-lo²⁷.

Talvez na alfabetização de adultos os *MCPs* tenham conseguido realizar as suas idéias de uma maneira mais contínua e duradoura. Durante a efêmera existência da maior parte delas, a partir das conhecidas experiências de Paulo Freire e sua equipe no Nordeste, todo um trabalho de alfabetização começava por uma pesquisa conjunta do *universo cultural popular*. Depois, as próprias aulas eram transformadas em *círculos de cultura*, onde o trabalho de ensinar-e-aprender pretendia ganhar uma inesperada e inovadora dimensão dialogal. Onde o próprio ensino de leitura de palavras do Português começava e continuava através de uma reflexão coletiva, a partir da questão teórica da cultura e dos elementos constitutivos da cultura local de cada grupo de educandos.

Pois não se tratava de aprender apenas a ler e escrever em uma língua, como nos programas tradicionais de alfabetização de adultos. Antes de aprender a ler palavras, o que se buscava era que os alfabetizandos aprendessem a “ler o seu mundo através de sua própria cultura”, e a comunicar-se com o outro como um sujeito consciente. Uma pessoa participante das decisões de seu destino e comprometida com o processo histórico de construção de uma sociedade igualitária.

Neste sentido o próprio princípio de uma *educação dialógica*, cuja pedagogia pretendia dissolver “a estrutura vertical do ensino”, e devolver aos alunos o poder de “dizer a sua palavra” durante a própria aprendizagem, tem um valor que desloca o educacional para o cultural, e resolve ambos como um que-fazer francamente político, e, no limite, revolucionário.

²⁷ Jomard Muniz de Brito, *Educação de Adultos e Unificação da Cultura*, ME60, Página 150.

Sendo um trabalho de mediação, uma prática feita por intelectuais comprometidos com e junto às classes populares, os documentos dos anos sessenta insistiam em que nada ali deveria ser hierárquico e vertical. Não deveria ser uma ação imposta, como se fazia costumeiramente no contexto da cultura dominante. No limite, não deveria ser nem mesmo “para” o povo, ainda que politicamente realizado “em seu nome” e “a seu favor”.

Ao contrário, toda a prática dos *movimentos de cultura popular* deveria incorporar-se de maneira concreta entre os espaços e os modos de vida do povo, acrescentando apenas aquilo que, por conta própria, as classes populares não conseguissem ainda produzir e representar. Um dos princípios mais unitários era o de que não existe uma verdadeira conscientização sem o diálogo, e não há diálogo solto. Ele somente existe no campo das relações sociais diretas, quando elas garantem uma efetiva participação popular no trabalho de realizá-lo através da *Cultura Popular*.

Este procedimento aponta para o outro lado da proposta múltipla dos *movimentos de cultura popular*. Apesar de todas as críticas da *cultura popular* como “alienada”, o importante na ação cultural seria um trabalho de resgate, não de negação das *tradições populares*. Partir delas, tal como os seus agentes e consumidores populares as vivenciam. Tornar claro, com eles e para eles, o que existe “ali” de verdadeiramente popular, e o que é residual e imposto por outras culturas.

Em projetos concretos que sempre tiveram uma enorme dificuldade em passar de suas teorias e palavras para uma experiência duradoura e consistente, os objetivos gerais envolviam a crítica “com o povo” dos seus valores culturais, e a experiência de recriação de culturas que pouco a pouco passassem de uma espécie de tradição residual, para uma tradição inovadora. E, sem perderem as suas características “folclóricas”, servissem a traduzir para pessoas, grupos, comunidades e movimentos populares a sua própria tomada de consciência como sujeitos da história em luta em nome da construção do que muito anos mais tarde veio a tornar-se o lema dos *Fóruns Sociais Mundiais*: “Um outro mundo é possível”²⁸.

²⁸ No entanto, os tempos passam e as memórias se apagam. Vinte anos após o lançamento de *Cristianismo Hoje* e da realização do *Primeiro Congresso Brasileiro dos Movimentos de Cultura Popular*, em 1962, foi realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo um *Simpósio sobre A Cultura do Povo*. As mesas redondas envolveram filósofos, cientistas sociais, psicólogos, educadores e religiosos, todas e todos vinculados ao mundo universitário, e pelo menos dois dos participantes, egressos de movimentos cristãos vinculados à Cultura Popular dos “anos sessenta”. Estranho que tanto nos documentos-base de cada mesa redonda, quanto nos textos de seus comentaristas, não apareça referência alguma aos movimentos de cultura popular dos anos sessenta. Elas estão ausentes até mesmo dos quatro documentos que discutem diretamente o vínculo entre a educação – inclusive a educação popular – a as “culturas do povo”, tema central do simpósio.

Epílogo

Convoco a que encerre esta recopilação de fragmentos de documentos “da aurora dos anos sessenta no Brasil” uma pessoa que raramente é citada ou foi lembrada em tudo o que se escreveu na América Latina sobre os temas e dilemas que povoam estas páginas. Em *O homem revoltado* Albert Camus escreveu algo que transcrevo aqui porque tal como Carlos Marx e Frei Thomas Cardonnel nas duas epígrafes com que abro este artigo, também em Camus a palavra “amor” também está presente. E com um sentido dramaticamente próximo ao de nossas duas epígrafes.

Compreende-se então que a revolta não pode prescindir de um estranho amor. Aqueles que não encontram descanso nem em Deus, nem na história, estão condenados a viver para aqueles que, como eles, não conseguem viver: para os humilhados. O corolário do movimento mais puro de revolta é então o grito dilacerante de Karamazov: se não forem salvos todos, de que serve a salvação de um só. Dessa forma, condenados católicos, nas masmorras da Espanha, recusam a comunhão, porque os padres do regime tornaram-na obrigatória em certas prisões. Também eles, únicas testemunhas da inocência crucificada, recusam a salvação, se seu preço é a injustiça e a opressão. Essa louca generosidade é a da revolta, que oferta sem hesitação sua força de amor, e recusa peremptoriamente a injustiça. Sua honra não é de não calcular nada, distribuir tudo na vida presente, e aos seus irmãos vivos. Desta forma ela é pródiga para os homens vindouros. A Verdadeira generosidade em relação ao futuro é dar tudo no presente²⁹.

Livros, artigos e documentos lidos, consultados ou recomendados

ARANTES, Aldo e LIMA, Haroldo
História da Ação Popular - da JUC ao PCdoB,
 1984, Editora Alfa-Ômega, São Paulo

BARREIRO, Júlio
Educación popular y proceso de concientización
 1974, Editora Siglo XXI, Buenos Aires

BEZERRA, Aída e RIOS, Rute
La negociación: una relación pedagógica posible
 in: *Cultura y Política en Educación Popular*
 Organizado por Anke Van Dam, Sergio Martime e Gerhard Peter
 Cesó Paperbach n. 22, 1995, La Haia

²⁹ Albert Camus, *O homem revoltado*, página 348.

CAMUS, Albert

O homem revoltado

2017, Edições BestBolso, Rio de Janeiro

CARDONEL, Thomas, VAZ, Henrique da Lima, SOUZA, Herbert José de, GOMÉZ DE SOUZA, Luís Alberto, Coletivo de Estudantes do DCE da PUC do Rio de Janeiro

Cristianismo Hoje

1962. Editora Universitária, Rio de Janeiro.

COLETIVO DO CENTRO POPULAR DE CULTURA DE BELO HORIZONTE

O que é cultura popular

in: *Cultura Popular e Educação Popular – memória dos anos sessenta*

Organizado por Osmar Fávero

1985, Edições GRAAL, Rio de Janeiro

COLETIVO DA AÇÃO POPULAR

Ação Popular/Cultura Popular

in: *Cultura popular e educação popular*, op. cit.

COLETIVO DA CAMPANHA “DE PÉ NO CHÃO TAMBÉM SE APRENDE A LER”

Cultura Popular: tentativa de conceituação

in: *Cultura Popular e Educação Popular*, op. cit.

ESTEVAM, Carlos

A questão da Educação Popular

in: *Cultura Popular e Educação Popular*, op. cit.

FALS-BORDA, Orlando

Ciencia propia y colonialismo intelectual – los nuevos rumbos

1987, Carlos Valencia Editores, Bogotá

FÁVERO, Osmar (org)

Cultura Popular e Educação Popular – memória dos anos sessenta

1985, Edições GRAAL, Rio de Janeiro

FREIRE, Paulo

Pedagogia do Oprimido

1972, Editora Paz e Terra, São Paulo

FREIRE, Paulo

Conscientização e Alfabetização - uma nova visão do processo

in: *Cultura popular e educação popular*, op. cit.

FROMM, Erich

arte de amar,

2000, Editora Martins Fontes, São Paulo

ISAL – IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA

Cristianismo y Sociedad

Números 29/30, ano X, Montevideu

MOUNIER, Emmanuel

L’Affrontement chéthien

1945, Neufchatel, Paris

MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE
Cultura popular: notas para um estudo
in: ***Cultura popular e educação popular*** - op. cit.

MUNIZ DE BRITO, Jomard
Educação de Adultos e Unificação da Cultura
In: *Cultura Popular e Educação Popular*, op. cit.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre
O fenômeno humano
2005, Editora Cultrix, São Paulo

VALLE, Eugênio e QUEIRÓZ, José J. (orgs)
A cultura do povo
1982, EDUC, São Paulo