

CAPÍTULO III

O CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO DAS IDÉIAS DE FREIRE

"Não existe educação fora das sociedades humanas, assim como não existem homens no abstrato. O esforço educativo desenvolvido pelo autor, e que este ensaio procura descrever, ainda que se mostrasse válido em outros tempos e lugares, foi inteiramente condicionado pelas circunstâncias especiais da sociedade brasileira."

1

-- Paulo Freire

O contexto histórico-político da formação das idéias de Freire -- o Nordeste do Brasil durante a década de cinquenta e primeira metade da de sessenta -- precisa ser compreendido dentro do processo de transformações associadas ao desenvolvimento do capitalismo industrial ^{brasileiro} e manifestadas a través da "experiência democrática" e da crise política iniciada ^{com} a ~~partir da~~ Revolução de 1930 e encerradas com o golpe militar de 1964.

Este período complexo é caracterizado pelo surgimento das classes populares no cenário político, pela primeira vez na história do Brasil. Este fato ocorreu sob a égide política do populismo, desenvolveu-se no bojo da hegemonia ideológica do nacionalismo e resultou dos esforços deliberados de mobilização popular empreendidos por grupos militantes de diferentes orientações políticas, dentre os quais destacavam-se os católicos radicais.

Parecem ter sido estas as "circunstâncias especiais da sociedade brasileira" referidas por Freire na citação acima. Este capítulo oferece uma breve interpretação destas "circunstâncias especiais", não apenas por elas serem necessárias à compreensão das idéias de cultura e comunicação em Freire, mas também para reconstituir a trajetória de seu desen-

volvimento intelectual.

1. Emergência das classes populares

Com a proclamação da República em 1889, a política brasileira, refletindo uma economia baseada na produção de gêneros agrícolas e voltada para o mercado externo, passou a ser inteiramente dominada pela oligarquia cafeeira, durante, pelo menos, quarenta anos. A famosa política do café-com-leite² tinha como uma de suas principais características a exclusão de todas as demais forças sociais do processo político. As eleições eram realizadas regularmente, mas o tipo particular de relações sociais e tradições políticas predominantes no Brasil daquela época possibilitava às classes dominantes manipular o processo eleitoral segundo os seus interesses. Assim, as elites dos dois maiores estados produtores de café - São Paulo e Minas Gerais - se alternavam no controle do governo federal.³

As forças sociais marginalizadas -- os grandes latifundiários de regiões cuja economia se orientava para o mercado interno e proprietários de culturas tais como o algodão, o açúcar e o tabaco (as chamadas "oligarquias periféricas"); a incipiente burguesia industrial e as classes médias urbanas, de onde se originavam os famosos tenentes -- mostravam uma crescente insatisfação com o processo político. Neste contexto, foi formada a Aliança Liberal com o objetivo de fazer oposição ao governo sem, no entanto, fugir às regras estabelecidas pelo sistema político vigente. Entretanto, as acusações de fraude nas eleições presidenciais de março de 1930 e o assassinato de um líder oposicionista levaram a oposição a conspirar para a derrubada do governo, desta vez pela força. Finalmente em outubro daquele ano, o Poder mudou de mãos, tendo início uma nova etapa da história política brasileira.⁴

A Revolução de 1930 criou uma estrutura política bastante complexa, dando margem ao surgimento de interpretações as mais diversas, as que a caracterizaram quer como uma revolução da burguesia industrial, quer como de classe média.⁵ Francisco Weffort, um dos mais importantes analistas do período, descreve com maior precisão a nova estrutura política:

"O novo regime já não é oligárquico, não obstante as oligarquias não tenham sido fundamentalmente afetadas em suas funções de hegemonia social e política aos níveis local e regional e se encontrem, de algum modo, representadas no Estado.

"Se fosse necessário designar de algum modo a essa forma particular de estrutura política, diríamos que se trata de um Estado de Compromisso . . . expressão da prolongada crise agrária, da dependência social dos grupos de classe média, da dependência social e econômica da burguesia industrial e da crescente pressão popular."⁶

Weffort sugere que a Revolução de 1930 articulou-se a um processo de crise interna dos grupos dominantes, o qual, ainda que se tenha manifestado através do movimento revolucionário não se esgotou nele. Ao mesmo tempo, a aceleração dos processos de industrialização e urbanização^{CLIX} se seguiu à Depressão e à 2ª. Guerra Mundial, intensificou o êxodo das populações rurais para as cidades, criando uma nova classe popular urbana, politicamente útil. Essas classes populares emergentes, segundo Weffort, "constituem a única fonte social possível de poder para o governante e, em certo sentido, se constituirão na única fonte de legitimidade possível para o próprio Estado."⁷

Essas circunstâncias históricas -- a crise interna dos grupos dominantes e a emergência das classes populares -- possibilitaram o surgimento de líderes "populistas" que se identificavam com o Estado e manipulavam as classes populares a fim de legitimar não só o poder do Estado como o seu próprio poder pessoal. Assim, o novo Estado se torna um "Estado de Massas" e o populismo, a forma política mediante a qual tem lugar uma experiência democrática que, iniciada em 1930, só iria terminar em 1964.⁸

Não existe uma definição simples para caracterizar o populismo. ⁹ de Kadt assinalou que, na América Latina, "o termo foi aplicado principalmente a movimentos urbanos, fenômenos de natureza claramente transitória e eminentemente manipulatória, onde as genuínas reivindicações populares encontram apenas uma reduzida margem de expressão."¹⁰

Duas das características fundamentais da prática política do populismo são o seu caráter manipulatório ambíguo e a utilização de uma ideologia nacionalista.¹¹ (O primeiro é discutido aqui e o nacionalismo, na próxima seção)

No populismo, as classes populares não participam do processo político através de uma luta travada por elas mesmas. Ao invés de ser conquistada, a participação política é "concedida" de uma forma paternalista pelos líderes populistas. Estes procuram usar as classes populares, antecipar-se a elas a fim de mantê-las sob controle e obter legitimidade política para o Estado e para si próprios. Entretanto, a partir do momento em que alguma forma de participação ou benefício político é concedida às classes populares, estas também passam a ter a possibilidade de reivindicar esta participação ou benefício como um direito conquistado. Weffort ilustra esta ambigüidade com o exemplo da legislação trabalhista concedida após 1930. Explica ele que, quando um trabalhador reivindica o cumprimento de determinada disposição legal, a relação original de "doação" (e, portanto, de dependência) é quebrada. O que conta agora é o "cidadão" ^{que} exige obediência à lei, que reivindica seus direitos de homem livre na relação de trabalho.¹²

Desta forma, o caráter manipulatório do populismo revela-se enquanto relação de natureza necessariamente ambígua. Ela abre a possibilidade de que as classes populares se tornem conscientes de sua posição social e se organizem, a fim de melhorar sua situação dentro dos limites do sistema so

cial vigente e, até mesmo, ousar novas exigências.

O próprio Freire atentou para este aspecto do populismo. Em sua análise dos diversos níveis de consciência possíveis de acordo com condições históricas específicas, ^{ELE} toma o Brasil como exemplo e assinala:

ACELERA

"A manipulação populista das massas deve ser encarada de duas perspectivas diferentes. Por um lado, trata-se, sem dúvida, de uma espécie de narcótico que procura manter não apenas a ingenuidade da consciência nascente, mas também o hábito que tem o povo de ser dirigido. Por outro lado, ^{essa} medida em que utiliza os protestos e as reivindicações das massas, a manipulação política, paradoxalmente, ^{no} processo através do qual o povo desvenda a realidade. Tal paradoxo sintetiza o caráter ambíguo do populismo: é manipulatório, mas, ao mesmo tempo, constitui fator de mobilização democrática." 13

Dai que, como indica Weffort,

"o político populista tenha tido sempre pouco interesse em oferecer às classes populares que lidera a oportunidade de organizar-se, a menos que esta organização implicasse um controle estrito do comportamento popular. A introdução da organização [...] haveria introduzido uma ruptura na relação de identidade entre líder e massa." 14

Durante toda a década de cinquenta e primeira metade da de sessenta, a sociedade brasileira aproximou-se deste "ponto de ruptura" ^{POSSIBILIDADE} isto é, as instituições políticas vigentes não podiam mais tolerar o processo de "experiência política democrática" iniciado com a Revolução de 1930. O Estado, ¹⁰⁰ os líderes populistas, haviam perdido o controle ou capacidade de manipulação das reivindicações das classes populares. Um vigoroso movimento de mobilização política popular havia nascido no bojo mesmo do processo político do populismo, e as classes populares conseguiam falar por si próprias, isto é, em defesa de seus próprios interesses.

Como coloca Weffort:

"a manipulação das massas entrou em crise, isto é, abriu a porta a uma verdadeira mobilização política popular, exatamente quando a economia urbano-industrial começava a esgotar sua capacidade de absorção de novos migrantes e quando se restringiam as margens do redistributivismo econômico." 15

De fato, no início dos anos sessenta, a mobilização popular havia ^{TRANS}debordado os limites das cidades e atingido as áreas rurais que se manti^{am} marginalizadas até então. Este início de mobilização camponesa signi^{ficava} que, pela primeira vez em mais de quatro séculos, os grandes se^{nhores} de terras -- especialmente os latifundiários de uma região predomi^{nantemente} agrária como o Nordeste -- teriam de encarar a possibilidade ¹⁶ de ver seu poder historicamente incontrastável ser questionado. E esta alternativa representava uma ^{AMEAÇA} alternativa demasiado séria para ser tolerada pelos grupos dominantes. Sua resposta, que contou com o respaldo de aliados estrangeiros, veio ^{fortemente} rápida e esmagadora, sob a forma do gol^{pe} de abril de 1964.

Foi neste contexto de tensões sociais crescentes e uma crise política cada vez mais aguda que as idéias de Freire se desenvolveram e foram aplicadas pela primeira vez, em movimentos de cultura popular e educação de adultos. Tais movimentos visavam também à mobilização política das classes sociais e eram conduzidos pelas forças mais progressistas que participavam do processo político da época.

Uma análise das duas principais forças ideológicas deste período -- o nacionalismo e o catolicismo radical -- e sua expressão via movimentos de cultura popular completarão o quadro de circunstâncias especiais da sociedade brasileira a que Freire se refere.

2. Nacionalismo: a ideologia dominante

O nacionalismo foi um componente importante dos movimentos políticos ^{no Brasil} desde o início deste século. ¹⁷ O comunismo e o integralismo -- versão brasileira do fascismo -- ambos nascidos na década de vinte, ^{SE PULAM DO} utilizavam ^{uma} ¹⁸ apelo nacionalista. A maioria dos analistas concorda, porém, que foi so

mente a partir da Revolução de 1930, com o advento do populismo como prática política, que o nacionalismo tornou-se uma força ideológica dominante.
19

Dois desenvolvimentos importantes contribuíram para trazer o nacionalismo para o centro dos debates públicos e reforçar sua condição de ideologia dominante, sobretudo no princípio da década de sessenta. Estes dois temas, ligados à questão do investimento estrangeiro e controle dos recursos naturais do país, eram: "(1) a proporção, alocação e controle do investimento estrangeiro no processo de formação de capital e (2) a proporção, modo e direção da propriedade, administração e alocação dos recursos, pelo Estado, na economia nacional." O exemplo de debate envolvendo estas duas áreas-chaves, que acabou se tornando clássico, foi a controvérsia sobre a nacionalização do petróleo brasileiro, em fins dos anos quarenta e princípio da década de cinquenta, a qual culminou com a criação da PETROBRÁS — monopólio estatal — em 1953.
20
21

Em meados da década de cinquenta, o Estado institucionalizou o nacionalismo como ideologia oficial, criando uma agência ideológica devotada explicitamente à elaboração de uma ideologia nacionalista do desenvolvimento: o Instituto Superior de Estudos Brasileiros - ISEB.
22

Para compreender a dominância ideológica do nacionalismo durante o período da formação das idéias de Freire, é preciso entender o impacto do ISEB na vida cultural e intelectual brasileira. O próprio Freire chegou a reconhecer a influência da instituição, saudando-a nos seguintes termos:

Até a fundação do ISEB, o ponto de referência para a maioria dos intelectuais brasileiros era o Brasil, tomado como objeto do pensamento europeu ou norte-americano. Em geral, eles pensavam o Brasil de um ponto de vista não-brasileiro; nosso desenvolvimento cultural era julgado segundo critérios e perspectivas para as quais o próprio Brasil constituía um elemento estrangeiro. O intelectual bra-

sileiro vivia num mundo imaginário, o qual não era capaz de transformar. Voltando as costas ao seu próprio mundo, entediado dele, sofria porque o Brasil não era a Europa ou os Estados Unidos. Adotando uma visão européia do Brasil, como país atrasado, negava o Brasil; quanto maior a sua disposição de se tornar um homem de cultura, menor o seu desejo de ser brasileiro. O ISEB, que refletiu o clima de desalienação característico da fase de transição, constituía a negação desta negação ao pensar o Brasil como sua realidade, como um projeto. Pensar o Brasil como ele realmente era. A força do pensamento do ISEB se originava desta integração com a realidade nacional recém-descoberta e recém-valorizada." 23

O ISEB fora idealizado já no início dos anos cinquenta, mas só se tornou uma realidade em 1955. De fato, só conseguiu alcançar relevância e reconhecimento nacionais durante o governo Juscelino Kubitschek, eleito com base numa plataforma nacional-desenvolvimentista para o período 1956-61. A influência do ISEB começou a declinar no princípio da década de sessenta, época em que a instituição passou a sofrer um processo de divisões internas e sua ideologia nacionalista viu-se alvo de ataques de setores radicais da esquerda. 24

Wanderley !!!

Em discurso pronunciado por ocasião da cerimônia de encerramento do primeiro curso regular do ISEB, o Presidente da República definiu sua missão como sendo a de "criar uma mentalidade, um espírito, um ^{interior} clima de inteligência para o desenvolvimento." 25

O ISEB era vinculado ao Ministério da Educação, mas seu estatuto declarava explicitamente que a instituição possuía "autonomia administrativa e total liberdade de pesquisa, opinião e ensino." 26 Os membros fundadores do ISEB originavam-se, basicamente, de um grupo heterogêneo de intelectuais -- conhecido como grupo de Itatiaia -- interessados em estimular e promover o desenvolvimento nacional. O grupo já se reunia há alguns anos no Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política - IBESP, para discutir os problemas brasileiros. As atividades educacionais do ISEB se organizavam ~~através~~ ^{em} cinco departamentos -- filosofia, história, sociologia, ciência política e economia -- através dos quais

a instituição ministrava um curso regular com um ano de duração e coordenava palestras, seminários pesquisas e promoções culturais em geral,²⁸ O público do ISEB era constituído basicamente de burocratas do governo -- técnicos das áreas social e econômica --, militares, professores estudantes universitários. Na maioria dos casos, o governo costumava conceder²⁹ bolsas de estudo para os participantes dessas atividades. O ISEB tinha também uma intensa atividade editorial, publicando livros de seus membros e traduções de obras importantes.³⁰

Herminio Martins analisou o amplo movimento nacionalista de pensamento e opinião com o qual o ISEB se identificava, apontando seus objetivos teóricos e ideológicos:

responsabilidades

"Sua atividade teórica consistia no exame intensivo da economia política do desenvolvimento brasileiro, seus problemas e perspectivas, dentro de uma perspectiva macroscópica e de seu contexto internacional. Sua proposta de elaborar uma ideologia nacional do desenvolvimento, fundamentada nestas análises teóricas, objetivava formular uma definição global da situação nacional a partir de uma concepção do desenvolvimento como valor central, com vistas a mobilizar a coletividade para a consecução das metas do desenvolvimento num prazo relativamente curto."³¹

Ao lado das universidades, o ISEB foi, de fato, uma das principais instituições reponsáveis pela redescoberta da realidade brasileira. Ainda que talvez nenhum de seus membros concordassem individualmente com todos os aspectos das análises teóricas do ISEB,³² a maioria deles se achava comprometida com a mesma ideologia nacional de desenvolvimento e com a interpretação econômica que lhe servia de fundamento. Esta interpretação econômica da realidade brasileira teve sua origem na perspectiva político-econômica da Comissão das Nações Unidas para a América Latina - CEPAL, aplicada às circunstâncias históricas locais. Conforme a descrição de Martins:

"O modelo cepalino da economia internacional encerrava uma condenação do esquema liberal de divisão internacional do trabalho. Enfatizava

uma polaridade assimétrica fundamental nas transações econômicas entre o 'centro' e a 'periferia' (formada por países produtores de bens primários). O desequilíbrio comercial que beneficiava o 'centro' em detrimento das economias 'periféricas' e a alegada tendência crônica, e de fato secular, à deterioração dos termos de intercâmbio entre os países industrializados e os subdesenvolvidos, eram vistos como resultando das forças impessoais e automáticas do mercado internacional. Dentre as medidas corretivas que poderiam e deveriam ser tomadas pelas economias nacionais latino-americanas figuravam controles protecionistas dos bens importados e uma industrialização substitutiva de importações."33

O nacionalismo do ISEB implicava uma análise segundo a qual, nesta etapa particular da história e do desenvolvimento brasileiros, a burguesia seria a única classe capaz de implementar as necessárias medidas corretivas e conduzir a nação ao desenvolvimento, ou seja, executar o projeto histórico brasileiro. Ou, como assinalou Bonilla, "para estes homens [os nacionalistas do ISEB], o nacionalismo [era] a ideologia adequada ao momento, tanto por ser 'possível' como por atender as necessidades de então." Segundo eles, se a burguesia nacional era a única classe capaz de conduzir o desenvolvimento brasileiro, ^{seria} consultava aos interesses do desenvolvimento nacional e, conseqüentemente, aos melhores interesses da nação prestar apoio político à burguesia. E a nação, obviamente, abrangia as novas classes populares cujo respaldo político era decisivo para a eleição de candidatos nacional-populistas. A burguesia era considerada a classe que iria liderar a primeira etapa de um movimento revolucionário que tornaria o Brasil uma nação independente.

34

A posição do ISEB era partilhada por alguns setores da esquerda brasileira da época, uma vez que se acreditava que a fase burguesa do desenvolvimento histórico do capitalismo deveria ser consolidada antes do advento de uma revolução socialista.

35

Os fundamentos da interpretação isebiana da realidade brasileira eram complementados por categorias claramente tributárias da filosofia existencialista. O desenvolvimento não poderia ser alcançado sem um amplo

30

processo de tomada de consciência não apenas do que era a realidade brasileira -- tal como definida pelo ISEB -- mas também do que se deveria fazer com ela. Assim, um de ^{dos} seus aspectos ^{de} particularmente ~~destaca~~ ^{nesta análise} interessa ~~esta~~ corresponde ao que Bonilla identificou como sendo o "traço distintivo do nacionalismo brasileiro," ou seja, "uma avaliação particular da situação nacional, na qual a contradição entre os conceitos de alienação e tomada de consciência desempenhava um papel central."³⁶

Parece que a melhor maneira de compreender o que Bonilla quer dizer com isto é examinar a definição de subdesenvolvimento formulada por Álvaro Vieira Pinto, chefe do Departamento de Filosofia do ISEB. Escreveu ele em 1960:

[O subdesenvolvimento] , por sua própria natureza, é um estado de alienação no qual o homem é mantido separado de seu ser, estranho a este. No entanto, uma vez que o subdesenvolvimento constitui um modo de ser da nação, esta é subdesenvolvida apenas porque não se possui a si mesma, não desenvolveu ainda todas as suas reais possibilidades, não se apropriou de sua essência. A nação subdesenvolvida é, portanto, um ser social igualmente alienado, um ser cuja essência se encontra fora de si. A nação pertence a outras, neste caso, às nações desenvolvidas que controlam sua economia, e, conseqüentemente, controlam o seu destino.³⁷

O mesmo autor prossegue afirmando que o homem que vive num mundo subdesenvolvido "não é um verdadeiro homem, pois que se encontra no grau mais inferior de realização das virtualidades do ser humano," e também que "humanismo e nacionalismo são expressões correlatas e homogêneas. Ambas significam a superação de uma alienação: no primeiro caso, a alienação do homem; no outro, a alienação da nação."³⁸

Portanto, se o subdesenvolvimento é considerado um estado de alienação que se apossa tanto do homem como da nação, o argumento de Bonilla se torna claro. Explica ele:

"O estado de alienação, a incapacidade que os brasileiros sofriam até pouco tempo de pensar, ou agir por si próprios, ~~de maneira~~ ^{de maneira} diretamente vinculado, nesta análise, à situação de dependência da econo -

mia brasileira. A condição de alienação é a marca da mentalidade colonial na qual homem e nação constituem meros objetos, e não sujeitos ativos da história . . .

«A alienação» é específica à situação colonial de dependência colonial e dominação do país por uma elite orientada para fora e que carece de laços orgânicos com a massa da população.

«O estado oposto, a tomada de consciência, ou a conquista de uma auto-consciência nacional, se torna possível quando se rompem as amarras da dependência, quando o país passa de uma economia meramente reflexa para uma economia sincronizada com um desenvolvimento cujo ritmo e direção têm suas raízes dentro da própria nação. Na medida em que parcelas cada vez mais amplos da população vão sendo incorporadas à vida econômica e cultural da nação, dá-se uma verdadeira mudança qualitativa em sua auto-consciência e vitalidade. O homem da rua não só passa a adquirir a ideia da nação e das possibilidades de desenvolvimento econômico, como também é possuído por tais ideias.»³⁹

A análise de Bonilla sugere que, segundo a concepção de desenvolvimento preconizada pelo ISEB, a conquista da consciência nacional -- ou tomada de consciência -- acompanharia o processo de desenvolvimento econômico ao mesmo tempo em que tornaria possível este processo. Contudo, para alcançar a consciência nacional fazia-se necessário um grande esforço educacional voltado às classes populares.⁴⁰

Com efeito, o ISEB devotava uma grande ênfase às condições de desenvolvimento de toda atividade intelectual. Como notou H. Martins, os racionalistas do ISEB sustentavam que

«Em filosofia e ciências sociais, os modelos, hipóteses e conceitos não poderiam ser criticamente transferidos ou mecanicamente aplicados aos problemas nacionais ou locais. As condições vigentes, o nível atual de desenvolvimento, as situações problemáticas, etc., diferiam tão substancialmente daquelas em que o conhecimento recebido fora elaborado que se colocava a necessidade de realizar pesquisas originais para modificá-lo ou substituí-lo.»⁴¹

Daí que uma das conseqüências mais fundamentais da ênfase que o ISEB atribuía à contradição alienação x tomada de consciência era o reconhecimento do caráter necessariamente inautêntico da esfera cultural brasileira. A produção cultural era considerada alienada, constituindo, portanto, um obstáculo ao processo de tomada de consciência. Conforme assinalou Caio

44.
X1.

Navarro, "todas as produções culturais trazem a marca da alienação, ou seja, a cultura não consegue ser mais que um reflexo, um 'produto de segunda mão' da cultura metropolitana." ⁴² Roland Corbisier, membro do ISEB que deu uma das maiores ^{ênfase} contribuições ao estudo de problemas relacionados com a cultura, sustentou que "um povo economicamente colonizado ou dependente será culturalmente ⁴³ também colonizado e dependente." Com efeito, afirmou ele que numa situação de subdesenvolvimento "a vida se acha muito mais ao nível natural, uma vez que a cultura (resultante da transformação da natureza pelo trabalho humano) implica um projeto, um modelo ⁴⁴ ideal que nega o fato natural e é tomado como padrão da sua transformação."

^{A influência da}
A grande influência exercida pela filosofia existencialista na ideologia do ISEB ³⁰ pode ser ^{sentida pela} identificada na discussão acima. No entanto, ^{uma vez} já que ^{a influência de} existencialismo será discutida na próxima seção com referência aos católicos radicais, faz-se aqui apenas uma citação de passagem significativa do livro de Caio Navarro. Esclarece ele:

"A filiação do trabalho do ISEB às categorias do pensamento existencial não se limitava apenas à ampla utilização dos conceitos filosóficos de alienação, Projeto, praxis, trabalho, "ser no mundo", autenticidade, destino, liberdade e outros, ~~mas~~ ^{que} revelava também, pelo tratamento recebido em algumas produções do ISEB, uma inequívoca influência dessa 'filosofia metropolitana' (* * *) ^{em sociedade}

^{entre}
"Nomes como Heidegger, Jaspers, Sartre, Ortega y Gasset, G. Marcel aparecem em maior destaque. Em menor escala, encontramos referências às obras de Husserl, Bergson, Merleau-Ponty, Lukács e outros." ⁴⁵

3. Catolicismo radical

Em sua própria análise das "circunstâncias especiais da sociedade brasileira" durante toda a década de cinquenta e primeira metade da de sessenta, Freire descreve duas forças opostas e conflitantes surgidas no bojo mesmo do processo social: a radicalização e o sectarismo. Descreve também as principais características dos militantes radicais e sectários

atuantes na arena política. Vale a pena citá-lo literalmente:

Humilde

"A radicalização envolve um comprometimento maior com a posição que se escolhe. Trata-se de uma posição fundamentalmente crítica, ~~amora~~ modesta e comunicativa e, portanto, positiva. O homem que tenha feito uma opção radical não nega a outro homem o direito de escolher, nem procura impor sua própria escolha. Ele é capaz de discutir suas respectivas posições. Acha-se convencido de estar certo, mas respeita a prerrogativa de o outro se julgar correto. Tenta convencer e converter, e não esmagar seu oponente. O radical, porém, tem o dever, que lhe é imposto pelo próprio amor, de reagir contra a violência daqueles que tentam silenciá-lo -- daqueles que, em nome da liberdade, matam a liberdade, matam a sua liberdade e a de si próprios. Ser um radical não implica auto-flagelação. Os radicais não podem aceitar passivamente uma situação em que o excessivo poder de uns poucos leva à desumanização de todos . . .

"O sectarismo é predominantemente emocional e acrítico. É arrogante, antidialógico e, portanto, anticomunicativo. Trata-se de uma posição reacionária, quer seja assumida por um direitista (a quem considero um sectário "nato") quer por um esquerdista. O sectário na da cria pois é incapaz de amar. Desrespeitando as escolhas dos outros tenta impor a todos sua própria escolha . . .

"O sectário, de direita ou de esquerda, se considera proprietário da história, seu único criador, com prerrogativa de determinar o ritmo de seu movimento. Os sectários de direita e de esquerda diferem no sentido de que um deseja deter o curso da história e o outro, antecipá-lo. Por outro lado, eles se igualam no impor ao povo suas próprias convicções, que reduzem, assim, a condição de simples massa. Para o sectário, o povo tem importância apenas enquanto base de apoio para seus próprios objetivos. O sectário deseja que as pessoas se insiram no processo histórico na qualidade de meros ativistas, manobrados por uma propaganda intoxicante. O povo não precisa pensar. Há alguém que pensa por ele; e é como protegidos, como crianças que o sectário o vê . . .

"O radical é Sujeito na medida em que percebe de forma cada vez mais crítica as contradições históricas; contudo, não se considera proprietário da história. E, embora reconheça que é impossível deter ou antecipar a história impunemente, não é mero espectador do processo histórico. Ao contrário, sabe que, enquanto Sujeito, pode e deve, juntamente com outros Sujeitos, participar criativamente deste processo discernindo as transformações a fim de ajudar a acelerá-las." 46

Freire prossegue afirmando que "naquela época [década de cinquenta e primeira metade da de sessenta] posições radicais, no sentido em que as defini, . . . estavam sendo tomadas principalmente, ainda que não exclusivamente, por grupos de cristãos que ~~criam~~ criam, com Mounier, que a 'História' do mundo e a história dos seres humanos têm um significado." 47

É este grupo de cristãos radicais, sobretudo católicos, que constitui

o foco da presente discussão, não apenas porque o próprio Freire fazia parte deste ^{le} grupo, mas também porque seu pensamento reflete ^{os} ~~compromissos~~ ^{compromissos} mais profundos. *grupo.*

Os radicais católicos ou ^a esquerda católica, como ficou conhecido, ^a e ra um "movimento elitista da dividida Igreja brasileira que reagia de forma séria às pressões da sociedade em prol do desenvolvimento econômico e da mudança social." ⁴⁸ Muitos dos articuladores desta posição foram perseguidos pelo governo militar instaurado em 1964, e ainda hoje se acham-exilados. Segundo Sanders, "eram os membros mais capazes da nova geração da Igreja." A maior parte dos clérigos havia sido educada na Europa, sobretudo na França; entre os membros da hierarquia que os apoiavam, destacava-se o influente Dom Helder Câmara, então secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil; ao passo que a maioria dos leigos pertencentes ao movimento era oriunda da Ação Católica, "a única genuína elite leiga do país." Na realidade, para compreender o catolicismo radical, é preciso reconstituir suas origens ligando-o aos desenvolvimentos especiais da Ação Católica Brasileira. Portanto, torna ⁴⁹ -se necessária uma breve descrição histórica do movimento.

A Ação Católica era uma espécie de "apostolado leigo" criado pelo Papa Pio XI em meados da década de vinte. Conforme o conteúdo original de sua carta de princípios, consistia ^{da Igreja} numa "organização de leigos que participam do apostolado hierárquico, isenta de qualquer filiação partidária voltada para o estabelecimento do reino universal de Jesus Cristo." ⁵⁰ No Brasil, foi organizada em 1935 segundo o padrão italiano, ou seja, era ^u centralizada, autoritária ^u funcionava com base nas paróquias. Em 1945, ^u devido ^u a ^u que o movimento não conseguia produzir os resultados esperados, a hierarquia da Igreja decidiu reorganizá-lo de acordo com o padrão franco-belga. Nele, essas elites especializadas deveriam atuar de forma disciplinada e sofisticada em seus contextos ocu

pacionais. Nesta mudança, um papel fundamental foi o desempenhado pelos dominicanos brasileiros, os quais haviam se estabelecido como assistentes da Ação Católica em partes chaves do país e seguiam uma orientação francesa.
51

Os dois movimentos estudantis que se tornariam os ramos mais importantes da Ação Católica foram oficialmente reconhecidos pela hierarquia e estabelecidos nacionalmente em 1950. Tratava-se da Juventude Universitária Católica - JUC e da Juventude Estudantil Católica - JEC. ⁵² Embora a JEC ~~em~~ ^{grande} tivesse uma especial repercussão no seio dos estudantes secundaristas, e a maior parte de seus membros viesse ~~se~~ mais tarde a participar da JUC, o movimento mais importante era o en-
caminhado fundamentalmente nas universidades. Como assinalou de Kadt: JOC

"O radicalismo católico no Brasil deriva de várias fontes e, sem dúvida, já se encontrava em pleno processo de fermentação há algum tempo, antes de surgir pela primeira vez como um corpo coe-
rente de idéias e atividades. Isto, porém, ocorreu exatamente no seio daquela geração de estudantes engajados na JUC. Portanto, uma análise da ideologia de JUC é condição sine qua non para se compreender o fenômeno em sua totalidade."⁵³

A JUC iniciara como um típico movimento da Ação Católica Brasileira norteado por seu lema: "ver, julgar e agir", e, segundo seu próprio Conselho Nacional, "a par de uma ou duas áreas que constituíam significati-
vas exceções, a organização mostrava-se incapaz de influenciar qualquer
pessoa além ⁵⁴ de seus líderes mais engajados." A JUC, contudo, haveria de experimentar um processo de rápida transformação. Sob a influên-
cia e com o apoio de Dom Helder Câmara -- que havia sido assistente nacio-
nal da Ação Católica desde 1947, tornando-se seu secretário nacional em ⁵⁵
1952 -- a ineficácia da JUC em meados da década de cinquenta ^{era atribuída} ~~radical~~ na
falta de vitalidade do movimento e no caráter excessivamente abstrato de
suas discussões e orientações teóricas, [e] na sua falta de engajamento
na realidade concreta."⁵⁶

Contudo, é interessante notar que, a despeito da ineficácia geral da JUC, em meados da década de cinquenta, "uma orientação mais prática e socialmente comprometida fora adotada pela JUC [em Recife] de Pernambuco."⁵⁷ Recife, como já foi dito, é a terra natal de Freire e a cidade em que ele realizou suas primeiras experiências com educação de adultos. Na verdade, foi outro homem de Recife, amigo íntimo de Freire, o assistente da JUC Padre Almerly Bezerra que, em resposta à proclamada ineficiência do movimento, sustentou, por ocasião da reunião do Conselho Nacional em 1958, que a JUC necessitava de um corpo de doutrina que fornecesse as idéias básicas para orientar o conjunto de sua ação.⁵⁸ Um ano mais tarde, Bezerra formulou ao Conselho Nacional uma proposta que haveria de ter profundas repercussões. Propôs um ideal histórico para a JUC. de Kadt assim descreve o importante documento de Bezerra:

"Começava afirmando que, para os militantes cristãos, não é suficiente saber que têm uma tarefa a cumprir neste mundo, tarefa esta que envolveria questões tais como "criar uma ordem social cristã", "trazer a mensagem de salvação as estruturas sociais", ou recuperar todos para Cristo". Eles necessitam de uma orientação muito mais explícita a fim de que possam aplicar estes preceitos, sem dúvida excelentes, as situações concretas colocadas aqui e agora. Embora o cristão encontre em sua fé o significado último da história, a fé não é necessariamente de qualquer utilidade para ajudá-lo a encontrar um sentido na história de seu próprio tempo e sociedade. Se, por um lado, os ensinamentos da igreja e as especulações dos teólogos fornecem-lhe os princípios gerais para guiar sua ação, por outro lado, os cientistas sociais proporcionam muitos fatos e algumas teorias sobre a sociedade. Porém, via de regra, tais fatos e teorias encontram-se desligados de uma preocupação filosófica, e muito menos teológica, explícita. Padre Almerly concluiu, portanto, que "é absolutamente necessário, se visamos a um efetivo compromisso cristão na ordem temporal, que se reflita profunda e cuidadosamente à luz da realidade . . . para chegar a certos princípios mediadores [princípios intermediários] que expressem aquilo que se poderia chamar de um ideal histórico cristão."

"Acrescentava, entretanto, que o conhecimento e a reflexão, por si mesmos, não bastam para formular esses princípios intermediários; a realidade deve também ser experimentada pessoalmente, através do vivenciamento ativo e comprometido."⁵⁹

Após a proposta de Bezerra, o Conselho Nacional da JUC decidiu que a busca e elaboração de um ideal histórico deveria ser o propósito norteador

mem sob a forma de iniciativa histórica, ou seja, ação transformadora do mundo.¹

"Transformação do mundo, essa a mensagem geral contida na exortação à tomada de uma consciência histórica. Uma transformação baseada na compreensão das condições reais encontradas aqui e agora (e suas raízes históricas), uma transformação humanizadora do mundo

"O homem tem a capacidade de dar forma à história; 'o pecado do cristão hoje será a omissão histórica."⁶²

O desenvolvimento final do processo de radicalização ideológica da JUC, antes que a experiência fôsse interrompida em abril de 1964, desaguou na criação da Ação Popular (AP), movimento criada em junho de 1962. A AP foi fundada com base num consenso entre os líderes leigos, sobretudo da JUC, segundo os quais "a Ação Católica, enquanto grupo mantido sob a direção do episcopado, não podia participar dos processos políticos que se desenrolavam no Brasil."⁶³ Portanto, como frisou de Kadt, "no princípio, a AP procurava evitar a impressão de ser um movimento cristão Entretanto, era considerada por muitos, àquela época, como uma espécie de organização para-cristã, devido a presença de um grande número de antigos militantes da JUC em seus quadros."⁶⁴ De fato, alguns analistas do período como Cândido Mendes, consideram a AP a expressão da esquerda católica,⁶⁵ e "embora se possa sofismar com tal caracterização em termos formais, há poucas dúvidas de que a AP trazia a marca do catolicismo radical até o golpe⁶⁶ de abril de 1964."

Sanders afirmou com conhecimento de causa que "qualquer tentativa de discutir a perspectiva da AP tende a distorcê-la." Afim de evitar isto, serão levantados a seguir apenas alguns pontos da ideologia da AP.⁶⁷

O primeiro aspecto a ser notado com respeito à AP é sua orientação profundamente humanista. A introdução ao seu Documento Base (DB) publicado no início de 1963, afirmava o compromisso do movimento com o homem. Este é visto como um ser livre e transcendente, "norma e finalidade da história."

Segundo o DB,

que move de uma modo animal e anônima, aliado ao chão.
de sua miséria
embrutecido

"Nossa única ^{comparação} obrigação é para com o homem. Para com o homem brasileiro, antes de tudo -- este homem que já nasce com o fantasma da morte prematura a rondar seu berço; que convive com o espectro da fome sob o seu mísero teto, tornado ^{em} seu companheiro inseparável enquanto ele vagueia pela estrada daqueles que passam pela vida sem esperança ou direção; que cresce estúpido e analfabeto, um pária alijado dos benefícios da cultura, das oportunidades criativas e do acesso efetivamente humano à verdadeira liberdade. Assim, lutamos pelo homem com o homem. Nossa luta é a luta de todos."⁶⁸

Além da introdução, o DB contém seções sobre os rumos da história mundial, socialismo, filosofia e contexto histórico da situação da América Latina e do Brasil no mundo. A AP incorpora a noção de consciência histórica e ressalta que esta "implica uma opção de participar no desenvolvimento de uma civilização socialista através do processo revolucionário atualmente em curso no Brasil."⁶⁹ Rejeita tanto o capitalismo como o colonialismo, criticando também a "perda de impulso humanista do socialismo em sua forma comunista." Critica ^{curda} fortemente a perspectiva nacionalista, ^{curda} que considera a consolidação capitalista ^{curda} uma etapa necessária da revolução.

O DB define também a tarefa revolucionária para o momento atual: mobilizar o povo "através de uma política de preparação revolucionária, envolvendo a conscientização e a formação de ^{curda} organizações para a luta contra o feudalismo e o capitalismo nacional e internacional."

Segundo Sanders, por ocasião do golpe militar de abril de 1964, a maioria dos membros da AP achava-se engajada em atividades voltadas à promoção da conscientização e da mudança social através de várias instituições, dentre as quais o Plano Nacional de Alfabetização (dirigido por Freire) e os movimentos de cultura popular, como o Movimento de Cultura Popular do Recife, que teve Freire como um de seus fundadores.⁷⁰

A AP representa o desenvolvimento final do processo de radicalização

ideológica que marca a evolução histórica da Ação Católica Brasileira (e em particular a JUC), brevemente esboçada aqui. É necessário identificar agora algumas das idéias filosóficas que influenciaram este desenvolvimento, antes de abordar a discussão dos movimentos de cultura popular.

de Kadt argumentou convincentemente referindo-se à AP -- e, por extensão, ao catolicismo radical em geral -- que sua interpretação da história muito devia a Hegel, Marx, o Papa João XXIII e Teilhard de Chardim. Mas, acrescentou que "os princípios básicos, a despeito de seu caráter vago, que norteariam as relações sociais depois da grande transformação^{revoluções} eram oriundos de outra fonte, a qual também contribuía para a ênfase, atribuída pelo movimento, ao homem e à realização de suas potencialidades: o existencialismo personalista cristão de Emmanuel Mounier." E prossegue esclarecendo que "Mounier, em sua filosofia, ressaltava a importância fundamental das relações interpessoais, da abertura para 'o outro', aproximando-se bastante da ênfase encontrada nas obras de Jaspers, Marcel e Buber." 71

De fato, a filosofia existencialista exerceu uma enorme influência não somente sobre o catolicismo radical como também sobre a esquerda brasileira em geral. 72 Apesar disto, parece difícil exagerar o profundo impacto que as obras de Mounier alcançaram entre os membros da Ação Católica. Seu Personalismo, encontrado na época^{já traduzido para o} em português, juntamente com outros dois de seus livros, constituía leitura obrigatória para todos, especialmente os militantes da JEC e JUC. 73

Foi a partir do personalismo existencialista de Mounier que os católicos radicais tomaram conhecimento da importância das "relações interpessoais, da abertura para o outro." O parágrafo a seguir, extraído do capítulo sobre "Comunicação" do livro Personalismo, de Mounier, dá um bom exemplo de seu conceito de homem. Diz ele:

"Em sua experiência interior, a pessoa é uma presença orientada

para o mundo e as outras pessoas, misturando-se com elas no espaço universal. As outras pessoas não a limitam; ao contrário, elas lhe possibilitam ser e crescer. Portanto, a pessoa só existe em relação aos outros, só se encontra no reconhecimento dos outros. O tu, que implica o nós, precede o eu -- ou, pelo menos, o acompanha. É na natureza material (à qual nos encontramos apenas parcialmente sujeitos) é que verificamos a limitação e a exclusão mútuas, pois que um único espaço não pode conter mais de um corpo ao mesmo tempo. Mas, a pessoa, através do movimento que corresponde ao seu ser, se ex-põe a si própria. É portanto comunicável por natureza e tem necessidade de se comunicar. Devemos partir deste fato primordial

ser - em - situação

"Quase que se poderia dizer que eu não tenho existência, a menos que exista para os outros, e que ser, em última análise, é amar."⁷⁴

A par desta primazia das relações interpessoais, a análise que Mounier faz da desordem estabelecida, criada pelo capitalismo, inspirou também a preferência dos radicais católicos pelo socialismo bem como sua visão das instituições capitalistas como os principais agentes de opressão da pessoa humana. Sanders ^{salento} ~~coleccionou~~ que "muito embora os católicos brasileiros tivessem construído a sua própria filosofia, certos temas de Mounier se mantiveram, intensificando-se com o passar do tempo," dentre eles, "a promoção da pessoa como fim da atividade ética; a visão de uma sociedade personalista e comunitária como possibilidade histórica; e a convicção de que a história contemporânea é um processo revolucionário conduzindo, em última instância, à ascensão do proletariado."⁷⁵

Há um outro aspecto da filosofia personalista de Mounier, compartilhado por outros existencialistas, que exerceu grande influência entre os católicos radicais: sua preocupação com uma vida fundada na autenticidade. Mounier afirmava que "sempre que escolho entre isto ou aquilo, eu estou, indiretamente, escolhendo o que irei ser. Por meio destas escolhas eu me edifico a mim mesmo."⁷⁶ Foi este aspecto do existencialismo que fez da história a cuidadosa escolha entre opções possíveis, e o fazer a história através da consciência histórica, algo tão importante para a esquerda católica.

Finalmente, a ênfase na autenticidade também forneceu base filosófica para um outro aspecto fundamental; o horror [dos católicos radicais] a qualquer ação que tolhesse a liberdade de escolha do povo, forçando-o a enveredar por direções que não eram genuinamente suas. A contribuição do povo ao processo de construção da nova sociedade era tido como essencial." ⁷⁷

OoOoOoOoOoOoOoOoOo

Uma vez discutido o papel da esquerda católica e os rumos de sua radicalização ideológica, a próxima seção analisa ~~os~~ os movimentos de cultura popular. ^{em seguida} ~~será~~ será feito um breve sumário do presente capítulo, assinalando a relação de Freire com os diversos elementos discutidos e a forma pela qual estes compuseram o mosaico de circunstâncias especiais da sociedade brasileira ~~no decorrer~~ durante a década de cinquenta e primeira metade da de sessenta ^{no qual} ~~na~~ ~~que~~ ~~ele~~ ~~se~~ ~~refere~~ ~~e~~ ~~em~~ ~~que~~ foram desenvolvidas suas idéias a respeito da comunicação e da cultura.

4. Movimentos de Cultura Popular

Conforme se assinalou anteriormente, a sociedade brasileira atingiu um ponto de ruptura na década de cinquenta e primeira metade da de sessenta. As ambigüidades contidas na manipulação política populista abriram a porta a uma genuína mobilização popular, processo no qual nenhuma outra força se mostrou tão eficiente e ativa como os movimentos de cultura popular.

Por outro lado, estes movimentos refletiam em sua ação as principais forças ideológicas em jogo naquela época, constituindo o contexto concreto imediato em que a conscientização foi almejada e alcançada.

Embora a mobilização política fosse o principal resultado dos movimentos de cultura popular que floresceram no Brasil no início dos anos sessenta, eles também representaram um esforço organizado no combate ao eterno problema do analfabetismo adulto, além de constituir a resposta nacionalista à crescente alienação da cultura brasileira. *UNE*

O analfabetismo adulto no Brasil, ainda que tivesse diminuído proporcionalmente face ao aumento absoluto da população, estava, na realidade, crescendo em termos numéricos, a despeito das contínuas campanhas e programas promovidos pelo governo federal. É interessante notar que dentre todas as regiões do Brasil, era o Nordeste que apresentava a maior incidência de analfabetos em sua população adulta (59,97%), de acordo com o censo de 1960.⁷⁸

O problema da alienação cultural, como já foi mencionado, constituía um dos temas fundamentais da ideologia nacionalista do ISEB e era considerado como uma prioridade política por todos os grupos progressistas, independentemente de suas diferenças em outras áreas. Uma vez que a nação era alienada, sua cultura também era considerada, pelos movimentos de cultura popular, um reflexo ou subproduto da cultura metropolitana. Assim sendo, estudo, incentivo e promoção de uma genuína cultura popular eram considerados como fonte básica de uma cultura brasileira autêntica.

A quantidade e repercussões desses movimentos de cultura popular podem ser medidas pelo fato de que, por ocasião do Primeiro Encontro Nacional de Alfabetização de Adultos e Cultura Popular, patrocinado pelo Ministério da Educação e realizado no Recife em setembro de 1963, um total de setenta e sete grupos que trabalhavam com cultura popular enviaram seus representantes ao evento.⁷⁹ Tais grupos se encontravam, de uma ou outra forma, associados a três movimentos de âmbito nacional, surgidos quase que simultaneamente. Possuíam, basicamente, os mesmos objetivos gerais, embora

apresentassem diferenças bastante significativas entre si. Eram eles o Mo-
vimento de Cultura Popular, MCP; o Centro Popular de Cultura, CPC; e o Mo-
vimento de Educação de Base, MEB.

O MCP foi criado no Recife, Pernambuco, em maio de 1960, por um gru-
po de estudantes universitários, artistas e intelectuais, dentre os quais
Paulo Freire.⁸⁰ Era mantido pela Prefeitura Municipal do Recife, à épo-
ca chefiada pelo prefeito populista Miguel Arraes.⁸¹ O MCP era fortemente
influenciado pelas idéias socialistas e cristãs e tinha como objetivo prin-
cipal "encontrar uma prática educacional brasileira, ligada às artes e à
cultura do povo. Em suas atividades, dava-se ênfase à conscientização das
massas através de programas de alfabetização de adultos e educação de ba-
se."⁸²

O MCP desenvolvia uma ampla variedade de programas e suas atividades
abrangiam "o teatro, a organização de centros de 'cultura popular', o es-
tímulo e a promoção da modelagem, do artesanato, da dança, da música popu-
lar, criação de centros e parques culturais, organização de cineclubes e
teleclubes e galerias de arte, além de atividades culturais sistemáticas
paralelas a todos esses programas."⁸³ O modelo do MCP se propagou inicial-
mente no Nordeste e, em pouco tempo, já contava com adeptos em todo o pa-
ís.

O MEB era uma organização ~~criada~~ ^{criada} com base na Igreja, ~~com o~~ ^{com o}
apoio do Governo Federal, em 1961.⁸⁴ Seus quadros eram formados basicamente
por pessoas que haviam sido ou continuavam a ser militantes de al-
gum dos ramos da Ação Católica. Destes, apenas um-quinto não havia partici-
pado, em algum momento da JUC ou JEC. A atividade fundamental do MEB era
promover programas de alfabetização voltados ^{para} a população rural. Assim como
o MCP, o MEB também teve seu foco inicial nos estados do Nordeste, seguidos
do Norte e do Centro-Oeste, porém logo se espalhou pelo resto do país. O

trabalho do MEB estava centrado num sistema de rádio-escolas que se utilizava das emissoras da Igreja e era mantido a nível local por pessoal treinado.

O CPC nasceu de uma série de discussões travadas por um grupo de jovens intelectuais e artistas ligados ao Teatro de Arena à época de sua transferência para o Rio, vindo de São Paulo, em 1959. Seus componentes estavam preocupados com a crescente marginalização do artista face ao povo e sentiam a necessidade de fazer chegar sua arte e mensagem política ao povo, em seu próprio ambiente e locais de moradia. Tentaram montar uma companhia itinerante, sem sucesso. Em 1961, resolveram contatar a União Nacional do Estudantes, UNE, que era bem organizada nacionalmente, a fim de apresentar sua proposta de trabalho e conseguir apoio. Já naquela época o grupo era conhecido como Centro Popular de Cultura, e foi incorporado à estrutura da UNE.

Em contraste com o MCP e o MEB, as atividades do CPC centravam-se nas grandes cidades do Sul e somente mais tarde se difundiram em outras regiões. O trabalho principal do CPC era a produção do teatro de rua, com peças escritas e apresentadas em linguagem popular para as classes populares em seu próprio meio.

Tanto o MCP como o MEB tinham concepções bastante similares de seu trabalho e dos fundamentos filosófico-ideológicos do mesmo. Na condição de movimentos em que os radicais católicos tinham uma participação proeminente, entendiam a cultura popular como algo "ligado à situação de vida do povo e às suas 'verdadeiras' crenças e valores, sufocados pela imposição de elementos da cultura alienada. Uma das tarefas da cultura popular era restaurar estes primitivos valores em seu vigor." Assim sendo, tanto o MEB como o MCP estavam fortemente comprometidos a atribuir ao povo a responsabilidade de escolher sua própria direção po-

lítica ou ajudar os homens a se ajudar a si mesmos.

O CPC, por sua vez, se baseava numa concepção diversa. Encarava a cultura popular como "algo feito para o povo", envolvendo uma "politização do conteúdo das formas de expressão artística." A cultura popular era considerada ^{como} um "instrumento político nas mãos de uma elite que deveria utilizá-lo para acelerar o curso da história." ⁸⁶

^{Apesar} desta disparidade de orientações, os movimentos de cultura popular chegaram a trabalhar juntos e seu resultado final, dentro das circunstâncias políticas da época, foi basicamente o mesmo: um significativo contingente das massas populares ^{em nas cidades como nas zonas rurais,} começou a ser mobilizado politicamente através da conscientização.

5. Sumário

Freire é um homem de seu tempo e seu pensamento é essencialmente situacional. Ele é um brasileiro do Nordeste, um nordestino. ⁸⁷ Aprendeu da maneira mais dura o que significa ser pobre. Foi pobre numa terra de pobres e vivenciou a pobreza e a fome. É um cristão convicto. Pertenceu à Ação Católica. É católico radical. É, também, nacionalista. Compartilhou com sua geração um nacionalismo forjado na luta contra a dominação, [↑] pelo capital estrangeiro, dos setores básicos da economia do país, e também contra o permanente processo de desfiguração da cultura nacional.

Freire crê em uma profunda crença no homem. Acreditou que, se os oprimidos pudessem compreender seu valor ^{enquanto} próprio valor enquanto homens, se pudessem [↑] alcançar uma consciência crítica de sua condição social e se organizar politicamente, seriam capazes, então, de mudar as coisas para melhor. Descobriu um método dialógico capaz de ajudar os homens a se ajudar a si próprios, a se tornar conscientizados. Foi um pioneiro dos movimentos de cultu-

ra popular e educação de adultos.

Freire é um brasileiro que teve participação das mais ativas num processo incrivelmente dinâmico de crise e radicalização políticas. Suas idéias e seu trabalho refletem as circunstâncias especiais de seu tempo, constituindo, também, uma resposta criativa aos problemas e desafios do seu povo, sua cultura e seu país. Pierre Furter, de maneira muito apropriada, assinalou que o "trabalho de Freire foi concebido antes de 1964, numa época em que muitos acreditavam ingenuamente que ainda seria possível construir um Brasil socialista, independente, nacionalista, etc, antes do fim da década." ⁸⁸ E, naturalmente, Freire esteve entre os que acreditavam que ⁸⁹ este Brasil estivesse sendo construído.

Este capítulo procurou estabelecer o contexto em que as idéias de Freire foram formadas e desenvolvidas: as circunstâncias especiais da sociedade brasileira da década de cinquenta e primeira metade da de sessenta. Os dois capítulos seguintes relacionarão a análise e a avaliação dos conceitos de comunicação e cultura com este contexto. Demonstrar-se-á por que, não obstante a natureza contextual de seu pensamento, ~~suas~~ ^{as} idéias de Freire atraíram tanta atenção e, efetivamente, têm uma contribuição a ~~estes estudos~~ ^{de comunicação} dos estudos de comunicação.

NOTAS

1. Freire, Paulo, "Esclarecimento," em Educação como Prática de Liberdade, Paz e Terra, Rio, 1967, p. 35. *Esta passagem não figura na tradução inglesa do livro (nota 1, Capítulo II acima), a qual é, por si mesma, uma análise da realidade brasileira e de como Freire encarava seu "esforço educativo" em tal contexto. Ver especialmente capítulo 1, "Sociedade em Transição! Freire assinalou, em várias ocasiões, o "condicionamento socio-histórico" de seu pensamento. Ver, por exemplo, Cultural Action for Freedom, HER e Center for the Study of Development and Social Change, Monograph Series n.º 1, Cambridge, Mass., 1970, p. 1.*

2. Café-com-leite é uma bebida muito popular no Brasil. Sendo São Paulo o maior produtor de café e Minas Gerais o maior produtor de leite, o controle do processo político por esses estados ficou conhecido como política do café-com-leite.

3. O melhor relato disponível sobre este período da história brasileira (1889-1930) -- conhecido como "República Velha" -- é Edgard Carne, A República Velha, DIFEL, São Paulo, 2 volumes, 1970-1971.

Para uma breve mas excelente discussão do tipo "clientelístico" de relação social que possibilitou a manipulação do processo eleitoral pelas classes dominantes ver capítulo 2, "Aspects of Brazilian Social Relations," em Emmanuel de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, Oxford Press, Londres, 1970, pp. 9-33. de Kadt fornece também uma vasta bibliografia sobre o tema.

É interessante notar aqui que a lei eleitoral do Brasil, até hoje, não permite o voto dos analfabetos.

4. Qualquer livro-texto ^{básico} de história do Brasil descreve os eventos que culminaram na Revolução de 1930. Um exemplo é E. Bradford Burns, A History of Brazil, Columbia University Press, N.Y., 1970, especialmente o capítulo 6; pp. 272-317.

5. Para uma revisão em profundidade das diferentes interpretações da Revolução de 1930, ver Boris Fausto, A revolução de 1930; Historiografia e História, Brasiliense, São Paulo, 1976.

6. Weffort, Francisco, O Populismo na Política Brasileira, Paz e Terra, Rio, 1978, p. 70.

Weffort é ^{considerado geralmente} o melhor analista do populismo brasileiro. Este capítulo segue a sua linha de interpretação ~~no~~ ^{no que} período 1930-1964.

se refer ao

7. Ibid., p. 69. A tabela abaixo, ^{publicada por} ~~publicada por~~ John D. Durand e Cesar Pe-

laez, "Patterns of Urbanization in Latin America," The Milbank Memorial Fund Quarterly, vol. XLIII, número 4, outubro de 1965 e reproduzida por Weffort (p. 130), dá uma idéia do crescimento da população urbana brasileira entre 1920-1960:

Ano	Porcentagem da População Total em Aglomerações Urbanas		
	População Total em (milhares)	20.000 ou mais	100.000 ou mais
1920	30.636	11.3	8.7
1940	41.253	15.3	10.7
1950	51.944	20.2	13.2
1960	70.967	28.1	18.8

8. O livro de Octavio Ianni, O Colapso do Populismo no Brasil, Civilização Brasileira, Rio, 1968, oferece a mesma interpretação de Weffort, para o período considerado. Uma história política-padrão do Brasil é Thomas Skidmore Politics in Brazil: 1930-1964 -- An Experiment in Democracy, Oxford, N.Y., 1967.
9. A palavra portuguesa (e espanhola) populismo foi usada, na versão original desta dissertação, para evitar os diferentes significados da expressão "Populism". Para uma discussão dessas diferenças, ver E. de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3 acima, pp. 94-98.
10. Ibid., p. 96.
11. Weffort, O Populismo na Política Brasileira, nota 6 acima, especialmente p. 37segs., não considera o nacionalismo como uma característica do populismo. Ao invés disto, ele encara ambos como "formas ideológicas profundamente similares." Porém, tendo em vista finalidades analíticas, os conceitos são aqui discutidos separadamente.
12. Ibid., p. 73, *passim*.
13. Freire, Paulo, Cultural Action for Freedom, nota 4 acima, p. 40.
14. Weffort, O Populismo na Política Brasileira, nota 6 acima, p. 74.
15. Ibid., p. 75.
16. "No Nordeste em 1960, os minifúndios compreendiam 55% das propriedades mas apenas 2% da terra, enquanto os latifúndios correspondiam a 2% das propriedades, mas detendo 47% de toda a terra A estrutura de poder encontra-se intrincadamente relacionada com o sistema de propriedade da terra que lhe dá origem. O sistema estabelecido e mantido historicamente nas áreas rurais correspondia a uma sociedade de caráter patrimonial-paternalista, com uma relação de dependência entre o proprietário e o trabalhador O poder que

o proprietário exerce sobre os trabalhadores é autocrático, completo e abrange todas as atividades, estejam elas diretamente ligadas ao trabalho ou não O sistema rural pouco mudou até 1960. A despeito das mudanças políticas nacionais, depressões, "booms", urbanização, industrialização, etc., o sistema rural tradicional se manteve incrivelmente estático." Ver Thomas Bruneau, The Political Transformation of The Brazilian Catholic Church, Cambridge University Press, Londres, 1974, pp. 85-87, passim.

Para um relato do início da mobilização política dos camponeses enfocando as famosas "ligas camponesas" de Francisco Julião, ver J. Page, The Revolution that Never Was, nota 2, Capítulo II acima, especialmente o capítulo 3. Um comovente relato pessoal após quase 15 anos de exílio político é Francisco Julião, "Um pai-de-arara no exílio: Julião," entrevista a O Pasquim, Ano X, n.ºs 497 e 498, janeiro de 1979.

17. Para uma discussão do nacionalismo no Brasil durante a passagem do século, cobrindo especialmente as idéias de Alberto Torres e seus adeptos, ver Thomas Skidmore, Black into White - Race and Nationality in Brazilian Thought, Oxford, N.Y., 1974, capítulo 5.

18. Para um breve histórico do nacionalismo brasileiro, ver Arthur P. Whitaker e David C. Jordan, Nationalism in Contemporary America, The Free Press, N.Y., 1966, especialmente o capítulo 5.

Para uma discussão detalhada do Partido Comunista no Brasil, ver Ronald Chilcote, The Brazilian Communist Party -- Conflict and Integration: 1922-1972, Oxford, 1974. Sobre a questão do nacionalismo, ver especialmente p. 96 segs. Para uma excelente discussão do Integralismo, ver Helgio Trindade, Integralismo -- O Fascismo Brasileiro na Década de 30, DIFEL, São Paulo, 1974. Sobre a questão do nacionalismo, ver especialmente a Parte I, capítulo I, item 3a, capítulo II, item 2, Parte II, capítulo I, item 3c, e Parte III, capítulo I, item 3b.

19. Ver Whitaker, op. cit. e Frank Bonilla, "A National Ideology for Development: Brazil," em K. H. Silvert (ed.), Expectant Peoples, Nationalism and Development, Random House, N.Y., 1963, pp. 232-264.

20. Martins, Herminio, "Ideology and Development: 'Developmental Nationalism' in Brazil," em The Sociological Review, Monograph number 11, Keele University, fevereiro de 1967, p. 158.

21. Uma discussão geral das questões econômicas cruciais do período é John Wirth, The Politics of Brazilian Development: 1930-1954, Stanford, 1970. Gabriel Cohn é autor do melhor estudo sobre a controvérsia da PETROBRAS. Ver seu Petróleo e Nacionalismo, DIFEL, São Paulo, 1968,

O controle do investimento estrangeiro permanece até hoje uma questão em aberto. É interessante notar, contudo, que pelo menos dois golpes de estado no Brasil foram precedidos pela promulgação de leis que procuravam controlar as remessas de lucros e afetavam principalmente os interesses comerciais norte-americanos. Em junho de 1945,

Getúlio Vargas assinou um decreto "anti-truste", tornado lei a 1º de agosto. Foi derrubado em outubro. Em janeiro de 1964, João Goulart regulamentou uma lei sobre remessa de lucros que havia sido elaborada três anos antes. Foi derrubado em março. Para uma descrição da relação entre as leis e os acontecimentos subsequentes, ver Thomas Skidmore, Politics in Brazil, nota 8 acima, p. 51, e Moniz Bandeira, O Governo Joao Goulart - As Lutas Sociais no Brasil, 1961/1964, Civi-

lização Brasileira, Rio, 1978, especialmente pp. 108-112 e 149-150.

22. O melhor estudo publicado sobre o ISEB é Caio Navarro, ISEB: Fábrica de Ideologias, Ática, São Paulo, 1977. Esta seção se apoia na interpretação de Navarro.

23. Freire, Paulo, Education for Critical Consciousness, not 1, capítulo II acima, pp. 39-40. Nesta citação, Freire ~~enfatiza~~ ^{exagera} claramente o papel do ISEB. Quando de sua criação, algumas universidades, especialmente a Universidade de São Paulo, já vinham fazendo importantes contribuições a uma melhor compreensão do Brasil e de seus problemas.

Numa entrevista concedida a Venício de Lima em abril de 1978, Freire reconheceu a influência do ISEB em seu pensamento, destacando, porém, que nenhum outro membro da instituição o influenciara tanto quanto Alvaro Vieira Pinto, chefe do departamento de filosofia do ISEB.

24. O ISEB foi criado a 14 de junho de 1955 e extinto a 13 de abril de 1964 pelo novo governo militar. Sobre a presidência Juscelino Kubitschek, ver Myrian Limoeiro Cardoso, Ideologia do Desenvolvimento: JK e JQ, São Paulo, 1972.

25. C. Navarro, ISEB: Fábrica de Ideologias, nota 22 acima, p. 32. O estatuto do ISEB, por outro lado, estabelecia:

O ISEB é um centro permanente de altos estudos políticos e sociais, a nível graduado, que tem como objetivo o estudo, o ensino e a promoção das ciências sociais -- Sociologia, História, Economia e Ciência Política em particular -- com vistas a aplicar as categorias e as informações científicas destas ciências à análise e compreensão da realidade brasileira para a elaboração de instrumentos teóricos que possibilitem o estímulo e a promoção do desenvolvimento nacional.

Ver ibid., idem.

26. Ibid., p. 185.

27. O IBESP publicara durante determinado período uma revista chamada Cadernos de Nosso Tempo.

28. Freire foi um dos conferencistas convidados pelo ISEB. Cf. entrevis-

ta a Venício de Lima, abril de 1978.

29. F. Bonilla, "A National Ideology for Development: Brazil," nota 20 acima, p. 260-261, disse que o nacionalismo brasileiro era "uma ideologia formulada em parte por e, em importante medida, em favor dos técnicos sociais e programadores econômicos do país" e que "o novo nacionalismo (era) um credo para os homens de poder com uma função a desempenhar, e não para zelotes dispostos a remodelar o mundo."
30. Ver Navarro, ISEB: Fábrica de Ideologias, nota 22 acima, para uma relação destas publicações.
31. Martins, Herminio, "Ideology and Development...", nota 20 acima, p. 153.
32. Sobre as diferenças surgidas entre os membros do ISEB, ver Nelson Werneck Sodré, A Verdade sobre o ISEB, Avenir, Rio, 1978.
33. Martins, Herminio, "Ideology and Development ...," nota 20 acima, p. 160.

Para um histórico do desenvolvimento da doutrina econômica da CEPAL, ver Joseph Love, "Center-Periphery and Unequal Change: Origins and Growth of an Economic Doctrine," "paper" apresentado as reuniões conjuntas da Latin American Studies Association e da African Studies Association, Houston, 5 de novembro de 1977.

34. E. de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3 acima, p. 43, observou que dentre os intelectuais do ISEB, "Hélio Jaguaribe tornou-se o ideólogo da burguesia (potencialmente) nacionalista, outros, como Alvaro Vieira Pinto, adotaram posições nitidamente à esquerda." Jaguaribe defendeu sua posição numa recente entrevista a Isto É, 4 de janeiro de 1978, pp. 38-40.

governo JK
Críticando a posição do ISEB, Weffort, O populismo na Política Brasileira, nota 6 acima, p. 35, sublinhou que durante o governo Kubitschek o influxo de capitais estrangeiros na economia brasileira atingiu níveis os mais elevados de todos os tempos. E acrescentou: "soube combinar ~~combinar-uma~~ uma retórica ideológica com uma prática totalmente discrepante senão contraditória."

35. O Partido Comunista Brasileiro, por exemplo, partilhava a posição do ISEB. Ver Chilcote, The Brazilian Communist Party ..., nota 18 acima, p. 35
36. F. Bonilla, "A National Ideology ...," nota 19 acima, p. 261.

Freire chamou atenção para a diferença entre os conceitos de toma de consciência e conscientização. Ver, por exemplo, Paulo Freire,

Educação como Prática de Liberdade, nota 1 acima, nota de pé-de-página 23, p. 61. (não incluída na tradução inglesa). Ver também Paulo Freire, Série LADOC, nota 7, Capítulo II acima, pp. 4-5.

37. Vieira Pinto, Alvaro, Consciência e Realidade Nacional, ISEB, Rio, 2 volumes, 1960, vol. 2, p. 138-39. Citado em Navarro, ISEB: Fábrica de Ideologias, nota 22 acima, p. 73.
38. Ibid., p. 76.
39. F. Bonilla, "A National Ideology ...," nota 19 acima, pp. 261-262.
40. V. Paiva, "Sobre a Influência de Mannheim...," nota 6, Capítulo II acima, p. 60, nota de pé-de-página 51, cita Helio Jaguaribe defendendo esta posição.
41. Martins, Herminio, "Ideology and Development ...," nota 20 acima, p. 164.
42. C. Navarro, ISEB: Fábrica de Ideologias, nota 22 acima, p. 81.
43. Corbisier, Roland, Formação e Problema da Cultura Brasileira, ISEB, Rio, 1958. Citado em Carlos Guilherme Motta, Ideologia da Cultura Brasileira, Ática, São Paulo, 1977, p. 165.
44. Idem, citado em Navarro, ISEB: Fábrica de Ideologias, nota 22 acima, p. 82. A distinção entre o "mundo da natureza" e o "mundo do homem" (também usada por Freire) é discutida no capítulo V, seção 2.
45. Ibid., p. 91 e 110.
46. Freire, Paulo, Education for Critical Consciousness, nota 1, Capítulo II acima, pp. 10-12, passim.
47. Freire está se referindo ao ensaio de Emmanuel Mounier intitulado "Le Chistianisme et la notion de progres" publicado pela primeira vez em inglês em Be Not Afraid, A Denunciation of Despair, "Sheed and Ward, N.Y., 1967, pp. 65-108.
48. Sanders, Thomas, "Catholicism and Development: The Catholic Left in Brazil," em K. H. Silvert (ed.), Churches and States: The Religious Institution and Modernization, AUFS, N.Y., 1967, p. 82.
49. A referência básica para a história da Ação Católica no Brasil é de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3 acima, especialmente os ca-

pítulos 4, 5 e 6.

50. Regina do Santo Rosário, Irmã Maria, O.C.D., O Cardeal Leme -- 1882-1942, José Olympio, Rio 1962, p. 300. Citado em Bruneau, The Political Transformation ..., nota 16 acima, p. 45.

51. Sanders, "Catholicism and Development ...," nota 48 acima, pp. 89 e 91.

Para um comvente relato da experiência de um Dominicano brasileiro no exílio e um dossiê de outro morto tragicamente quando também se encontrava exilado, ver Cavalcanti e Ramos (eds.), Memórias de Exílio/1, nota 18, Capítulo II acima.

52. Outros movimentos da Ação Católica eram a Juventude Agrária Católica, JAC; Juventude Independente Católica, JIC; e Juventude Operária Católica, JOC.

53. E. de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3 acima, p. 60.

54. Ibid., p. 61.

55. Ver T. Bruneau, The Political Transformation ..., nota 16 acima, p. 109; e Sanders, "Catholicism and Development ...," nota 48 acima, p. 88.

56. E. de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3 acima, p. 61.

57. Ibid., p. 62.

58. Pe. Almerj Bezerra também se encontra exilado por motivos políticos. Ele escreveu um depoimento relatando suas experiências no Recife, publicado por M. A. Alves, O Cristo do Povo, nota 4, Capítulo II acima, pp. 203-205.

59. E. de Kadt, op. cit., p. 62-63. de Kadt chamou atenção para as semelhanças entre o ideal histórico da JUC e do projeto histórico do ISEB. Ver ibid., p. 62, nota de pé-de-página 29.

60. Ibid., pp. 66-67.

61. Na introdução a um escrito do Pe. Vaz utilizado em seu seminário em Harvard no outono de 1969, Freire escreveu:

"Padre Vaz, como é conhecido, é um dos mais importantes pensadores brasileiros da atualidade, e não apenas entre os cristãos. Seu pensamento filosófico orienta-se sempre para a compreensão

da América Latina e, sobretudo, da realidade brasileira. Ele desenvolveu, em vários trabalhos, o conceito de 'consciência histórica', de importância fundamental para a compreensão da 'inserção crítica dos homens, enquanto sujeitos, no processo histórico de suas sociedades.'

O texto fundamental do Pe. Vaz sobre a consciência histórica foi publicado em Síntese Econômica, Política e Social, números 8 e 9, outubro-dezembro de 1960 e janeiro-março de 1961.

Brasil
Uma valiosa explicação do conceito e suas implicações políticas para o contexto ideológico é encontrada em dois textos do Pe. Vaz: "Jovens Cristãos em Luta por uma História sem Servidões" e "Consciência Cristã e Responsabilidade Histórica," publicados em Herbet José de Souza (ed.), Cristianismo Hoje, Editora da UNE, Rio, 1962. O livro reúne ensaios destinados a apresentar a posição católica radical.

62. E. de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3 acima, pp. 87-88.

63. T. Sanders, "Catholicism and Development ...," nota 48 acima, p. 96.

64. Ibid., p. 83

ibescudo
65. Candido Mendes é um intelectual católico brasileiro que chefiou o Departamento de História do ISEB. Escreveu um livro sobre a esquerda católica, Memento dos Vivos, A Esquerda Católica no Brasil, Tempo Brasileiro, Rio, 1967, no qual faz uso de uma linguagem tão complicada que o torna muito difícil de ser compreendido. Sua posição sobre a AP pode ser encontrada na p. 51.

66. E. de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3, acima, p. 85.

67. A AP assume uma particular relevância no presente contexto, já que como assinalou de Kadt, "a filosofia de Freire (foi) elaborada independentemente da AP, embora em muitos aspectos (esteja) estreitamente relacionada às suas concepções." Ver de Kadt, op. cit., p. 103.

68. O Documento Base da AP foi reproduzido em Ulisse Alessio Floridi, SJ, O Radicalismo Católico Brasileiro, Hora Presente, São Paulo, 1973, pp. 183-212. Esta citação também figura em de Kadt, op. cit., p. 91, e sua tradução inglesa, utilizada aqui.

69. T. Sanders, "Catholicism and Development ...," nota 48 acima, p. 96.

70. Bruneau, de Kadt, Floridi e Sanders, notas 16, 3, 68 e 48 acima, todos, destacaram a divisão interna na Igreja brasileira aquela época. É claro que a AP não contava com o apoio da maior parte da hierarquia por volta de 1963.

Para um depoimento impressionante, pessoal e comovente sobre a AP e o que aconteceu com o movimento após 1964, segundo um de seus fundadores católicos, ver Herbet José de Souza, em Cavalcanti e Ramos, Memórias de Exílio/1, nota 18, Capítulo II acima, pp. 67-111.

71. E. de Kadt, op. cit., p. 91.

Para uma discussão pormenorizada das idéias de Mounier, ver Roy Pierce, Contemporary French Political Thought, Oxford, N.Y., 1966, capítulo 3, "Emmanuel Mounier: Tragic Optimist," pp. 49-88.

72. Ver, por exemplo, Conrado Detrez, "Existencialismo e Juventude Brasileira," Paz e Terra, 3, 1967, pp. 111-127.

73. Para uma relação de obras existencialistas encontráveis em tradução portuguesa naquela época, ver Leonard D. Therry, "Dominant Power Components in the Brazilian University Student Movement, antes de prior to 1964," Journal of Inter-American Studies, janeiro de 1965, pp. 33-34.

74. Mounier, Emmanuel, Personalism, Notre Dame Press, 1952, p. 20.

75. T. Sanders, "Catholicism and Development ...," nota 48 acima, p. 88.

76. Mounier, Emmanuel, Personalism, Notre Dame Press, 1952, p. 63, citado em de Kadt, op. cit., p. 93.

77. Ibid., p. 93

78. S. Manfredi, Política: Educação Popular, nota 11, Capítulo II acima, p. 40. Ela também relaciona dados comparativos sobre a situação da alfabetização de adultos no Brasil de 1940 a 1960, pp. 37-41.

79. V. Paiva, Educação Popular e Educação de Adultos ..., nota 13, Capítulo II acima, p. 246. É dela também a melhor descrição dos movimentos de cultura popular no Brasil. Um artigo extremamente útil é Sebastião Uchôa Leite, "Cultura Popular: Esboço de uma Resenha Crítica," em Revista Civilização Brasileira, Ano I, 4, setembro de 1965, pp. 269-289.

80. Maurício, Ivan; Marcos Cirano e Ricardo de Almeida, Arte Popular e Dominação -- O Caso de Pernambuco: 1961-1977, Alternativa, Recife, 1978, p. 17. Este livro é, de longe, a melhor fonte sobre os movimentos de cultura popular em Pernambuco.

81. Sobre Miguel Arraes, ver J. Page, The Revolution that Never Was, nota 2, Capítulo II acima, especialmente o capítulo 4.

82. V. Paiva, Educação Popular e Educação de Adultos ..., nota 13, Capítulo II acima, p. 236.
83. Ibid., p. 237.
84. E. de Kadt, Catholic Radicals in Brazil, nota 3 acima, é a melhor fonte a respeito do MEB e as informações utilizadas aqui baseiam-se em seu livro.
85. Ibid., p. 105.
86. Ibid., p. 106
- Para uma exposição detalhada da posição do CPC, ver Carlos Estevão, A Questão da Cultura Popular, Tempo Brasileiro, Rio, 1963. Um depoimento breve e Ferreira Gullart, "Cultura Popular" em Senhor, Ano VI, 59, janeiro de 1964, pp. 21-23.
87. Em português coloquial, nordestino conota uma pessoa que sofreu as agruras da vida.
88. Furter, Pierre, "On the Greatness of Being Utopian," em Literacy Discussion, primavera de 1974, p. 123.
89. Numa entrevista concedida a Venício de Lima em abril de 1978, Freire destacou diversos erros cometidos pela esquerda no Brasil daquela época, dentre eles um excessivo "expontaneísmo" numa atmosfera que ele chamou de "algazarra de esquerda". Pelo menos duas pessoas que exerceram forte influência sobre Freire também expressavam sua "crença ingênua" num Brasil melhor até o fim dos anos sessenta. Ver Alvaro Vieira Pinto, A Questão da Universidade, Ed. Universitária, Rio, 1962, pp. 12 e 93, citado em E. de Kadt, op. cit., p. 101; e Pe. Henrique de Lima Vaz, SJ, em "La Jeunesse Chrétienne a l'heure des décisions," Perspectives de Catholicité, número 4, 1963, pp. 282-285.