

Este artigo foi publicado no livro **FORMAÇÃO HUMANA E DIALOGICIDADE EM PAULO FREIRE**, publicado pela Universidade Federal do Ceará.

Interessados no livro podem adquiri-lo através do link:

<http://www.gigamedia.com.br/loja/detalhe.asp?cp=150>

PROJETO DE NÃO-VIOLÊNCIA PARA A PEDAGOGIA DO OPRIMIDO

José Arnóbio Albuquerque de Oliveira¹

*Durante meio século de experiências, nunca
enfrentei uma situação que me deixasse sem auxílio
ou não tivesse remédio em termos de não-violência.*

*A força de um homem e de um povo está na não-
violência. Experimentem.*

(Mohandas Karamchand Gandhi)

INTRODUÇÃO

Parece ser consenso a necessidade do uso de alguma violência em qualquer processo de reconhecimento da igualdade dos direitos entre as pessoas. A obra *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire, não é exceção. Para o autor dessa relevante produção humana, a libertação do oprimido deve ser feita pela via da revolução² que, inevitavelmente, ocorrerá por meio de processo violento de luta.

“Na verdade, porém, por paradoxal que possa parecer, na resposta dos oprimidos à violência dos opressores é que vamos encontrar o gesto de amor. Consciente ou inconscientemente, o ato de rebelião dos oprimidos, que é sempre tão ou quase tão violento quanto a violência que os cria, este ato dos oprimidos, sim, pode inaugurar o amor.

¹ Mestrando em Educação na Universidade Federal do Ceará

² “Se, porém, a prática desta educação implica o poder político e se os oprimidos não o têm, como então realizar a pedagogia do oprimido antes da revolução?” (Freire, 1987:41).

Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de ser, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida no anseio de busca do direito de ser” (Freire, 1987:43).

O modelo de revolução considerado, que implica o uso da violência, aparece como indispensável para implantar uma nova estrutura de relações sociais, comprometendo inapelavelmente a amorosidade da nobre proposta da libertação dos oprimidos. Colocando uma lente sobre esse aspecto, que subjacentemente perpassa toda a obra, veremos que, embora microscópico na sua sutileza, está carregado de nefastos significados.

Semelhante à retórica dos hostis governantes norte-americanos ou dos violentos grupos guerrilheiros latino-americanos, como as FARC's, quando apelam para a retórica da liberdade para justificar suas atrozidades campanhas militares, a aplicação da violência aparece na Pedagogia do Oprimido escamoteada pela nobre motivação do partejamento do amor e da promoção ao “ser mais”.

Não é nosso propósito discutir esse sofisma. O objetivo deste artigo é refletir sobre esse consenso do uso da violência e apresentar opções para que as estratégias de luta dos movimentos de ampliação e universalização dos direitos das pessoas ganhem perspectivas capazes de torná-las compatíveis com os anseios da humanidade por uma cultura de paz, sem, ao mesmo tempo, renunciar suas nobres aspirações.

Vivemos uma situação tão paradoxal que, até mesmo para alguns religiosos, é natural o uso de armas na luta pela superação das graves condições socioeconômicas. A existência de tantos movimentos sociais que defendem o uso da violência, que usam dela, ou que ignoraram até hoje este debate, mostra que o caminho da aplicação prática proposta na Pedagogia do Oprimido é um espectro a rondar nossos dias e não um detalhe fortuito esquecido nos desvãos da história.

DESAZENDO-SE DE EQUÍVOCOS SOBRE NÃO-VIOLÊNCIA

O primeiro equívoco sobre a não-violência a ser desfeito é a idéia de considerá-la como uma atitude fraca e servil. Uma estratégia não-violenta pode

envolver ou não princípios espiritualistas e, em ambos os casos, preserva a característica de luta e de rejeição ativa a uma situação a ser combatida. A negação de cooperação a uma determinada ordem ou de cumprimento de uma certa lei é uma forma de protesto capaz de produzir mudança na disposição de um regime governamental.

“Quando as pessoas negam sua cooperação, recusam sua ajuda e persistem em sua desobediência e resistência, estão negando a seu adversário a colaboração e cooperação humanas básicas que qualquer governo ou sistema hierárquico requer. Se elas o fazem em número suficientemente grande e por bastante tempo, esse governo ou sistema hierárquico já não terá poder. Esse é o ponto de vista básico da ação não-violenta” (Sharp, 1996:10).

Esse tipo de ação não é compatível com a idéia de uma postura letárgica. Como em qualquer tática, exige recrutamento, planejamento, disciplina e sacrifício, e pode aspirar às mesmas reivindicações de qualquer movimento violento. Uma vez que a ação não-violenta é uma atitude prática a ser exercida independente de ideologia, ela pode admitir até mesmo a participação dos mesmos manifestantes das ações violentas.

Um forte argumento a favor do uso da violência é a urgência para obtenção dos resultados. A rapidez observada no desfecho da ação violenta, porém, geralmente implica resultados questionáveis a longo prazo, comprometendo sua eficiência. Os americanos invadiram o Iraque e conseguiram remover os dirigentes desse País com rapidez. O conflito, porém, vem se arrastando de forma indefinida, com resultados catastróficos para a estabilidade da região e do mundo. A história registra casos de rápido desenlace de conflitos solucionados a partir de ações não-violentas. Sharp cita os resultados dos protestos não-violentos em El Salvador e Guatemala, quando seus ditadores “foram demitidos em questão de dias” (Sharp, 1996:17).

Ações não-violentas, em qualquer universo, nunca provocam a sensação de grande ruptura entre as partes envolvidas, mesmo quando ela acontece, permitindo espaço para costura do diálogo e do entendimento na elaboração da nova ordem. Indianos e ingleses recuperaram rapidamente as boas relações após os conflitos não-violentos das campanhas de independência da Índia. Paradoxalmente, o mesmo não se pode afirmar do

conflito raivoso entre indianos e paquistaneses, cuja desconfiança mútua se estende até os dias atuais. Campanhas não-violentas podem ser não apenas rápidas, mas também são capazes de projetar soluções duradouras no curto, médio e longo prazo.

A propósito, deve-se considerar que a destituição do ex-presidente Fernando Collor de Melo ocorreu mediante uma ação não-violenta da sociedade brasileira, que conseguiu retirar do cargo um forte suspeito de corrupção a partir de protestos pacíficos e do aparato da legalidade constitucional. O caso mais conhecido de todos, porém, foi o movimento pela libertação da Índia, liderado por Mohandas Karamchand Gandhi, o *Mahatma*.

EQUÍVOCOS DA ESTRATÉGIA DA VIOLÊNCIA

A necessidade inevitável do uso da força nasce da idéia de que o ser humano é essencialmente inclinado à violência. Isso não pode ser verdade, contudo, vez que as pessoas estão sempre colocando condições de segurança e ordem em suas lista de reivindicações. Se é possível considerar a possibilidade de as pessoas em dificuldades financeiras resolverem seus problemas sem necessitarem recorrer ao assalto a mão armada, deveria ser natural para todos a possibilidade de solução de conflitos sociais sem o uso da violência.

Embora seja difícil teorizar sobre as causas desse consenso em torno do uso da violência, há claramente fortes influências culturais envolvidas, principalmente no que tange à confusão generalizada que se faz em torno dos conceitos de vingança e justiça. A noção de vingança carrega sempre um sentido de desforra, quando aquele que se considera injustiçado exige a punição do seu adversário com a mesma violência à qual foi submetido. A ideação de justiça carrega um sentido de conformidade de direitos, estabelecida de forma consensual ou por um árbitro encarregado de fazer a mediação entre os implicados na disputa. No campo das artes cênicas, no onipresente duelo entre bandidos e mocinhos, a eliminação do bandido sempre é aceita como natural, mesmo quando feita com requintes de crueldade. O

mesmo se dá, de um modo geral, na dimensão profissional, quando aquele que se expressa contra os interesses de alguém, ou de um grupo, aparece como um “demônio” a ser combatido com toda força.

Thomas Hobbes deu publicidade à frase: “o homem é o lobo do homem”. Tal concepção carrega a idéia de que a atitude de violência do ser humano é um fenômeno natural, estratégia necessária à sobrevivência, constituindo a vida social uma arena de luta de todos contra todos: “no mais íntimo dos impulsos humanos está a violência como um constitutivo primordial” (Morais, 1995:20). Entretanto, as condições que constituem o instinto de sobrevivência, e que dirigem a agressividade necessária à manutenção da vida no mundo animal, não pode ser considerada como natural ao ser humano, uma vez que, para este, há um fator a ser considerado, que é o da intencionalidade potencial de todos os seus atos, “o que exige inteligência; razão pela qual os irracionais não são violentos, mas ferozes” (*Ibid*; 20). O irracional não tem escolha entre ser feroz ou não ser feroz; já o ser humano pode refletir sobre quando e por que deve agir ou não com atitude de violência.

“O que nos diferencia de outras espécies é que a evolução humana é consciente e intencional. É uma questão de investimento, e não o confortável fruto de um decreto natural. É preciso dizer sim para o Caminho e, a partir do desejo de evoluir, dar sempre o passo seguinte em alguma via de individuação a ser inventada e desbravada. Enquanto um gato naturalmente se torna um gato, um ser humano realiza a sua semente se empreender uma longa jornada rumo a sua auto-realização possível” (Crema, 2001:26).

Toda atitude instintiva obedece à voz de uma natureza definida deterministicamente. Toda ação humana, entretanto, é caracterizada pelo signo da escolha, o que lhe confere esse caráter de intencionalidade. Paulo Freire trabalha com muita propriedade a capacidade de auto-superação do ser humano, “sua vocação ontológica e histórica de ser mais” (Freire, 1987:52). Ser mais, na presente discussão, é agir livremente como ser superior e não guiado por instintos, como uma fera. Na justa pretensão de “ser mais”, no âmbito da vida político-social, não está o ser humano anulando sua promoção quando opta por uma estratégia violenta, atitude própria do “ser menos” e que o aproxima do animal feroz?

“Na verdade, o mundo humano não se divide em violentos e não-violentos, mas sim divide-se entre homens que se realizam e se alegram morbidamente no violentar outros, e os que – tendo lucidez e vigilância sobre os seus traços violentos – lutam todo o tempo para reduzir a violência ao seu mínimo possível” (Morais, 1995:21).

A abordagem espiritualista trata amiúde sobre os efeitos da atitude da violência sobre o agente, o modo como ele é afetado por suas ações. Todo ato tem o poder de influenciar não apenas o meio externo, mas também o próprio agente, que assume uma ligação inseparável com os resultados do ato, numa relação inexorável de causa e efeito. Quando o ato é desencadeado, o epicentro da ação, o agente, é imediatamente afetado ao absorver as qualidades inerentes à natureza de tal ação. Cedo ou tarde, sofrerá os efeitos dela, mesmo que em novos contextos, desvinculados das ações originais. Esse fenômeno possui as mesmas implicações da terceira lei de Newton, segundo a qual a toda ação corresponde uma reação, com a mesma intensidade, mesma direção e sentido contrário. Essa relação de causa e efeito é a base para um singular e universal mecanismo de justiça e igualdade para todos, sendo também chamada *karma*.

“A violência aparece em formas várias; a mais comum é a da violência material, que pratica atos violentos em forma física, como ferimento ou morte. Violência em forma mais civilizada se revela verbalmente, em forma de injúrias, maledicências, mentiras e difamações. A mais sutil, e por isto mesmo a mais perversa das violências, aparece na forma mental de ódio ou malquerença. As vibrações negativas do ódio envenenam em primeiro lugar seu próprio autor e produtor, e podem também causar graves danos ao objeto do mesmo, no caso que este seja alérgico às invisíveis ondas do ódio. Em casos extremos, o ódio produz a morte da sua vítima” (Rohden, *Mahatma Gandhi*:84).

Além de afetar a si mesmo, o agente da ação violenta influencia também seu grupo, contribuindo para perpetuar essa atitude como estratégia para solucionar problemas da comunidade. Aqueles que percebem essa sutil relação de causalidade, conhecendo o modo como suas ações positivas podem beneficiar a todos, tornam-se zelosos ao sugerir soluções para seus problemas e dos seus grupos. Conta-se que, numa região da Índia antiga, havia monges que costumavam sair para pedir comida. Como se tratava de uma província bastante pobre, conseguiam apenas pães dormidos, frutas amadurecidas e sementes secas. Aconteceu, certa vez, que um dos monges

conseguiu pães fresquinhos e apetitosas guloseimas. Quando perguntado onde havia conseguido alimentos tão bons, respondeu: “como queriam dar alimentos estragados eu os roubei; e o fiz com a consciência limpa, pois é para pregadores de Deus”. O mestre superior, com muita firmeza, respondeu: “fora com suas frutas e doces ! Os fins não justificam os meios, por mais nobres que sejam”. E completou: “Aquele que hoje *rouba para mim* amanhã estará *roubando de mim*”.

A violência cria um círculo vicioso. Sutilmente instalada na mentalidade social, torna-se uma estratégia tão culturalmente aceita que usar da força passa a ser regra para solução dos problemas pessoais e comunitários, afetando negativamente a estabilidade e a paz, tão ardorosamente perseguidas. Quando percebeu a relação de causa e efeito inerente a todas as ações, já era tarde demais para o Dr. Guilhotin³.

Um questionamento se faz necessário: é possível usar da violência, mesmo no nobre esforço de busca de solução para o fim do sofrimento dos oprimidos, sem implicar, de algum modo, a negação dos direitos humanos alcançados pelas sociedades civilizadas, que exigem um tratamento digno até para pessoas comprovadamente autoras de crimes bárbaros?

UM EXEMPLO DE LIBERTAÇÃO POR MEIO DA FORÇA PACIFISTA

Gandhi é o mais conhecido pacifista em toda a história. As conquistas obtidas com a estratégia da não-violência servem de inspiração pela importância e alcance de suas lutas. Por meio do voto à atitude de não-violência, Gandhi não apenas liderou o movimento de libertação da Índia, mas também obteve expressivas vitórias em solo sul-africano em favor dos trabalhadores indianos e, na própria Índia, no movimento pelos direitos dos intocáveis.

Na Índia, esses intocáveis, ou párias, formam uma classe situada abaixo da classe mais simples, a dos *sudras*, ou trabalhadores braçais, e são tratados

³ Sob os auspícios da nova ordem inaugurada pela Revolução Francesa, o Dr. Guilhotin criou um instrumento que garantia a execução rápida e eficiente de condenados – a guilhotina. Mais tarde, acusado de traição, sua invenção tornou-se instrumento de sua degola (Schmidt, 1996:102)

também abaixo de um limite mínimo de dignidade, não podendo sequer ser tocados pelas pessoas de qualquer uma das quatro classes. Daí a expressão “intocável”. Suas atividades estavam limitadas à manipulação de dejetos e limpeza pública, com restrição ao uso de estradas, poços e escolas. A luta de Gandhi em favor do fim dessa discriminação de oprimidos contra oprimidos trouxe mudanças tais que “eles passaram a ser eleitos para as legislaturas provinciais; um deles veio a ser ministro da República” (Yogananda,1981:409).

A filosofia inspiradora de toda a estratégia de Gandhi recebeu o nome de *Satyagraha*, termo oriundo das palavras sânscritas *Sat*, verdade, e *Agraha*, força e firmeza. A palavra foi cunhada por meio de um concurso com o objetivo de expressar o conceito, já claro para Gandhi, que sua luta, apesar de não-violenta, não poderia simplesmente relacionar-se com a idéia de resistência passiva, “interpretado de forma muito restrita, e considerado como arma dos fracos” (Gandhi, 2003:278). Mais ampla que uma simples atitude passiva, *satyagraha* implica o sentido de luta por uma boa causa, com firmeza, amor e verdade. “Trata-se de um método ativo para se despertar a consciência moral (ou o elemento divino) daqueles que se quer convencer” (Privat,1987:29).

Diante das duas atitudes possíveis que alguém pode reagir perante uma injustiça, permanecer inerte, em atitude de covardia, ou reagir com a mesma violência recebida, Gandhi introduz a terceira via, que é opor a violência física com uma arma que o adversário desconhece, a força do amor.

“Interrogado, um dia, se a não-violência era arma eficaz contra a violência, respondeu Gandhi negativamente, acrescentando que somente uma ‘violência espiritual’ é que podia derrotar uma violência material; interrogado sobre o sentido dessa ‘violência espiritual’, respondeu que essa espécie de violência se chama, geralmente, amor, que é onipotente” (Rohden, Mahatma Gandhi:59).

A proposta de Gandhi para um ideal de não-violência incluía, portanto, não apenas a mera desobediência civil, mas também uma atitude benevolmente ativa perante o adversário. Os seguidores e praticantes da não-violência de Gandhi eram orientados para a disposição de suportar com paciência o ódio do opositor; evitar qualquer insulto a ele; abster-se de nutrir qualquer sentimento ou pensamento negativo e, ainda, se necessário, defendê-lo com o risco da própria vida.

Dois episódios ilustram bem até que ponto as prescrições da *Satyagraha* eram cumpridas. Como resultado de uma das muitas manifestações pacíficas lideradas por Gandhi, um caminhão transportando voluntários detidos teve um pneu furado. Sem qualquer hesitação, os presos continuaram o trajeto até a prisão, a pé, seguindo fielmente a recomendação de submissão à ordem. No outro caso, na campanha de desobediência civil liderada por Gandhi, no ano de 1930, contra a taxaço ao sal extraído pelos indianos na longa costa do seu país, um jovem senta-se no saco de sal, recusando-se abandoná-lo. “Enchem-no de pancadas, mas ele permanece firme, com os braços cruzados. Por fim, um oficial inglês detém os seus homens e vai apertar a mão do rapaz: ‘és um bravo’, disse-lhe. ‘Nunca vi fazer-se guerra desta maneira’ ” (Privat,1987:122).

Com base nessa utopia, toda uma nação foi libertada do seu opressor, sem que uma guerra fosse deflagrada, contrariando a dialética que sugere ser necessário o esgarçamento do tecido até o extremo de cada pólo para que uma síntese seja alcançada. Essa pedagogia apresenta validade porque não foi praticada apenas por quem a idealizou, mas por toda uma nação, sendo simples o suficiente para ser adaptada e testada em todas as situações da vida, inclusive naquelas do cotidiano em que não há risco de morte, mas apenas risco de falta de diálogo.

A NECESSIDADE DE UMA CULTURA DE PAZ

Depois de instalada a violência, é óbvio contestá-la. Não é possível, entretanto, esperar que ela bata à porta de cada um para que possam todos despertar para seus malefícios. Hoje americanos e europeus se levantam contra a violência dos ataques terroristas, mas quantos, dentre eles, levantaram-se contra a violência impingida aos povos africanos e árabes durante décadas de ocupação? Einstein reconheceu a necessidade de eliminar a violência desde suas origens, quando afirmou:

“Protestar hoje contra os armamentos não quer dizer nada e não muda nada. Só a supressão definitiva do risco universal da guerra dá sentido e oportunidade à sobrevivência do mundo. Daqui em diante, eis nosso labor cotidiano e nossa inabalável decisão: lutar contra a raiz do mal e não contra os efeitos” (Einstein, 1981:60).

Como supressão do risco de guerra, ele receitava o fim do serviço militar obrigatório, um dos fatores belicistas que se encontram na base geradora de guerras: “O serviço militar obrigatório tem de ser combatido porque constitui o principal foco de um nacionalismo mórbido” (Einstein, 1981:78). Sabemos, entretanto, que tal medida não é suficiente para eliminar o risco de guerra, pois sua matriz encontra-se numa camada mais profunda, onde são criados todos os conflitos conhecidos, base das guerras transnacionais, guerras urbanas, guerras familiares e individuais. Dalai Lama localizou precisamente a verdadeira raiz do problema:

“No futuro, se quisermos uma humanidade mais feliz, um mundo mais feliz, deveremos cortar o mal pela raiz. É claro que os poderes econômicos e políticos também são causas. Mas as causas principais estão na mente humana” (Dalai Lama, 2001:74).

Roberto Crema cunhou o termo “normose”, que designa a patologia daqueles que caminham pelas largas avenidas do *modus vivendi* estabelecido pela sociedade e pelas tradições, sem nunca perceberem como estão contribuindo para aprofundar os males dos quais desejam escapar. “O normótico é a pessoa adaptada a um contexto predominantemente mórbido e que, com o seu conformismo e inércia, realimenta o sistema enfermo, mantendo o *status quo*” (Crema, 2001:21).

Mesmo que seja para lutar pelos justos direitos dos oprimidos, a violência não pode jamais ser aceita como uma convenção inescapável. A criatividade humana aplicada à solução dos graves problemas sociais do nosso tempo não pode mais considerar uma estratégia cujos deletérios efeitos são amplamente conhecidos. A fim de buscar opções, que se cruzem por entre florestas ínvias, portas apertadas e veredas espinhosas, pois

“o grande desafio da individualidade é sair dos trilhos para as trilhas, da estrada confortável para o caminho estreito a ser inventado, o fio cortante da navalha. Não temer o desconhecido, nem o falatório dos vizinhos, nem o ostracismo pelo mérito da singularidade: eis a façanha que não está ao alcance do trivial e popular normose!” (Crema, 2001:25).

Se antes do início de qualquer empreendimento se deve perguntar pela disponibilidade de recursos financeiros, há que se indagar também pelos recursos do coração, sem os quais nenhuma ação deveria ser executada.

Nessa rica arca de tesouros imensuráveis, encontra-se a pedra preciosa da cultura da paz, refulgindo como o bem mais valiosamente disponível a todos.

A SACRALIDADE DA VIDA HUMANA

Na Índia, o conceito de não-violência, *ahimsa*, é largamente ensinado há séculos. Por isso, não houve dificuldade para os indianos compreenderem a mensagem de Gandhi, embora não tenha sido fácil praticá-la. Desde sua fundação, toda a Índia respira forte tradição religiosa, que inclui o amor e o respeito a toda forma de vida, incluindo as infra-humanas. “Tudo o que vive é o teu próximo” - é a máxima que marca a educação de respeito a todas as criaturas. Um interessante relato de Gandhi sobre o assunto encontra-se no livro Autobiografia de um logue:

“Para mim, a vaca é o símbolo de todo o mundo infra-humano; ela amplia a solidariedade do homem para além de sua própria espécie. Através da vaca, o homem é impelido a perceber sua identidade com tudo o que vive. Os antigos sábios escolheram a vaca para esta apoteose, por um motivo muito óbvio para mim. A vaca na Índia vinha a ser a melhor comparação; ela é que trazia a abundância. Não só dava leite, mas tornava possível a agricultura. A vaca é um poema de compaixão; lê-se piedade neste manso animal. Ela é a segunda mãe de milhões de criaturas. Proteger a vaca significa proteger toda a muda criação de Deus. A súplica dos seres inferiores da criação é tanto mais intensa por não serem eles dotados de fala” (Yogananda, 1981:401).

Tal pedagogia, que inclui ainda o respeito à vida vegetal, leva à compreensão natural sobre a sacralidade da vida humana, a forma de vida superior encontrada na Terra. A inclinação religiosa dos indianos talvez implique concluir que o Ocidente jamais seja capaz de adotar tal método de não-violência, pela ausência de uma tradição semelhante. Podemos recorrer, todavia, ao espírito científico ocidental, que ensina abandonar conceitos refutados pela experiência, e buscar sempre promissoras idéias para novos testes empíricos.

Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, quando a humanidade se deu conta das atrocidades cometidas pelos nazistas, inclusive com experimentos científicos com seres humanos, sob o argumento de proporcionar benefícios para a ciência, uma nova ética científica foi desenvolvida, impondo condições e

limites para a pesquisa envolvendo “cobaias” humanas. Desde então, foram estabelecidos critérios a fim de preservar todos os seres humanos contra a investida de grupos interessados em realizar testes científicos sem um mínimo de respeito à vida. Esse debate desenvolveu-se a tal ponto que foram estabelecidas restrições até mesmo para experiências com animais.

É necessário, do mesmo modo, que os movimentos de mudanças sociais levem em conta a sacralidade da vida humana. Movidos pelo discurso em prol da liberdade e do amor, tanto a direita quanto a esquerda têm cometido crimes atrozes ao longo da história em suas experimentações revolucionárias. Mudança como aquela efetuada na antiga União Soviética de Joseph Stalin, “impôs à Rússia uma tirania tão extrema quanto a do czar” (Burns,1986:698). A fim de implantar um novo modelo de sociedade, esse regime comunista não apenas aniquilou mais vidas do que o genocídio cometido pelos nazistas contra o povo judeu⁴, como também abafou o ódio, criando sentimentos de vingança, suficientes para fazer eclodir novos focos de tensão e conflitos quando livres das amarras impostas pela força, como o que se viu no processo de divisão da antiga Iugoslávia e da própria União Soviética; tudo para, ao fim, retornarem ao capitalismo.

Mesmo em momentos de grande comoção, Gandhi lembrava os indianos sobre “a consideração de que a vida e a honra britânicas são tão sagradas quanto as nossas” (Privat,1987:128). Em mais de uma vez ele foi claro nesse ponto ao exortar “cada homem, mulher e criança para proteger a vida e a honra dos funcionários ingleses e das suas famílias, ainda que com isto tenhamos de correr qualquer perigo, inclusive a própria morte. Não lutamos contra criaturas, mas contra um sistema”(Privat,1987: 143), dizia Gandhi.

A solução de qualquer problema que admite a violência física contra o adversário é simplista, cômoda e imediatista, com resultados desestabilizadores. O paradigma da preservação da vida, sob quaisquer condições, abre as portas para o diálogo, o entendimento e a paz.

⁴ Sob o comando de Stálin, cerca de 20 milhões de pessoas foram mortas pelo regime (Editora Abril, 2004:50).

AMOROSIDADE UNIVERSAL

Nossa hipótese é de que há, em certos casos, uma assimetria entre os conceitos de não-violência e de amorosidade, isto é, embora não-violência implique amorosidade, nem sempre o oposto será verdadeiro. Precisamos pensar as condições em que se pode estabelecer uma relação entre esses conceitos, quando e como esta se comporta de forma simétrica ou assimétrica.

É necessário distinguir os conceitos amorosidade natural e amorosidade universal. É peculiar, para todo ser humano, ser capaz de expressar amorosidade às pessoas congênicas, aquelas com as quais compartilha a vida: sua família, sua raça, seus grupos ou sua nação. Isso é visto até entre os seres irracionais, mas não é natural, para a maioria dos seres humanos deste tempo, a expressão de amor com aqueles que se apresentam como adversários, qualquer que seja o campo de batalha. É fácil e cômodo ser amoroso em casa, com os amigos, com os camaradas e companheiros. Difícil é ser amoroso com alguém que age contrariando interesses. É, no entanto, justamente aí que reside o verdadeiro ato de grandeza do ser humano: "Se amais somente os que vos amam, que recompensa tereis ? (...) Se saudais apenas vossos irmãos, que fazeis de extraordinário ?" ⁵

George W. Bush também ama os americanos. Osama Bin Laden também ama os muçulmanos. Bem difícil é amar Bush, os palestinos, os judeus, Bin Laden, quando se está no lado oposto. Mas não é isso que faz mais falta nestes tempos ? Uma vez que sempre haverá pessoas agindo contrariamente aos interesses dos outros, como é possível estabelecer a paz no mundo antes do entendimento dessa lição ? Para a humanidade em geral, aquele que põe em xeque seus interesses, que seja lançado às feras. O poeta, contudo, proclamou:

"Não há mérito em ser obsequioso
Para quem nos prestou favores;
Mas até os sábios proclamam a virtude
Do que faz o bem a quem o ofendeu" (Kluge, 1984:70).

⁵ Bíblia Sagrada, Livro de Mateus, Capítulo 5, versos 46 e 47

Embora reconhecendo rara essa prática na contemporaneidade, “não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens” (Freire, 1992:91). Para alcançar a paz tão desejada, o inédito-viável necessário é "a atitude de serena benevolência para com todos, amigos ou inimigos, conhecidos ou estranhos, bons ou maus, afetos ou desafetos" (Rohden, Bhagavad Gita:68).

"Em geral, o treinamento dado pelos pais, pela sociedade e pela escola tende a alimentar preconceitos. Amo todas as raças e nacionalidades com o mesmo amor. Não quero limitar-me ao apego a um único país. Afinal de contas, somos americanos ou indianos apenas por breve tempo; ao morrer, somos todos iguais. Se temos consciência de que somos cidadãos do mundo, possuímos uma consciência em expansão" (Yogananda, 2001:326).

Quando Guevara afirmou “*dejeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario es animado por fuertes sentimientos de amor. Es imposible pensar un revolucionario auténtico sin esta calidad*” (Freire, 1992:45), ele se referia ao amor natural àqueles que abraçavam sua causa ou eram beneficiados por ela. Esse amor foi perfeitamente compatível com o uso de armas contra outros seres humanos, uma atitude inquestionavelmente violenta, combinada com o mais puro e sincero sentimento de amor e fraternidade, evidenciando uma relação de assimetria entre não-violência e amorosidade.

Abrem-se os portais do verdadeiro diálogo quando estabelecida a relação fraternal com todo homem e mulher. A amorosidade universal não enxerga raça, cor da pele, condição social, ideologia, filiação partidária, nacionalidade, se é oprimido, ou se é opressor. Somente a amorosidade universal implica não-violência.

CONCLUSÃO

Pesquisando a evolução do pensamento de Paulo Freire em relação ao tema deste artigo, encontramos ambigüidades, mas também prósperos sinais de esperança. Embora tenha reconhecido o autoritarismo contraditório, “de que Marx e Lenin também tinham sua culpa e não apenas Stalin” (Freire, 1992:96), não vimos nenhuma censura à maneira autoritária de Fidel Castro, considerado “liderança eminentemente dialógica” (Freire, 1987:163) na Pedagogia do Oprimido. O autor, no livro Pedagogia da Esperança, de 1992, escrito para “repensar a alma e o corpo da Pedagogia do Oprimido” (Freire, 1992:68), passa ao largo em relação à infeliz idéia de uma função positiva da violência (inaugurar o amor). Ele revisita o mesmo trecho citado na introdução deste artigo simplesmente para observar que a citação é um dos momentos “em que deixo muito claro de quem falo quando falo em opressor e oprimido” (Freire, 1992:97), mas nada sobre repensar a estratégia da violência como recurso de luta.

Encontramos, porém, algum alento em favor do ideal de não-violência. Na Pedagogia da Esperança, Freire admite a possibilidade do acordo com o opressor e abre perspectivas para que, em algum momento futuro, a luta com armas deixe de ser uma normose:

“O que acontece é que a luta é uma categoria histórica. Tem, por isso, historicidade. Muda de espaço-tempo a espaço-tempo. A luta não nega a possibilidade de acordos, de acertos entre as partes antagônicas. Os acordos fazem parte igualmente da luta” (Freire, 1992:93).

Trata-se de um grande avanço e uma importante referência para os movimentos sociais do nosso tempo. Essa disposição ao diálogo com o adversário (opressor) deve manter um espírito de confiança e amizade, tal como expressou Gandhi em sua campanha de libertação da Índia do jugo opressor dos ingleses, mesmo em momentos de dificuldades dos ingleses durante a Segunda Guerra Mundial:

“Só lutando obteremos a nossa liberdade. Ela não pode cair do céu. Estou bem certo de que os ingleses concederão nossa liberdade quando tivermos feito os necessários sacrifícios e mostrado o nosso ânimo. Precisamos extirpar dos nossos corações qualquer parcela de animosidade para com os ingleses. Pelo menos no meu coração não

existe tal animosidade. Sou até mais amigos deles do que nunca, e isto devido aos apuros em que estão neste momento. Minha amizade exige que os faça compreender seus erros. Como a minha posição não é a mesma deles, estou em condições de lhes indicar tais erros. Sei que estão à beira de um fosso e prestes a cair em nele. Assim, ainda que me queiram cortar as mãos, minha amizade exige que procure ajudá-los a sair de lá” (Privat, 1987: 175).

A esperança é de que esse importante autor para a educação brasileira e mundial continue influenciando os movimentos sociais atuais e futuros para a luta da realização do inédito-viável de uma sociedade justa, combatendo, porém, com armas que nunca causam danos a si ou a outrem: a arma da não-violência - o escudo inviolável da amorosidade universal. Unindo, num só, os ideais de solidariedade e liberdade expressos na Pedagogia do Oprimido aos ideais de não-violência, como ensinados por Gandhi, ambos os atores de projeção mundial podem compor o que chamamos de Projeto de não-Violência para a Pedagogia do Oprimido.

O que falta para que essa situação-limite de violência, ao que tudo indica, ainda não percebida-destacada pelos movimentos sociais, venha a mobilizar o inédito-viável do projeto ora anunciado, capaz de dar continuidade ao processo de promoção da humanidade ao ser mais da não-violência?⁶ O educador indiano Paramahansa Yogananda chamou atenção para o poder dos princípios universais influenciando as forças políticas:

“Todos os objetivos válidos e ideais dignificantes deveriam ser apresentados ao mundo pelo exemplo espiritual e bons métodos, não pela força bruta e pela guerra. Forças políticas destituídas de princípios espirituais são perigosas. Por princípios espirituais não me refiro a doutrinas ou religiões específicas – que podem ser também divisoras – mas ao *dharma* ou princípios universais de retidão e justiça, aplicáveis ao bem-estar de toda a humanidade” (Yogananda , 2000:188).

Um desses princípios universais, ausente do nosso contexto educacional, é a cultura da paz, que pode existir concomitantemente à luta pela igualdade de direitos entre as pessoas, por meio da ação não-violenta. Outro princípio basilar a ser considerado é o da sacralidade da vida humana.

⁶ Nas notas do livro Pedagogia da Esperança, Ana Maria Freire explica o significado de algumas categorias freireanas. Para ela, ‘situação limite’ representa “obstáculos, barreiras que precisam ser vencidas” (Freire, 1992:205). A categoria ‘inédito-viável’ “encerra nela toda uma crença no sonho possível e na utopia que virá” (Freire, 1992:205). ‘Percebido-destacado’ é “um tema-problema que deve e precisa ser enfrentado, portanto, deve e precisa ser discutido e superado” (Freire, 1992:206).

Nenhuma teoria ou proposta deveria ser elaborada sem situar a vida de todas as pessoas no mesmo patamar de igualdade, mesmo quando elas se apresentam em situação de evidente equívoco. O princípio da amorosidade universal ensina a tolerância e o respeito às mais diferentes cosmovisões, o que implica jamais impor qualquer tipo de convicção ideológica aos outros por meio da força.

Demonstramos que os caminhos baseados no princípio de não-violência são capazes de prover soluções para os problemas sociais mais graves da humanidade, sem necessidade de negação dos critérios de racionalidade e eficiência das ações. Educar-se e educar para a paz, mais do que participar de passeatas ou declamar belos poemas, deve incluir compromisso pessoal com atitudes não-violentas, bem como a superação de conceitos onde a cultura de paz se encontra ausente.

Este artigo foi publicado no livro **FORMAÇÃO HUMANA E DIALOGICIDADE EM PAULO FREIRE**, publicado pela Universidade Federal do Ceará.

Interessados no livro podem adquiri-lo através do link:

<http://www.gigamedia.com.br/loja/detalhe.asp?cp=150>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÍBLIA SAGRADA, Edição Claretiana. São Paulo: Editora Ave Maria, 1979
- BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*. Porto Alegre; Rio de Janeiro, Editora Globo, 1986
- CREMA, Roberto e Araújo, Washington. *Liderança em tempo de transformação*. Brasília: Letra Ativa, 2001
- DALAI LAMA. *Amor, verdade, felicidade*, 4ª Edição. Rio de Janeiro:Record:Nova Era, 2001
- EDITORA ABRIL. *Os 10 maiores ditadores*. São Paulo, 2004
- EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, 30ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987
- _____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992
- GANDHI, Mohandas K.. *Autobiografia – minha vida e minhas experiências com a verdade*, 3ª Edição. São Paulo: Palas Atenas, 2003
- KLUGE, Manfred. *A Sabedoria da Índia*. Editora Tecnoprint S.A., 1984
- MORAIS, Regis de. *Violência e educação*. Campinas:Papirus Editora, 1995
- PRIVAT, Edmond. *A vida de Gandhi*. São Paulo: Editora Pensamento, 1987
- ROHDEN, Huberto. *Mahatma Gandhi*, 11ª Edição. São Paulo: Martin Claret
- _____. *Bhagavad Gita*, 11ª Edição. São Paulo: Martin Claret
- SHARP, Gene et alii. *O poder da não-violência*. São Paulo: Martin Claret, 1996
- SCHMIDT, Mario. *Nova história crítica – moderna e contemporânea*. São Paulo: Editora Nova Geração, 1996
- YOGANANDA, Paramahansa. *Journey to self-realization*. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2000
- _____. *A eterna busca do homem*. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2001