

Aos esfarrapados do mundo e
aos que neles se descobrem
e, assim descobrindo-se, com
eles sofrem, mas, sobretudo,
com eles lutam.

Com la mesma
euforia de tantos años
y el mismo cariño de
Maria Edy

Proz Eutgardes Freire, Mascin Gadotti
J Adrisno Nogueira así como para todos
los miembros del Instituto Paulo Freire

Con toda afecto

Veques Chanchal
Santiago, 13 de agosto de 2001



INSTITUTO
PAULO FREIRE

Queridos amigos
Jaques e Anania Edy.

Faz este mês, exatamente, quatro anos que cheguei a Chile. Deixava Elza, deixava os filhos nossos, deixava uma velhinha atônita ante o que me parecia impossível compreender. Deixava o Recife, seus rios, suas pontes, sua mesa de nomes gostosos - "Sandadé" - "Ourião", "7 pecados", "ma das "Creoulas", do "Chota menino", sua da amizade, do Sol, da Aurora. Deixava o man de água monna, as praias largas, os copinhos. Deixava os pregões: "Doce de banana e goiaba". Deixava o cheiro da terra e das gentes do Trópico. Deixava os amigos, as vozes conhecidas. Deixava o Brasil. Trazia o Brasil. Chegara sofrendo a luta entre o meu projeto e o projeto do meu País.

Encontrei voies. Acreditei em voies. Comprometi-me com o seu compromisso no INDAEP que você partilhava.

Queria que voies recibessem estes manuscritos de um livro que pode não existir, mas que encarna ~~uma~~ profunda crença que tenho nos homens, como na simples homenagem a quem muito admirino e estimo.

Santiago
Primavera
68.

Paulo

Primeiras palavras.

As páginas que se seguem e que propomos como uma introdução à Pedagogia do Oprimido são resultados de nossas observações nestes três anos de exílio. Observações que se vêm juntando àqueles que fizemos no Brasil, nos vários setores em que tivemos oportunidade de exercer atividades educativas.

Um dos aspectos que surpreendemos, quer nos cursos de capacitação que damos e em que analisamos o papel da conscientização, quer na aplicação mesma de uma educação realmente libertadora, é o "medo da liberdade", a que fazemos referência no primeiro capítulo deste ensaio.

Não são raras as vezes em que, participantes destes cursos, numa atitude com que manifestam o seu "medo da liberdade", se referem ao que chamam de "perigo da conscientização". "A conscientização crítica, dizem, é anárquica." Ao que outros acrescentam: "Não poderá a consciência crítica conduzir à desordem?" Há, contudo, os que também dizem: "Por que negar, se temia a liberdade. Já não a temos?"

Certa vez, em um destes cursos, de que fazia parte um homem que fôra, durante longo tempo, operário, se estabeleceram uma destas discussões em que se afirmava a "periculosidade da conscientização crítica". No meio da discussão, disse este homem: "Talvez seja eu, entre os senhores, o único de origem operária. Não posso dizer que haja entendido todas as palavras que foram ditas aqui, mas uma coisa posso afirmar: cheguei a este curso ingênuo e, ao descobrir-me ingênuo, comecei a tornar-me crítico. Esta descoberta, contudo, nem me faz fanático, nem me dá a sensação de desmoralamento." Dissentia-se, na oportunidade, se a conscientização de uma situação existencial, concreta, de injustiça, não poderia conduzir os homens dela

conscientizados, a um "fanatismo destrutivo," ou a "uma sensação de desmoronamento total do mundo em que estavam estes homens."

A dívida, assim expressa, implica uma afirmação nem sempre explicitada, no que tem a liberdade: "muitos será que a situação concreta de injustiça não se constitua num "percebido" claro para a consciência dos que a sofrem."

Na verdade, porém, não é a conscientização que pode levar o povo a "fanatismos destrutivos." Pelo contrário, a conscientização que lhe possibilita insentat-se no processo histórico, como sujeito, evita os fanatismos e o insere na busca de sua afirmação.

"Se a tomada de consciência abre o caminho à expressão das insatisfações sociais, se deve a que estas são componentes reais de uma situação de opressão."*

O medo da liberdade, de que necessariamente não tem consciência o seu portador, o faz ver o que não existe. No fundo, o que teme a liberdade se refugia na "segurança vital, como diria Hegel, preferindo-a à liberdade artificial."

Raro, porém, é o que manifesta explicitamente este receio da liberdade. Sua tendência é, antes, camuflá-lo, num jogo manhoso, ainda que, às vezes, inconsciente. Jogo artificial de palavras em que aparece ou pretende aparecer como o que defende a liberdade e não como o que a teme.

As suas dívidas e inquietações empresta um ar de profunda seriedade. Seriedade de quem fosse o zelador da liberdade. Liberdade que se confunde com a manutenção do "status-quo". Se a conscientização implica em pôr este "status-quo" em tela de juízo, ameaça a liberdade.

* Weyl, Francisco - Prefácio a "Educação como Prática da Liberdade" - Paulo Freire - Paz e Terra Rio - 1967.

III

Nossas afirmações, neste ensaio, ainda que nos lhes demos jamais caráter dogmático, não são fruto de meros devaneios intelectuais nem resultados, apenas, de leituras, por mais importantes que nos tenham sido estas. Estão sempre ancoradas em situações concretas. Expressam reações de camponeses, de proletários e de homens de classe média, que vimos observando, direta ou indiretamente, em nosso trabalho educativo. Nossa intenção é continuar com estas observações para retificar ou ratificar, em estudos posteriores, pontos afirmados neste ensaio introdutório.

Este ensaio que, provavelmente, irá provocar em alguns de seus possíveis leitores, reações sectárias.

Entre estas haverá, talvez, os que não ultrapassam as primeiras páginas. Uns, por considerarem a nossa posição diante do problema da humanização dos homens, como uma posição idealista e mais, quando não um bla-bla-bla reacionário. Bla-bla-bla^{de} quem se "perde" falando em vocação ontológica, em amor, em diálogo, em esperança, em humildade, em simpatia. Outros, por não querer ou não poder aceitar as críticas e a denúncia da situação opressora em que os professores se "gratificam".

Daí que seja este, com todas as deficiências de um ensaio puramente aproximativo, um trabalho para homens radicais. Marxistas ou não, ainda que discordando de nossas posições, em grande parte, em parte ou em sua totalidade, estes, estamos certos, poderão chegar ao fim do texto.

Na medida, porém, em que, sectariamente, assumam posições fechadas, "irracionais" rechasarão o diálogo que pretendemos estabelecer ~~com~~ através deste livro.

A sectarização é sempre castradora, pelo

fundamentalismo de que se nutre. A radicalização é sempre criadora, pela criticidade que a alimenta. Enquanto a sectarização é mítica, por isto alienante, a radicalização é crítica, por isto, libertadora. Libertadora porque, implicando no entrançamento que os homens fazem na opressão que fizeram, os engaja cada vez mais no esforço de transformação da realidade concreta, objetiva.

A sectarização, porque mítica e irracional, transforma a realidade numa falsa realidade, que, assim, não pode ser mudada,

para de quem pauta, a sectarização é um obstáculo à emancipação dos homens.

É doloroso observar que nem sempre o sectarismo de direita provoca o seu contrário, que deve ser a radicalização do revolucionário.

Não são raros os revolucionários que se tornam reacionários pela sectarização em que se deixam cair, ao responder à sectarização do reacionário de direita.

Não queremos, porém, com isto dizer - e o deixamos claro no ensaio anterior - que o radical se torne dócil objeto da dominação sectária irracional do reacionário direitista. Precisamente porque inscrito, como radical, num processo de libertação, não pode ficar passivo diante da violência do dominador.

Por outro lado, jamais será o radical um subjetivista. É que, para ele, o aspecto subjetivo torna-se parte numa unidade dialética com a dimensão objetiva da própria ideia, isto é, com os conteúdos concretos da realidade sobre a qual exerce o ato cognoscente. Subjetividade e objetividade, desta forma, se encontram naquela unidade dialética de que resulta um conhecer so-

V
lidário com o atual e este com aquele. É exatamente esta unidade dialética a que gera um atual e um pensar centos a respeito a realidade para transformá-la.

O sectário, por sua vez, qual quer que seja a opção de onde parta, na sua "irracionalidade" que o cega, não percebe ou não pode perceber a dinâmica da realidade ou a percebe equivocadamente.

Até quando se pensa dialético, a sua é uma "dialética domesticada", como diria Guevitch.

Esta é razão, por exemplo, por que o reacionário de direita que, no nosso ensaio anterior chamamos de "sectário de nascença", pretende fixar o processo, "domesticar" o tempo e, assim, aos homens. Esta é a razão também por que o ~~o~~ sectário de esquerda se equivoca totalmente na sua interpretação "dialética" da realidade, da história, deixando-se cair em posições fundamentalmente fatalistas. Distinguem-se na medida em que o primeiro pretende domesticar o ~~tempo~~ presente para que o futuro, na melhor das hipóteses, repita o presente domesticado, enquanto o segundo transforma o futuro em algo pre-estabelecido, uma espécie de fado, de sina ou de destino invariáveis. Enquanto, para o primeiro, o hoje, ligado ao passado, é algo dado e imutável, para o segundo, o amanhã é algo pré-dado, pré-fixado inexoravelmente. Ambos se fazem reacionários porque, a partir de uma falsa visão da história, desenvolvem um e outro formas de ações negadoras da liberdade. É que, o fato de um conceber o presente "sem comportado" e

O outro, o futuro como pré-determinado, não significa que se tornem espectadores, que cruzem os braços, o primeiro, esperando a manutenção do presente, uma espécie de volta ao passado; o segundo a espera de que o futuro já "conhecido" se instale.

Pelo contrário, fechando-se em um "círculo de segurança", do qual não podem sair, estabelecem ambos a sua verdade. E esta não é a dos homens na luta para construir o futuro, conhecendo o risco desta própria construção. Não é a dos homens lutando e aprendendo, uns com os outros, a edificar este futuro, que ainda não está dado, como se fosse destino, como se devesse ser recebido pelos homens e não criado por eles.

A sectarização, em ambos os casos, é reacionária porque, um e outro, apropriando-se do tempo de cujo saber se sentem igualmente proprietários, terminam sem o povo, uma forma de estar contra ele.

Quanto o sectário de direita, fechando-se em "sua" verdade, não faz mais do que o que lhe é próprio, o sectário homem de esquerda que se sectariza e também se encontra é a negação de si mesmo.

Um, na posição que lhe é própria; o outro, na que o nega, ambos girando em torno de "sua" verdade, sentem-se abalados na sua segurança se alguém a discute. Daí que lhes seja necessário considerar como mentira tudo o que não seja a sua verdade. "Softem ambos da falta de vida!"*

G radical, comprometido com a libertação

* Marcio Moteira Alves, em conversa com o autor.

VII

dos homens, não se deixa prender em "estruturas de segurança", nos quais aprisione também a realidade. Tão mais radical, quanto mais se inscreve nesta realidade para, conhecendo-a melhor, poder transformá-la.

Não teme enfrentar, não teme ouvir, não teme o desvelamento do mundo. Não teme o encontro com o povo. Não teme o diálogo com ele, de que resulta o crescente saber de ambos.* Não se sente dono do tempo, nem dono dos homens, nem libertador dos oprimidos. Com eles se compromete, dentro do tempo, para com eles lutar.

Se a sectarização, como afirmamos, é o próprio do reacionário, a radicalização é o próprio do revolucionário. Daí que a pedagogia do oprimido, que implica uma tarefa radical, cujas linhas introdutórias pretendemos apresentar neste ensaio e a própria leitura deste texto não possam ser realizadas por sectários.

Queremos expressar aqui o nosso agradecimento a ELZA, de modo geral nossa primeira leitora, por sua compreensão e estímulos constantes a nosso trabalho que também é seu. Agradecemos que estendemos a

pelas críticas que nos fizeram ao texto, o que nos retira ou diminui a responsabilidade pelas afirmações nele feitas.

Santiago,
11 de Junho de 67.

Paulo Freire

* "Enquanto o conhecimento teórico permanece como privilégio de uns quantos "acadêmicos" dentro do Partido, este se encontrará em grande perigo de ir ao fracasso."

Rosa Luxemburgo - "Reforma ou Revolución?"

II - Los Anarquistas de Wright Mills
ediciones ERA. S.A. - México - 1964 - pag. - 171.

I CAPÍTULO

Justificativa da Pedagogia do oprimido.

A contradição opressores-oprimidos, sua superação.

A situação concreta de opressão e os opressores.

A situação concreta de opressão e os oprimidos

Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho - os homens se libertam em comunhão.

Reconhecemos a amplitude do tema que nos propomos tratar neste ensaio, com o qual pretendemos, em certo aspecto, aprofundar alguns pontos discutidos em nosso ~~trabalho~~ anterior "Educação como Prática da Liberdade".^{*} Daí que o consideremos como mera introdução, como simples aproximação a assunto que nos parece de importância fundamental.

Mais uma vez os homens, desafiados pela dramaticidade da vida atual, se propõem, a si mesmos, como problema. Descobrem que pouco sabem de si, de seu "posto no cosmos" e se inquietam por saber mais. Estará, aliás, no reconhecimento do seu pouco saber de si uma das razões desta procura. Ao instalar-se na quase, renúncia trágica descoberta do seu pouco saber de si, se fazem problema a eles mesmos. Indagam. Respondem, e suas respostas os levam a novas perguntas.

O problema de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume um hoft, caráter de preocupações includíveis.^{**}

* Paz e Terra - Rio - 1967.

** Os movimentos de rebelião, sobretudo de jovens, no mundo atual, que necessariamente revelam peculiaridades dos espaços onde se dão, manifestam, em sua profundidade, esta preocupação em torno do homem e dos homens, como seres no mundo e com o mundo. Seu torno do que e de como estão sendo.

Ao colocarem em tela de juízo a civilização do consumo; ao denunciarem as "burocracias" de todos os matizes; ao exigirem a transformação das universidades de que herite, de um lado, o desaparecimento da rigidez nas relações professor-aluno; de outro, a inserção delas na realidade; ao proporem a transformação da realidade mesma para que as universidades possam renovar-se; ao rechaçarem velhas ordens e instituições estabelecidas, buscando a afirmação dos homens como sujeitos de decisão, todos estes movimentos refletem o sentido mais antropológico do que antropocêntrico de nossa época.

Constatar esta preocupação implica, desde logo, reconhecer a desumanização, não apenas como viabilidade ontológica, mas como realidade histórica. É também, e talvez sobretudo, a partir desta dolorosa constatação, que os homens se perguntam sobre a outra viabilidade - a de sua humanização. Ambas, na raiz de sua inconclusão, que as inscreve num permanente movimento de busca. Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão.

Mas, se ambas são possibilidades, só a primeira nos parece ser o que chamamos de vocação dos homens. Vocação negada mas também afirmada na própria negação. Vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada.

A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a tornam, é distorção da vocação do SER MAIS. É distorção possível na história, mas não vocação histórica.*

* Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela desumanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoa, como "SER PARA SI" não teria significação. Esta sómente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, destino decho, mas resultado de uma "ordem" injusta que gera a violência dos opressores e esta o SER MENOS.

A violência dos opressores, que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação - a de ser menos. Como distorção do Ser mais, o 'ser menos' leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressos dos opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. É aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos - libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste ~~estado~~ poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasce da debilidade ~~deles~~ dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos. Por isto é que o poder dos opressores, quando se pretende amenizar ante a debilidade dos oprimidos, não apenas quase sempre se expressa em falsa generosidade, como jamais a ultrapassa. Os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que a sua "generosidade" continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça. A "ordem" social injusta é a fonte geradora, permanente, desta "generosidade" que se nutre da morte, do desalento e da miséria. Que se nutre de tudo isto e a tudo isto nutre.*

*"Talvez dêes esmolas. Mas, de onde as tiras, senão de tuas rapinas cruéis, do sofrimento, das lágrimas, dos suspiros? Se o pobre soubesse de onde vem o teu óculo, ele o recusaria porque teria a impressão de morder a carne de sensíveis e de sugar o sangue de um próximo. Ele te daria estas palavras cortiosas: Não sacies minha sede com a lágrimas de meus irmãos. Não dêes ao pobre o pão envenenado com as soluções de meus companheiros de miséria. Devolve a teu semelhante aquilo que reclamaste injustamente e eu te serei muito grato.

De que vale consolar um pobre, se tu fazes outros cem?"

São Gregório de Nissa († 194) Sermão Contra os Usurários.

Daí o desespêro desta "generosidade"⁴ diante de qualquer ameaça, ~~enquanto~~ ~~tênve~~, à sua fonte. Não pode jamais entender esta "generosidade" que a verdadeira generosidade está em lutar para que desapareçam as nações que alimentam o falso amor. A falsa caridade, da qual decorre a mão estendida do "delimitado da vida", medroso e inseguro, esmagado e vencido. Mão estendida e trêmula dos esfarrapados do mundo, dos "condenados da terra". A grande generosidade está em lutar para que, cada vez mais, estas mãos, sejam de homens ou de povos, se estendam menos, em gestos de súplica.

Súplica de humildes a poderosos. E se vão fazendo cada vez mais mãos humanas, que trabalhem e transformem o mundo. Este ensinamento e este aprendizado têm de partir, porém, dos "condenados da terra", dos oprimidos, dos esfarrapados do mundo e dos que com eles realmente se solidarizem. Lutando pela restauração de sua humanidade estarão, sejam homens ou povos, tentando a restauração da generosidade verdadeira.

Guem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparando para entender o significado terrível de uma sociedade opressora?

Guem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Guem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarem pelo acaso, mas pela praxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. Luta que, pela finalidade que libertem os oprimidos, terá um ato de amor, um o qual se oporá ao desamor contido na violência dos opressores, a fim mesmo quando esta se revista da falsa generosidade referida.

A nossa preocupação, neste trabalho, é apenas

apresentar alguns aspectos do que nos parece constituir o que vimos chamando de Pedagogia do Oprimido. Aquela que tem de ser forjada com ele e não para ele, enquanto homem ou povo, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará.

O grande problema está em como poderão os oprimidos, que "hospedam" ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se desincubam "hospedeiros" do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertária. Enquanto vivem a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. A pedagogia do oprimido, que não pode ser elaborada pelos opressores, é um instrumento para esta descoberta crítica - a dos opressores por si mesmos e a dos opressores pelos oprimidos, como manifestações da desumanização.

Há algo, porém, a considerar nesta descoberta, que está diretamente ligado à pedagogia libertária. É que, quase sempre, num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em lugar de buscar a libertação, na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou sub-opressores. A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição concreta, existencial, em que se "formam". O seu ideal ~~é~~ ^é realista, ser-homens, mas, para eles, ser homens, na contra-

dição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está clara, é ser opressores. Estes são o seu testemunho de humanidade.

Este decorre, como analisaremos mais adiante, com mais vagar, do fato de que, em certo momento de sua experiência existencial, os oprimidos assumam uma postura que chamamos de "aderência" ao opressor. Nestas circunstâncias, não chegam a "admirá-lo" o que os levaria a objetivá-lo, a descolá-lo, como diz Fanon, fora de si.

Ao fazermos esta afirmação, não queremos dizer que os oprimidos, neste caso, não se saibam oprimidos. O seu conhecimento, contudo, de oprimidos, é ainda profundamente sensível. Falta-lhes a razão da opressão. "Reconhecer-se, aquele nível, contrário ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição. Daí esta quase aberração: um dos polos da contradição pretendendo, não a libertação, mas a identificação com o seu contrário.

O "homem novo", em tal caso, para os oprimidos, não é o homem a nascer da superação da contradição com a transformação da velha situação em uma opressora, que cede seu lugar a uma nova, de libertação. Para eles, o novo homem são eles mesmos tornando-se opressores de outros. A criação do homem novo é uma visão individualista. A sua aderência ao opressor não lhes possibilita a consciência de si como pessoa, nem a consciência de classe oprimida.

Quem a reforma agrária, neste caso, não para libertar-se, mas para passar a ter terra e, com ela, tornar-se proprietários ou, mais precisamente, patrões de novos empregados.

Raros são os camponeses que, ao serem "promovidos" a capatazes, não se tornam mais novos opres-

Foras de seus antigos companheiros do que o patrao
mesmo. Poder-se-á dizer - e com razão - que isto
resulta de que a situação concreta, vigente, de opres-
são, não foi transformada. É que, nesta hipótese,
o capataz, para assegurar seu posto, tem de en-
carnar, com mais dureza ainda, a dureza do patrao.
Tal afirmação não nega a nossa - a de que, nestas
circunstâncias, os oprimidos têm no opressor o
seu testemunho de "homem".

Até as revoluções, que transformam a situação
concreta de opressão em uma nova ^{ou} libertação
se instala como processo, imprimem esta
manifestação da consciência oprimida. Muitos
dos oprimidos que, direta ou indiretamente, par-
ticiparam da revolução, marcados pelos velhos
mitos da estrutura anterior, pretendem fazer
da revolução a sua revolução privada. Perdida
nles, de certo modo, a sombra testemunhal
do opressor antigo. Este continua a ser o seu
testemunho de "humanidade".

O "medo da liberdade",* de que se fazem objeto
os oprimidos, medo da liberdade que tanto pode
conduzi-los a pretender ^{5º} professores também, quan-
to pode mantê-los atados ao "status" de oprimidos,
é outro aspecto que merece igualmente nossa
reflexão.

Um dos elementos básicos na mediação
opressor-oprimidos é a prescrição. Toda prescrição
~~que uma consciência aceita ou a ela é imposta~~
é a imposição da opção de uma consciência a
outra. Daí, o sentido alienador das prescrições

* Este medo da liberdade também se instala nos opressores,
mas, obviamente, de maneira diferente. Nos oprimidos,
o medo da liberdade é o medo de assumir-la. Nos opressores,
é o medo de perder a "liberdade" de oprimir.

que transformam a consciência receptora no que vimos chamando de consciência hospedeira da consciência opressora. Por isto, o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito, faz-se à base de fantasmas estranhas a eles - as fantasmas dos opressores.

Os oprimidos, que introjetam a "sombra" dos opressores e seguem suas fantasmas, temem a liberdade na medida em que esta, implicando na expulsão desta sombra, exigiria deles que preenchessem o "vazio" deixado pela expulsão, com outro "conteúdo" - o de sua autonomia. O de sua responsabilidade, sem o que não seriam livres. E a liberdade, que é uma conquista e não uma doação, exige uma permanente busca. Ninguém tem liberdade para ser livre, senão que, não sendo livre, busca a liberdade. Não é também a liberdade um ponto ideal, fora dos homens, ao qual inclusive eles se alieiem. Não é idêntica que se faça mito. É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos.

Daí, a necessidade que se impõe de superar a situação opressora. Isto implica no reconhecimento crítico, na taxação desta situação, para que, através de uma ação transformadora que incida sobre ela, se instale uma outra, que possibilite aquela busca do ser mais.

No momento, porém, em que se começa a autêntica luta para ^{clar} ~~o~~ da situação que nascerá da superação da velha, já se está lutando pelo ser mais. E, se a situação opressora gera uma totalidade desumanizada e desumanizante, que atinge aos que

9
oprimem e aos oprimidos, não vai calar, como já afirmamos, aos primeiros, que se encontram desumanizados pelo só motivo de oprimir, mas aos segundos, gerar de seu ser menos a busca do ser mais de todos.

Êstes, contudo, acomodados e adaptados, inseridos na própria estrutura da estrutura dominante, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de cobrir o risco de assumi-la. E a temem também na medida em que, lutar por ela, significa uma ameaça, não só aos que a usam para oprimir, com seus proprietários exclusivos, mas aos companheiros oprimidos, que se assustam ^{com} maiores reflexos.

Quando descobrem em si o ansio por libertar-se percebem que este ansio somente se faz concretude na concretude de outros ansios.

Quando focados pelo medo da liberdade, negam-se a apelar a outros e a aceitar o apelo que se lhes faça ou que se tenham feito a si mesmos, preferindo a gregarização a convivência autêntica. Preferindo a adaptação ^{em} que se não liberdade os mantém a comunhão criadora a que a liberdade leva, até mesmo quando ainda somente buscada.

Sofrem uma dualidade que se instala na "interioridade" do seu ser. Descobrem que, nas redes livres, não chegam a ser autênticamente. Governam ser, mas temem ser. São eles e ao mesmo tempo, são o outro interpretado neles, como consciência opressora. Sua luta se trava entre serem eles mesmos ou serem duplos. Entre expulsarem ou não ao opressor de "dentro" de si. Entre se desalienarem ou se manterem alienados. Entre seguirem prescrições ou te-

sem opressão. Entre serem espectadores ou ^{autores} ~~atores~~.
Entre atirarem ou terem a ilusão de que atiram,
na atuação dos opressores. Entre dizerem a pala-
vra ou não terem voz, contrados no seu po-
der de criar e recriar, no seu poder de trans-
formar o mundo.

Este é o trágico dilema dos oprimidos, que
a sua pedagogia tem de enfrentar.

A libertação, por isto, é um parto. É um
parto doloroso. O homem que nasce deste par-
to é um homem novo que só é viável na epela-
superação da contradição opressores-oprimidos,
que é a humanização de todos.

A superação da contradição é o parto que traz
ao mundo este homem novo - não mais opressor,
nem mais oprimido, mas homem libertando-se.

Esta superação não pode dar-se, porém, em ter-
mos puramente idealistas. Se se faz indispen-
sável aos oprimidos, para a luta por sua liberta-
ção, que a realidade concreta de opressão já não se-
ja para eles uma espécie de "mundo fechado" (em
que se gera o seu medo da liberdade) do qual não pu-
dessem sair, mas uma situação que apenas os
limita e que eles podem transformar, é funda-
mental, então, que, ao reconhecerem o limite que
a realidade opressora lhes impõe, tenham, neste re-
conhecimento, o motor de sua ação libertária.

Vale dizer, pois, que reconhecer-se limitados
pela situação concreta de opressão, de que o falso
sujeito, o falso "ser para si," é o opressor, não signi-
fica ainda a sua libertação. Como contradição
do opressor, que tem neles a sua razão, como disse
Hegel*, somente superam a contradição em que

* "Phenomenologia del Espíritu" - Fondo de Cultura-eletrônica.

se acham, quando o reconhecer-se oprimidos os en-
gaça na luta por libertar-se. Daí que este reconhe-
cer-se oprimidos ultrapasse a percepção sensível,
experencial, da opressão e chegue à razão da
opressão. Mesmo que esta jamais pudesse exis-
tir sem aquela, que sendo humana, como adver-
te Marx, é prática.

Não basta saber-se uma relação dialética com
o opressor - seu contrário auto-pôico - descobrindo,
por exemplo, que sem eles o opressor não existiria,
(Hegel) para estarem de fato libertados.

6 mesmo se pode dizer ^{que} afirmar com relação
ao opressor, tomado individualmente, como pes-
soa. Descobrir-se na posição de opressor, mesmo
que sopra por este fato, não é ainda solidarizar-se
com os oprimidos. Solidarizar-se com estes é al-
go mais que prestar assistência a 30 a 100, man-
tendo-os a todos, contudo, na mesma posição
de dependência. Solidarizar-se não é ter a consciên-
cia de que explora e "racionalizar" sua culpa pater-
nalistamente. A solidariedade, exigindo de quem
se solidariza que "assuma" a situação de quem
se solidarizou, é uma atitude radical.

Se o que caracteriza os oprimidos, como "cons-
ciência servil", submetidos "a consciência do
Senhor, é fazer-se "coisas" e transformar-se,
como salienta Hegel, em "consciência para
outro", a solidariedade verdadeira com eles está
em com eles lutar para a transformar
da realidade objetiva que os faz este "ser para
outro".

6 opressor só se solidariza com os oprimidos
quando o seu gesto deixa de ser um gesto pie-
gas e sentimental, de caráter individual, e pas-
sa a ser um ato de amor àqueles. Quando,

para ele, os oprimidos deixam de ser uma designação abstrata e há são os homens concretos, injustiçados e roubados. Roubados na sua palavra, por isto no seu trabalho comprado, que significa a sua pessoa vendida. Só na plenitude deste ato de amar, na sua existência, na sua praxis, se constitui a solidariedade verdadeira. Diz et que os homens são pessoa e, como pessoa, são livres, e nada concretamente fazer para que esta afirmação se objective, é uma farsa.

Da mesma forma como é, em uma situação concreta - a do oprimido - que se instaura a contradição opressor-oprimidos, a superação desta contradição só se pode verificar objetivamente também.

Daí, esta exigência radical, tanto para o opressor que se descobre opressor; quanto para os oprimidos que, reconhecendo-se contradição daquela, desvelam o mundo da opressão e percebem os mitos que o alimentam - a radical exigência da transformação da situação concreta que gera a opressão.

Parece-nos muito claro, não apenas neste, mas noutros momentos do trabalho que, ao apresentarmos esta radical exigência - a da transformação objetiva da situação opressora - ^{combatendo} um ^{transformação} 'inobilismo' subjetivista que ^{transformação} tem consciência da opressão numa espécie de espera paciente de que um dia a opressão desapareceria por si mesma, não estamos negando o papel da Subjetividade na luta pela modificação das estruturas.

Não se pode pensar em objetividade sem subjetividade. Não há uma sem a outra, que não podem ser dicotomizadas.

A objetividade dicotomizada da subjetividade, a negação desta na análise da realidade ou na ação sobre ela, é objetivismo. Da mesma forma,

a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo que se alonga a posições solipsistas, nega a ação mesma, por negar a realidade objetiva, desde que essa passa a ser criação da consciência. Nem objetivismo, nem subjetivismo ou psicologismo, mas subjetividade e objetividade, simplesmente opostas entre si mas numa permanente dialéctica.

Confundit subjetividade com subjetivismo, com psicologismo e nega-lhe a importância que tem no processo de transformações do mundo, da história, é cair num simplesmo ingenuo. É admitir o impossível: um mundo sem homens, tal qual a outra ingenuidade, a do subjetivismo, que duplica em homens sem mundo.

Não há um sem os outros, mas ambos em permanente interação.

Em Marx como em nenhum pensador crítico, realista, jamais se encontrará esta dicotomia. O que Marx critica e cientificamente destrói não foi a subjetividade, mas o subjetivismo, o psicologismo.

A realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso. Se os homens não os produtores desta realidade e se esta, na "inversão da praxis", se volta sobre eles e os condiciona, transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos homens.

Ao fazer-se opressora, a realidade implica na existência dos que oprimem e dos que são oprimidos. Estes, a quem cabe realmente lutar por sua libertação juntamente com os que com eles em verdade

se solidarizarem, precisam ganhar a consciência crítica da opressão, na praxis desta busca.

Este é um dos problemas mais graves que se põem à libertação. É que a realidade opressora, ao constituir-se como um quase mecanismo de absorção dos que nela se encontram, funciona como uma força de inversão das consciências.* Neste sentido, em si mesma, esta realidade é funcionalmente domesticadora. Libertar-se de sua força exige, indiscutivelmente, a inversão dela, a volta sobre ela. Por isto é que, só através da praxis autêntica, que não sendo bla-bla-bla um ativismo, mas ação e reflexão, é possível fazê-lo.

"Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva añadiendo a aquella la consciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante, al proclamarla."**

Este fazer "a opressão real ainda mais opressora, acrescentando-lhe a consciência da opressão", a que Marx se refere, corresponde à relação dialética subjetividade-objetividade. Somente na sua solidariedade, em que o subjetivo constitui com o objetivo uma unidade dialética, é possível a praxis autêntica.

A praxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos.

Desta forma, esta superação exige a inversão crítica

* "A ação libertadora implica num momento necessariamente consciente e volitivo, configurando-se como a prolongação e a inserção continuadas deste na história.

A ação domesticadora, entretanto, não supõe esta dimensão com a mesma necessidade, pois a própria funcionalidade mecânica e inconsciente da estrutura é mantenedora de si mesma e, portanto, da dominação."

De um trabalho inédito de José Luiz Fiori, a quem o autor agradece a possibilidade da citação.

** Marx, Engels - "La Sagrada Familia y otros escritos"
Grijalbo Editor - S.A. México - 1961 - pag 6.
- o grifo é nosso.

dos oprimidos na realidade opressora, com que, obli-
vando-a, simultaneamente atuam sobre ela.

Por isto é que, inserção crítica e ação já não a
mesma coisa. Por isto também é que o mero
reconhecimento de uma realidade que não leve
a esta inserção crítica - ação já - não conduz a
nenhuma transformação da realidade objetiva,
precisamente porque não é reconhecimento verda-
deiro.

Este é o caso de um "reconhecimento" de
caráter puramente subjetivista, que é antes
o resultado da arbitrariedade do subjetivista
o qual, fugindo da realidade objetiva, cria
uma falsa realidade em si mesmo. E não é
possível transformar a realidade concreta na re-
alidade imaginária.

É o que ocorre, igualmente, quando a mo-
dificação da realidade objetiva por os interesses
individuais ou de classe de quem faz o reconhe-
cimento.

No primeiro caso, não há inserção crítica na
realidade, porque esta é fictícia; no segundo, por-
que a inserção contradiz os interesses de classe
do reconhecedor.

A tendência deste é, então, comportar-se
neuroticamente. O fato existe, mas é preciso
que não exista. Daí que seja necessário, numa
indiscutível "racionalização", não propriamente
negá-lo, mas vê-lo de forma diferente. A "racio-
nalização", como um mecanismo de defesa, ten-
ta por identificar-se com o subjetivismo. Ao
não negar o fato, mas ao fazer a "racionalização"
das verdades do fato, este "perde" ou dele se retira
a base objetiva. Deixa de ser ele concretamente
e passa a ser um mito criado para a defesa da
classe do que fez o reconhecimento que se torna falso.

Assim, mais uma vez, é impossível a inserção crítica, que só existe na dialéctica objectividade-subjectividade.

Aí está uma das razões para a proibição, para as dificuldades - como veremos no último capítulo deste ensaio - no sentido de que as massas cheguem a inserir-se, criticamente, na realidade.

É que o opressor sabe muito bem que esta inserção crítica das massas oprimidas, na realidade opressora, em nada pode interessar a ele o opressor. O que lhe pode interessar é a permanência delas em seu estado de inertes.

Apesar de haver Lucáts afirmado que "o reconhecimento de um facto ou de uma tendência como existentes não deve ser reconhecido como realidade determinante da acção", afirmou também que... "ele (o partido) deve, para cumprir as palavras de Marx, explicar às massas sua própria acção, não somente para assegurar a continuidade das experiências revolucionárias do proletariado, mas também para ativar conscientemente o desenvolvimento ulterior destas experiências."^{*}

Se a acção se explicasse por si mesma não haveria necessidade de explicar às massas a sua própria acção para, inclusive, "ativar conscientemente o desenvolvimento ulterior destas experiências."

Ao afirmar esta necessidade, Lucáts coloca a questão da inserção crítica a que nos referimos.

Não se poderia dizer que, ao pôr como um dever do partido revolucionário a necessidade de "explicar às massas a sua própria acção para inclusive ativar

* Lucáts, Jorge - "Lévine" - Études ET Documentation Internationales, 29 rue Decartes - Paris VII^e - 1965 - pages 38-39-62.
Os gritos são nossos.

conscientemente o ¹⁷ ulterior desenvolvimento das experiências das massas; Lucéts não estaria propriamente referindo-se ao "reconhecimento de um fato ou de uma tendência como existentes", capaz de "determinar a ação." Que estaria simplesmente referindo-se à ação das massas que deveria "ser explicada a elas para que ativassem conscientemente" o futuro desenvolvimento de sua experiência. E não se poderia afirmá-lo na medida em que a ação das massas é um que-fazer que não se dá no ar, mas na e sobre a realidade objetiva, como resposta a um desafio, ou a um fato desafiador.

Explicar, portanto, às massas a sua ação é esclarecer e iluminar a ação. É aclarar o bato que a provoca do que deve resultar, na própria afirmação de Lucéts, "ativar conscientemente o desenvolvimento ulterior de suas experiências." É que não haveria ação humana se não houvesse uma realidade objetiva, um mundo como "não ser" do homem, capaz de desafiá-lo, como também não haveria ação humana se o homem não fosse um "projeto", um mais além de si, capaz de captar a sua realidade, de conhecê-la para transformá-la.

Num pensar dialético, ação e mundo, mundo e ação estão intimamente solidários. Mas, a ação é humana quando, mais que um puro fazer, é um que-fazer, isto é, quando também não redimensiona a reflexão. Esta, necessária à ação, está implícita na exigência que faz Lucéts da "explicação às massas de sua própria ação - como está implícita na finalidade que ele dá a essa explicação - a de "ativar conscientemente o desenvolvimento ulterior da experiência".

Para nós, contudo, a questão não está em explicar às massas, mas em dialogar com elas sobre a sua ação. É de tal que Lukács reconhece no partido revolucionário de "explicar às massas a sua ação" coincide, exatamente, com a existência que fazemos da inserção crítica das massas na sua realidade, pelo fato de nenhuma realidade se transportar a si mesma.*

A pedagogia do oprimido, que, no fundo, é a pedagogia dos homens empurrando-se na luta por sua libertação, tem suas raízes aí. E tem que ter, nos próprios oprimidos que se saíam ou começam criticamente a saber-se oprimidos, um dos seus sujeitos.

Nenhuma pedagogia realmente libertária pode ficar distante dos oprimidos, quer dizer, pode fazer deles seres desditados, objetos de um "tratamento" humanitarista, para tentar, através de exemplos retirados de entre os opressores, usá-los para a sua "promoção". Os oprimidos têm o exemplo para si mesmos, na luta por sua redenção.

A pedagogia do oprimido, que busca a destinação da intersubjetividade, se apresenta como pedagogia do homem. Somente ela, que se anima de generosidade autêntica, humanista e não "humanitarista", pode alcançar este objetivo. Pelo contrário, a pedagogia que, partindo dos interesses egoístas dos opressores, e por isso camuflado de falsa generosidade, faz dos oprimidos objetos de um humanitarismo, mantém e encarna a própria opressão. Instrumento de desumanização.

Esta é a razão pela qual, como já afirmamos, esta pedagogia não pode ser elaborada nem praticada pelos opressores.

Seria uma contradição se os opressores, não só dependessem, mas praticassem uma educação libertária.

Se, pois, a prática desta educação implica no poder político e se os oprimidos não o têm, como então realizar a pedagogia do oprimido antes da reforma das estruturas?

Esta é, sem dúvida, uma indagação de mais alta importância, cuja resposta nos parece encontrar-se mais ou menos clara no último capítulo deste ensaio.

Até da que não queríamos antecipar-nos, poderemos, contudo, afirmar que um primeiro aspecto desta indagação se encontra na distinção entre educação sistematizada, a que só pode ser combinada com o poder e os trabalhos educativos que devem ser realizados com os oprimidos, no processo de sua organização.

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertária, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelar do mundo da opressão e comprometendo-se, na prática, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanentemente libertação.

Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura da dominação. No primeiro momento, por meio da mudança de percepção do mundo opressor por parte dos oprimidos; no segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos, na estrutura nova que surge da transfor-

maçãs.

No primeiro momento, o da pedagogia do oprimido, estamos frente ao problema da consciência oprimida como ao da consciência opressora; dos homens opressores e dos homens oprimidos, em uma situação concreta de opressão. Frente ao problema de seu comportamento, de sua visão do mundo, de sua ética, frente à dualidade dos oprimidos. É como seres duais, contraditórios, divididos, que temos de encará-los. A situação de opressão, de violência em que se "formam", em que "realizam" sua existência, os constitui nesta dualidade.

Toda situação em que, nas relações objetivas entre "A" e "B", "A" explote a "B", em que "A" obstaculize "B" na sua busca de afirmá-la como pessoa, como sujeito, é opressora. Esta situação, implicando no estrangulamento desta busca, é, em si mesma, uma violência. É violência, não importa que muitas vezes adivida pela generosidade falsa a que faz nos primeiros, porque pela ontológica e histórica vocação dos homens - a do ser mais.

Estabelecida a relação opressora, está inaugurada a violência. Deu-se jamais terna sido esta, até hoje na história, deflagrada pelos oprimidos.

Como poderiam os oprimidos dar início à violência, se eles são o resultado de uma violência?

Como poderiam ser os precursores de algo que, ao instantar-se objetivamente, os constitui?

Não haveria oprimidos se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão.

Inauguram a violência os que oprimem, os que exploram, os que não se reconhecem nos outros; não ^{os} oprimidos, os explorados, os que não foram reconhecidos pelos que os oprimiram como outro.

Inauguram o desamor, não os desamados, mas ^{os} que não amam, porque apenas se amam.

Es que inauguram o terror não são os débeis, que a ele são submetidos, mas os violentos que, com seu poder, criam a situação concreta em que se guam os débeitados da vida, os esfarrapados do mundo.

Guem inaugura a tirania não são os tiranizados, mas os tiranos.

Guem inaugura o ódio não são os odiados mas os que primeiro odiaram.

Guem inaugura a negação dos homens não são os que vivem a sua humanidade negada, mas os que a negaram, negando também a si.

Guem inaugura a fôneq não são os que retribuem golpes sob a robustez dos fortes, mas os fortes que os debilitaram.

Para os opressores, porém, na hipocrisia de sua "generosidade", são sempre os oprimidos, que eles ^{obviamente} mantêm de oprimidos, mas, conforme se situem, ~~inter~~terna ou externamente, de "essa gente" ou de "essa massa cega e invejosa", ou de "selvagens", ou de "nativos", são sempre os oprimidos os que

desamam. São sempre eles os "violentos," os "bár-
barrs," os "malvados," os "prozes," quando reagem
à violência dos opressores.

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.

E quanto a violência dos opressores faz
dos oprimidos homens proibidos de ser, a
resposta destes à violência daqueles se en-
contra impunida de censura de busca
do direito de ser.

Os opressores, violentando e proibindo
que os outros sejam, não podem igual-
mente ser; os oprimidos, lutando por
ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir
e de esmagar, lhes restauram a humani-
dade que haviam perdido no uso da opressão.

Por isto é que, somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar aos opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam.

É importante, por isto mesmo, é que a luta dos oprimidos se faça para superar a contradicção em que se acham. Que esta superação seja o surpimento do homem novo - não mais opressor - não mais oprimido, mas homem libertando-se. Precisamente porque, se sua luta é no sentido de fazer-se Homem, que estavam sendo proi-

bidos de ser, não o conseguirão se apenas invertem os termos da contradição. Isto é, se apenas mudam de lugar, nos polos da contradição.

Esta afirmação pode parecer ingénua. Na verdade, não o é.

Reconhecemos que, na superação da contradição opressores - oprimidos, que somente pode ser tentada e realizada por estes, está implícito o desaparecimento dos primeiros, enquanto classe que oprime. Os freios que os antigos oprimidos devem impor aos antigos opressores para que não voltem a oprimir não são opressão daqueles a estes. A opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do ser mais dos homens.

Os oprimidos de ontem, que detêm os antigos opressores na sua ausência de oprimir, estarão gerando, com seu ato, liberdade, na medida em que, com êle, evitam a volta do regime opressor. Um ato que proíbe a restauração deste regime não pode ser comparado com o que ^o mantém; não pode ser comparado com aquele através do qual alguns homens negam às maiorias o direito de ser.

No momento, porém, em que o novo poder se estabelece em "burocracia" dominadora, se perde a dimensão humanista da luta e já não se pode falar em libertação.

Daí, a afirmação anteriormente feita, de que a superação autêntica da contradição opressores - oprimidos não está na pura troca de lugar, ^{na passagem} de um polo a outro. Mais ainda: não está em que os oprimidos de hoje, em nome de sua libertação, passem a ter novos opressores.

Mas, o que ocorre, ainda quando a superação da contradição se faz em termos autênticos, com

a instalação de uma nova situação concreta, de uma nova realidade inaugurada pelos oprimidos que se libertam, é que os opressores de ontem não se reconheçam em libertação. Pelo contrário, vão sentir-se como se realmente estivessem sendo oprimidos. É que, para eles, "formados" na experiência de opressores, tudo o que não seja o seu direito antigo de oprimir, significa opressão a eles. Vão sentir-se, agora, na nova situação, como oprimidos, porque, se antes podiam comer, vestir, calçar, educar-se, passear, ouvir Beethoven, enquanto milhões não comiam, não calçavam, não vestiam, não estudavam nem tampouco passeavam, quanto mais podiam ouvir Beethoven, qualquer restrição a tudo isto, em nome do direito de todos, lhes parece uma profunda violência a seu direito de pessoa. Direito de pessoa que, na situação anterior, não respeitavam nos milhões de pessoas que sofriam e mortificavam de fome, de dor, de tristeza, de desesperança.

É que, para eles, pessoa humana são apenas eles. Os outros, estes são "coisas." Para eles, há um só direito - o seu direito de viverem em paz, anti o direito de sobreviverem, que talvez nem sequer reconheçam, mas sómente aduntem aos oprimidos. É isto ainda, porque, afinal, é preciso que os oprimidos existam, para que eles existam e sejam "genéticos"...

Esta maneira de assim proceder, de assim compreender o mundo e os homens [que necessariamente os far reagir à instalação de um novo poder] explica-se, como já dissemos, na experiência em que se constituíram como classe dominadora.

Em verdade, instaurada uma situação de violência, de opressão, ela gera toda uma forma de ser e comportar-se nos que estão envolvidos nela. Nos opressores e nos oprimidos. Uns e outros, porque concubamente banhados nesta situação, refletem a opressão que os marca.

Na análise da situação concreta, existencial, de opressão, não podemos deixar de surpreender o seu nascimento num ato de violência que é inaugurado, repetimos, pelos que têm poder.

Esta violência, como um processo, passa de ser para a criação de opressores que se vão fazendo a partir dela e formando-se no seu clima geral. Este clima cria no opressor uma consciência fortemente possessiva. Possessiva do mundo e dos homens. Fora da posse direta, concreta, material, do mundo e dos homens, a consciência opressora não se pode entender a si mesma. Não pode ser. Dela, como uma consciência neurótica, diria Fromm que, sem esta posse, "perde-se o contacto com o mundo."* Daí que a consciência opressora tenda a transformar tudo que a cerca em objeto de seu domínio. A terra, os bens, a produção, a criação dos homens, os homens

* Fromm, Erich - "El corazón del hombre"

mesmos, o tempo em que estão os homens, tudo se reduz a objeto de seu domínio.

Nesta ânsia irreprimida de posse, desenvolvem em si a convicção de que tudo é possível transformando a seu poder de compra. Daí a sua concepção estritamente materialista da existência. O dinheiro não é a medida de todas as coisas.

Por isto é que, para os opressores, o que vale é ter mais e cada vez mais, à custa inclusive do ter menos ou do nada ter dos oprimidos. Ser para eles é ter e ter sozinho ou com classe que tem. ~~Não podem~~

Não podem perceber, na situação opressora em que estão como usurários que, se ter é condição para ser, esta é uma condição necessária a todos os homens. Não podem perceber que, na busca egoísta de ter sozinho ou com classe que tem, se afogam na posse e ^{não} fazem. Já não podem ter.

Por isto tudo o que seria generosidade, como salientamos, é falsa.

Por isto tudo é que a humanização é uma "corisa" que possuem como direito exclusivo. Como atributo herdado. A humanização é apenas uma. A dos outros, os seus contrários, se apresenta como subversão. Humanizar é, naturalmente, subverter e não ser mais, para a consciência opressora.

Ter mais, na exclusividade, não é um privilégio desumanizante e inalienável dos demais e de si mesmos, mas um direito inalienável. Privilégio que conquistaram com seu esforço, com sua coragem de correr risco...

Se os outros - "esses invejados" - não têm, é por-
que são incapazes e preguiçosos a que juntam ain-
da um injustificável malagradecimento a seus
"gestos generosos". E, porque "malagradecidos e inve-
josos", são sempre vistos os oprimidos como seus
inimigos potenciais a quem têm de observar e
vigiar.

Não poderia deixar de ser assim. Se a humani-
dade dos Oprimidos é subversiva, sua liberdade
também o é. Daí a necessidade de seu constante
controle. E quanto mais controlam aos oprimi-
dos mais os transformam em "coisa", em algo
que é como se fosse inanimado.

Esta tendência da consciência opressora de
inanimar todos e todos, que se encontra em
sua origem de posse se identifica indiscutível-
mente com a tendência sadista. "El placer del
dominio completo sobre otra persona (o sobre
otra creatura animada) diz Fromm, es la esen-
cia misma del impulso sadico. Otra manera
de formular la misma idea es decir que el fin
del sadismo es convertir un hombre en cosa, algo
animado en algo inanimado, ya que mediante
el control completo y absoluto el vivit pierde
una cualidad esencial de la vida: la libertad^{22*}

O sadismo aparece, assim, como uma das esen-
cias da consciência opressora, na sua visus
necrófila do mundo. Isto é o que o seu amor é
um amor às avessas - um amor à morte e não
à vida.

Na medida em que, para dominar, se esforça

* Fromm, Erich - "El corazón del hombre"
Breviarios - Fondo de Cultura Económica
México - 1967 - pag 30
(os grifos nos textos)

por deter a ânsia de busca, a inquietação, o poder de errar, que caracterizam a vida, a ciência opressora mata a vida.

Das que os dominadores vão se apropriando, cada vez mais, da ciência também, como instrumento para suas finalidades. Da tecnologia, como força indiscutível de manutenção da "ordem" opressora, com a qual manipulam e esmagam* os oprimidos, como objetos, como "coisas", não têm finalidades. As suas, são as finalidades que lhes prescrevem os opressores.

Problema de importância irreparável a ser pensado no campo destas considerações é o da ~~participação~~ ^{adesão} e consequente passagem que fazem representando do polo opressor ao polo ^{dos} oprimidos. De sua adesão à luta destes por libertar-se.

Cabe a eles um papel fundamental, como sempre tem cabido na história desta luta. Acontece, porém, que, ao passarem de exploradores em espectadores indiferentes da exploração - o que é uma convivência com ela - ao polo dos explorados, quase sempre vivem num estado condicionado ~~por~~ pela "cultura do silêncio"; toda a marea de sua ~~criação~~ ^{criação} sem preconceitos. Suas deformações, entre estas, a desconfiança no povo. Desconfiança de que o povo seja capaz de pensar certo. De pensar. De saber.

Deste modo, estas sempre correndo o risco de cair num outro tipo de generosidade tão funesto quanto o que criticamos nos dominadores.

* A propósito das "formas dominantes de controle social", ver Herbert Marcuse:

"L'homme unidimensionnel" e "Étos et Civilisation".
Les Éditions de Minuit. - 1968 e 1967.

29

Se esta generosidade não se nutre, como no caso dos opressores, da ordem injusta que precisa ser mantida para justificá-la; se querem realmente transformá-la, na sua deformação, contudo, acreditam que devem ser os fazedores da transformação.

Comportam-se, assim, como quem não crê no povo, ainda que nele falem. É crer no povo e a condição prévia, indispensável à mudança revolucionária. Um humanista se reconhece mais por esta crença no povo, que o engaja, do que por mil ações semelhantes. Àqueles que se comprometem artificialmente com o povo é indispensável que se revejam constantemente. Esta adesão é de tal forma radical que não permite a quem a faz comportamentos ambíguos.

Fazer esta adesão e considerar-se proprietário do saber revolucionário, que deve, desta maneira, ser doado ou imposto ao povo, é manter-se como era antes.

Dizer-se comprometido com a libertação e não ser capaz de comungar com o povo, a quem continua considerando absolutamente ignorante é um doloroso equívoco.

Aproximar-se dele mas sentir, a cada passo, a cada dúvida, a cada expressão sua uma espécie de susto e pretender impor o seu "status" é manter-se nostálgico de sua origem.

A passagem de um polo a outro deve ter o sentido profundo de renascer. Os que passam têm de assumir uma forma nova de estar sendo; já não podem atuar como estavam; já não podem permanecer como estavam sendo.

Será na sua convivência com os oprimidos,

Sabendo-se também um deles — somente a um nível diferente de percepção da realidade — que poderão compreender as formas de ser e comportar-se dos oprimidos, que refletem, em momentos diversos, a estrutura da dominação.

Uma destas, de que já falamos rapidamente, é a dualidade existencial dos oprimidos que, "hospedando" no opressor certa "sombra" é eles introyectando, são eles e ao mesmo tempo são o outro. Daí que, quase sempre, enquanto não chegam a localizar ao opressor concretamente, como também enquanto não chegam a ser "consciência para si" assumam atitudes fatalistas em face da situação concreta de opressão em que estão.*

Este fatalismo, às vezes dá a impressão, em análises superficiais, de docilidade, como característica nacional, o que é um engano. Este fatalismo, alongado em docilidade, é fruto de uma situação histórica e sociológica e não um traço essencial da forma de ser do povo.

Quase sempre este fatalismo está dependido ao poder do destino ou da Sina ou do fado — potências irremovíveis — ou a uma distorcida visão de Deus. Dentro do mundo mágico ou mítico em que se encontra a consciência oprimida, sobretudo camponesa, quase imersa na natureza,** encontra, no sofrimento, produto da exploração em que está, a vontade de Deus, como se Ele fosse o fazedor desta desordem organizada.

*"O camponês, que é um dependente, começa a ter ânimo para superar sua dependência quando se dá conta de sua dependência. Antes disto, segue o patrão e diz quase sempre: "que posso fazer, se sou um camponês?"

** Palavras de um camponês durante entrevista com o autor.
 *** Ver Mendes, Cândido - "Momento dos Vivos - A esquerda católica no Brasil" Tempo Brasileiro - Rio - 1966.

Na inversão em que se encontram, não chegam os oprimidos a ver claramente a "ordem" que serve aos opressores que, de certa forma, "urvem" elles. "Ordem" que, frustrando-os no seu alvoroço, muitas vezes os levam, como Salientou Fanon*, a exercer um tipo de violência horizontal com que agredem aos próprios companheiros oprimidos pelos motivos mais simples. É possível que, ao apertarem os olhos, mais uma vez explicitem sua dualidade. Ao agredirem seus companheiros oprimidos estão não agredindo elles, indirectamente, ao opressor também, "hospedado" elles e nos outros. Agredem, como opressores, ao opressor nos oprimidos.

Há, por outro lado, em certo momento da experiência existencial dos oprimidos, uma irreversível atração pelo opressor. Pelos seus padrões de vida. Participar destes padrões constitui uma incontrolada aspiração. Na sua alienação querem, a todo custo, parecer como o opressor. Segui-lo.

Isto se verifica, sobretudo, nos oprimidos de classe média, cujo anseio é ser igual ao "homem illustre" da chamada classe "superior."

É interessante observar como Memmi, em uma excepcional análise da consciência colonizada, se refere à sua repulsa de colonizado ao colonizador, mesclada, contudo, de "apaixonada" atração por ele.

A auto-desvalorização é outra característica dos oprimidos. Resulta da introjeção que fazem

* Fanon, Frantz - "Los condenados de la tierra"

** Memmi, Albert -

êles da visão que deles têm os opressores.*

De tanto ouviram de si mesmos que são incapazes, que nada sabem, que não podem saber, que são superiores, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencemem de sua "incapacidade". Falam de si como os que não sabem e do "deutor" como o que sabe e a quem devem escurtar. Os critérios de saber que lhes são impostos são os convencionais. Não se percebem, quase sempre, conhecendo, nas relações que estabelecem com o mundo e com os outros homens.

Dentro dos mares concetos em que se fazem deais é natural que descreiam de si mesmos.**

Não são poucos os camponeses que conhecemos em nossa experiência educativa que, após alguns momentos de discursar viva em ritmo de ventema que lhes é problematizado, param de repente e dizem ao educador: "Desculpe, nós devíamos estar calados e o senhor falando. O senhor é o que sabe, nós os que não sabemos?"

Muitas vezes insistem em que nenhuma diferença existe entre êles e o animal e, quando reconhecem alguma, é em vantagem do animal. "É mais livre do que nós", dizem. É impressionante observar como, com as

* "O camponês se sente superior ao patrão porque esta lhe aparece como o que tem o mérito de saber e dirigir" — Entrevista do autor com um camponês —

** "Por que o senhor, disse certa vez camponês participante de um "cêculo de cultura" ao educador, não explica primeiramente os quadros? [Referia-se às codificações] Assim, quando, nos curtos é menos e não nos dói a cabeça."

primeiras alterações numa situação opressora, se verifica uma transformação vista auto-desvalia. Encontramos, esta vez, a um líder camponês de elite, em reunião, numa das unidades de produção - "asentamiento" da experiência chilena de reforma agrária: "Diziam de nós que não produziávamos porque éramos "bortados", preguiçosos. Tudo mentira. Agora, que estamos resgatados como homens, vamos mostrar a todos que novos fomos "bortados", nem preguiçosos. Somos explorados isto sim", concluiu enfático.

Quanto se encontra ^{dificilmente} sentida sua ambigüidade, os oprimidos ~~se~~ lutam, nem sequer confiam em si mesmos. Têm uma crença difusa, mágica, na invulnerabilidade do opressor.* No seu poder de que remete da testemunho. Nos campos, sobretudo, se observa a força mágica do poder do Senhor.** É preciso que venham a ver exemplos da vulnerabilidade do opressor para que, em si, ^{va} operando-se convicções opostas à anterior. Enquanto isto não se verifica, continuam abatidos, medrosos, esmagados.

* "O camponês tem um medo quase instintivo do patrão." [Entrevista com um camponês]

** Recentemente, em um país latinoamericano, segundo depoimento que nos foi dado por sociólogo amigo, um grupo de camponeses, armados, se apoderou do latifúndio. Por motivos de ordem tática, se pensou em manter o proprietário como refém. Nenhum camponês, contudo, conseguiu dar guarda a ele. Sua só presença os assustava. Possivelmente também a deus mesma de lutar contra o patrão lhes provocasse sentimento de culpa.
O patrão, na verdade, estava "dentro" deles...

Até o momento em que os oprimidos não tomam consciência das razões de seu estado de opressão, "aceitam" fatalistamente a sua exploração. Mais ainda, provavelmente assumam posições passivas, alheias, com relação à necessidade de sua própria luta pela conquista da liberdade e de sua afirmação no mundo.

A pouco e pouco, porém, a tendência é assumir formas de ação rebelde. Num qualquer libertador, não se pode perder de vista esta maneira de ser dos oprimidos, nem esquecer este momento de despertar.

Dentro desta visão inautêntica de si e do mundo os oprimidos se sentem como se fossem uma "coisa" possuída pelo opressor. Enquanto, no seu afã de possuir, para este, como oprimidos, se é fer à custa quase sempre dos que não têm, ~~para~~ ^{os} oprimidos, num momento de sua experiência existencial, se nem sequer é ainda parecer com o opressor, mas é estar sob ele. É depender. Daí que os oprimidos sejam dependentes emocionais.*

É este caráter de dependência emocional e total dos oprimidos que os pode levar a manifestações que Fromm chama de necróbilas. De destruição da vida. Da sua ou da ^{do} outro, oprimido também.

* "O camponês é um dependente. Não pode expressar o seu querer. Antes de descobrir sua dependência, sofre. Desabafa sua pena em casa, onde grita com os filhos, bate, desespera-se. Reclama da mulher. Ache tudo mal. Não desabafa sua pena com o patrão porque o considera um ser superior. Em muitos casos, o camponês desabafa sua pena, bebendo." entrevista.

Sómente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, como observa Fanon*, do opressor e se engajam na luta por sua libertação começam a crer em si mesmos. Esta descoberta, porém, não pode ser feita a nível puramente intelectual, mas da ação. O que nos parece fundamental, contudo, é que esta ação não pode limitar-se a mero ativismo, mas estar associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis.

O diálogo crítico e liberador, por isto mesmo que supõe a ação, tem de ser feito com os oprimidos, qualquer seja o grau em que esteja a luta por sua libertação. Não um diálogo escancarado, que provoca a fúria e a represália maior do opressor.

O que pode e deve variar, em função das condições históricas, em função do nível de percepção da realidade que tenham os oprimidos é o conteúdo do diálogo. Substituí-lo pelo antidialogo, pela sloganização, pela verticalidade, pelos comunicados é pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos da "domesticação". Pretender a libertação dessemear a sua reflexão no ato desta libertação é transformá-los em objeto que se deve salvar de um incêndio.

Os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica e histórica de ser mais. A reflexão e a ação se impõem quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo de forma histórica do ser hu-

* Fanon - obra citada.

mas.

Ao desenvolvermos um permanente esforço de reflexões dos oprimidos sobre suas condições concretas, não estamos pretendendo um fogo dividido a nível puramente intelectual. Estamos convencidos, pelo contrário, de que a reflexão, se realmente refletir, conduz à prática.

Por outro lado, se o momento já é o da ação, esta se fará autêntica praxis se o saber dela resultante ~~for~~ se faz objeto da reflexão crítica. Neste sentido é que a praxis constitui a razão nova da consciência oprimida e que a revolução, que inaugura o momento histórico desta razão, não possa encontrar viabilidade fora dos níveis da consciência oprimida.

A não ser assim, a ação é puro ativismo.

Desta forma, nem um delirante fogo de palavras vazias - quebra cabeças intelectual - que, por não ser reflexiva verdadeira, não conduz à ação, nem ação pela ação, pois ambas, ação e reflexão, como unidade ^{que} não deve ser dicotomizada.

Para isto, contudo, é preciso que criemos nos ^{oprimidos} homens que os vejamos como capazes de pensar certo também.

Se esta criação nos falta abandonamos a ideia ou não a temos, de diálogo, de reflexão, de comunicação e criamos nos "slogans", nos comunicados, nos depósitos, no dirigismo.

A ação política fruto dos oprimidos tem de ser, no fundo, uma ação pedagógica no sentido autêntico da palavra, por isto mesmo, uma ação com ele. A sua dependên-

cia emocional, fruto da situação concreta de dominar em que se acham e que será também a sua única perspectiva do mundo, não pode ser aproveitada a não ser pelo oprimido. Este é que se serve desta dependência para criar mais dependência.

A ação libertadora, pelo contrário, reconhecendo esta dependência dos oprimidos como ponto vulnerável, deve tentar, através da reflexão e da ação, transformá-la em independência. Esta, porém, não é doação que uma liderança, por mais bem intencionada que seja, lhes faça. Não podemos esquecer que a libertação dos oprimidos é libertação de homens e não de "coisa". Por isto, se não é auto-libertação - ninguém se liberta sozinho - também não é libertação de uns feita por outros. Porque é fenômeno humano não se pode realizar sem os homens pela metade, que estes, inclusive, não existem e, quando os tentamos, realizamos a sua deformação. Mas, deturcados já estando, enquanto oprimidos, não pode a ação de sua libertação usar o mesmo procedimento empregado para sua deformação.

O caminho, por isso mesmo, para um trabalho libertador a ser realizado pela liderança revolucionária não é a "propaganda libertária". Não está no intuito de "depositar" a criação da liberdade nos oprimidos, pensando conquistar a sua confiança, mas no diálogo com eles.

Precisamos estar convencidos de que o convencimento dos oprimidos de que devem lutar por sua libertação não é doação que lhes faça a libertação.

38
e a revolucionária, mas resultado de uma
conscientização.

É necessário que a liderança revolucionária
desmista esta obviedade: que seu convencimento
da necessidade de lutar, que constitui uma di-
mensão indispensável do saber revolu-
cionário, não lhe foi doado por ninguém, se é autên-
tico. Que por a este saber, que não é algo para-
do ou passível de ser transformado em
contendo a ser depositado nos outros, tenha um
ato total, de reflexar e de agir.

Foi a sua inserção lúcida na realidade,
na situação histórica, que a levou à crítica
desta mesma situação.

Assim também é necessário que os oprimi-
dos, que não se engajam na luta sem estar
convencidos e, se não se engajam, retiram
as condições para ela, delibrem como sujeitos
e não como objetos a este convencimento.

É preciso que também se insiram crítica-
mente na situação em que se encontram e de
que se acham marcados. É isto a profunda
luta faz. Se este convencimento, sem o qual,
repetimos, não é possível a luta, é indispen-
sável à liderança revolucionária, que se cons-
titue a partir dele, o é também os oprimidos.
A não ser que se pretenda fazer para eles a
transformação em não com eles - somente co-
mo nos parece autêntica esta transforma-
ção.*

As fazemos estas considerações outra coisa não esta-
mos tentando, senão defender o caráter eminentemente.

* No IV capítulo voltaremos detidamente, a
estas ~~considerações~~ pontos.

te pedagógico da revolução.

Se os líderes revolucionários de todos os tempos afirmam a necessidade do convencimento das massas oprimidas para que aceitem a luta pela libertação, - o que de resto é óbvio - reconhecerem implicitamente o sentido pedagógico desta luta. Muitos, porém, talvez por preconceitos naturais e explicáveis contra a pedagogia, terminam usando, na sua ação, métodos que são empregados na "educação" que serve ao opressor. Negam a ação pedagógica no processo libertário, mas usam a propaganda para convencer...

Desde o começo mesmo da luta pela humanização, pela superação da contradição opressor-oprimidos, é preciso que eles se vão convencendo ^{que} desta luta exige deles, a partir do momento em que a aceitam, a sua responsabilidade total. É que esta luta não se justifica apenas em que passem a ter liberdade para comer, mas ^{liberdade} para criar e construir, para admirar e aventurar-se. Tal liberdade requer que o indivíduo seja ativo e responsável, não um escravo nem uma peça bem alimentada da máquina. Não basta que os homens não sejam escravos; se as condições sociais fomentam a existência de autómatos, o resultado não é o amor à vida, mas o amor "à morte".*

Os oprimidos, que se "formam" no amor "à morte", que caracteriza o clima da opressão, devem encontrar, na sua luta, o caminho do amor "à vida", que não está apenas no comer mais, se bem que implique nele também e dele não possa prescindir. É como homens que os oprimidos têm de lutar e não como "coisas" é precisamente porque realizamos a coisa, a relação de opressão em que

* Fromm, Erich - "El corazón del hombre" - Breve Análisis - Fondo de Cultura - México - 1966 - págs 54-55

estão, que se encontram destruídos. Para reconstruí-los é importante que ultrapassem o estado de "coisas". Não podem comparecer à luta como "coisas" para depois ser homens. É radical esta exigência. A ultrapassagem deste estado, em que se destroem, para o de homens, em que se reconstruam, não é a posteriori. A luta por esta reconstrução começa no auto-reconhecimento de homens destruídos.

A propaganda, o dirigismo, a manipulação, como armas da dominação, não podem ser instrumentos para esta reconstrução.*

Não há outro caminho senão o da prática de uma pedagogia humanizadora, em que a liderança revolucionária, em lugar de se superpor aos oprimidos e continuar mantendo-os como "coisas", com eles estabelece uma relação dialógica permanente. Prática em que o método deixa de ser, como se lientamos no nosso Trabalho autêntico, instrumento do educador, [no caso a liderança revolucionária], com o qual manipula aos educandos [os oprimidos, os oprimidos] porque é já a própria consciência.

« O método é, na verdade, diz o prof. Álvaro Vieira Pinto, a forma exterior e materializada em atos, que assume a propriedade fundamental da consciência: a sua intencionalidade. O próprio da consciência é estar ~~com~~ ^{em} mundo e este procedimento é permanentemente e irreversível. Portanto, a consciência em sua essência é um "caminho para", algo que não é ela, que está fora dela, que a circunda e que ela aprende por sua capacidade ideativa. Por definição, continua o prof. Brasileiro, a consciência é, pois, método, entendido isto no seu sentido

* No 10 capítulo voltaremos pormenorizadamente a este tema.

tido de máxima generalidade. Tal é a raiz do método, assim como tal é a essência da consciência, que só existe enquanto finalidade abstracta e metodica.*

Porque assim é, a educar se faz co-intencionalidade.

Educador e educandos, co-intencionados à realidade, se encontram numa tarefa em que ambos são sujeitos no ato, não só de desvelá-la e, assim, ganhar o seu conhecimento racional ou a sua razão, mas também de receber este conhecimento.

Ao alcançarem, na reflexão e na acção em comum, este saber da realidade, se descobrem como seus realizadores permanentes.

Neste modo, a presença dos oprimidos na busca de sua libertação, mais que pseudo-participação, é o que deve ser: engajamento.

* Vieira Pinto, Álvaro - Trabalho ainda em elaboração sobre filosofia da ciência. Deixamos aqui o nosso agradecimento ao mestre brasileiro por nos haver permitido citá-lo antes da publicação de sua obra. Consideramos o trecho citado de grande importância para a compreensão de uma pedagogia da problematização, que estudaremos no capítulo seguinte.

II Capítulo.

A concepção "bancária" da educação como instrumento da opressão. Seus pressupostos. Sua crítica.

A concepção problematizadora da educação e a libertação. Seus pressupostos.

A concepção "bancária" e a contradição educador - educando.

A concepção problematizadora e a superação da contradição educador - educando: ninguém educa ninguém - ninguém se educa a si mesmo - os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo.

O homem como um ser inconcluso, consciente de sua inconclusão e em permanente movimento de busca do seu mais.

Quanto mais analisamos as relações educador-educandos na escola, em qualquer de seus níveis (ou fora dela) parece que mais nos podemos convencer de que estas relações apresentam um caráter especial e marcante - o de serem relações fundamentalmente narradoras, discentadoras.

Narração de conteúdos que, por ~~sempre narrados~~ ^{isto mesmo,} tendem a petrificar-se ou fazer-se algo quase morto, sejam valores ou dimensões empíricas da realidade. Narração ou discentação que implica num sujeito - o narrador - e ^{em} objetos pacientes, ou vintes - os educandos.

Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta - narrar, sempre narrar.

Falar da realidade como algo parado, estático, compartimentado e bem comportado, quando não falar ou discutir sobre algo completamente alheio à experiência existencial dos educandos vem sendo, realmente, a suprema inquietação desta educação. A sua ceterária ansia. Nela, o educador aparece como seu indiscutível agente, como o seu real sujeito, cuja tarefa indeclinável é "encher" os educandos dos conteúdos de sua narração. Conteúdos que são retalhos da realidade desconectados da totalidade em que se engendram e em cuja visão ganham significação. A palavra, nestas discentações, se esvazia da dimensão concreta que devia ter e se transforma em palavra ôca, em verbosidade alienada e alienante. Daí que seja mais som que significação e, por isto, melhor senão não dizê-la.

Por isto mesmo é que uma das características desta educação discentadora é a "zonoridade" da palavra e não sua função transformadora. Quatro vezes quatro, dezesseis; Pará, capital Belém, que o educando fixa, memoriza, repete, sem perceber o que realmente significa ~~quatro~~ quatro vezes quatro. O que verdadeiramente significa capital, na afixação, Pará, capital Belém. Belém para o Pará e Pará para o Brasil.*

* Poderá dizer-se que casos como estes já não sucedem nas escolas brasileiras. Se realmente estes não ocorrem, continua, contudo, preponderantemente, o caráter narrador que estamos criticando.

A narração, de que o educador é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado. Mais ainda, a narração os transforma em "vasilhas" em recipientes a serem "enchidos" pelo educador. Quanto mais vá "enchendo" os recipientes com seus "depósitos", tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente "encher", tanto melhores educandos serão.

Desta maneira, a educação se torna um ato de depositar, em que os educandos são os depositários e o educador o depositante.

Em lugar de comunicar-se, o educador faz comunicados e depósitos que os educandos, metidos incêntias, recebem pacientemente, memorizam e repetem. Eis aí a concepção "bancária" da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los. Margem para serem colecionadores ou fichadores das coisas que arquivam. No fundo, porém, os grandes arquivados são os homens, nesta (na melhor das hipóteses) equivocada concepção "bancária" da educação. Arquivados porque, fora da busca, fora da prática, os homens não podem ser. Educadores e educandos se arquivam na medida em que, nesta distorcida visão da educação, não há criatividade, não há transformação, não há saber. Só existe saber na invenção, na reinvenção, na busca inquieta, impaciente, permanente, que os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros. Busca espantosa também.

Na visão "bancária" da educação, o "saber" é uma doação que se julgam sábios aos que julgam nada saber. Doação que se funda numa das manifestações instrumentais da ideologia da opressão — a absolutização da ignorância, que constitui o que chamamos de alienação da ignorância, segundo a qual esta se encontra sempre no outro.

O educador, que aliena a ignorância, se mantém em posições fixas, invariáveis. Será sempre o que sabe, enquanto os educandos serão sempre os que não sabem. A rigidez destas posições nega a educação e o conhecimento como processos de busca.

O educador se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária. Reconhece, na absolutização da ignorância daqueles a razão de sua existência. Os educandos, alienados, por sua vez, à maneira do escravo na dialética hegeliana, reconhecem em sua ignorância a razão de existência do educador,

mas não chegam, nem siguem ao modo do escravo daquela dialética, a descobrir-se educadores do educador.

Na verdade, como mais adiante discutiremos, a tarefa de ser da educação está no seu impulso inicial conciliador. A educação tem de começar pela superação da contradição educador-educando. Tem de fundar-se na conciliação de seus polos, de tal forma que se façam ambos educadores e educandos simultaneamente.

Na concepção bancária que estamos criticando, em que a educação é o ato de depositar, de transferir, de transmitir valores e conhecimentos, não se verifica nem pode verificar-se esta superação. Pelo contrário, refletindo a sociedade opressora, ^{sendo} a "cultura do silêncio", a "educação" bancária mantém e estimula a contradição.

Daí, então, que nela:

- a) o educador é o que educa; os educandos, os educados.
- b) o educador é o que sabe; os educandos, os que não sabem.
- c) o educador é o que pensa; os educandos, os pensados.
- d) o educador é o que diz a palavra; os educandos, os que a escutam docilmente.
- e) o educador é o que disciplina; os educandos, os disciplinados.
- f) o educador é o que opta e prescreve sua opção; os educandos, os que seguem a prescrição.
- g) o educador é o que atrai; os educandos, os que têm a ilusão de que atraem, na atração do educador.
- h) o educador escolhe o conteúdo programático; os educandos, jamais ouvidos nesta escolha, se acomodam a ele.
- i) o educador identifica a autoridade do saber com sua autoridade funcional, que opõe antagonicamente à liberdade dos educandos; estes devem adaptar-se às determinações daquele.
- j) o educador, finalmente, é o sujeito do processo; os educandos, meros objetos.

Se o educador é o que sabe, se os educandos são os que nada sabem, cabe àquele dar, entregar, levar, transmitir o seu saber aos segundos. Saber que deixa de ser de "experiência feita" para ser de experiência narrada ou transmitida.

Não é de estranhar, pois, que nesta visão "bancária" da educação, os homens sejam vistos como seres da adaptação, do ajustamento. Quanto mais se exercitem os educandos no arquivamento dos depósitos que lhes são feitos, tanto menos desenvolvimento em si a consciência ética de que resultaria a sua inserção no mundo, como transformados dele. Como sujeitos.

Quanto mais se lhes imponha passividade, tanto mais ingenuamente, em lugar de transformar, tendem a adaptar-se ao mundo, a realidade parcelarizada nos depósitos recebidos.

Na medida em que esta visão "bancária" anula o poder criador dos educandos ou o minimiza, estimulando sua ingenuidade e não sua criticidade, satisfaz aos interesses dos opressores. Para estes, o fundamental não é o desenvolvimento do mundo, a sua transformação. O seu humanitarismo e não humanismo está em preservar a situação de que são beneficiários e que lhes possibilita a manutenção de sua falsa generosidade a que nos referimos no capítulo anterior. Por isto mesmo é que reagem, até instintivamente, contra qualquer tentativa de uma educação estimulante do pensar autêntico, que não se deixa enganar pelas visões parciais da realidade, buscando sempre os nexos que prendem um ponto a outro, ^{ou} um problema a outro.

Na verdade, o que pretendem os opressores "transformar a mentalidade dos oprimidos e não a situação que os oprime," e isto para que, melhor adaptando-os a esta situação, melhor os domine.

Para isto, se servem da concepção "bancária" da educação a que juntam toda uma ação social de caráter paternalista, em que os oprimidos recebem o nome simpático de "assistidos". São casos individuais, meros "marginalizados", que discorrem da fisionomia geral da sociedade. Esta é boa, organizada e justa. Os oprimidos, como casos individuais, são patologia da sociedade são, que precisa, por isto mesmo, ajustá-los a ela, mudando-lhes a mentalidade de homens "ineptos e preguiçosos."

Como marginalizados, "setes fora de" ou "a margem de";

* Simone de Beauvoir - "El pensamiento político de la derecha."

a solução para eles estaria em que fossem "integrados", "incorporados" a sociedade sadia de onde "partiram", renun-
ciando, como transjugas, a uma vida feliz.

Sua solução estaria em deixar ~~em~~ a condição de "seres
fora de" e assumir ~~em~~ a de "seres dentro de".

Na verdade, porém, os chamados marginalizados, que
são os oprimidos, jamais estiveram fora de. Sempre es-
tiveram dentro de. Dentro da estrutura que os transfor-
ma em "seres para outro." Sua solução, pois, não está
em "integrar-se", em "incorporar-se" a esta estrutura
que os oprime, mas em transformá-la para que possam
fazer-se "seres para si."

Este não pode ser, obviamente, o objetivo dos opressores. Daí
que a "educação bancária", que a eles serve, jamais possa
orientar-se no sentido da conscientização dos educandos.

Na educação de adultos, por exemplo, não interessa a esta
visão "bancária" propor aos educandos o desvelamento do
mundo, mas, pelo contrário, oferecer-lhes textos de lei-
tura cujo desafio está em perguntar-lhes se "Ada deu
o dedo ao brubu" para depois dizer-lhes, enfaticamente,
que não, que "Ada deu o dedo à arata".

A questão está em que, pensar autenticamente é pe-
rigoso. O estanho humanismo desta concepção "ban-
cária" se recusa à tentativa de fazer aos homens o seu
contrário - o autômato, que é a negação de sua ontológica
vocalidade de ser mais.

É que não percebe a visão "bancária", deliberada ou
não [por que há um sem número de educadores de boa
vontade, que apenas não se sabem a serviço da desuma-
nização ao praticarem o "bancarismo"] é que, nos próprios
"depósitos", se encontram as contradições, apenas revesti-
das por uma exterioridade que as oculta. E que, cedo ou
tarde, os próprios "depósitos" podem provocar um confron-
to com a realidade em eventos e despertar os edu-
candos, até então passivos, contra a sua "domesticação".

A sua "domesticação" e a da realidade, da qual se lhes
fala como algo estático, podem despertá-los como
contradições de si mesmos e da realidade. De si mes-
mos, ao se descobrirem, por experiência existencial,
sua vocalidade de

em um modo de ser inconciliável com a ~~domesticação~~
da realidade, ao perceberem-na, em suas relações
ela, como devir constante.

É que, se os homens são estes seres da busca e se sua vocação ontológica é humanizar-se, podem, cedo ou tarde, perceber a contradição em que a "educação bancária" pretende mantê-los e engajar-los na luta por sua libertação.

Um educador humanista, revolucionário, não há de desperdiçar esta possibilidade. Sua ação, identificando-se desde logo, com a dos educandos, deve orientar-se no sentido da humanização de ambos. Do pensar autêntico e não no sentido da doação, da entrega do saber. Sua ação deve estar impregnada da profunda crença nos homens. Crença no seu poder criador.

Este todo exige dele que seja um companheiro dos educandos, em suas relações com estes.

A educação "bancária", em cuja prática se dá a incivilização educador-educandos, rechaça este companheirismo. É lógico que seja assim. No momento em que o educador "bancário" vive-se a superar da contradição já não seria "bancário". Já não faria depósitos. Já não tentaria demeritar. Já não prescreveria. Já não tentaria ensinar. Já não estaria a serviço da desumanização. A serviço da opressão, mas a serviço da libertação.

Esta concepção "bancária" implica, além dos interesses já referidos, em outros aspectos que envolvem sua falsa visão dos homens. Aspectos ora explicitados, ora não, em sua prática.

Sugere uma dicotomia inexistente homem-mundo. Homem simplesmente no mundo e não com o mundo e com os outros. Homem espectador e não participante do mundo. Concebe a sua consciência como algo especializado neles e não aos homens como ~~um~~ "coitposconscientes". A consciência como se fosse alguma coisa "dentro" dos homens, necessariamente compartimentada, passivamente aberta ao mundo que a irá enchendo de realidade. Uma consciência continente a receber permanentemente os depósitos que o mundo lhe faz, e que se vão transformando em seus conteúdos. Como se os ho-

meus fossem uma presa do mundo e este um eterno caçador daqueles, que tivesse por distração enchê-los de pedaços seus.

Para esta equivocada concepção dos homens, no momento mesmo em que escrevo, 'estariam' dentro de mim, como pedaços do mundo que me circunda, a mesa em que escrevo, os livros, a xícara de café, os objetos todos que aqui estão, exatamente como dentro deste quarto estão agora.

Desta forma, não distingue presentificar a consciência de entrada na consciência. A mesa em que escrevo, os livros, a xícara de café, os objetos que me cercam estão simplesmente presentes à minha consciência e não dentro dela. Tenho a consciência deles mas não os tenho dentro de mim.

Mas, se para a concepção bancária, a consciência é, em sua relação com o mundo, esta "peça" passivamente esancatada a ele, à espera de que entre nela, coerentemente conduziria que ao educador não cabe nenhum outro papel que não o de disciplinar a entrada do mundo nos educandos. Sem trabalho sério, também, o de imitar o mundo. O de ordenar o que já se faz espontaneamente. O de "encher" os educandos de conteúdos. É o de fazer depósitos de conhecimentos - falso saber - que ele considera como verdadeiro saber.*

É porque os homens, ao receberem o mundo que neles entra, já são seres passivos, cabe à educação apassivá-los mais ainda e adaptá-los ao mundo. Quanto mais adaptados, tanto mais "educados", porque adequados ao mundo.

* A concepção do saber, da concepção bancária é, no fundo, o que Sartre [L'homme et les choses] chamaria de concepção "distributiva" ou "alimentícia" do saber. Este se apresenta como o "alimento" que o educador vai introduzindo nos educandos, numa espécie de tratamento de engorda...

Esta é uma concepção que, implicando numa prática, somente pode interessar aos oprimidos que estejam tão mais em paz quanto mais adequados estejam os homens ao mundo. É tão mais preocupados, quanto mais questionando o mundo estejam os homens.

Quanto mais se adaptem as grandes maiorias às finalidades que lhes sejam presentes pelas minorias dominadoras, de tal modo que careçam a si mesmas do direito de ter finalidades próprias, mais poderão estas minorias perseverar. X

A concepção e a prática da educação que vimos criticando se instauram como eficientes instrumentos para este fim. Dá-se que um dos seus objetivos fundamentais, mesmo que dele não estejam advertidos muitos dos que a realizam, seja dificultar em tudo o pensar autêntico. Nas aulas verbalistas, nos métodos de avaliação dos "conhecimentos", no chamado "controle de leitura", na distância entre o educador e os educandos, nos critérios de promoções, na indicação bibliográfica*, em tudo, há sempre a constatação "disgostosa" e a proibição ao pensar.

Quênto permanecer porque desaparece, numa espécie de morrer para viver e desaparecer pela e na imposição de sua presença, o educador "bancário" escolhe a segunda hipótese. Não pode entender que permanecer é buscar ser com os outros. É con-viver; sim-patizar. Nunca sobrepor-se, nem sequer justapor-se aos educandos, des-sim-patizar. Não há permanência na hipertrofia.

Mas, em nada disto, pode o educador "bancário" crer. Con-viver, sim-patizar implicam em comunicar-se, o que a concepção que sustenta sua prática rechaça e teme.

Não pode perceber que somente na comunicação tem

* Há professores que, ao indicar uma relação bibliográfica, determinam a leitura de um livro da página 10 à página 15 e fazem isto para ajudar os alunos...

Sentido a vida humana. Que o pensar do educador somente ganha substância na substância do pensar dos educandos, portanto, na intercomunicação. Por isto, o pensar daquele não pode ser um pensar para este nem a este imposto. Bal que não deva ser um pensar no isolamento, na torre de marfim, mas na e pela comunicação, em torno de uma realidade.

E, se o pensar só assim tem sentido, se tem sua fonte geradora na comunicação das consciências mediatizadas pelo mundo, não será possível a superposição dos homens aos homens.

Esta ^{superposição} que é uma das notas fundamentais da concepção ~~da prática~~ "educativa" que estamos criticando, mais uma vez a situa como prática da dominação.

Dela, que parte de uma compreensão falsa dos homens, - reduzidos a umas coisas - não se pode esperar que provoque o desenvolvimento do ^{que} homem chama de biofilia, mas o desenvolvimento de seu contrario, a necrofilia.

«Mientras la vida, diz Fromm, se caracteriza por el crecimiento de una manera estructurada, funcional, el individuo necrófilo ama a todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. La persona necrófila es una vida por un deseo de convertir lo orgánico en inorgánico, de ~~mitar~~ ^{mitar} la vida mecánicamente, como si todas las personas vivientes fueren cosas. Todos los procesos, sentimientos y pensamientos de vida se transforman en cosas. La memoria y no la experiencia; tener y no ser es lo que cuenta. El individuo necrófilo prede realizarse con un objeto - una flor o una persona - únicamente si lo posee; en consecuencia, una amenaza a su posesión es una amenaza a él mismo; si pierde la posesión, pierde el contacto con el mundo.»
E, mais adiante: "Ama el control y en el acto de controlar, mata la vida".*

* Fromm, Erich - "El corazón del hombre" - pag. 41.

A opressão, que é um controle enmagador, é necrófila. Nutre-se do amor à morte e não do amor à vida.

A concepção bancária que a ela serve também o é. No momento mesmo em que se funda num conceito mecânico, estático, naturalista, especializado da ciência e em que transforma, por isto mesmo, os educandos em recipientes, em coisas, não pode esconder sua marca necrófila. Não se deixa mover pelo ânimo de libertar e pensar pela ação dos homens uns com os outros na tarefa comum de refazerem o mundo e de torná-lo mais e mais humano.

Seu ânimo é justamente o contrário - o de controlar o pensar e a ação, levando os homens ao ajustamento ao mundo. É inibit o poder de criar, de atuar. Mas, ao fazer isto, ao obstaculizar a atuação dos homens, como sujeitos de sua ação, como seres de opção, frustra-os.

Quando, porém, por um motivo qualquer, os homens se sentem proibidos de atuar, quando se descobrem incapazes de usar suas faculdades, sofrem.

Este sofrimento provém "do facto de se haver perturbado o equilíbrio humano". (Fromm) Mas, o não poder atuar, que provoca o sofrimento, provoca também nos homens o sentimento de recusa à sua impotência. Tentam, então, "restabelecer a sua capacidade de atuar." (Fromm)

"Pode, porém fazê-lo? e como?" pergunta Fromm.

Um modo, responde, é submeter-se a uma pessoa ou a um grupo que tenha poder e identificar-se com eles. Por esta participação simbólica na vida de outra pessoa, o homem tem a ilusão de que atua, quando, em realidade, não faz mais que submeter-se aos que atuam e converter-se em uma parte deles.*

* Fromm, Erich. "El corazón del hombre" - págs. 98-99.

Talvez possamos encontrar nos oprimidos este tipo de reação nas manifestações populistas. Sua identificação com líderes carismáticos, através de quem se possam sentir atuantes e, portanto, no uso de sua potência. A sua rebeldia, quando de sua emissão no processo histórico, está envolvida por este ímpeto de busca de atuação de sua potência.

Para as elites dominadoras, esta rebeldia, que é ameaça a elas, tem o seu remédio em mais dominação - na repressão feita em nome, inclusive, da liberdade e no estabelecimento da ordem e da paz social. Paz social que, no fundo, não é outra senão a paz privada dos dominadores.

Por isto mesmo é que podem considerar, lógicamente, do seu ponto de vista, um absurdo "a violência própria de uma greve de operários e exigir simultaneamente ao estado que utilize a violência para terminar a greve."*

A educação como prática da dominação, que vem sendo objeto desta crítica, mantendo a ingenuidade dos educandos, o que pretende, em seu matiz ideológico, (nem sempre percebido por muitos dos que a realizam) é indutivamente no sentido de sua acomodação ao mundo da opressão.

Ao denunciar-la, não esperamos que as elites dominadoras renunciem a sua prática - seria demasiado ingenuo esperá-lo.

nosso objetivo é chamar a atenção dos verdadeiros humanistas para o fato de que eles não podem, na busca da humanização, servir-se da concepção "bancaária" sob a pena de se contradizem em sua busca. Assim como também não pode esta concepção tomar-se legado da sociedade opres-

* Niebuhr - "El hombre moral en una sociedad inmoral"
pag-127.

sota a sociedade revolucionária.

A sociedade revolucionária que mantenha a prática da educação "bancária" ou se equivoque nesta manutenção ou se deixe "morder" pela desconfiança e pela descrença nos homens. Em qualquer das hipóteses, estará ameaçada pelo espectro da reação.

Disto, infelizmente, parece que nem sempre estão convencidos os que se inquietam pela causa da libertação. É que, envolvidos pelo clima gerador da concepção "bancária" e sofrendo sua influência, não chegam a perceber o seu significado ou a sua força desumanizadora. Paradoxalmente, então, usam o mesmo instrumento alienador, num esforço que pretendem libertador. E há de os que, usando o mesmo instrumento alienador, chamam aos que dizem desta prática de ingênuos ou sonhadores, quando não de reacionários.

O que nos parece indiscutível é que, se pretendemos a libertação dos homens, não podemos começar por aliená-los ou mantê-los alienados. A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, ôca, mitificante, é prática, que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo.

Exatamente porque não podemos aceitar a concepção mecânica da consciência, que a vê como algo vazio a ser encheido, um dos fundamentos implícitos na visão "bancária" criticada, é que não podemos aceitar, também, que a ação libertadora se situe das mesmas armas da dominação, isto é, da propaganda, dos "slogans", dos "depósitos".

A educação que se impõe nos que verdadeiramente se comprometem com a humanização não pode fundar-se numa compreensão dos homens como seres "vazios" e quem o mundo "encha" de conteúdos; não pode basear-se numa consciência especializada, mecanicistamente compartimentada, mas nos homens como corpos conscientes e

na consciência como consciência intencionada ao mundo. Não pode ser a do depósito de conteúdos, mas a da problematização dos homens em suas relações com o mundo.

Ao contrário da "banecária", a educação problematizadora, respondendo à essência do ser da consciência, que é sua intencionalidade, nega as comunicações e existência a comunicação. Identifica-se com o próprio da consciência que é sempre ser consciência de, não apenas quando se intenciona a objetos, mas também quando se volta sobre si mesma, no que Jaspers chama de "cisão". Cisão em que a consciência é consciência de consciência.

Neste sentido, a educação libertadora, problematizadora, já não pode ser o ato de depositar, ou de narrar, ou de transferir, ou de transmitir "conhecimentos" e valores aos educandos, meros pacientes, da maneira da educação banecária, mas um ato cognoscente. Como situação gnoseológica, em que o objeto cognoscível, em lugar de ser o término do ato cognoscente de um sujeito, é o mediador de sujeitos cognoscentes, educador, de um lado; educandos, de outro, a educação problematizadora coloca, desde logo, a existência da superação da contradição educador-educandos, em a qual não é possível a relação dialógica, indispensável à cognoscibilidade dos sujeitos cognoscentes, em torno do mesmo objeto cognoscível.

É antagonismo entre as duas concepções, uma, a "banecária", que serve à dominação; outra, a problematizadora, que serve à libertação, toma corpo exatamente aí. Enquanto a primeira, necessariamente, mantém a contradição educador-educandos e a segunda realiza a superação.

Para manter a contradição, a concepção "banecária" nega a dialogicidade como essência da educação e se faz antidialógica; para realizar a superação, a educação problematizadora - situação gnoseológica - afirma a dialogicidade e se faz dialógica.

Em verdade, não seria possível à educação problematizadora, que rompe com os esquemas verticais característicos da educação bancária, realizar-se como prática da liberdade, sem superar a contradição entre o educador e os educandos. Como também não lhe seria possível fazê-lo fora do diálogo.

É através deste que se opera a superação de que resulta um futuro novo: não mais educador do educando; não mais educando do educador, mas educador-educando com educando-educador.

Desta maneira, o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que ensinam juntos e em que os "argumentos de autoridade" já não valem. Em que o "ser, frente à liberdade" já não vale. Em que está sendo com as liberdades e não contra elas.

Já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa de si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediados pelo mundo. Mediados pelos objetos cognoscíveis que, na prática "bancária", são possuídos pelo educador que os descreve ou os deposita nos educandos passivos.

Esta prática, que a tudo dicotomiza, distingue, na ação do educador, dois momentos. O primeiro, em que ele, na sua biblioteca ou no seu laboratório, exerce um ato cognoscente frente ao objeto cognoscível, enquanto se prepara para suas aulas. O segundo, em que, frente aos educandos, narra ou disserta a respeito do objeto sobre o qual exerceu o seu ato cognoscente.

O papel que cabe a estes, como salientamos nas páginas precedentes, é apenas o de arquivarem a narração ou os depósitos que lhes faz o educador. Desta forma, em nome da "preservação da cultura e do conhecimento," não há conhecimento.

Não pode haver conhecimento pois os educandos não são chamados a conhecer, mas a memorizar o conteúdo narrado pelo educador. Não realizam nenhum ato cognoscitivo, uma vez que o objeto que deveria ser posto como incidência de seu ato cognoscitivo é posse do educador e não mediador da reflexão crítica de ambos.

A prática problematizadora, pelo contrário, não distingue estes momentos no fazer do educador-educando.

Não é sujeito cognoscente em um, e sujeito narrador do conteúdo conhecido ^{em} outro.

É sempre um sujeito cognoscente, quer quando se prepara, quer quando se encontra dialogicamente com os educandos.

O objeto cognoscível, de que o educador bancário se apropria, deixa de ser, para ele, uma propriedade sua, para ser a incidência da reflexão sua e dos educandos.

Deste modo, o educador problematizador re-constitui constantemente, seu ato cognoscitivo, na cognoscibilidade dos educandos. Estes, em lugar de serem recipientes docéis de depósitos, são agora investigadores críticos, em diálogo com o educador, investigador crítico, também.

Na medida em que o educador apresenta aos educandos, como objeto de sua "ad-miração", o conteúdo, qualquer que ele seja, do estado a respeito, "re-ad-mira" a "ad-miração" que antes fez, na "ad-miração" que fazem os educandos.

Pelo fato mesmo de esta prática educativa constituir-se em uma situação gnoseológica, o papel do educador problematizador é proporcionar, com os educandos, as condições em que se dê a superação do conhecimento ao nível da "doxa" pelo verdadeiro conhecimento, o que se dá ao nível do "logos".

Assim é que, enquanto a prática bancária, como

enfatizamos, implica numa espécie de anestesia, sub-
tendo o poder criador dos educandos, a educação pro-
blematicizada, de caráter autênticamente reflexivo,
implica num constante ato de desvelamento da rea-
lidade. A primeira pretende manter a inertês; a segunda,
pelo contrário, busca a emersão das consciências, de que
resulte sua inserção crítica na realidade.

Quanto mais se problematizarem os educandos, como
seres no mundo e com o mundo, tanto mais se sen-
tirão desafiados. Tão mais desafiados, quanto mais
obrigados a responder ao desafio. Desafiados, compreem-
dem o desafio na própria ação de captá-lo. Mas, precisa-
mente porque captam o desafio como um problema
em suas conexões com outros, num plano de totalidade
e não como algo petrificado, a compreensão resultante
tende a tornar-se crescentemente crítica, por isto, ca-
da vez mais desalienada.

Através dela, que provoca novas compreensões de no-
vos desafios, que vão surgindo no processo da respos-
ta, se vão reconhecendo, mais e mais, como compro-
missos. Assim é que se dá o reconhecimento que enge-
ra.

A educação como prática da liberdade, ao contrário
daquela que é prática da dominação, implica na nega-
ção do homem abstrato, isolado, solto, desligado do
mundo, assim também na negação do mundo como
uma realidade ausente dos homens.

A utopia que propõe, por ser autêntica, não é sobre
este homem abstrato nem sobre este mundo sem
homem, mas sobre os homens em suas relações
com o mundo. Relações em que a consciência e mundo
se dão simultaneamente. Não há uma consciência an-
tes e um mundo depois e vice-versa.

"A consciência e o mundo, diz Sartre, se dão ao
mesmo tempo: exterior por essência à consciência,
o mundo é, por essência, relativo a ela."*

* Sartre, Jean Paul. "El hombre y las cosas."

Losada. S.A. Buenos Aires - 1965 - pags - 25-26.

Por isto é que, centavaz, num dos "círculos de cultura" do trabalho que se realiza no Brasil, um camponês a quem a concepção bancária classificaria de ignorante absoluto, declarou, em quanto discutia, através de uma "codificação", o conceito antropológico de cultura: "Descuberto agora que não há mundo sem homem." E quando o educador lhe disse: - "Admitamos, abundantemente, que todos os homens do mundo morressem, mas ficasse a terra, ficassem as árvores, os pássaros, os animais, os rios, o mar, as estrelas, não seria tudo isto mundo?"

"Não, respondeu enfático, faltaria quem dissesse: isto é mundo". O camponês quiz dizer, exatamente, que faltaria a consciência do mundo que, necessariamente, implica no mundo da consciência.

Na verdade, não há eu que se constitua sem um não-eu. Por sua vez, o não-eu constituinte do eu se constitui na constituição do eu constituinte do. Desta forma, o mundo constituinte da consciência se torna ^{mundo da consciência} um percebido objetivo da consciência, ao qual se intenciona. Deu, a afirmação de Sartre, anteriormente citada: "consciência e mundo se dão ao mesmo tempo."

Na medida em que os homens, simultaneamente refletindo sobre si e sobre o mundo vão aumentando o campo de sua percepção, vão também dirigindo sua "mirada" ~~o~~ "percebidos" que, até então, ainda que presentes ao que Husserl chama de "visões de fundo", não se destacavam, "não estavam postos por si."

Desta forma, nas suas "visões de fundo", vão destacando percebidos e voltando sua reflexão sobre eles.

É que antes já existia como objetividade, mas não era percebido em suas implicações mais profundas e, às vezes, nem sequer percebido, se "destaca" e assume

* Husserl, Edmundo.
Notas relativas a uma Fenomenologia pura e uma Filosofia fenomenológica.

o caráter de problema, portanto, de desafio.

A partir deste momento, o "percebido destacado" já é objeto da "ad-miração" dos homens, ~~de sua objetividade~~ e, como tal, de sua ação e de seu conhecimento.

Enquanto, na concepção bancária - permite-se nos a repetição insistente - o educador vai enchendo aos educandos de falso saber, que são os conteúdos importos, na prática problematizadora vai os educandos desenvolvendo o seu poder de captação e de compreensão do mundo que lhes aparece, em suas relações com ele, não mais como uma realidade estática, mas como uma realidade em transformação, em processo.

A tendência, então, do educador-educando como dos educandos-educadores é estabelecer uma forma autêntica de pensar e atuar. Pensar-se a si mesmos e ao mundo, simultaneamente, sem dicotomizar este pensar da ação.

A educação problematizadora se faz, assim, um esforço permanente através do qual os homens vão percebendo, criticamente, como estão sendo no mundo com que e em que se acham.

Se, de fato, não é possível entendê-los fora de suas relações dialéticas com o mundo, se estas existem independentemente de se eles as percebem ou não e independentemente de como as percebem, é verdade também que a sua forma de atuar será esta ou aquela em função de como se percebem no mundo.

há uma vez se antagonizam as duas concepções e as duas práticas que estamos analisando. A "bancária", por óbvios ~~motivos~~, insiste em manter oul-tas certas razões que explicam a maneira como estão sendo os homens no mundo e, para isto, mitifica a realidade. A problematizadora, comprometida com a liberdade, se empenha na desmitificação. Por isto, a primeira nega o diálogo em quanto a segunda tem nele a indispensável relação ao ato cognoscente, desvelador da realidade.

A primeira "assistencializa"; a segunda critica. A primeira, na medida em que, servindo à dominação, inibe a criatividade e, ainda que não podendo matar a intencionalidade da consciência como um desprender-se ao mundo, a "domestica"; nega os homens na sua vocação ontológica e histórica de humanizar-se. A segunda, na medida em que, servindo à libertação, se funda na criatividade e estimula a reflexão e a ação verdadeiras dos homens sobre a realidade, responde à sua vocação, como seres que não podem autenticar-se fora da busca e da transformação criadora.

A concepção e a prática "banqueária", imobilistas, "fixistas", terminam por desconvocar os homens como seres históricos, enquanto a problematizadora parte exatamente do caráter histórico e da historicidade dos homens.

Por isto mesmo que os reconhece como seres que estão sendo, ~~como seres~~ como seres inacabados, inconclusivos, em e com uma realidade, que sendo histórica também, é tão inacabada quanto eles.

Diferentemente dos outros animais, que não apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm a consciência de sua inconclusão.

Aí se encontra a raiz da educação mesma, com manifestação exclusivamente humana. Isto é, na inconclusão dos homens e na consciência que dela têm. Daí que seja a educação um quefarer permanente. Permanente, na razão da inconclusão dos homens e do devenir da realidade.

Desta maneira, a educação se re-faz constantemente na praxis. Para ser, tem que estar sendo. Sua "dotação" - no sentido bergsonianos de termo - como processo, está no jogo dos contrários permanentemente mudando.

Em quanto a concepção "banqueária" dá ênfase à permanência, a concepção problematizadora reforça a mudança.

Desta maneira, a prática "banqueária", implicando no imobilismo e sua firme referência, se faz reacionária, enquanto a concepção problematizadora que, não aceitando um presente "bem comportado", não aceita

90
Igualmente um futuro pre-dado, entarçando-se no presente dinâmico, se faz revolucionária.

A concepção problematizadora, que não é fixismo reacionário, é futuramente revolucionária. Daí que seja profética e, como tal, esperançosa. Daí que corresponda à condição dos homens como seres históricos à sua historicidade. Daí que se identifique com eles como seres mais além de si mesmos - como "proptos" - como seres que caminham para frente, que olham para frente; como seres a quem o imobilismo ameaça de morte; para quem o olhar para trás não é ^{seu} uma forma nostálgica de querer voltar, mas um modo de melhor conhecer o que está sendo, para melhor construir o futuro. Daí que se identifique com o movimento permanente em que se acham inscritos os homens, como seres que se sabem inconclusos, movimento que é histórico e que tem o seu ponto de partida, o seu sujeito e objetivo.

O ponto de partida deste movimento está nos homens mesmos, mas, como não há homens sem mundo, sem realidade, o movimento parte das relações homens-mundo. Daí que este ponto de partida esteja sempre nos homens no seu aqui e no seu agora, que constituem a situação em que se encontram ora imersos, ora emersos, ora inscritos.

Sómente a partir desta situação, que lhes determina a própria percepção que dela estão tendo, é que podem mover-se.

E, para fazê-lo, é necessário, inclusive, que a situação em que estão não lhes apareça como algo fatal e intransponível, mas como uma situação desafiadora, que apenas os limita.

Enquanto a prática "bancária" por tudo o que dela dizem, enfatiza, direta ou indiretamente, a percepção fatalista que estejam tendo os homens de sua situação, a prática problematizadora, ao contrário, propõe aos homens sua situação como problema. Propõe a eles sua situação como incidência de seu ato cognoscitivo, através do qual será possível a superação da percepção mágica ou irracional que dela tenham. A percepção irracional ou mágica da realidade da qual resultava a postura fatalista cede seu lugar a uma percepção que é capaz de perceber-se. E porque é capaz de perceber-se enquanto percebe a realidade que lhe parecia em si inexorável, é capaz de objetivá-la.

Desta forma, aprofundando a tomada de consciência da situação,

21
ção, os homens se "apropriam" dela como realidade histó-
rica, por isto mesmo, capaz de ser transformada por
eles.

É fatalismo ceder então, seu lugar ao impeto de
transformação e de busca, de que os homens se sentem
sujeitos.

Seria realmente uma violência, como de fato é, que
os homens, seus históricos e necessariamente inseridos
num movimento de busca, com outros homens, não pos-
sem o sujeito de seu próprio movimento.

Por isto mesmo é que, qualquer que seja a situação
em que alguns homens probam aos outros que são
sujeitos de sua busca, se instaura como situação
violenta. Mas importam os meios usados para esta
proibição. Fazê-los objetos é aliená-los de suas deci-
sões, que não transferidas a outro ou a outros.

Este movimento de busca, porém, só se justifica na me-
dida em que se dirige ao ser mais, à humanização dos
homens. É esta, como afirmamos no primeiro capítulo, é
sua vocação histórica, contraditada pela desumaniza-
ção que, não sendo vocação, é realidade constatável
na história. É, enquanto viabilidade, deve aparecer aos ho-
mens como desafio e não como préio ao ato de buscar.

Esta busca do ser mais, porém, não pode realizar-se no
isolamento, no individualismo, mas na comunhão, na solida-
riedade dos existentes, daí que seja impossível dar-se nas rela-
ções antagônicas entre opressores e oprimidos.

Ninguém pode ^{ser} autenticamente, ~~ser~~ proibindo que os
outros sejam. É esta é uma exigência radical. O ser mais
que se busque no individualismo condeza ao ter mais
egoísta, forma de ser menos. De desumanização. Não que
não seja fundamental - repetamos - ter, para ser. Precisamen-
te porque é, não pode o ter de alguns converter-se na
obstaculização ao ter dos demais, substituindo o poder dos
primeiros, com o qual esmagando os segundos, na sua ex-
pressão de poder.

Para a prática "bancária" o fundamental é, no
máximo, amenizar esta situação, mantendo, porém, as
consciências inseridas nela. Para a educação problemati-
zadora, enquanto um fazer humanista e libertador,
o importante está em que os homens, submetidos à desu =

manipulação lutem por sua emancipação.

Por isto é que esta educação, em que educadores e educandos se fazem sujeitos do seu processo, superando o intelectualismo alienante, superando o autoritarismo do educador "bancário", supera também a falsa consciência do mundo.

O mundo, a fora, foi nada é algo sobre que se fala com falsas palavras, mas o mediador dos sujeitos da educação, a incidência da ação transformadora dos homens, de que resulta a sua humanização.

Este é a razão por que a concepção problematizadora da educação não pode servir ao opressor.

Nenhuma "ordem" opressora suportaria que os oprimidos todos passassem a dizer: por que?

Se esta educação somente pode ser realizada, em termos sistêmicos, pela sociedade que há a revolução, isto não significa que a liberdade revolucionária espere a chegada ao poder para aplicá-la.

No processo revolucionário, a liberdade não pode ser "bancária" para depois deixar de sê-lo.*

* No quarto capítulo analisaremos detidamente este aspecto ao discutirmos as teorias anti-diológicas e diológicas da ação.

Capitulo III

Faint handwritten text at the top of the page, possibly a preface or introduction.

Quando... (Faint handwritten text starting with 'Quando', likely the beginning of a chapter section).

... (Faint handwritten text, middle section of the page).

... (Faint handwritten text, lower middle section of the page).

... (Faint handwritten text, lower section of the page).

... (Faint handwritten text, lower section of the page).

... (Faint handwritten text, lower section of the page).

... (Faint handwritten text at the bottom of the page).

Ao iniciar este capítulo sobre a dialogicidade da educação, com o qual estaremos continuando as análises feitas no anterior, a propósito da educação problematizadora, parece-nos indispensável tentar algumas considerações em torno da essência do diálogo. Considerações com as quais aprofundemos afirmações que fizemos a respeito do mesmo tema em "Educação como prática da liberdade."*

Quando tentamos um adentramento no diálogo, como fenômeno humano, se nos revela algo que já podemos dizer ser ele mesmo: a palavra. Mas, ao encontrarmos a palavra, na análise do diálogo, como algo mais que um meio para que ele se faça, se nos impõe buscar também, seus elementos constitutivos.

Esta busca nos leva a surpreender, nela, duas dimensões de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, ressurte-se, imediatamente, a outra. Não há palavra verdadeira que não seja uma união inseparável de ação e reflexão, por isto, que não seja praxis. ^{***} Daí que, dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo. ^{com} ^{se} A palavra inautêntica, por outro lado, que não pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constituintes. Assim é que, esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavretaria, verbalismo, bla-bla-bla. Por tudo isto, alienada e alienante. É uma palavra óca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação.

Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em ativismo. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a praxis verdadeira e impossibilita o diálogo.

* Paz e Terra - Rio - 1967.

** Palavra { Ação / Reflexão } Praxis

Sacrifício { da ação = Palavretaria-Verbalismo-bla-bla-bla. / da reflexão = Ativismo.

*** Algumas destas reflexões nos foram motivadas em nossos diálogos com o professor Etnani Maria Fiori.

Qualquer destas dicotomias, ao gerar-se em formas inautênticas de existir, gera formas inautênticas de pensar, que reforçam a matriz em que se constituem.

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizando aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar. Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão.

mas, se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens. Precisamente por isto, ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais.

Dizer a palavra referida ao mundo a ser transformado implica num encontro dos homens para esta transformação. O diálogo é este encontro dos homens, mediado pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que os que assim se encontram, negados no direito primordial de dizer a palavra, recuperem esse direito, proibido que este assalto desumanizante continue.

Se é dizendo a palavra com que, pronunciando o mundo, os homens o transformam, o diálogo se compõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens.

Por isto, o diálogo é uma exigência existencial. E, se é isto o encontro em que se solidariza o refletir e o agir ^{de seus} humanizados sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado, não pode reduzir-se a um ato de depositar idéias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de idéias a serem consumidas pelos permutantes.

Não é também digressão queridinha, polêmica, entre sujeitos que não aspiram a comprometer-se com a pronúncia do mundo, nem com buscar

* Não nos referimos, obviamente, ao silêncio das meditações profundas em que os homens, numa forma só aparente de sair do mundo, dele "afastando-se" para admirá-lo em sua globalidade, com ele, por isto, continuam. Daí que estas formas de recolhimento só sejam verdadeiras quando os homens nelas se encontram "molhados" de realidade e não quando, significando um desprêzo ao mundo, separam maneiras de fugir dele, numa espécie de "esquisiticeira histórica".

de verdade, ^{com} ~~mas~~ ³ ~~mas~~ a sua.

Porque é encontro de homens que pronunciam o mundo, não deve ser doação do pronunciar de uns a outros, é um ato de criação. Deixar que não possa ser um instrumento de que lance não um sujeito para a conquista do outro. A conquista simplista no diálogo, é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a humanização dos homens.

Não há diálogo, porém, se não ^{há} um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que a impunda.*

Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Dar que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na relação de dominação. Nesta, o que há é patologia de amor: sadisuro em quem domina; masoquisuro nos dominados. Amor, não. Porque é um ato de cotagem, nunca de medo, o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa. A causa de sua humanização. Mas,

* Cada vez nos convencemos mais da necessidade de que os verdadeiros revolucionários reconheciam na revolução, porque um ato ~~de~~ criador e humanizador, um ato de amor.

Para nós a revolução, que não se faz sem teoria da revolução, portanto sem ciência, não tem nesta uma inconciliação com o amor. Pelo contrário, a revolução, que é feita pelos homens, o é em nome de sua humanização.

Que leva os revolucionários a admitir aos oprimidos, se não a condição desumanizada em que se acham estes?

Não é devido à deterioração a que se submete a palavra amor no mundo capitalista que a revolução vá deixar de ser amorosa, nem os revolucionários façam silêncio de seu caráter biófilo. Guevara, ainda que tivesse salientado "risco de parecer ridículo", não temerá afirmá-lo. "Dejeme decirle, declaró dirigiendo-se a Carlos Quijano, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad."

Guevara, Ernesto - "O Gta Revolucionaria"

Ediciones ERA - S.A. 1967 - México

pag - 637 - 639.

Este compromisso, porque é amoroso, é dialógico.

Como ato de valentia, não pode ser piegas; como ato de liberdade, não pode ser pretexto para a manipulação, nem gerador de outros atos de liberdade. A não ser assim, não é amor.

Por isto mesmo é que, em seu nome, não podem os dominados, os oprimidos, acomodar-se à violência que se lhes impõe, mas lutar para que desapareçam as condições objetivas em que estão esmagados.

Sómente com a supressão da situação opressora é possível restituir o amor que nela estava proibido. Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo.

Não há, por outro lado, diálogo, se não há humildade. A proúncia do mundo, com que os homens ^{precariam} permanentemente, não pode ser um ato arrogante.

O diálogo, como encontro dos homens para a tarefa comum de saber e agir, se rompe, se seus polos (ou um deles) perdem a humildade.

Como posso dialogar, se alieno a ignorância, isto é, se a vejo sempre no outro, nunca em mim?

Como posso dialogar, se me admito como um homem diferente, virtuoso por herança, diante dos outros, umos "isto", em quem não reconheço dentro eu?

Como posso dialogar, se me sinto participante de um "gheto" de homens pobres, donos da verdade e do saber, para quem todos os que estão fora são "essa gente", ou são "nativos inferiores"?

Como posso dialogar, se parto de que a proúncia do mundo é tarefa de homens reletos e que a presença das massas na história é sinal de sua deterioração que devo evitar?

Como posso dialogar, se me fecho à contribuição dos outros, que jamais reconheço e a fe' me sinto ofendido com ela?

Como posso dialogar se tenho a superação e se, só em pensar nela, sofro e deinho?

A auto-suficiência é incompatível com o diálogo. Os homens, que não têm humildade ou a perder, não podem aproximar-se do povo. Não podem ser seus companheiros de promúncia do mundo. Se alguém não é capaz de sentir-se e saber-se tão homem quanto os outros, é que lhe falta ainda muito que conquistar, para chegar ao lugar de encontro com eles. Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos nem sábios absolutos: há homens que, em conversação, buscam saber.

Não há também, diálogo, se não há uma intensa fé nos homens. Fé no seu poder de fazer e de refazer. De criar e recriar. Fé na sua vocação de ser mais, que não é privilégio de alguns elitos, mas direito dos homens.

A fé nos homens é um dado a priori do diálogo. Por isto, existe antes mesmo de que ele se installe. O homem dialógico tem fé nos homens antes de encontrar-se frente a frente com eles. Esta, contudo, não é uma ingenua fé. O homem dialógico, que é crítico, sabe que, se o poder de fazer, de criar, de transformar é um poder dos homens, sabe também que podem tê-lo, em situação concreta, alienados, ter este poder prejudicado. Esta possibilidade, porém, em lugar de matar no homem dialógico a fé nos homens, aparece a ele, pelo contrário, como um desafio ao qual tem de responder. Está convencido de que este poder de fazer e transformar, mesmo que negado em situações concretas, tende a renascer. Pode mascar. Pode constituir-se. Não gratuitamente, mas na e pela luta por sua humanização. Com a instalação do trabalho não mais escravo, mas livre, que dá alegria de viver.

Sem esta fé nos homens o diálogo é uma farsa. Transformar-se, na melhor das hipóteses, em manipulação distorcida de paternalismo.

Ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a confiança de um polo no outro é consequência lógica. Se não há uma contradição se, amoroso, humilde e cheio de fé, o diálogo não provocar este clima de confiança entre seus sujeitos. Por isto inexiste esta confiança na relação antidialógica da concepção "bancária" da educação.

Se a fé nos homens é um dado a priori do diálogo, a confiança se instaura com ele. A confiança vai parendo os sujeitos dialógicos cada vez mais semelhantes na pronúncia do mundo. Se falta esta confiança, é que faltaram as condições discurtidas anteriormente. Um falso amor, uma falsa humildade, uma debilitada fé nos homens não podem gerar confiança. A confiança implica no testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções. Não pode existir, se a palavra, descontextualizada, não coincide com os atos. Dizer uma coisa e fazer outra, não levando a palavra a sério, não pode ser estímulo à confiança.

Faltar em democracia e silenciar o povo é uma falta. Faltar em humanismo é negar os homens é uma mentira. Não há diálogo, tampouco, sem esperança. A esperança está na raiz mesma da inconclusão dos homens da qual se movem em permanente busca. Busca, segundo já vimos, que não pode dar-se no isolamento, mas na comunhão dos homens.

A desesperança é também uma forma de silenciar, de negar o mundo, de fugir dele. A desumanização, que resulta da "ordem" injusta, não pode ser razão para a perda da esperança, mas, pelo contrário, motivo para mais esperança. A que leva à busca incessante da restauração da humanidade negada na injustiça.

Não é, porém, a esperança um cruzar de braços e esperar. Não me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero.

Se o diálogo é o encontro dos homens para ser mais, não pode fazer-se na desesperança. Se os sujeitos do diálogo nada esperam do seu quizer, já não pode haver diálogo. Se o encontro é vazio e estéril. É burocrático e fastidioso.

Finalmente, não há diálogo verdadeiro se não há nos seus

sófitos, um pensar verdadeiro. Pensar crítico. Pensar que não aceita a dicotomia mundo-homens, reconhece entre eles uma inquebrantável solidariedade.

Este é um pensar que percebe a realidade como movimento, que a capta em constante devenir e não como algo estático. Não se dicotomiza e si mesmo da ação. "Banha-se constantemente de temporalidade a cujos riscos não teme."

Opõe-se ao pensar ingênuo, que vê o "tempo histórico como um piso, como uma estratificação das aquisições e experiências do passado," de que resulta dever ser o presente algo normalizado e bem comportado.

Para o pensar ingênuo, o importante é a acomodação a este hoje normalizado. Para o crítico, a transformação permanente da realidade, para a permanente humanização dos homens. Para o pensar crítico, dizia Piaget e Furtet, "a meta não será mais eliminar os riscos da temporalidade, agarrando-se ao espaço garantido, mas tem-poralizar o espaço. O universo não se revela a mim, diz ainda Furtet, no espaço, impondo-me uma presença maciça a que só posso me adaptar, mas como um campo, um domínio, que vai tomando forma na medida de minha ação."**

Para o pensar ingênuo, ^{a meta} é agarrar-se a este espaço garantido, ajustando-se a ele e, negando a temporalidade, negar-se a si mesmo.

Sómente o diálogo, que implica ~~uma~~ pensar crítico, é capaz também de perd-lo.

Sem ele, não há comunicação e sem esta ^{há} verdadeira educação. A que, operando a superação da ^{há} contradição educador-educandos, se instaura como situação quocológica, em que os sujeitos ~~esporádicos~~ incidem seu ato cognoscente sobre o objeto cognoscível que os mediatiza.

Daí que, para esta concepção da educação como prática da liberdade, a sua dialogicidade começa, não quando o educador-educando se encontra com os educandos-educadores em uma situação pedagógica, mas antes, quando aquele se pergunta em torno de que vai dialogar com estes. Esta inquietação em torno do

* Trecho de carta de um amigo do autor.

** Furtet, Pierre - "Educação e Vida"

Editora Vozes de Petrópolis - Rio-1966 - pags. 26-27.

terno do diálogo é a inquietação em torno do conteúdo programático da educação.

Para o "educador" "bancário", na sua antidiálogo, a pergunta obviamente não é ~~o propósito~~ do conteúdo do diálogo, que para ele não existe, mas a respeito do programa sobre o qual discutirá a seus alunos. E a esta pergunta responderá ele mesmo, organizando seu programa.

Para o educador-educando, dialógico, problematizador, o conteúdo programático da educação não é um adereço ou uma imposição - um conjunto de informes a ser depositado nos educandos, mas a devolução organizada, sistematizada e acrescentada aos indivíduos daquilo a que eles aspiram saber mais.*

A educação autêntica, portanto, não se faz de "A" para "B" ou de "A" sobre "B", mas de "A" com "B", mediada pelos mundos. Mundo que impressiona e desafia a ~~elas~~ e a outros, originando visões ou pontos de vista sobre ele. Visões impregnadas de ansias, de dúvidas, de esperanças ou desesperanças que implicam temas significativos, a base dos quais se constitui o conteúdo programático da educação. Um dos equívocos de uma concepção ingenua do humanismo, está em que, na ausência de corporificar um modelo ideal de "bom homem", se esquece da situação concreta, existencial, presente dos homens mesmos. "O humanismo consiste, diz Furter, em permitir a tomada de consciência de nossa plena humanidade, como condição e obrigação, como situação e projeto. Simplesmente, não podemos chegar aos operários e aos

* Em uma longa conversação com Maltaux, declarou Mao: "Vous savez que je proclame depuis longtemps: nous devons enseigner aux masses avec précision ce que nous avons reçu d'elles avec confusion."

Maltaux, André - Antimémoires - Gallimard - Paris - 1967 - pag 531. Nesta afirmação de Mao está toda uma teoria dialógica da constituição do conteúdo programático da educação, que não pode ser elaborado a partir das finalidades do educador, do que lhe pareça ser o melhor para seus educandos.

** Furter, Pierre - obra citada - pag. 165.

campesinos, estes, de modo geral, imersos num contexto colonial, quase umbelicalmente ligados ao mundo da natureza de que se sentem mais partes que transformadores, para, à maneira da concepção "bancária", entregar-lhes "conhecimentos" ou impô-los um modelo de bom homem, contido no programa cujo cumprimento nós mesmos organizamos.

Não seriam poucos os exemplos, que poderiam ser citados, de planos, de natureza política ou simplesmente docente, que falharam porque os seus realizadores partiram de sua visão pessoal da realidade. Porque não levariam em conta, num mínimo instante, os homens em Situação a quem se dirige seu programa, a não ser como putas incidências de sua ação.

Para o educador humanista ou o revolucionário autêntico, a incidência da ação é a realidade a ser transformada por eles com os outros homens e não estes.

Quem atua sobre os homens para, indutivamente, adaptá-los cada vez mais à realidade que deve permanecer intocada, são os dominadores.

Lamentavelmente, porém, neste "conto" da verticalidade da programação, "conto" da concepção "bancária", caem muitas vezes lideranças revolucionárias, no seu empenho de obter a adesão do povo à ação revolucionária.

Atravessam-se as massas campesinas ou urbanas com projetos que podem corresponder à sua visão do mundo, mas não necessariamente à do povo.

* "Pour établir une liaison avec les masses, nous devons nous conformer à leurs besoins, à leurs désirs. Dans tout travail pour les masses, nous devons partir de leurs besoins, et non de nos propres désirs, si louables soient-ils. Il arrive souvent que les masses aient objectivement besoin de telles ou telles transformations, mais que subjectivement elles ne soient conscientes de ce besoin, qu'elles n'aient ni la volonté ni le désir de les réaliser; dans ce cas, nous devons attendre avec patience. C'est seulement lorsque, à la suite de notre travail, les masses seront, dans leur majorité, conscientes de la nécessité de ces transformations, lorsqu'elles auront la volonté et le désir de les faire aboutir qu'on pourra les réaliser; sinon, l'on risque de se couper des masses.

... Deux principes doivent nous guider: premièrement, les besoins réels des masses et non les besoins nés de notre imagination; deuxièmement, le désir librement exprimé par les masses, les résolutions qu'elles ont prises elles-mêmes et non celles que nous prenons à leur place." - Mao Tse-Tung. "Le front uni dans le travail culturel" 1944.

Esquecem-se de que o seu objetivo fundamental é lutar com o povo pela recuperação da humanidade roubada e não conquistar o povo. Este verbo não deve caber na sua linguagem, mas na do dominador. Ao revolucionário cabe libertar e libertar-se com o povo, não conquistá-lo.

As elites dominadoras, na sua atuação política, são eficientes no uso da concepção "bancária" [em que a conquista é um dos instrumentos] porque, na medida em que esta desenvolve uma ação apassivadora, coincide com o estado de "imersão" da consciência oprimida. Aproveitando esta "imersão" da consciência oprimida, estas elites vão transformando-a na pura "vasilha" de que fazem uso e dando nela "slogans" que a fazem mais temerosa ainda da liberdade.

Um trabalho verdadeiramente humanista é incompatível com esta prática. Através dele, o que se há de fazer é propor aos oprimidos os "slogans" dos opressores, como problema, proporcionando-se, assim, a sua expulsão de "dentro" dos oprimidos.

Atual, o empenho dos humanistas não pode ser o da luta de seus slogans contra os slogans dos opressores, tendo como intermediários os oprimidos, como se fossem palco desta luta. Como se fossem "hospedeiros" dos slogans de uns e de outros. O empenho dos humanistas, pelo contrário, está em que os oprimidos tenham consciência de que, pelo fato mesmo de que estão sendo "hospedeiros" dos opressores, como seres duais, não estão podendo ser.

Esta prática implica, por isto mesmo, em que o acenamento às massas populares se faça, não para levar-lhes uma mensagem "salvadora", em forma de conteúdo a ser depositado, mas para, em diálogo com elas, conhecer, não só a objetividade em que estão, mas a consciência que tenham desta objetividade; os vários níveis de percepção de si mesmas e do mundo em que e com que estão.

Por isto é que não podemos, a não ser ingenuamente,

11
esperar resultados positivos de um programa, seja educativo num sentido mais técnico ou de ação política, se desrespeitando a particular visão do mundo que tenha ou esteja tendo o povo, se constituir numa espécie de invasão cultural, ainda que feita com a melhor das intenções. Mas invasão cultural sempre.*

Será a partir da situação presente, existencial, concreta, refletindo o conjunto de aspirações do povo, que poderemos organizar o conteúdo programático da educação ou da ação política, acrescentemos.

O que temos de fazer, na verdade, é propor ao povo, através de certas contradições básicas, sua situação existencial, concreta, presente, como problema que, por sua vez, o desafia e, assim, lhe exige resposta, não só ao nível intelectual, mas da ação.*

Nunca apenas discutas sobre ela e jamais doar-lhe conteúdos que pouco ou nada tenham a ver com seus anseios, com suas dúvidas, com suas esperanças, com seus temores. Conteúdos que, às vezes, aumentam estes temores. Temores de consciência oprimida.

Nosso papel não é falar ao povo sobre a nossa visão do mundo, ou tentar impô-la a ele, mas dialogar com ele sobre a sua e a nossa. Temos de estar convencidos de que a sua visão do mundo, que se manifesta nas várias formas de sua ação, reflete a sua Situação no mundo, em que se constitui. A ação educativa e política não podem prescindir do conhecimento crítico desta situação, sob pena de se tornarem "bancárias" ou de pregar em no deserto.

- * No capítulo seguinte, analisaremos detidamente esta questão.
- ** Neste sentido, é tão contraditório que homens verdadeiramente humanistas usem a prática "bancária", quanto que homens de direita se empenhem num esforço de educação problematizadora. Estes são sempre muito essenciais - jamais aceitam uma pedagogia da problematização.

Por isto mesmo é que, muitas vezes, educadores e políticos falam e não são entendidos. Sua linguagem não sintoniza com a situação concreta dos homens a quem falam. E sua fala é um discurso a mais, alienado e alienante.

É que a linguagem do educador ou do político [e cada vez nos convencemos mais de que este há de tornar-se também educador no sentido do mais amplo da expressão] tanto quanto a linguagem do povo, não existe sem um pensar e ambos, linguagem e pensar, sem uma estrutura a que se encontrem referidos. Desta forma, para que haja comunicação eficiente entre eles, é preciso que educador e político sejam capazes de conhecer as condições estruturais em que o pensar e a linguagem do povo, dialiticamente, se constituem.

Dai também que o conteúdo programático para a ação, que é de ambos, não possa ser exclusiva de um ou de outro, mas deles e do povo.

É na realidade mediatizada, na consciência que dela tenhamos educadores e povo, que iremos buscar o conteúdo programático da educação.

O momento deste buscar é o que inaugura o diálogo da educação como prática da liberdade. É o momento em que se realiza a investigação do que chamamos de universo Temático* do povo ou o conjunto de seus temas geradores.

Esta investigação implica, necessariamente, numa metodologia que não pode contradizer a dialogicidade da educação libertadora. Dai que seja igualmente dialógica. Dai que, conscientizada também, proporcione, ao mesmo tempo, a apreensão dos "temas geradores" e o tomada de consciência dos indivíduos em torno dos mesmos.

Esta é a tarefa pela qual, [em coerência ainda com a igualdade de liberdade da educação dialógica] não se trata de ter nos homens

* Com a mesma conotação usamos a expressão Temática Significativa.

o objeto da investigação, de que o investigador seria o sujeito.

É que se pretende investigar, ~~realmente~~, não são os homens, como se fossem peças anatómicas, mas o seu pensamento-linguagem referido à realidade, os níveis de sua percepção desta realidade, a sua visão do mundo, em que se encontram envolvidos seus "temas geradores."

Antes de perguntar-nos o que é um "tema gerador," cuja resposta nos aclarará o que é o "universo existencial temático," nos parece indispensável desenvolver algumas reflexões.

Em verdade, o conceito de "tema gerador" não é uma criação arbitrária ou uma hipótese de trabalho que deva ser comprovada. Se o "tema gerador" fosse uma hipótese que tivesse de ser comprovada, a investigação, primeiramente, não seria em torno dele, mas de sua existência ou não.

Neste caso, antes de buscar apreendê-lo em sua riqueza, em sua significação, em sua pluralidade, em seu devenir em sua constituição histórica, teríamos que constatar, primeiramente, sua objetividade. Só depois, então, poderíamos tentar sua captação.

Ainda que ^{esta} pergunta - a de uma dúvida crítica - seja legítima, nos parece que a constatação do "tema gerador," como uma concretização, é algo a que chegamos através, não só da própria experiência existencial, mas também de uma reflexão crítica sobre as relações homem-mundo e homem-homem, implícitas nas primeiras.

Detenhamo-nos neste ponto. Mesmo que possa parecer um lugar comum, nunca será demasiado falar em torno dos homens como os bichos seus, entre os inconscientes, capazes de ter, não apenas sua própria atividade, mas a si mesmos, como objeto de sua consciência, o que os distingue do animal, incapaz de separar-se de sua atividade.

Nesta distinção, aparentemente superficial, vamos encontrar as linhas que demarcam os campos de dentro e de fora, do ponto de vista da atividade de ambos no espaço.

14
em que se encontram.

Ao não poder separar-se de sua atividade sobre a qual não pode exercer um ato reflexivo, o animal não consegue impregnar a transformação que realiza no mundo de uma significação que vá mais além de si mesmo.

Na medida em que sua atividade é uma aderência dele, os resultados da transformação operada através dela não o sobrepassam. Não se separam dele tanto quanto sua atividade. Daí que ela careça de finalidades que fossem propostas por ele. De um lado, o animal não se separa de sua atividade, que a ele se encontra aderida; de outro, o ponto de decisão desta se acha fora dele: na espécie a que pertence. Pelo fato de que sua atividade seja ele e ele seja sua atividade, não podendo dela separar-se, enquanto seu ponto de decisão se acha em sua espécie e não nele, o animal se constitui, fundamentalmente, como um "ser em si".

Ao não ter este ponto de decisão em si, ao não poder objetivar-se nem à sua atividade, ao carecer de finalidades que se proponha e que proponha, ao viver "morno" no "mundo" a que não consegue dar sentido, ao não ter um amanhã nem um um hoje, por viver num presente esmagador, o animal é ~~ahistórico~~ ahistórico. Sua vida ahistórica se dá, ^{no} mundo tomado em sentido rigoroso, pois que o mundo não se constitui em um "não-em" para ele, que fosse capaz de constituir-lo como eu.

O mundo humano, que é histórico, se faz, para o "ser em si", mero suporte. Seu contínuo não lhe é problemático, mas estimulante. Sua vida não é um corte e riscos, uma vez que não os sabe correndo. Estes, porque não são desafios perceptíveis reflexivamente mas puramente "notados" pelos sinais que os apontam, não exigem respostas que impliquem em ações decisórias. O animal, por isto mesmo, não pode comprometer-se. Sua condição de ahistórico não lhe permite assumir a vida. E, porque não a assume, não pode cons-

trai-la. E, se não a constrói, não pode transformar o seu contínuo. Não pode, tampouco, saber-se destruído em vida, pois não consegue alongar seu suporte, onde ela se dá, em um mundo significativo e simbólico, o mundo compreensivo da cultura e da história. Esta é a razão pela qual o animal não animaliza seu contínuo para animalizar-se, nem tampouco se desanimaliza. No bosque, como no zoológico, continua um "Ser em si" - tão animal aqui como lá.

Os homens, pelo contrário, ao ter^{em} consciência de sua atividade e do mundo em que estão, ao atuarem em funções de finalidades que propõem e se propõem, ao terem o ponto de decisão de sua busca em si e em suas relações com o mundo, ao impregnarem o mundo de sua presença criadora através da transformação que realizam nele, na medida em que dele podem separar-se e, separando-se podem com ele ficar, os homens, ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica.

Se a vida do animal se dá em um suporte atemporal, plano, igual, a existência dos homens se dá no mundo que eles recebem e transformam incessantemente. Se, na vida do animal, o aqui não é mais que um "hábitat" ao qual ele contacta, na existência dos homens o aqui não é somente um espaço físico, mas também um espaço histórico.

Para o animal, rigorosamente, não há um aqui, um agora, um ali, um amanhã, um ontem, porque, carecendo da consciência de si, seu viver é uma determinação total. Não é possível ao animal sobrepassar os limites impostos pelo aqui, pelo agora ou pelo ali.

Os homens, pelo contrário, porque são conscientes de si e consciência do mundo, porque são um corpo consciente, vivem uma relação dialética entre a determinação dos limites e sua liberdade.

Co se separaram do mundo, que objetivam, ao separarem sua atividade de si mesmos, ao terem o ponto de decisão de sua atividade em si, em suas relações com o mundo e com os outros, os homens ultrapassam as "situações limites," que não devem ser tomadas como se fossem barreiras insuperáveis, mais além das quais nada existisse.* No momento mesmo em que os homens as apreendem como freios, em que elas se configuram como obstáculos à sua humanização, se transformam em "percebidos destacados" em sua "visão de fundo." Revelam-se, assim, como realmente são: dimensões concretas e históricas de uma dada realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de "atos-limites" — aqueles que se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva.

Esta é a razão pela qual não é a "situação limite," em si mesma, geradora de um clima de desesperança, mas a percepção que os homens tenham dela, num dado momento histórico, como um freio a eles, como algo que eles não podem ultrapassar. No momento em que a percepção crítica se instantânea, na ação mesma, se desenvolve um clima de esperança e comprometimento que leva os homens a superar a "situação limite." Esta superação, que não existe fora das relações homens-mundo

* O professor Álvaro Vieira Pinto analisa, com bastante lucidez, o problema das "situações limites," cujo conceito apresenta, equivocadamente, porém, da dimensão pessimista que se encontra originalmente em Sartre.

Para Vieira Pinto, as "situações limites" não são "o contorno infranqueável onde terminam as possibilidades, mas a margem real onde começam todas as possibilidades"; não são "a fronteira entre o ser e o nada, mas a fronteira entre o ser e o ser mais (mais ser)"

Vieira Pinto - Álvaro

"Consciência e Realidade Nacional"

ISEB - Rio - 1960 II Vol. pág 284.

sómente pode verificar-se através da ação dos homens sobre a realidade concreta em que se dão as "situações limites".

Superadas estas, vem a transformação da realidade, novas surpresas, provocando outros "atos-limites" dos homens.

Desta forma, o próprio dos homens é estar, com consciência de si e do mundo, em relação de enfrentamento com uma realidade em que, historicamente se dão as "situações limites." É este enfrentamento com a realidade para a superação dos obstáculos só pode ser feito historicamente, como historicamente se obtinham as "situações limites".

No "mundo" ^{do} animal, que não sendo rigorosamente mundo, mas suporte em que está, não há "situações limites" pelo caráter ahistórico do primeiro, que se estende ao segundo.

Não sendo o animal um "ser para si", lhe falta o poder de exercer "atos-limites", que implicam uma postura decisória frente ao mundo, do qual o ser se "separa" e, objetivando-o, o transforma com sua ação. Priso orgânicamente a seu suporte, o animal não se distingue dele.

Desta forma, em lugar de "situações limites", que são históricas, é o suporte mesmo, mais exatamente, que o limita. É próprio do animal, portanto, não é estar em relação com seu suporte - se estivesse, o suporte seria mundo - mas adaptado a ele. Daí que, como um "Ser em si", ao "produzir" um ninho, uma colmeia, um ~~lugar~~ ^{lugar} onde viva, não esteja realmente criando produtos que tivessem ^{seido o} resultado de "atos-limites" - respostas transformadoras. Sua atividade produtiva está subjugada à satisfação de uma necessidade física, puramente estimulante e não desafiadora. Daí que seus produtos, fora de dúvida, "pertencem diretamente a seus

corpos físicos, enquanto o homem é livre frente a seu produto.*

Sómente na medida em que os produtos que resultam da atividade do ser "não pertencem a seus corpos físicos", ainda que neles o seu sêlo, darão surgimento à dimensão significativa do contexto que, assim, se faz mundo.

Daí em diante, este ser, que desta forma atua e que, necessariamente, é um ser consciência de si, um "ser para si", não poderia ser, se não estivesse sendo, no mundo com o qual está, como também este mundo não existiria, se este ser não existisse.

A diferença entre os dois, entre o animal, de cuja atividade, porque não constitui "atos limites", não resulta uma produção mais além de si e o homem que, através de sua ação sobre o mundo, cria o domínio da cultura e da história, está em que somente estes são seres da praxis. Sómente estes são praxis. Praxis que, sendo reflexa e ação verdadeiramente transformadora da realidade, ~~é~~ é fonte de conhecimento ^{de} exterior. Como efeito, enquanto a atividade animal, realizada sem praxis, não implica ^{em} criação, a transformação exercida pelos homens ~~é~~ implica nela.

É como seres transformados e criadores que os homens, em suas permanentes relações com a realidade, produzem, não somente os bens materiais, as coisas sensíveis, os objetos, mas também as instituições sociais, suas ideias, suas concepções.**

Através de seu permanente que fazer transformador da realidade objetiva, os homens, simultaneamente, criam a história e se fazem seres histórico-sociais. Porque, ao contrário do animal, os homens podem

* Marx - "Manuscritos econômico-filosóficos".

* A propósito deste aspecto, ver Karel Kosick - "Dialéctica de lo Concreto." Editorial Grijalbo - México - 1967.

tridimensionalizar o tempo - passado - presente - futuro - que, contudo, não são departamentos estanques, sua história, em função de suas mesmas relações, vai se desenvolvendo em permanente devir, em que se concretizam suas unidades epocais. Estas, como o ontem, o hoje e o amanhã, não são seções fechadas e intercomunicáveis do tempo, que ficassem petrificadas e nas quais os homens estivessem encalhados. Se assim fosse, desapareceria uma condição fundamental da história: sua continuidade. As unidades epocais, pelo contrário, estão em relação umas com as outras,* na dinâmica da continuidade histórica.

Uma unidade epocal se caracteriza pelo conjunto de idéias, de concepções, esperanças, dividas, valores, desafios, em interação dialética com seus contrários, buscando plenitude. A representação concreta de muitas destas idéias, destes valores, destas concepções e esperanças, como também os obstáculos ao ser mais dos homens constituem os temas da época.

Estes não somente implicam em outros que são seus contrários, às vezes antagônicos, mas também indicam tarefas que a ser realizadas e cumpridas. Nesta forma, não há como compreender os temas históricos isolados, soltos, desconectados, cortados, parados, mas em relação dialética com outros, seus opostos. Como também não há outro lugar para encontrá-los que não seja nas relações homens-mundo. O conjunto dos temas em interação constitui o "universo temático" da época.

Frente a este "universo" de temas que dialiticamente se contradizem, os homens tomam suas posições também contraditórias, realizando tarefas em favor, ou, da manutenção das estruturas; outros, da mudança.

Na medida em que se aprofundam o auto-

* Em torno de épocas históricas, ver Hans Freyer: "Teoría de la época Actual" Fondo de Cultura - México. (Breviarios)

há uma tendência para a mitificação da temática e da realidade mesma, o que, de modo geral, instaura um clima de "irracionalismo" e de sectarismos.

Este clima ameaça esgotar os temas de sua significação mais profunda, de retirar-lhes a conotação dinâmica que os caracteriza.

No momento em que uma sociedade vive uma época assim, o próprio irracionalismo mitificador passa a constituir um de seus temas fundamentais, que terá, como seu oposto combatente, a visão crítica e dinâmica da realidade que, empenhando-se em favor do ^{seu} desvelamento, desmascara sua mitificação e busca a plena realização da tarefa humana: a permanentemente transformações da realidade para a humanização dos homens.

Os temas* se encontram, em última análise, de um lado, envolvidos, de outro, envolvendo as "situações limites", enquanto as tarefas ^{em} que eles implicam, quando cumpridas, constituem os "atos-limites" aos quais nos referimos.

Enquanto os temas não são percebidos como tais, envolvidos e envolvendo as "situações limites", as tarefas referidas a eles, que são as respostas dos homens através de sua ação histórica, não se dão em termos autênticos ou críticos.

Neste caso, os temas se encontram envolvidos pelas "situações limites" que se apresentam aos homens como se fossem determinantes históricas, esmagadoras, em face das quais não lhes cabe outra alternativa, senão adaptar-se. Desta forma, os homens não chegam a transcender as "situações limites" e descobrem ou divisam, mais além delas e em relação contraditória com elas, o inédito viável X

* Estes temas se chamam geradores porque, qualquer que seja a natureza de sua conotação como a ação por eles provocada, contêm em si a possibilidade de desdobrar-se em outros tantos temas que, por sua vez, provocam novas tarefas que devem ser cumpridas.

Em síntese, as "situações limite" implicam na existência daqueles a quem dizem ou indiretamente servem e daqueles a quem negam e perdem.

No momento em que estes os percebem não mais como uma "fronteira entre o ser e o nada, mas como uma fronteira entre o ser e o mais ser" se fazem cada vez mais críticos na sua ação, ligada à sua percepção. Percebem em que está implícito o inédito viável como algo definido a uma concretização se dirigirá sua ação.

A tendência, então, dos primeiros, é vislumbrar no inédito viável, ainda ~~como~~ ^{como} inédito viável, uma "situação limite" ameaçadora que, por isto mesmo, precisa não concretizar-se. Daí que atuem no sentido de manterem a "situação limite" que lhes é favorável.

Desta forma, se impõe à ação libertadora, que é histórica, sobre um contexto, também histórico, a exigência de que esteja em relação de correspondência, não só com os "temas geradores", mas com a percepção que deles estejam tendo os homens. Esta exigência necessariamente se reflete na nossa: a da investigação da temática reciprocitária.

Os "temas geradores" podem ser localizados em elementos conceituais, que partem do mais geral ao mais particular.

Temas de caráter universal, contidos na unidade epocal mais ampla, que abarca toda uma ~~grande~~ gama de unidades e seriedades, continentais, regionais, nacionais, etc, diversificadas entre si. Como tema fundamental desta unidade mais ampla, que podemos chamar nossa época, se encontra, a nosso ver, o da desumanização que indica o ser contrário, o tema da humanização, como objetivo que deve ser alcançado. É este tema angustiante que vem dando à nossa época o caráter antropológico a seu nível mais profundo e antitético.

Para alcançar a meta da humanização é imprescindível a superação das "situações limite" em que os homens se acham coisificados.

Em círculos menos amplos, nos deparamos com temas e "situações limites", característicos de sociedades de um mesmo continente ou de continentes distintos, que têm nestes temas e nestas "situações limites" similitudes históricas.

A "situação limite" do subdesenvolvimento a qual está ligado o problema da dependência, com tantos outros, é uma conotação característica do "terceiro mundo" e tem, como tarefa, a superação da "situação limite", que é uma fatalidade, através da criação de outra fatalidade, a do desenvolvimento.

Se olharmos, agora, uma sociedade determinada, em sua unidade espacial, vamos perceber que, além desta temática universal, continental ou de um mundo específico de semelhanças históricas, ela vive seus temas ~~específicos~~ próprios, suas "situações limites".

Em círculos mais restritos, observemos diversificações temáticas, dentro de uma mesma sociedade, em áreas e subáreas em que se divide, todas, contudo, em relação com o todo de que participam. São áreas e subáreas que constituem subunidades espaciais. Em uma unidade nacional mesma, encontramos a contradição da "contemporaneidade do não contemporâneo".

Nas subunidades referidas, os temas de caráter nacional podem ser ou deixar de ser captados em sua verdadeira significação, ou simplesmente podem ser sentidos. Às vezes, nem sequer são sentidos.

É impossível, porém, é a inexistência de temas nestas subunidades espaciais. O fato de que indivíduos de uma área não captam um "tema gerador" só aparentemente oculto ou o fato de captá-lo de forma distorcida, pode significar foi a existência de uma "situação limite" de expressão em que os homens se encontram mais livres que emersos.

De modo geral, a consciência dominada, não só

populares, que não captam ainda a "situação limite" em sua globalidade, fica na apreensão de seus epifenômenos aos quais empresta a tocha invidiosa que esse, contudo, a "situação limite".*

Este é um fato de importância indiscutível para o investigador da Temática ou do "tema gerador".

A questão fundamental, neste caso, está em que, faltando aos homens uma compreensão crítica da totalidade em que estão, captando-a em pedaços nos quais não conhecem a intrínseca constituição da mesma totalidade, não podem conhecê-la. E não o podem porque, para conhecê-la, seria necessário partir do ponto diverso. Isto é, lhes seria indispensável ter antes a visão totalizada do contexto para, em seguida, separarem e isolarem os elementos ou as parcialidades do contexto, através de cuja cisão voltariam com maior clareza à totalidade analisada.

Este é um esforço que cabe realizar no método. É este o esforço que cabe realizar na metodologia da investigação temática que propomos, como na educação problematizadora que defendemos, o esforço de colocar aos indivíduos dimensões significativas de sua realidade, cuja análise crítica lhes possibilite conhecer a intrínseca de suas partes.

Nesta maneira, as dimensões significativas que, por sua vez, estão constituídas de partes em interação, ao serem analisadas, devem ser percebidas pelos indivíduos como dimensões da totalidade. Deste modo, a análise crítica de uma dimensão significativo-existencial possibilita aos indivíduos uma nova postura,

* Esta forma de proceder se observa, não raramente, entre homens de classe média, ainda que diferentemente de como se manifesta entre camponeses. Sem medo da liberdade os leva a assumir mecanismos de defesa e, através de racionalizações, escondem o fundamental, enfatizam o acidental e negam a realidade concreta. Em face de um problema cuja análise remete à visualização da "situação limite", cuja crítica lhes é iminente, sua tendência é ficar na periferia dos problemas, rechaçando toda tentativa de adentramento no núcleo mesmo de questão, chegam inclusive a imitar-se quando se lhes chama a atenção para algo fundamental que explica o acidental ou o secundário, aos quais estão dando significações primordial.

também crítica, ²⁴ em face das "situações limites". A captação e a compreensão da realidade se refazem, ganhando um nível que até então não tinham. Os homens tendem a perceber que sua compreensão e que a "razão" da realidade não estão fora dela, como, por sua vez, ela não se encontra deles dicotomizada, como se fosse um mundo à parte, misterioso e estranho, que os esmagasse.

Neste sentido é que a investigação do "tema gerador", que se encontra contido no "universo temático mínimo" (os temas geradores em interação) se realiza por meio de uma metodologia consciencializadora, além de nos possibilitar sua apreensão, inserir ou começar a inserir os homens numa forma crítica de pensar em mundo.

Na medida, porém, em que, na captação do todo que se oferece à compreensão dos homens, este se lhes apresenta como algo espesso que os envolve e que não chegam a vislumbrar, se faz indispensável que a sua busca se realize através da abstração. Isto não significa a redução do concreto ao abstrato, o que seria negar a sua dialiticidade, mas tê-los como opostos que se dialtizam no ato de pensar.

Na análise de uma situação existencial concreta, "codificada",* se verifica exatamente este movimento do pensar.

A descodificação da situação existencial provoca esta postura normal, que implica num partir abstratamente até o concreto; que implica numa ida das partes ao todo e numa volta deste às partes, que implica num reconhecimento do sujeito ao objeto (a situação existencial concreta)

* A codificação de uma situação existencial é a representação desta, com alguns de seus elementos constitutivos, em interação. A descodificação é a análise crítica da situação codificada.

Ver Paulo Freire: ~~Formações e o Método da Liberdade!~~
Por ~~Freire~~ Rio 1967.

e deste no sujeito.*

Este movimento de ida e volta, do abstrato ao concreto, que se dá na análise de uma situação codificada, se bem feita a descodificação, conduz à superação da abstração com a percepção crítica do concreto, já agora não mais realidade espessa e pouco vislumbrada.

Realmente, em face de uma situação existencial codificada, [situação desenhada ou fotografada que remete, por abstração, ao concreto da realidade existencial] a tendência dos indivíduos é realizar uma espécie de "crisão" na situação, que se lhes apresenta. Esta "crisão", na prática da descodificação, corresponde à etapa que chamamos de "descrisão da situação." A crisão da situação figurada possibilita descobrir a interação entre as partes do todo dividido.

Este todo, que é a situação figurada [codificada] e que antes havia sido apreendido difusamente, passa a ganhar significação na medida em que sofre a "crisão" e em que o pensar volta a ele, a partir das dimensões resultantes da crisão. Como, porém, a codificação é a representação de uma situação existencial, a tendência dos indivíduos é dar o passo da representação da situação [codificada] à situação concreta mesma em que e com que se encontram.

Teoricamente, é lícito esperar que os indivíduos passem a comportar-se em face de sua realidade objetiva da mesma forma, do que resulta que ^{em} ~~em~~ x e de si ela um talco sem saída para ~~o~~ que ~~em~~

* O sujeito se reconhece na representação da situação existencial codificada, ao mesmo tempo em que reconhece nesta, objeto agora de sua reflexão, o seu contínuo condicionante em e com que está, com outros sujeitos.

verdade é: um desafio ao qual os homens têm que responder.

Em todas as etapas da descobertas, estarão os homens exteriorizando sua visão do mundo, sua forma de pensá-lo, sua percepção fatalista das "situações limites", sua percepção estática ou dinâmica da realidade. E, nesta forma expressada de pensar o mundo fatalistamente, de pensá-lo dinâmica ou estáticamente, na maneira como realizam seu enfrentamento com o mundo, se encontram envolvidos seus "temas geradores."

Ainda quando um grupo de indivíduos não consegue a expressar concretamente uma temática geradora, o que pode parecer inexistência de temas, surge, pelo contrário, a existência de um Tema dramático: o Tema do Silêncio. Surge uma estrutura constituinte do mítico ante a força esmagadora de "situações limites", em face das quais o óbvio é a adaptação.

É importante ressaltar que o "tema gerador" não se encontra nos homens isolados da realidade, nem tampouco na realidade separada dos homens e, muito menos, numa "terra de ninguém". Só pode ser compreendido nas relações homens-mundo.

Investigar o "tema gerador" é investigar, repitamos, o pensar dos homens referidos à realidade, é investigar seu atuar sobre a realidade, que é sua prática.

A metodologia que dependemos exige, por isto mesmo, que, no fluxo da investigação, se façam ambos sujeitos da mesma - os investigadores e os homens do povo que, aparentemente, seriam seu objeto.

Quanto mais assumam os homens uma postura ativa na investigação de sua temática, tanto mais aprofundam a sua tomada de consciência em torno da realidade e, explicitando sua temática significativa, se apropriam dela.

Podrá dizer-se que isto tem nos homens sujeitos da busca de sua temática significativa sacrificada a objetividade da investigação. Que os achados já não serão "puros" porque haverá sobreido uma interferência intrusa. No caso, em última análise, daquelle que são os maiores interessados - ou devem ser - em sua própria educação.

Isto revela uma consciência ingénua da investigação temática, para a qual os temas existiriam em sua pureza objetiva e original, fora dos homens, como se fossem coisas.

Os temas, em verdade, existem nos homens, em sua relação com o mundo, referidos a fatos concretos. Um mesmo fato objetivo pode provocar, numa sub-unidade epocal, um conjunto de "temas geradores" e, noutra, não os mesmos, necessariamente. Há, pois, uma relação entre o fato objetivo, como um dado, a percepção que dele tenham os homens e os "temas geradores".

É através dos homens que se expressa a temática significativa e, ao expressar-se num certo momento, pode já não ser, exatamente, o que antes era, desde que haja mudado sua percepção dos dados objetivos aos quais os temas se acham referidos.

Do ponto de vista do investigador importa, na análise que faz no processo da investigação, detectar o ponto de partida dos homens no seu modo de visualizar a objetividade, verificando se, durante o processo, se observou ou não, alguma transformação no seu modo de perceber a realidade.

A realidade objetiva continua a mesma. Se a percepção dela variar no fluxo da investigação, isto não significa prejudicar em nada sua validade. A temática significativa aparece, de qualquer maneira, com o seu conjunto de dúvidas, de ansios, de esperanças.

É preciso que nos convençamos de que as aspirações, os motivos, as finalidades que se encontram implícitas na temática significativa, são aspirações, finalidades, motivos humanos. Por isto, não estão aí, num

certo espaço, como coisas petrificadas, mas estão sendo, são tão históricas quanto os homens. Não podem ser captados fora deles, insistamos.

Captá-los e entendê-los é entender os homens que os encarnam e a realidade a eles referida. Mas, precisamente porque não é possível entendê-los fora dos homens, é preciso que estes também os entendam. A investigação temática se faz, assim, um esforço comum de consciência da realidade e de auto-consciência, que a insere como ponto de partida do processo educativo.

Por isto é que, para nós, o risco da investigação não está em que os supostos investigados se descubram investigadores e, desta forma, "contornam" os resultados da análise. O risco está exatamente no contrário. Sem deslocar o centro da investigação, que é temática significativa, a ser objeto da análise, para os homens mesmos, como coisas, fazendo-os objetos da investigação. Esta, à base da qual se pretende elaborar o programa educativo, em cuja prática educador-educando e educandos-educadores conjugam sua ação cognoscente sobre o mesmo objeto cognoscível, tem de fundar-se, igualmente, na recíproca de da ação. É a ação, da ação mesma de investigar.

A investigação temática, que se dá no domínio do humano e não das coisas, não pode reduzir-se a um ato mecânico. Sendo processo de busca, de conhecimento, por isto tudo, de criação, exige de seus sujeitos que vão descobrindo, no encadeamento dos temas significativos, a interpenetração dos problemas.

Por isto é que a investigação se fará tão mais pedagógica quanto mais crítica e tão mais crítica quanto, deixando de poder-se nos esquemas estreitos das visões parciais da realidade, das visões "focalistas" da realidade, se fixe na compreensão da totalidade.

Assim é que, no processo de busca de temática significativa, há de estar presente a preocupação pela ~~participação~~

problematização dos próprios temas. Por suas vinculações com outros. Por seu envolvimento eletrônico-cultural.

Assim como não é possível - o que salientamos no início deste capítulo - elaborar um programa a ser doado ao povo, também não o é elaborar roteiros de pesquisa do universo temático a partir de pontos pontilhados pelos investigadores que se fulgam a si mesmos os sujeitos exclusivos da investigação.

Tanto quanto a educação, a investigação que a ela serve, tem de ser uma operação simpática, no sentido etimológico da expressão. Isto é, tem de consistir-se na comunicação, no sentir com um uma realidade que não pode ser vista mecanicistamente compartimentada, simplesmente bem "comportada", mas, na complexidade de seu permanente vir a ser.

Investigadores profissionais e povo, nesta operação simpática, que é a investigação do tema querador, são ambos sujeitos deste processo.

O investigador da temática significativa que, em nome da objetividade científica, transforma o orgânico em inorgânico, o que está sendo no que é, o vivo no morto, teme a mudança. Teme a transformação. Vê esta, que não nega, mas que não quer, um anúncio de vida, mas um anúncio de morte, de deterioração. Quer conhecer a mudança, não para estimá-la, para aprofundi-la, mas para fugi-la.

Mas, ao temer a mudança e ao tentar aprisionar a vida, ao reduzi-la a esquemas rígidos, ao fazer do povo objeto passivo de sua ação investigadora, ao ver na mudança o anúncio da morte, mata a vida e não pode esconder sua natureza necrófila.

A investigação da temática envolve a investigação do próprio pensar do povo, pensar que não se dá fora dos homens, nem num homem só, nem no vazio, mas nos homens e entre os homens, referindo à realidade.

Não posso investigar o pensar do outro, referindo ao mundo de não penso. Mas, não penso autenticamente se os outros também não pensam. Simplesmente, não posso pensar pelos outros nem para os outros, nem sem os outros. A investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito de seu pensar. E se seu pensar é mágico ou infâmico, será pensando o seu pensar, na ação, que ele mesmo se superará. E a superação não se faz no ato de consumir ideias, ~~consumindo~~ mas no de produzi-las e de transformá-las na ação e na comunicação.

Sendo os homens seres em "situação", se encontram enraizados em condições tempo-espaciais que os marcam e a que eles igualmente marcam. Sua tendência é refletir sobre sua própria situacionalidade de, na medida em que, desafiados por ela, agem sobre ela. Esta reflexão implica, por isto mesmo, em algo mais que estar em situacionalidade, que é sua posição fundamental. Os homens são por que estão em situação. E serão tanto mais quanto não só pensarem criticamente o ser mas criticamente sobre ele atirem.

Esta reflexão sobre a situacionalidade é um pensar a própria condição do existir. Um pensar crítico através do qual os homens se descobrem em "situação". Só na medida em que esta deixa de parecer uma realidade espessa que os envolve, algo mais ou menos submerso em que e sob que se acham, um pouco se descaída que os angustia e a captam como a situação objetivo-problemática em que estão, é que existe o engajamento. Da inversão em que se achavam, emergem, capacitando-se para insistir na realidade que se ^{vão} desvelando.

Desta maneira, a inversão é um estado maior que a emergência e resulta da conscientização da situação. É a própria consciência histórica.

Dai que se faz^a conscientizaçao o aprofundamento da tomada de consciencia, caracteristica de toda a questao.

Neste sentido e que toda investigacao tem^a caracter de caracter conscientizador se faz pedagogica e toda autentica educacao se faz investigacao do pensar.

Quanto mais investiga o pensar do povo com elle, tanto mais nos educamos juntos. Quanto mais nos educamos, tanto mais continuamos investigando.

Educaçao e investigacao Tematica, na concepçao problematizadora da educacao, se tornam momentos de um mesmo processo.

Enquanto, na pratica "bancaria" da educacao, anti-dialogica por essencia, por isto, nao comunicativa, o educador deposita no educando o contendo programatico da educacao, que ele mesmo elabora ou elabora para elle, na pratica problematizadora, dialogica por essencia, este contendo, que jamais e "depositado", ~~como se sabe~~, se organiza e se constitui na visao do mundo dos educandos, em que se encontram seus "temas geradores".

Por tal razao e que este contendo ha de estar sempre renovando-se e ampliando-se.

A tarefa do educador dialogico e, trabalhando em equipe interdisciplinar, este universo tematico, recolhido na investigacao, devolve-lo, como problema, nao como discussao, aos homens de quem recebe.

Se, na etapa da alfabetizacao e educacao problematizadora e da comunicacao busca e investiga a "palavra geradora", na post-alfabetizacao busca e investiga o "tema gerador".

* Ver P.F. - "Educaçao como pratica da Liberdade" - Paz e Terra - Rio - 1967.

32
Numa visão humanista, não mais "bancária" da educação, o seu con-
tendo programático já não involucra finalidades a serem impostas ao
povo, mas, pelo contrário, porque parte e nasce dele, em diálogo com
os educadores, reflete seus anseios e esperanças. Daí a investigação
da temática como ponto de partida do processo educativo, como
ponto de partida de sua dialogicidade.

Daí também o imperativo de ~~dever~~ ser conscientizadora a meto-
dologia desta investigação.

Que faremos, por exemplo, se temos a responsabilidade de con-
duzir um plano de educação de adultos em uma área com-
prensiva, que revele, inclusive, uma alta porcentagem de analfa-
betismo? O plano incluirá a alfabetização e a post-alfabetiza-
ção. Estaremos, portanto, obrigados a realizar, tanto a investiga-
ção das "palavras geradoras", quanto a dos "temas geradores", a base
de que teríamos o programa para uma e outra etapas do plano.

Fixemo-nos, contudo, apenas, na investigação dos "temas gera-
dores em da temática significativa".

Delimitada a área em que se vai trabalhar, conhecida através de
fontes secundárias, começam os investigadores a primeira etapa da
investigação.

Esta, como todo começo em qualquer atividade no domínio do huma-
no, pode apresentar dificuldades e riscos. Riscos e dificuldades normais
até certo ponto, ainda que, nem sempre existentes na aproximação
primeira que fazem os investigadores aos indivíduos da área.

É que, neste encontro, os investigadores necessitam de obter um
número significativo de pessoas a este uma conversa informal com eles,
em que lhes falam dos objetivos de sua presença na área. Na qual di-
reão o porque e o como e o que da investigação que pretendem
realizar e que não podem fazê-lo se não se estabelece uma relação de
sim-patia e confiança mútuas.

No caso de acertarem a reunião, e de nesta ^{vão só} aderirem à investigação,
deverão os investigadores estimular os presentes para que, dentre eles, apareçam
os que queiram participar diretamente do processo da investigação como seus
auxiliares. Desta forma, esta se inicia com um diálogo em clareza entre todos.
Uma série de informações sobre a vida na área, necessárias a sua com-
preensão, terá nestes voluntários os seus recolhimentos. Muito mais importante, con-
tudo, que a coleta destes dados, é sua presença ativa na investigação.

Alado deste trabalho da equipe local, os investigadores iniciam suas visi-
tas à área, sempre autênticamente, nunca ^{com} forçadamente, como observado-
res sim-páticos. ~~Por isto mesmo,~~ ^{Por isto mesmo,} as atitudes ~~sempre~~ ^{com-}
preensivas em face do que observam.

Se é normal, e até necessário, que os investigadores che-
guem à área da investigação movendo-se em

* A propósito da investigação e do "tratamento" das
"palavras geradoras" ver

Paulo Freire - "Educação como Prática da Liberdade"

Paraterra - Rio - 1967.

** (Nota está en el otro lado de la página)

** Na razão mesma em que "a investigação temática, diz a socióloga Maria Lúci Ferreira, num trabalho em preparação, só se justifica, enquanto devolve ao povo o que a ele pertence; enquanto seja, nas o ato de conhecê-lo, mas o de conhecer com ele a realidade que o desafia."

um marco conceitual e valorativo que estará presente na sua percepção do observado, isto não deve significar, porém, que devam transformar a investigação temática no meio para imporem este marco.

A única dimensão que se supõe devam ter os investigadores, neste marco no qual se movem, que se espera se faça comum aos homens cuja temática se busca investigar, é a da percepção crítica de sua realidade, que implica num método correto de aproximação do concreto para desvelá-lo. E isto não se impõe.

Neste sentido é que, desde o começo, a investigação temática se ^{vai} expressando como um fazer educativo.

Em suas visitas, os investigadores vão fixando sua "mirada" crítica na área em estudo, como se ela fosse, para eles, uma espécie de enigma e sui-generis "codificação" ao vivo, que os desafia. Por isto mesmo, visualizando a área como totalidade, tentam, visita após visita, realizar a "crise" desta, na análise das dimensões parciais que os vão impactando.

Neste esforço de "crise" com que, mais adiante, voltarão a adentrar-se na totalidade, vão ampliando a sua compreensão dela, na interação de suas partes.

Na etapa desta igualmente "sui-generis" descodificação, os investigadores, ora incidem sua visão crítica ~~observadora~~ ^{sobre} a existência da área, ora o fazem através de diálogos informais com seus habitantes.

Na medida em que realizam a descodificação desta codificação viva, seja pela observação dos fatos, seja pela conversação informal com os habitantes da área, irão registrando em um caderno de notas, à maneira de Wright Mills, as coisas mais aparente-mente pouco importantes. A maneira de conversar dos homens; a sua forma de ser. O seu comporta-

34
mento no culto religioso, no trabalho. Vão registrando as expressões do povo; sua linguagem, suas palavras, sua sintaxe, que não é o mesmo que sua pronúncia depreciosa, mas a forma de construir seu pensamento.*

Esta descodificação ao vivo implica, necessariamente, em que os investigadores, em sua fase, surpreendam a área em momentos distintos. É preciso que a visitem em horas de trabalho no campo; que assistam a reuniões de alguma associação popular, observando seu procedimento, a linguagem usada, as relações entre diretoria e sócios; o papel que jogam as mulheres, os jovens. É indispensável que a visitem em horas de lazer; que presenciem seus habitantes em atividades esportivas; que conversem com pessoas em suas casas, registrando manifestações em termos das relações marido-mulher, pais-filhos; afinal que conheça a realidade nesta etapa para esta compreensão prometa da área.

A propósito de cada uma destas visitas de observação compreensiva devem os investigadores redigir um pequeno relatório, cujo conteúdo é discutido pela equipe em seminário no qual se vai avaliando os achados, quer dos investigadores profissionais, quer dos auxiliares da investigação, representantes do povo, nestas primeiras observações que realizaram. Daí que este seminário de avaliação deva realizar-se na área de trabalho, para que possam estar participar dele.

Observa-se que os pontos fixados pelas várias investigações, só conhecidos por todos nas reuniões de seminário avaliativo, de modo geral coincidem, com exceção de um ou outro aspecto que impressionou mais singularmente a um ou a outro investigador.

* Neste sentido, Guimarães Rosa no parece um exemplo - e genial exemplo - de como pode um escritor captar fielmente, não a pronúncia, não a corruptela prosódica, mas a sintaxe do povo dos Gerais - a estrutura de seu pensamento.

Estas reuniões de avaliação constituem, em verdade, um segundo momento da descodificação do vivo, que os investigadores estão realizando da realidade que se lhes apresenta como aquela codificação "sui-generis".

Com efeito, na medida em que, um a um, vão todos expondo como perceberam e sentiram este ou aquele momento que mais os impressionou no ensaio descodificador, cada exposição particular, desafiando a todos como descodificadores da mesma realidade, vai re-presentificando-lhes a realidade recém-presentificada à sua consciência intencionada a ela. Neste momento, "re-ad-miram" sua admiração anterior no relato da "ad-miração" dos demais.

Desta forma, a "crise" que fez cada um da realidade, no processo particular de sua descodificação, os remete, dialógicamente, ao todo "cuidado" que se re-totaliza e se oferece aos investigadores a uma nova análise, a que se seguirá novo seminário avaliativo e crítico, de que participarão, como membros da equipe investigadora, os representantes populares.

Quanto mais cuidam o todo e o re-totalizam na re-admiração que fazem de sua admiração, mais vão aproximando-se dos núcleos centrais das contradições principais e secundárias em que estão envolvidos os indivíduos da área.

Aparentemente, por isto mesmo que não em sentido rigoroso, poderíamos dizer que, já nesta primeira etapa da investigação, os investigadores, ao se apropriarem, nas suas observações e através de entrevistas, do conjunto de contradições, já estarão capacitados para organizar o conteúdo programático da ação educativa. Na verdade, se o conteúdo desta ação reflete as contradições, indiscutivelmente estará constituído da temática significativa da área.

Não tememos, inclusive, afirmar que a margem de acerto para a ação que se desenvolver a partir destes dados seria muito mais provável que a dos conteúdos resumidos =

tes das programações verticais.³⁶

Esta, contudo, não deve ser uma tentação ~~que~~ ^{pela qual os} investigadores se deixem seduzir.

Na verdade, o básico, a partir da inicial percepção deste núcleo de contradições, entre as quais estará incluída a principal da sociedade como uma unidade epocal maior, é estudar a que nível de percepção delas se encontram os indivíduos da área.

No fundo, estas contradições se encontram constituindo "situações limites", envolvendo temas e apontando tarefas.

Se os indivíduos se encontram aderidos a estas "situações limites", impossibilitados de "separar-se" delas, o seu tema a elas referido será necessariamente o do fatalismo e a tarefa a ele associada é a de não ter a tarefa.

Por isto é que, embora as "situações limites" sejam realidades objetivas e estejam provocando necessidades nos indivíduos, se impõe investigar, com eles, a consciência que delas tenham.

Uma "situação limite", como realidade concreta, pode provocar em indivíduos de áreas diferentes e até de sub-áreas de uma mesma área, temas e tarefas opostas, que exigem, portanto, diversificação programática para o seu desvelamento.

Dar que a preocupação básica dos investigadores deva centrar-se no conhecimento do que Goldman* chama de "consciência real" (efetiva) e "consciência máxima possível".

"A consciência real" (ou efetiva), constituindo-se nos "obstáculos e desvios" que a realidade empírica impõe à instauração da "consciência máxima possível", — "máximo de consciência adequada à realidade" — implica na impossibilidade da percepção, mais além das "situações limites", do que chamamos de "inédito viável".

Por isto é que, para nós, o "inédito viável", que não pode dar-se na "consciência real" (ou efetiva) tem sua superação

* Goldman, Lucien — "Las Ciencias humanas y La Filosofía".
Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires — 1967.
pags. 107 e seguintes.

na "ação editada", que sendo antes só viável, mas imperceptível na sua viabilidade, se realiza na "consciência possível".

A "consciência possível" (Goldman) parece poder identificar-se com o que Nicolai* chama de "soluções praticáveis despercebidas" (nesso "inédito viável") em oposição às "soluções praticáveis percebidas" e às "soluções efetivamente realizadas" que correspondem à "consciência real" (ou efetiva) de Goldman.

Esta é a razão por que o fato de os investigadores, na primeira etapa da investigação, terem chegado à apreensão mais ou menos aproximada do conjunto de contradições, não os autoriza a pensar na estruturação do conteúdo programático da ação educativa. Até então, esta visão é a deles ainda e não a dos indivíduos em face de sua realidade.

A segunda fase da investigação começa precisamente quando os investigadores, com os dados que recolheram, chegam à apreensão daquele conjunto de contradições.

A partir deste momento, sempre em equipe, escolhem algumas destas contradições, com que serão elaboradas as codificações** que vão servir à investigação temática.

Na medida em que as codificações (pintadas ou fotografadas e, em certos casos preferencialmente fotografadas***) são o objeto que, mediando os supostos descodificadores, se dá à análise crítica, sua preparação deve obe-

* Nicolai, André.

"Comportement économique et structures sociales."
Paris - PUF - 1960 - pág 226.

** A estas codificações, por um falta de melhor designação, chamamos de neutras - na verdade não o são - para distingui-las das que servem no processo de educação.

José Luiz Fiori, em artigo recente "Dialéctica y libertad ^{dos dimensiones} en el proceso de la investigación temática" San tiago - ICIARA - prefere chamá-las de "codificações existenciais estratégicas".

Parece-nos, contudo, que quer a nossa, quer a designação de José Fiori, não correspondem a um exato sentido.

** As codificações também podem ser orais. Consistem, neste caso, na apresentação, em poucas palavras, que fazem os investigadores de um problema existencial e a que se segue sua "descodificação".

A equipe do "Instituto de Desarrollo Agropecuario" - Chile - vem usando-as com resultados positivos em investigações temáticas.

decer a certos princípios que não são apenas os que notam a confecção das puras ajudas visuais.

Uma primeira condição a ser cumprida é que, necessariamente, devem representar situações conhecidas pelos indivíduos cuja temática se busca, o que as faz reconhecíveis por eles, possibilitando, desta forma, que nelas se reconheçam.

Não seria possível, nem no processo da investigação, nem nas primeiras fases do que a ele se segue o da devolução da temática significativa como conteúdo programático, propor representações de realidades estranhas aos indivíduos.

É que este procedimento, embora dialético, pois que os indivíduos, analisando uma realidade estranha, comparariam com a sua, descobrindo as limitações desta, não pode preceder a um outro exigível pelo estado de imersão dos indivíduos: aquele em que, analisando sua própria realidade, percebem sua percepção anterior, do que resulta uma nova percepção da realidade distorcidamente percebida.

É igualmente fundamental para a sua preparação a condição de não poderem ter as codificações, de um lado, seu núcleo temático demasiado explícito; de outro, demasiado enigmático. No primeiro caso, corre o risco de transformar-se em codificações propagandísticas, em face das quais os indivíduos não têm outra descodificação a fazer, senão a que se acha implícita nelas, de forma dirigida. No segundo, o risco de fazer-se jogo de adivinhação ou "quebra-cabeça".

Na medida em que representam situações existenciais, as codificações devem ser simples na sua complexidade e oferecer possibilidades plurais de análises na sua descodificação, o que evita o dirigismo massificador da

~~quanto às codificações do ponto de vista de sua estrutura, ver~~
 P.F. "Educação como prática da liberdade".
 P.F. 114.

codificações propagandísticas. As codificações não são slogans, são objetos cognoscíveis, desafiando sobre que deve incidir a reflexão crítica dos sujeitos descodificadores.

Ao oferecerem possibilidades plurais de análises, no processo de sua descodificação, as codificações, na organização de seus elementos constituintes, devem ser uma espécie de "leque temático". Desta forma, na medida em que sobre elas os sujeitos descodificadores incidam sua reflexão crítica, não "abridão-se" na direção de outras temas.

Esta abertura, que não existirá no caso de seu conteúdo temático estar demarcado explicitado ou demarcado enigmático, é indispensável à percepção das relações dialéticas que existem entre o que representam e seus contrários.

Para atender, igualmente, a esta exigência fundamental, é indispensável que a codificação, refletindo uma situação existencial, constitua objetivamente uma totalidade. Daí que seus elementos devam encontrar-se em interação, na composição da totalidade.

No processo da descodificação os indivíduos, exteriorizando sua temática, explicitam sua "consciência real" da objetividade.

Na medida em que, ao fazê-lo, vão percebendo como atuavam ao viverem a situação analisada, chegam ao que chamamos antes de percepção da percepção anterior.

Ao terem a percepção de como antes percebiam, percebem diferentemente a realidade e, ampliando o horizonte do perceber, mais facilmente vão surpreendendo, na sua "visão de fundo", as relações dialéticas entre uma dimensão e outra da realidade. Dimensões repetidas ao núcleo da codificação sobre que incidem a operação descodificadora.

Como a descodificação é, no fundo, um ato coquocente, realizado pelos sujeitos descodificadores, e como este ato ~~incide~~ ^{recai} sobre a representação de uma situação concreta, abarca igualmente o ato anterior com o qual

os mesmos indivíduos haviam apreendido a mesma realidade, agora representada na codificação.

Promovendo a percepção da percepção anterior e o conhecimento do conhecimento anterior, a descodificação, desta forma, promove o surgimento de nova percepções e o desenvolvimento de novo conhecimento.

A nova percepção e o novo conhecimento, cuja formação já começa nesta etapa de investigação, se prolongam, sistematicamente, na implantação do plano educativo, transformando o "inédito viável" na "ação editada" com a superação da "consciência real" pela "consciência máxima possível."

Por tudo isto é que mais uma exigência se impõe na preparação das codificações - é que elas representem contradições tanto quanto possível "inclusivas" de outras, como adverte José Luiz Fiotti*. Que sejam codificações com um máximo de "inclusividade" de outras que constituem o sistema de contradições da área em estudo. Mais ainda e por isto mesmo, que preparem uma destas codificações "inclusivas", capaz de "abstituir" em "lequel temático" no processo de sua descodificação, se prepararem as demais "incluídas" nela, como suas dimensões dialtizadas. A descodificação das primeiras terá uma iluminação explicativamente dialítica na descodificação das segundas.

Neste sentido, um jovem técnico agrícola e educador chileno, Gabriel Bode**, que há mais de dois anos trabalha com o Método na etapa de post-alfabetização, trouxe uma contribuição de mais alta importância.

Na sua experiência, observou que os camponeses somente se interessavam pela discussão, quando a codificação dizia respeito, diretamente, a dimensões concretas de suas necessidades sentidas. Qualquer desvio na codificação, como qualquer tentativa do educador de orientar o diálogo na descodificação, para outros rumos que não fossem os de suas necessidades sentidas, provocavam o seu silêncio e o seu indiferentismo.

Por outro lado, observava que, embora a codificação se centrasse nas necessidades sentidas [codificação, conteúdo, ~~que~~ não

* Trabalho inédito.

** Funcionário especializado de uma das mais sérias instituições governamentais chilenas - Instituto de Desarrollo Agropecuario - INDAF - em cuja direção se encontra o economista, de formação autenticamente humanista, Jacques Chonchol.

"inclusiva"; no sentido de ⁴¹ G. Lutz-Froni) os camponeses não conseguiram, no processo de sua mudança, fixar-se ordenadamente na discussão, "perdendo-se", não raras vezes, ~~até~~ alcançar a síntese. Assim também não percebiam, ou raramente percebiam, as relações entre suas necessidades sentidas e as razões objetivas mais próximas ou menos próximas das mesmas.

Faltava-lhes, dizemos nós, a percepção do "núcleo vital", mais além das situações limites, geradoras de suas necessidades. ~~até elas etc., e percepções destas situações.~~

Não lhes era possível ultrapassar a sua experiência existencial focalista, ganhando a consciência da totalidade.

Desta forma, resolver experimentamos a profusão simultânea de situações e a maneira como desenvolvem seu experimento é que constitui o aporte indistintamente importante que trouxe.

Inicialmente, propôs a codificação (muito simples na constituição de seus elementos) de uma situação existencial. A esta codificação chama de "essencial" - aquela que representa o núcleo básico e que, abrindo-se em "leque temático teminativo", se estenderá nas outras, que ele chama de "codificações auxiliares".

Depois de ser codificada a "essencial", mantendo-a projetada como um suporte referencial para as consciências a ela intencionadas, vai, sucessivamente, projetando a seu lado as codificações "auxiliares".

Com estas, que se encontram em relações diretas com a "essencial", consegue manter vivo o interesse dos indivíduos que, em lugar de "perder-se" nos debates, chegam à síntese dos mesmos.

No fundo, o grande achado de Gabriel Bode está em que ele conseguiu propor à cognoscibilidade dos indivíduos, através da dialeticidade entre a codificação "essencial" e as "auxiliares", o sentido da totalidade. Os indivíduos, imersos na realidade, com a pura sensibilidade de suas necessidades, emergem dela e, assim, ganham a razão das necessidades.

Desta forma, muito mais rapidamente, poderão ultrapassar o nível da "consciência real", atingindo o da "consciência possível".

Se este é o objetivo da educação problematizadora que

defendemos, a investigação temática, que a ela mais que serve porque dela é um monumento, a esta objetivo não pode fugir também.

Preparadas as codificações, estudados pela equipe interdisciplinar todos os possíveis ângulos temáticos nelas contidos, iniciam os investigadores a terceira fase da investigação.

Nesta, voltam à área para inaugurar os diálogos descodificadores, nos "círculos de investigação temática" * Na medida em que operacionalizam estes círculos ** com a descodificação do material elaborado na etapa anterior, vão sendo gravadas as discussões que serão, na

que se segue, analisadas pela equipe interdisciplinar. Nas reuniões de análises deste material, devem estar presentes os auxiliares da investigação, representantes do povo, e alguns participantes dos "círculos de investigação". O seu aporte, além de ser um direito que lhes cabe, é indispensável à análise dos especialistas.

Os que, sujeitos como os especialistas, no tratamento destes dados, serão ainda e por isto mesmo, sujeitos e ratificadores da interpretação que fazem destes dos achados da investigação.

Do ponto de vista metodológico, a investigação, que desde o seu início se baseia na relação simpática de que falamos, tem mais esta dimensão fundamental para a sua sequência, a presença crítica de representantes do povo desde o seu começo até ao fim, a da análise da temática encontrada, que se prolonga na organização do conteúdo programático da ação educativa.

* José Luís Fioni, em seu artigo citado, ^{com}ratifica esta designação, adequada à instituição em que se processa a ação investigadora temática significativa, a que antes lhe dávamos, realmente, nos próprios, de "círculo de cultura", que poderia, ainda, estabelecer compensação com aquela em que se realiza a etapa ^{com} que se segue à da investigação.

** Em cada "círculo de investigação" deve haver um número de brate pessoas, existindo tantos círculos quantos ^{sejam} membros de seus participantes atinja a 10% da população da área ou da sub-área em estudo.

A estas reuniões de descodificação nos "Círculos de investigação temática", além do investigador como coordenador auxiliar da descodificação, assistirão mais dois especialistas - um psicólogo e um sociólogo, cuja tarefa é registrar as reações mais significativas ou aparentemente ^{pouco} significativas dos sujeitos descodificados.

No processo da descodificação, cabe ao investigador auxiliar desta, não apenas ouvir os indivíduos, mas desafiá-los cada vez mais, problematizando, de um lado, a situação existencial codificada e, de outro, as próprias respostas que vão dando aqueles no decorrer do diálogo.

Desta forma, os participantes do "Círculo de investigação temática" vão extrapolando, pela força catártica da metodologia, uma série de sentimentos, de opiniões, de si, do mundo e dos outros, que possivelmente não extrajariam em circunstâncias diferentes.

Numa das investigações realizadas em Santiago, [esta, infelizmente, não concluída] ao discutir um grupo de indivíduos residentes num "cortijo" [conjunto de casas] uma cena em que aparecia um homem embriagado, que caminhava pela rua e, em uma esquina, três jovens que conversavam, os participantes do círculo de investigação afirmavam que "aí apenas é produtivo e útil à nação o "bottacho" que vem voltando para casa, depois do trabalho, em que ganha pouco, preocupado com a família, a cujas necessidades não pode atender. É o único trabalhador. É um trabalhador decente como nós, que também somos "bottachos"."

O interesse do investigador, Patrício Lopes, a cujo trabalho fizemos referência no nosso ensaio anterior, era estudar aspectos do alcoolismo. Possivelmente, porém, não haveria conseguido estas respostas se tivesse dirigido a esses indivíduos com um roteiro de perguntas elaborado por ele mesmo. Talvez, ao serem perguntados diretamente, negassem, até mesmo que to-

navam, vez ou outra, o seu traço. Frente, porém, à codificação de uma situação existencial, reconhecível por eles e em que se reconheciam, em relação dialógica entre si e com o investigador, dissessem o que realmente sentiam.

Há dois aspectos importantes nas declarações destes homens. De um lado, a relação expressa entre ganhar pouco, sentirem-se explorados com um "salário que nunca alcança" e^{se} embriagarem. Embriagarem-se como uma espécie de fuga à realidade, como tentativa de superação da frustração do seu não atuar. Uma solução, no fundo, auto-destrutiva, necrófila. De outro, a necessidade de valorizar o que bebe. Era o "único útil à nação, porque trabalhava, enquanto os outros o que faziam era falar mal da vida alheia". E, após a valorização do que bebe, a sua identificação com eles, como trabalhadores que também bebem. E trabalhadores decentes.

Imaginemos agora o insucesso de um educador do tipo que Niebuhr* chama de "moralista", que fosse fazer prédicas a esses homens contra o alcoolismo, apresentando-lhes como exemplo de virtude o que, para eles, não é manifestação de virtude.

O único caminho a seguir, neste caso em outros casos, é a conscientização da situação, a ser tentada desde a etapa da investigação temática.

Conscientização, é óbvio, que não pára, estocicamente, no reconhecimento puro, de caráter subjetivo, da situação, mas, pelo contrário, que prepara os homens, no plano da ação, para a luta contra os obstáculos à sua desumanização.

Em outra experiência, de que participamos, esta, com camponeses, observamos que, durante toda a discussão de uma situação de trabalho no campo, a tônica do debate era sempre a reivindicação salarial e a necessidade de se unirem, de criarem seu

Sindicato para esta reivindicação, não para outra.

Discutiram três situações neste encontro e a tônica foi sempre a mesma - reivindicação salarial e Sindicato para atender a esta reivindicação.

Imaginemos, agora, um educador que organizasse o seu programa "educativo" para estes homens e, em lugar da discussão desta temática, lhes propusesse a leitura de textos que, certamente, chamava de "sábios" e nos quais se fala, angelicamente, de que "a asa é da ave"...

É isto é o que se faz, em termos preponderantes, na ação educativa, como na política, porque não se leva em conta que a dialogicidade da educação começa na investigação temática.

A sua última etapa se inicia quando os investigadores, terminadas as descodificações nos círculos, dão começo ao estudo sistemático e interdisciplinar de seus achados.

Em primeiro instante, enviados, gravados por gravação, todas as que foram feitas das descodificações realizadas e estudado as notas fixadas pelo psicólogo e pelo sociólogo, observadores do processo descodificador, vão abordando os temas explícitos e implícitos em afirmações feitas nos "círculos de investigação".

Estes temas devem ser classificados num quadro geral de ciências, sem que isto signifique, contudo, que sejam vistas, na futura elaboração do programa, como fazendo parte de departamentos estanques.

Significa, apenas, que há uma visão mais específica, central, de um tema, conforme a sua situação num domínio qualquer das especializações.

É tema de desenvolvimento, por exemplo, ainda que situado do domínio da economia, não lhe é

exclusivo. Reubens, assim, o enfoque da sociologia, da antropologia, ou da psicologia social, interessadas na questão do câmbio cultural, na mudança de atitudes, nos valores, que interessam, igualmente, a uma filosofia do desenvolvimento.

Reubens e enfoque da ciência política, interessada nas decisões que envolvem o problema. O enfoque da educação, etc.

Desta forma, os temas que foram captados dentro de uma totalidade, jamais serão tratados esquematicamente. Seria uma lástima se, depois de investigados na riqueza de sua interpretação com outros aspectos da realidade, ao serem "traduzidos", perdessem esta riqueza, esvaziando-se de sua força, na estreiteza dos especialistas.

Para a delimitação temática, caberá a cada especialista, dentro de seu campo, apresentar a equipe interdisciplinar o projeto de "redução" de seu tema. No processo de "redução" deste, o especialista busca os seus núcleos fundamentais, que constituirão-se em unidades de aprendizagem e estabelecerão uma seqüência entre si, dando a visão geral do tema "reduzido".

Na discussão de cada projeto específico, se vão aprofundando as sugestões dos vários especialistas. Estas, ora se incorporam à "redução" em elaborações, ora constroem dos pequenos ensaios e os escritos sobre o tema "reduzido", ora uma coisa e outra.

Estes pequenos ensaios, a que se juntam sugestões bibliográficas, são subsídios valiosos para a formação dos educadores-educandos que trabalharão nos "círculos de cultura".

Neste esforço de "redução" da temática sequencial, a equipe reconhecera a necessidade de colocar

alguns temas fundamentais⁴⁷ que, não obstante, não foram sugeridos pelo povo, quando da investigação.

A introdução destes temas, de necessidade comprovada, corresponde, inclusive, à dialogicidade da educação, de que tanto temos falado. Se a programação educativa é dialógica, isto significa o direito que também têm os educadores - educandos de participar dela, incluindo temas não sugeridos. A estes, por sua função, chamamos "temas do bradiça".

Como tais, ora facilitam a compreensão entre dois temas no conjunto da unidade programática, preenchendo um possível vazio entre ambos, ora contêm, em si, as relações a serem percebidas entre o conteúdo geral da programação e a visão do mundo que esteja tendo o povo. Daí que um destes temas possa encontrar-se no "rosto" de unidades temáticas.

O conceito antropológico de cultura é um destes "temas do bradiça" que preside a concepção geral do mundo que o povo esteja tendo ao resto do programa. Esclarece, através de sua compreensão, o papel dos homens no mundo e com o mundo, como seres da transformação e não da adaptação.*

Feita a "redução" da temática investigada, a etapa que se segue, segundo vimos, é a de sua "codificação". A da escolha do melhor canal de comunicação para este ou aquele tema "reduzido" e sua representação. Uma "codificação" pode ser simples ou composta. No primeiro caso, pode-se usar o canal visual pictórico ou gráfico ou o canal auditivo. No segundo ambos simul-

* A propósito da importância da análise do conceito antropológico de cultura, ver P. Freire - "Educação como Prática da Liberdade". Paz e Terra - Rio de Janeiro.

Se analisarmos o programa em sua extensão, observamos que ele é uma totalidade cuja autonomia se encontra nas interrelações de suas unidades que são também, em si, totalidades, ao mesmo tempo em que são parcialidades da totalidade maior.

Os temas, sendo em si totalidades também, são parcialidades que, em interações, constituem as unidades temáticas da totalidade programática.

Na "redução" temática, que é a operação de "cisão" dos temas em suas parcialidades, se buscam seus núcleos fundamentais, que são as suas partes para, voltando-se a ele como totalidade, melhor conhecê-lo.

Na "codificação", se procura re-totalizar o tema cisado, na representação de situações existenciais.

Na "descodificação", os indivíduos, cisando a codificação como totalidade, apreendem o tema ou os temas nela implícitos ou a elas referidos. Este processo de "descodificação" que, na sua dialeticidade, não morre na cisão, que realizou na codificação como totalidade temática, se completa na re-totalização da totalidade cisada, com que não apenas a compreendem mais claramente, mas também vão percebendo as relações com outras situações codificadas, tão das elas representações de situações existenciais.

de Universidade, ao declinar-se nas condições de professor universitário, já se poderia discutir com o povo o que lhe parecem as universidades brasileiras. Como as vê. O que delas espera.

O grupo estaria sabendo que, após ouvir a entrevista, seria discutido o seu conteúdo, o qual passaria a funcionar como uma condicional auditiva.

Do debate feito, faria posteriormente a equipe um relatório ao especialista em torno de como o povo reagiu à sua palavra. Desta maneira se estariam vinculando intelectuais, muitas vezes de boa vontade, mas não raro alienados da realidade popular, a esta realidade. E se estaria também proporcionando ao povo condições e críticas e pensamentos do intelectual.

Podem ainda alguns destes temas ou alguns de seus núcleos ser apresentados através de pequenas dramatizações que não contenham nenhuma resposta. O Tema em si, nada mais.

Funcionaria a dramatização como condicionadora, como situação problematizadora, a que se seguiria a discussão de seu conteúdo.

Entre recurso didático, dentro de uma visão problematizadora da educação e não "bancária", seria a leitura e a discussão de artigos de revistas, de jornais, de capítulos

de livros, começando-se por brechos. Como nas entrevistas gravadas, aqui também, antes de começar a leitura do artigo ou do capítulo do livro, se falará de seu autor. Sem dúvida, se realizaria o debate em torno do conteúdo da leitura.

Na linha do emprego destes recursos, parecemos indispensável a análise do conteúdo dos editoriais da imprensa, a propósito de curvas e acontecimentos. Por que razões os jornais se manifestam de forma tão diferente sobre um mesmo fato? Que o povo desenvolva o seu espírito crítico para que, ao ler jornais ou ao ouvir o noticiário das emissoras de rádio, o faça não como mero paciente, como "objeto" dos "comunicados" que ~~dele~~ percebem, mas como uma consciência que precisa libertar-se.

Preparado este material, a quem se juntariam pré-lectores sobre toda esta temática, estará a equipe de educadores apta a desenvolver a ao povo, sistematizada e ampliada.

Temática que, saindo dele, a ele a por a volta, como problemas a ser discutidos, jamais como conteúdos a ser debatidos.

O primeiro trabalho dos educadores de base será a apresentação do programa geral da campanha a iniciar-se. Propriamente em que o povo se encontrará, de quem

de sentir-se estranho, pois que dele sair.

Fundados na própria dialogicidade da educação, os educadores explicarão a presença no programa dos temas "desbradiga", e de sua significação.

Como fazer, porém, no caso em que não se possa dispor dos recursos para esta via de investigação temática, nos temas analisados?

Com um mínimo de conhecimento da realidade, podem os educadores escolher alguns temas básicos que funcionarão como "condições de investigação". Começarão assim o plano com temas introdutórios ao mesmo tempo em que iniciam a investigação para o desenvolvimento do programa, a partir destes temas.

Um deles que nos parece, como já dissemos, um tema central, é o do conceito de cultura. Sejam camponeses ou homens urbanos, em programas de alfabetização ou não, o começo de suas discussões em busca de um conceito, no sentido instrumental do termo, é o debate deste conceito.

Nas propostas em que discutem o mundo da cultura, vão explicitando o ^{seu} papel de uma ciência da realidade, no qual estas questões vários temas vão referindo-se a outros aspectos da realidade, que começa a ser descoberta em uma visão crescentemente crítica. Aspectos que envolvem também outros tantos temas.

Com a experiência que hoje temos, podemos afirmar que, bem discutidas o conceito de cultura, em todo ou em grande parte de suas dimensões, nos pode proporcionar vários aspectos de um programa educativo ou de ação cultural. Mas, além de um conceito, que devíamos pensar indistinta de uma temática, na hipótese a fora referida, podem os educadores, depois de alguns dias de relações horizontais com os participantes dos "Círculos de cultura", perguntar-lhes diretamente: "Que outros temas ou assuntos poderíamos discutir além destes?"

Na medida em que forem respondendo, logo depois de anotar a resposta, a proposta de grupo como um problema também.

Admitamos que um dos membros do grupo diz: "foram de discutir sobre nacionalismo". "Muito bem", diria o educador, após refletir a respeito e acrescentaria: "Que significa nacionalismo? Por que pode interessar nos de discutir sobre o nacionalismo?"

É provável que, com a problematização da reflexão no grupo, novos temas surjam. Assim, na medida em que todos vão se manifestando vai o educador problematizando uma a uma as reflexões que vão surgindo do grupo.

Se, por exemplo, nome dos em seu funcionamento do círculo de cultura, na mesma noite

53
Todos os coordenadores (educadores) procedem
assim, terá a equipe central um rico material
temático a estudar, dentro dos princípios
descritos na primeira hipótese da investiga-
ção da temática significativa.

É importante, do ponto de vista de uma
educação humanista, libertadora e não
"bancária", é que, em qualquer dos casos, os
homens se sintam sujeitos de seu pensar,
discutindo o seu pensar, sua própria visão
do mundo, manifestada, implícita ou expli-
citamente nas suas sugestões e nas de seus
companheiros.

Porque esta visão da educação parte da
convicção de que não pode sequer apresentar
o seu programa, mas tem de buscá-lo do-
licamente com o povo, e que se insere como
uma intervenção a Pedagogia do Oprimido,
de cuja elaboração deve ele participar.

IV Capítulo.

A antidialógica e a dialógica como matrizes de teorias de ações culturais antagônicas: a primeira, que se refere à opressão; a segunda, à libertação.

A teoria da ação antidialógica e suas características:

- A conquista
- A luta para dominar
- A manipulação
- A invasão cultural.

A teoria da ação dialógica e suas características:

- A colaboração
- A união
- A organização
- A síntese cultural.

neste capítulo, em que pretendemos analisar as teorias da ação ^{cultural} que se desenvolvem a partir da matriz antidialógica e da dialógica, voltaremos, nas parágrafos, a afirmações feitas no corpo deste ensaio.

Serão repetições em voltas a pontos já referidos, ora com a intenção de aprofundi-los, ora porque se façam necessárias ao esclarecimento de novas afirmações.

Desta maneira, começaremos reafirmando que os homens são seres da praxis. São seres do que fazer, diferentes, por isto mesmo, dos animais, seres do puro fazer. Os animais não "ad-mittunt" o mundo. Surgem nele. Os homens, pelo contrário, como seres do que fazer, "emergem" dele e, objetivando-o, podem conhecê-lo e transformá-lo com seu trabalho.

Os animais, que não trabalham, vivem no seu "suporte" particular, a que não transcendem. Daí que cada espécie animal viva no "suporte" que lhe corresponde e que estes "suportes" sejam in-comunicáveis entre si, enquanto que franqueáveis aos homens.

Mas, se os homens são seres do que fazer é exatamente porque seu fazer é ação e reflexão. É praxis. É transformação do mundo. É na razão mesma em que o que fazer é praxis, todo fazer do que fazer tem de ter uma teoria que necessariamente o ilumina. O que fazer é teoria e prática. É reflexão e ação. Não pode reduzir-se, como salientamos no capítulo anterior, ao tratar-se a palavra, nem ao verbalismo, nem ao ativismo.

A tão conhecida afirmação de Lenini: "não há revolução

* Lenini - ¿Que hacer? - Obras completas.

sem teoria revolucionária¹: significa precisamente que não há revoluções com verbalismo, nem tampouco com ativismo, mas com praxis, portanto, com reflexão e ação incidindo sobre as estruturas a serem transformadas.

O estóteco revolucionário de transformação radical destas estruturas não pode ter, na liderança, homens do quefazer e, nas massas oprimidas, homens reduzidos ao puro fazer.

Este é um ponto que deveria estar exigindo de todos quantos realmente se comprometem com os oprimidos, com a causa de sua libertação, uma permanente e corajosa reflexão.

Se o comprometido verdadeiro com eles, implicando na transformação da realidade em que se acham oprimidos, reclama uma teoria da ação transformadora, esta não pode deixar de reconhecer-lhes um papel fundamental no processo de transformação.

Não é possível à liderança tomar os oprimidos como meros fazedores ou executantes de suas determinações; como meros ativistas a quem negue a reflexão sobre o seu próprio fazer. Os oprimidos, tendo a ilusão de que a atuam, na atuação da liderança, continuam manipulados e manipulados exatamente por quem, por sua própria natureza, não pode fazê-lo.

Por isto, ~~que~~ na medida em que a liderança nega a praxis verdadeira aos oprimidos, se esvazia, consequentemente, na sua.

Tende, desta forma, a impôr sua palavra a eles, tornando-a, assim, uma palavra falsa, de caráter dominador.

Justala, com este proceder, uma contradição entre seu modo de atuar e os objetivos que pretende, ao não entender que, sem o diálogo com os oprimidos, não é possível praxis autêntica, nem para estes nem para ela.

O seu quefazer, ação e reflexão, não pode dar-se sem a ação e a reflexão dos outros, ^{se} sem compromisso é o da libertação.

~~Praxis revolucionária~~
 A praxis revolucionária somente pode opor-se à praxis das elites dominadoras. É natural que assim seja, pois são interesses antagônicos.

É que não se pode realizar, na praxis revolucionária, a divisão absoluta entre a praxis da liderança e a das massas oprimidas, de forma que a destas fosse e de apenas requir as determinações da liderança.

Esta dicotomia existe, como condição necessária, na situação de dominação, em que a elite dominadora prescreve e os dominados seguem as prescrições.

Na praxis revolucionária há uma unidade, em que a liderança, - sem que isto signifique diminuição de sua responsabilidade coordenadora e, em certos momentos, diretora - não pode ^{ter} as massas oprimidas como objeto de sua posse.

Por que não sejam possíveis a manipulação, a sloganização, o "depósito", a condução, a prescrição, como constituintes da praxis revolucionária. Precisamente porque são da dominadora.

Para dominar, o dominador não tem outro caminho senão negar às massas populares a praxis verdadeira. Negar-lhes o direito de dizer sua palavra, de pensar certo. As massas populares não têm que, autenticamente, "admirar" o mundo, denunciá-lo, questioná-lo, transformá-lo para a sua humanização, mas adaptar-se à realidade que serve ao dominador. É preferível deste não pode, por isto mesmo, ser dialógico. Não pode ser um questionar problematizante dos homens-mundo ou dos homens em suas relações com o mundo e com os homens. No momento em que se fizesse dialógico, problematizante, ou o dominador se haveria convertido aos dominados e já não seria dominador, ou se haveria equivocado. É se, equivocando-se, desenvolvesse um tal questionar, pagaria caro por ser equivocado.

Do mesmo modo, uma liderança revolucionária, que não seja dialógica com as massas, ou mantém a "sombra" do dominador "dentro" de si e não é revolucionária ou está incondicionalmente equivocada e, presa de uma sectorização indiscriminadamente móbida, também não é revolucionária.

Pode ser até que chegue ao poder, mas temos nossas dúvidas

em torno da revolução mesma que resulte deste que fazet antidialógico.

Impõe-se, pelo contrário, a dialogicidade entre a liderança revolucionária e as massas oprimidas, para que, em todo o processo de busca de sua libertação, reconheçam na revolução o caminho da superação verdadeira da contradição em que se encontram, como um dos polos da situação concreta de opressão. Vale dizer que devem se engajar no processo com a consciência cada vez mais crítica de seu papel de sujeitos da transformação.

Se são levadas ao processo como seres ambíguos,* metade das mesmas, metade o opressor "hospedado" nelas e se chegam ao poder vivendo esta ambiguidade, que a situação de opressão lhes impõe, terão, a nosso ver, simplesmente, a impressão de que chegaram ao poder.

A sua dualidade existencial pode, inclusive, proporcionar o surgimento de um clima sectário - ou ajudá-lo - que conduz facilmente à constituição de "burocracias" que cottoem a revolução. Ao não conscientizarem, no decorrer do processo, esta ambiguidade, podem aceitar sua "participação" nele com um espírito mais revanchista** que revolucionário. Podem aspirar à revolução como um meio de dominação

* Mais uma razão por que a liderança revolucionária não pode repetir os procedimentos da elite opressora. Os opressores, "penetrando" nos oprimidos, neles se "hospedam"; os revolucionários, na praxis com os oprimidos, não podem tentar "hospedar-se" neles. Pelo contrário, ao buscarem, com estes, o "despejo" daqueles, devem fazê-lo parte con-viver, para com eles estar e não para neles viver.

** Mesmo que haja - e explicitamente - por parte dos oprimidos, que sempre estiveram submetidos a um regime de exploração, na luta revolucionária, uma dimensão revanchista, isto ~~é~~ significa que a revolução deva esgotar-se nele.

também e não como um caminho de libertação.
Podem visualizar a revolução como a sua revolução
privada, o que mais uma vez revela uma das caracte-
rísticas dos oprimidos, sobre que falamos no primei-
ro capítulo deste ensaio.

Se uma liderança revolucionária, encarnando uma
visão humanista - de um humanismo concreto e não
abstrato - pode ter dificuldades e problemas, muito maio-
res dificuldades e problemas terá ao tentar, por mais
bem intencionada que seja, fazer a revolução para
as massas oprimidas. Isto é, fazer uma revolução
em que o com as massas é substituído pelo sem
elas, porque trazidas ao processo através dos mesmos
métodos e procedimentos usados para oprimi-las.

Estamos convencidos de que o diálogo com as
massas populares é uma exigência radical de toda
revolução autêntica. Ela é revolução por isto. Distin-
gue-se do golpe militar por isto. Dos golpes, seria
uma ingenuidade esperar que estabelecessem diálogo
com as massas oprimidas. Deles, o que se pode esperar
é o engodo para legitimar-se, ou a força que reprime.

A verdadeira revolução, cedo ou tarde, tem de inaugu-
rar o diálogo com as massas. Sua legitimidade
está no diálogo com elas, não no engodo, na mentir-
a*. Não pode temer as massas, a sua expressividade, a
sua participação efetiva no poder. Não pode negá-las. Nas
deixar de prestar-lhes conta. De falar de seus acertos,
de seus erros, de seus equívocos, de suas dificuldades.

A nossa convicção é a de que, quanto mais cedo começa
o diálogo, mais revolução será.

Este diálogo, como exigência radical da revolução, respon-
de a outra exigência radical - a dos homens como seres
que não podem ser fofa da comunicação, pois que são comuni-
cação. Obstar a comunicação é transformá-los em "coisa"

* «se algum benefício se pudesse obter da dúvida, disse Fidel Castro,
ao falar ao povo cubano, confirmando a morte de Guevara, nunca pô-
ham as armas da revolução a mentira, o medo da verdade, a compli-
cidade com qualquer ilusão falsa, a cumplicidade com qualquer mentira»
Fidel Castro -

e isto é tarefa e objetivo dos opressores, não dos revolucionários.

É preciso que ^{fique} claro que, por isto mesmo que estamos defendendo a praxis, a teoria do que fazer, não estamos propondo nenhuma dicotomia de que resultasse que este que fazer se dividisse em uma etapa de reflexão e outra, distante, de ação. Ação e reflexão, reflexão e ação se dão simultaneamente.

O que pode ocorrer, ao exercer-se uma análise crítica, reflexiva, sobre a realidade, sobre suas contradições, é que se perceba a impossibilidade imediata de uma forma qualquer de ação ou a sua inadequacidade ao momento.

Desde o instante, porém, em que a reflexão demonstra a inviabilidade ou a inoportunidade de uma forma tal ou qual de ação, que deve ser adiada ou substituída por outra, não se pode negar a ação que fazem esta reflexão. É que esta se está dando no ato mesmo de atuar - é também ação.

Se, na educação como situação gnoseológica, o ato cognoscente do sujeito educador (também educando) ^{sobre} o objeto cognoscível, não morre, ou nele se esgota, porque, dialógicamente, se estende a outros sujeitos cognoscentes, de tal maneira que o objeto cognoscível se faz mediador da cognoscibilidade dos dois, na teoria da ação revolucionária se dá o mesmo. Isto é, a liderança tem, nos opressores, sujeitos também da ação libertária e, na realidade, a mediação da ação transformadora de ambos. Nesta teoria da ação, exatamente porque é revolucionária, não é possível falar nem em ator, no singular, nem apenas ^{em} atores, no plural, mas em atores em intersubjetividade, em intercomunicação.

O que, aparentemente, com esta afirmação, poderia significar divisão, dicotomia, fracionamento nas forças revolucionárias, significa precisamente o contrário. Fora desta ^{inter}subjetividade é que estas forças se constituem em dicotomia: lider-

7
rança de um lado; massas populares de outro, o que é repetir o esquema da relação opressora e da teoria da ação. Por isto é que nesta, necessariamente, não pode haver a intersubjetividade.

Negá-la, no processo revolucionário, evitando, por isto mesmo o diálogo com o povo em nome da necessidade de "organizá-lo", de fortalecer o poder revolucionário, de assegurar uma frente coesa é, no fundo, temer a liberdade. É temer o próprio povo ou não crer nele. Mas, ao se descer do povo, ao temê-lo, já não há razão para a ação libertária. E a revolução, neste caso, nem sequer seria feita para o povo, mas "por" êle para a liderança, o que seria uma profunda negação de si mesma.

Na verdade, a revolução nem é feita para o povo pela liderança, nem por êle para ela, mas por ambos, numa solidariedade que não pode ser quebrada. É esta solidariedade somente nasce no testemunho que a liderança dá a êle, no encontro humilde, amoroso e corajoso com êle.

Nem todos temos a coragem deste encontro e nos enrijecemos no des-encontro, no qual transformamos os outros em puros objetos. E, ao assim procedermos, nos tornamos necrófilos, em lugar de biófilos. Matamos a vida, em lugar de alimentarmos a vida. E em lugar de buscá-la, corremos dela. Matamos a vida, ferimos-a, com a redução dos homens a puras coisas, alienamos-os, enstificamos-os, violentamos-os é o próprio dos opressores.

Talvez se pense que, ao fazermos a defesa deste encontro dos homens no mundo para transformá-lo, que é o diálogo*, estejamos caindo numa ingênua atitude, num idealismo subjetivista.

Não há nada, contudo, de mais concreto e real do que

* Sublinhemos mais uma vez que este encontro dialógico não se pode verificar entre antagonistas.

8
os homens no mundo e com o mundo. Os homens com os homens, como também alguns homens contra os homens, enquanto classes que oprimem e classes oprimidas.

É que pretende a revolução autêntica é transformar a realidade que propicia este estado de coisas, desumanizante dos homens.

Afirmar-se, o que é uma verdade, que esta transformação não pode ser feita pelos que vivem de tal realidade, mas pelos esmagados, com uma lúcida liderança.

Que seja esta, pois, uma afirmação radicalmente consequente, isto é, que se torne existencialmente pela liderança na sua comunhão com o povo. Comunhão em que crescerão juntos em que a liderança, em lugar de simplesmente autonomiar-se, se instaura ou se autentica na sua praxis com a do povo, nunca no des-encontro ou no dirigismo.

Muitos, ^{porque} afeitos a uma visão mecanicista, não percebendo esta obviedade: a de ^{que} a situação concreta em que estão os homens condiciona a sua consciência da vida e esta as suas atitudes e seu enfrentamento, pensando que a transformação da realidade se pode fazer em termos mecânicos*. Sem a problematização desta falsa consciência do mundo ou sem o aprofundamento de uma já menos falsa consciência dos oprimidos, não há revolução.

Não há realidade histórica - mais outra obviedade - que não seja humana. Não ^{há} história sem homens como não há uma história para os homens, mas uma história

*... "Las épocas en que el movimiento obrero tiene que dependerse contra el adversario potente, a veces amenazado y, en todo caso, solamente instalado en el poder, producen naturalmente una literatura socialista que pone el acento en el elemento "material" de la realidad, en los obstáculos que hay que superar, en la poca eficacia de la conciencia y de la acción humanas."

Goldman, Lucien - "Las Ciencias humanas y la Filosofía"
Ediciones Nueva Visión - Buenos Aires - 1967 pag. 73.

de homens que, feita por eles, também os faz, como disse Marx.

É precisamente quando, em grandes maiorias, se proíbe o direito de participação como sujeitos da história, que elas se encontram dominadas e alienadas, e o intento de ultrapassagem do estado de objetos para o de sujeitos - objetivo da verdadeira revolução - não pode prescindir nem da ação das massas, incidente na realidade a ser transformada, nem de sua reflexão.

Idealistas seríamos se, dicotomizando a ação da reflexão, entendêssemos ou afirmássemos que a simples reflexão sobre a realidade operadora, que levamos os homens ao descobrimento de seu estado de objetos, já significasse seus sujeitos. Não há dúvida, porém, de que, se esta compreensão, não apenas a nível sensível, mas crítico, ainda não significa que se sejam sujeitos concretamente, "significa, desse um pouco vosso, serem sujeitos em esperança?"* É esta esperança que os leva à busca de sua concretude.

Falsamente realistas seríamos se acreditássemos que o ativismo, que não é ação verdadeira, é o caminho para a revolução.

Críticos seríamos, verdadeiros, se vivessemos a plenitude da práxis. Isto é, se nossa ação involucre uma crítica reflexiva que, organizando cada vez mais o pensar, nos leva a superar um conhecimento estritamente sensível da realidade. Este precisa alcançar um nível superior, sem que os homens cheguem à noção da realidade. Mas isto exige um pensar constante, que não pode ser negado às massas populares, se o objetivo visado é a libertação.

Se a liderança revolucionária lhes negar este pensar se encontrará preferida de pensar também, pelo

* Fernando Gatica, hondureño, abuelo nuestro, non curso para Latino-americanos.

menos de pensar certo. ¹⁰ É que a liderança não pode pensar sem as massas, nem para elas, mas com elas.

Quem pode pensar sem as massas, sem que se passara daí ao luxo de não pensar em tôtno delas, são as elites dominadoras, para que, assim pensando, melhor as conheçam e, melhor conhecendo-as, melhor as dominem. Daí que, o que poderia parecer um diálogo destas com as massas, uma comunicação com elas, são meros "comunicados", meros "depósitos" de conteúdos domesticadores. A sua teoria da ação se contradiz de si mesma se, em lugar da prescrição, implicasse na comunicação, na dialogicidade.

É, por que não pensam as elites dominadoras ao pensar com as massas? Exatamente porque estas são o seu contrário antagônico, a sua "razão", a afirmação de Hegel já citada. Pensar com elas significa a superação de sua contradição. Pensar com elas significaria já não dominar.

Por isto é que a única forma de pensar certo do ponto de vista da dominação é não deixar que as massas pensem, o que vale dizer: é não pensar com elas.

Em todas as épocas os dominadores fazem sempre o mesmo - jamais permitiram as massas que pensassem certo.

« Um tal mister Giddley, diz Niebuhr, que foi posteriormente presidente da sociedade Real, fez objeções [refere-se ao projeto de lei que se apresentou ao Parlamento britânico em 1807, em favor das escolas subvencionadas] que se poderiam ter apresentado em qualquer outro país: "Por especial que pudesse ser em teoria o projeto de dar educação às classes trabalhadoras pobres, seria prejudicial para sua moral e sua felicidade; ensinaria a desprezar sua missão na vida, em lugar de fazer deles bons servos para a agricultura e outros empregos; em lugar de ensiná-los subordinação os faria rebeldes e repulcantes, como se vê em evidência nos condados manufatureiros; abilitá-los-ia para ler folhetos sediciosos, livros

perversos e publicações contra a cristandade; ton-
há-los-ia insolentes para seus superiores e, em
poucos anos, se farta necessário à legi^{lata} di-
nific^{lata} contra eles o braço forte do poder.>*"

No fundo, o que o tal Mr Giddy, citado por Niebhu^{lata},
queria, tanto quanto os de hoje, que não falam tão ética
e abertamente contra a educação popular, é que as mas-
sas não pensassem. Os Mr Giddy de todas as épocas,
in quanto classe opressora, ao não poderem pensar
com as massas oprimidas, não podem deixar que
elas pensem.

Esta forma, dialiticamente, se explica por que,
não pensando com, mas apenas em tôrno das mas-
sas, as elites opressoras não pensam.

há é o mesmo o que ocorre com a liderança re-
volucionária. Esta, ao não pensar com as massas,
fenece. As massas são a sua matriz constituinte, mas
a incidência passiva de seu pensar. Ainda que tenha
também de pensar em tôrno das massas para com-
preendê-las melhor, distingue-se este pensar do pensar
anterior. E se distingue porque, não sendo o um pensar
para dominar e sim para libertar, pensando em tôr-
no das massas, a liderança se dá ao pensar delas.

Enquanto o outro é um pensar de senhor, este
é um pensar de companheiro. E só assim pode ser.
E que, enquanto a dominação, por sua mesma natureza, exi-
ge apenas um polo dominador e um polo dominado, que se
contradizem antagonicamente, a libertação revolucionária,
que busca a superação desta contradição, implica na exis-
tência desses polos e mais numa liderança que emerge no
processo desta busca. Esta liderança que emerge, ou busca
identificar^{lata} com as massas populares, como oprimida
também, ou não é revolucionária.

Assim é que, não pensar com elas para, imitando

Niebhu^{lata} - "El hombre mortal en la sociedad inmortal"
pags - 117-118.

os dominadores, pensar simplesmente em tópicos delas, não se dando a seu pensar, é uma forma de desaparecer como liderança revolucionária.

Quanto ao processo opressor, as elites vivem da "morte em vida" dos oprimidos e só na relação vertical entre elas e eles se autenticam, no processo revolucionário, só há um caminho para a autenticidade da liderança que emerge: "mortal" para reviver através dos oprimidos e com eles.

Na verdade, enquanto no primeiro, é lícito dizer que alguém oprime alguém, no segundo, já não se pode afirmar que alguém liberta alguém, ou que alguém se liberta sozinho, mas que os homens se libertam em comunhão. Com isto, não queremos diminuir o valor e a importância da liderança revolucionária. Pelo contrário, estamos enfatizando esta importância e este valor. E haverá importância maior que conviver com os oprimidos, com os esfartapados do mundo, com os "condenados da terra"?

Nisto, a liderança revolucionária deve encontrar não só a sua razão de ser, mas a razão de uma sua alegria. Por sua natureza, ela pode fazer o que as outras, por sua natureza, se proibem fazer, em termos verdadeiros.

Dai que toda aproximação que nos oprimidos faz com os opressores, enquanto classe, os situa inexoravelmente na falsa generosidade a que nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho. Isto não pode fazer a liderança revolucionária - ser falsamente generosa, nem tampouco dirigista.

Se as elites opressoras se fundam, necessariamente, no esmagamento dos oprimidos, a liderança revolucionária sómente na comunhão com eles pode fundar-se.

Esta é a razão pela qual o que fazer opressor não pode ser humanista, enquanto o revolucionário necessariamente o é. Tanto quanto o deshumanismo dos opressores, o humanismo revolucionário implica na ciência. Naquele, esta se encontra a serviço da reificação; neste, a serviço da humanização. Mas, se no uso da ciência e da tecnologia para reificar, o "sine qua" desta ação é fazer os oprimidos sua própria incidência, já não é o mesmo o que se impõe no uso da ciência e da tecnologia para a hu-

manização. Aqui, os oprimidos ou se tornam sujeitos, também, do processo, ou continuam reificados.

O mundo não é um laboratório de anatomia nem os homens são cadáveres que devam ser estudados passivamente.

O humanismo científico ^{revolucionário} não pode, em nome da revolução, ter nos oprimidos objetos passivos de sua análise, da qual descobram prescrições que eles devam seguir.

Isto significaria deixar-se cair ^{dos} mitos da ideologia opressora, o da absolutização da ignorância, que implica na existência de alguém que a decreta a alguém.

No ~~ato~~ desta decretação, quem o faz, reconhecendo os outros como absolutamente ignorantes, se reconhece e à classe a que pertence como os que sabem ou nasceram para saber. Ao assim reconhecer-se tem no outros o seu oposto. Os outros se fazem estranhaza para ele. A sua tarefa a ser a palavra "verdadeira", que impõe ou procura impôr aos demais. E estes são sempre os oprimidos, renobados de sua palavra.

Desenvolve-se, no que renoba a palavra dos outros uma propensão desmereça nelles, considerados como incapazes. Quanto mais diz a palavra sem a palavra uma daquelles que estão proibidos de dizê-la, tanto mais exerce o poder e o gosto de mandar, de dirigir, de comandar. Já não pode viver se não tem alguém a quem dirija sua palavra de ordem.

Desta forma, é impossível o diálogo. Isto é próprio das elites opressoras que, entre seus mitos, têm de vitalizar mais este, com o qual dominam mais.

A liderança revolucionária, pelo contrário, científico-humanista, não pode absolutizar a ignorância das massas. Não pode criar neste mito. Não tem sequer o direito de duvidar, por um momento, de que isto é um mito.

Não pode admitir, como liderança, que só ela sabe e que só ela pode saber - o que seria descer das massas populares. Ainda quando seja legítimo reconhecer a um nível de saber revolucionário, em função de sua mesma consciência revolucionária, diferente do nível de conheci-

14
mento empírico das massas, não pode sobrepor-se a este, com o seu saber.

Por isto mesmo é que não pode abençoar as massas, mas dialogar com elas, para que o seu conhecimento empírico em torno da realidade, fecundado pelo conhecimento crítico da educação, se vá transformando em razão da realidade.

Assim como seria ingênuo esperar das elites opressoras a denúncia deste mito da absolutização da ignorância das massas, é uma contradição que a educação revolucionária não o faça e, maior contradição ainda, que atue em função dele.

É que tem de fazer a educação revolucionária é problematizar aos oprimidos, não só isto, mas todos os mitos de que se servem as elites opressoras para mais oprimir.

Se assim não se comporta, insistindo em criar por os opressores em seus mitos domesticadores, provavelmente duas respostas possam dar as massas populares. Em determinadas circunstâncias históricas, se deixarem domesticar por um novo conteúdo delas depositado. Noutras, se assustarem diante de uma "palavra" que ameaça ao oprimido sob "hospedado" delas.*

Em qualquer dos casos, não se fazem revoluções hábitas. No primeiro, a revolução é um engano; no segundo, uma impossibilidade.

Há os que pensam, às vezes, sem boa intenção,

* ÀS VÊZES, nem sequer esta palavra é dita. Basta a presença de alguém (não necessariamente pertencente a um grupo revolucionário) que possa ameaçar ao opressor hospedado nas massas, para que elas, assustadas, assumam posturas destrutivas.

Contou-nos um aluno nosso, ^{de um país latino-americano,} que em certa comunidade e camponesa indígena de seu país, bastou que um sacerdote fanático denunciasse a presença de dois "comunistas" na comunidade, dando em risco o que ele chamava de "fil católica", para que, no dia seguinte, os camponeses, unânimes, queimassem vivos dois simples professores primários que recebiam seu trabalho de educadores infantis.

Talvez esse sacerdote tivesse visto na casa daquelles miseráveis "maestros rurais" algum livro em cuja capa houvesse a eata de um homem barbado...

mas equivocadamente ¹⁵ que sendo demonstrado o processo dialógico, - o que não é verdade - se deve fazer a revolução sem comunicação, através dos "comunicados" e, depois de feita, então, se desenvolverá um amplo esforço educativo. Mesmo porque, continuam, não é possível fazer educação antes da chegada ao poder. Educação libertária.

Há alguns pontos fundamentais a analisar nas afirmações dos que assim pensam. Acreditam (não todos) na necessidade do diálogo com

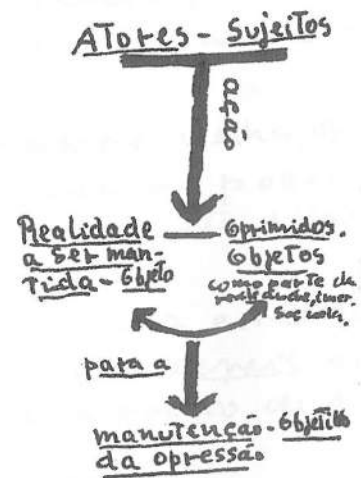
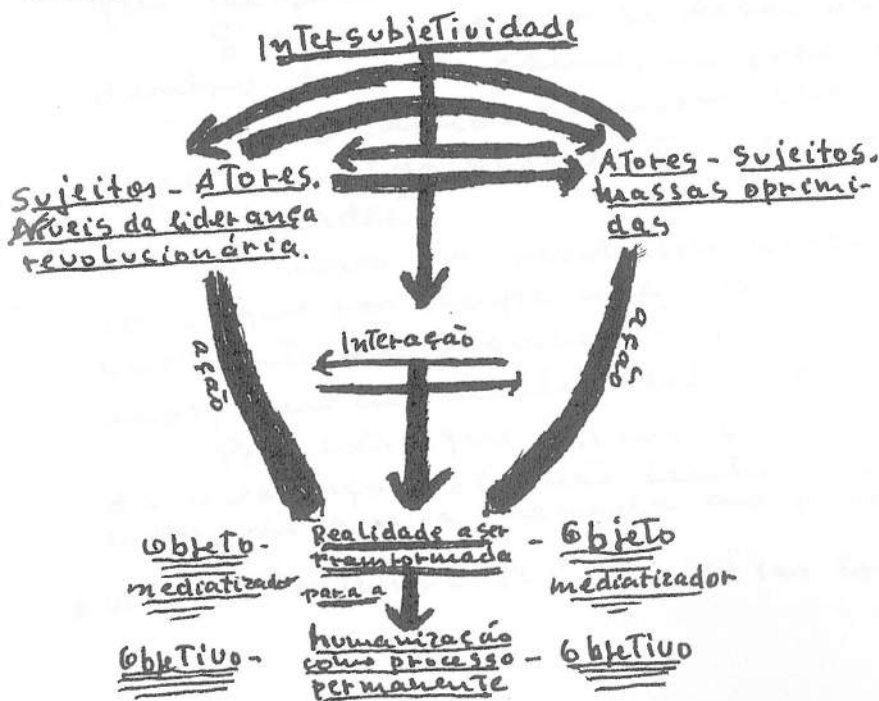
* Salientamos, mais uma vez, que não estabelecemos nenhuma dicotomia entre o diálogo e a ação revolucionária, como se houvesse um tempo de diálogo, e outro, diferente, de revolução. Afirmamos, pelo contrário, que o diálogo é a "essência" da ação revolucionária. Daí que a teoria desta ação, seus atores, intersubjetivamente, incide sobre o objeto, que é a realidade que os mediatiza, tendo, como objetivo, através da transformação desta, a humanização dos homens.

Isto não ocorre na teoria da ação opressora, cuja essência é antidialógica. Nesta, o esquema se simplifica.

Os atores têm, como objetos de sua ação, a realidade e os oprimidos, simultaneamente e, como objetivo, a manutenção da opressão, através da manutenção da realidade opressora.

Teoria da Ação Revolucionária.

Teoria da Ação Opressora.



as massas, mas não creem na sua viabilidade antes da chegada ao poder. Ao admitirem que não é possível uma forma de comportamento educativo - crítica, ~~antes~~ da chegada ao poder por parte da liderança, negam o caráter pedagógico da revolução, como ação cultural, que se prepara para ser "revolução cultural." Por outro lado, confundem o sentido pedagógico da revolução - ação cultural - com a nova educação a ser instalada com a chegada ao poder.

A nossa posição, já afirmada e que se vem afirmando em todas as páginas deste ensaio, é que seria realmente ingenuidade esperar das elites dirigentes uma educação de caráter libertário. Mas, porque a revolução tem, inevitavelmente, um caráter pedagógico, que não pode ser esquecido, na razão em que a libertária em não é revolução, a chegada ao poder é apenas um momento, por mais decisivo que seja. Enquanto processo, o "antes" da revolução está na sociedade opressiva e é apenas aparente.

A revolução se gera nela como no social e, portanto, na medida em que é ação cultural, não pode deixar de corresponder às potencialidades do ser social em que se gera.

É que todo ser se desenvolve em se transporta dentro de si mesmo, no fogo de suas contradições.

Os condicionamentos externos, ainda que necessários, só são ^{*}eficientes se coincidem com aquelas potencialidades.

O novo da revolução nasce da sociedade velha, opressora, que foi superada. Daí que a chegada ao poder, que continua processo, seja apenas, como antes dissemos, um momento decisivo deste.

Por isto é que, numa visão dinâmica e não estática da revolução, ele não tem um antes e um depois absolutos, de que a chegada ao poder fosse o ponto de di-

* Ver Mao Tse Tung - "El libro de las Contradicciones"

visão.

gerando-se nas condições objetivas, o que busca é a superação da situação opressora com a instauração de uma sociedade de homens em processo de permanente libertação.

O Sentido pedagógico, dialógico, da revolução, que a faz "revolução cultural" também, tem de acompanhá-la em todas as suas fases.

É ele ainda um dos eficientes meios de evitar que o poder revolucionário se institucionalize, estratificando-se em "burocracia" contra revolucionária, pois que a contra-revolução também é dos revolucionários que se tornam reacionários.

§, se não é possível o diálogo com as massas populares antes da chegada ao poder porque falta a experiência do diálogo, também não lhes é possível chegar ao poder porque lhes falta igualmente experiência do poder. Precisamente porque dependemos uma dinâmica permanente no processo revolucionário, entendemos que é nesta dinâmica, na prática das massas com a liderança revolucionária, que elas e seus líderes mais representativos aprendem tanto o diálogo quanto o poder. Isto nos parece tão óbvio quanto dizer que um homem ^{não} aprende a nadar numa biblioteca, mas na água.

O diálogo com as massas não é concessão, nem presente, nem um fim em si mesmo ou uma tática a ser usada, como a organização o é, para dominar. O diálogo, como o encontro dos homens para a "pronúncia" do mundo é uma condição fundamental para a sua real humanização.

Se "uma ação livre somente o é na medida em que o homem transforme seu mundo e a si mesmo, se uma condição positiva para a liberdade é o despertar das possibilidades criadoras humanas, se a luta por uma sociedade livre não o é a menos que, através dela, seja criado um sempre maior ~~que a sociedade~~ ^{que a sociedade}

grande de liberdade individual, se há de reconhecer ao processo revolucionário o seu caráter eminentemente pedagógico. De uma pedagogia problematizante e não de uma "pedagogia" dos "depósitos", "bancaária". Por isto é que o caminho da revolução é o da abertura às massas populares, não o do fechamento a elas. É o da convivência com elas, não o da desconfiança delas. É, quanto mais a revolução exija a sua teoria, como salienta Lenin, mais sua liderança tem de estar com as massas, para que possa estar contra o poder opressor.

nestas considerações gerais, fazíamos, agora para uma análise mais detida o propósito das teorias da ação antidialógica e dialógica.

A primeira, opressora; a segunda, revolucionário-libertária.

Conquista.

O primeiro caráter que nos parece poder ser compreendido na ação antidialógica é a necessidade da conquista.

O antidialógico, dominador, nas suas relações com o seu contrário, o que pretende é conquistá-lo, cada vez mais, através de mil formas. Das mais duras às mais sutis. Das mais repressivas às mais adocicadas, como o paternalismo.

Todo ato de conquista implica num sujeito que conquista e num objeto conquistado. O sujeito da conquista determina suas finalidades ao objeto conquistado, que passa, por isto mesmo, a ser algo possuído

* "A free action, diz Gajo Petrović, can only ^{be one by} which a man changes his world and himself." E mais adiante: "A positive condition of freedom is the knowledge of the limits of necessity, the awareness of human creative possibilities." E continua: "The struggle for a free society is not the struggle for a free society unless through it an ever greater degree of individual freedom is created."

Petrović Gajo - Man and Freedom - In An International Symposium
Socialism Humanism - edited by Erich Fromm -
Anchor Books, N.York - 1966 - pages - 274 - 275 - 276.

Do mesmo autor, importante a leitura de: Marx in the twentieth Century.
Anchor - N.York - 1967.

20
pelo conquistador. Este, por sua vez, imprime sua forma ao conquistado que, introjetando-o, se faz um ser ambíguo. Um ser, como dissemos já, "hospedeiro" do outro.

Desde logo, a ação conquistadora, ao reificar os homens, é necrófila.

Assim como a ação antidialógica, de que o ato de conquistar é essencial, é um simultâneo da situação real, concreta, de opressão, a ação dialógica é indispensável à superação revolucionária da situação concreta de opressão.

Não se é antidialógico ou dialógico no "ar", mas no mundo. Não se é antidialógico primeiro e opressor depois, mas simultaneamente. O antidialógico se impõe ao opressor, na situação objetiva de opressão, para, pela conquista, oprimir mais, não só econômica-mente, mas culturalmente, roubando ao oprimido conquistado sua palavra também, sua expressividade, sua cultura.

Justamente a situação opressora, antidialógica em si, o antidialógico se torna indispensável para mantê-la.

A conquista presente do oprimido pelo opressor aparece, pois, como um rasgo marcante da ação antidialógica. Por isto é que, sendo a ação libertadora dialógica em si, não pode ser o diálogo um a posteriori seu, mas um concomitante dela. Mas, como os homens estão sempre libertando-se, o diálogo* se torna um permanente da ação libertadora.*

* Isto não significa, de maneira alguma, segundo salientamos no capítulo anterior, que, instaurado o poder popular revolucionário, a revolução contradiga o seu caráter dialógico, pelo fato de o novo poder ter o dever ético, inclusive, de reprimir toda tentativa de restauração do antigo poder opressor.

É que, neste caso, assim como não foi possível o diálogo entre este poder opressor e os oprimidos, enquanto classes antagônicas, agora também não o é.

O desejo de conquista, talvez mais que o desejo, a necessidade da conquista, acompanha a ação antidialógica em todos os seus momentos.

Através dela e para todos os fins implícitos na opressão, os opressores se esforçam por matar nos homens a sua condição de "ad-mitadores" do mundo. Como não podem conseguir-lo, em termos totais, é preciso, então, mitificar o mundo.

Trai que os opressores desenvolvam uma série de mecanismos através dos quais propõem a "ad-mitação" das massas conquistadas e oprimidas um falso mundo. Um mundo de engodos que, alienando-as, as mantenha passivas em face ~~dello~~, em lugar de, por uma ação verdadeira, desmitificá-lo. Trai que, na ação da conquista, não seja possível apresentar o mundo como problema, mas, pelo contrário, como algo dado, como algo estático a que os homens se devem ajustar.

A falsa "ad-mitação" não pode conduzir à verdadeira praxis, pois que é a pura espetação das massas, que, ^{pela} conquista, os opressores buscam obter por todos os meios. Massas conquistadas, massas espectralizadas, passivas, que organizadas, por tudo isto, massas alienadas.

É preciso, contudo, chegar até elas para, pela conquista, mantê-las alienadas. Este chegar até elas, na ação da conquista, não pode transformar-se num ficar com elas. Esta "aproximação" que não pode ser feita pela comunicação, se faz pelos "comunicados," pelos "depósitos" dos mitos indispensáveis à manutenção do "status-quo"

O mito, por exemplo, de que a ordem opressora é uma ordem de liberdade. De que todos são livres para trabalhar onde quiserem. Se não lhes agrada o patão, podem então deixá-lo e procurar outro emprego. O mito de que esta "ordem" respeita os direitos da pessoa humana e que, portanto, é digna

de todo afreço. O mito de que todos, bastando nos
 ser preguiçosos, podem chegar a ser empresários-
 mais ainda, o mito de que o homem que vende,
 pelas ruas, gritando: "doce de banana e goiaba"
 é um empresário tal qual o dono de uma gran-
 de fábrica. O mito do direito de todos à educa-
 ção, quando, entre nós, de todos os alunos que se
 matriculam nas escolas primárias do país, só-
 mente um por cento (1%) chega à universidade.
 O mito da igualdade de todos quando o "sabe
 com quem está falando?" é ainda uma pergunta
 dos nossos dias. O mito do heroísmo das classes
 oprimidas, como mantenedoras da ordem que en-
 carna a civilização ocidental e cristã, que elas
 defenderam da "barbárie materialista". O mito de sua
 caridade, de sua generosidade, quando o que fazem,
 enquanto classe, é assistencialismo, que se desdo-
 bra no mito da falsa ajuda que, no plano das na-
 ções, merecem severa crítica de João XXIII*. O mito
 de que as elites dominadoras, "no reconhecimento de
 seus deveres", são as promotoras do povo, devendo
 este, num gesto de gratidão, aceitar a sua palavra
 e conformar-se com ela. O mito de que a rebelião
 do povo é um pecado contra Deus. O mito da proprie-
 dade privada como fundamento do desenvolvimento
 da pessoa humana, desde, porém, que pessoas huma-
 nas sejam apenas os opressores. O mito de opressão
 de dos opressores e o da preguiça e desonestidade
 dos oprimidos. O mito da inferioridade "ontológica" des-
 tes e o da superioridade daqueles.
 Todos estes mitos e mais outros que o leitor
 poderá acrescentar, cuja interpretação pelas massas popu-
 lares oprimidas é básica para a sua conquista, são

levados a elas pela propaganda bem organizada, pelos "glogans", cujos verbos são sempre os chamados "meios de comunicação com as massas."* Como se o "depósito" deste conteúdo alienante nelas fosse realmente comunicação.

Em verdade, ^{finalmente,} tudo há realidade opressora que não seja necessariamente antidialógica, como não há antidialógica que não seja a polo dos opressores não se enfrenta, incausavelmente, na permanente conquista dos oprimidos.

Já as elites dominadoras da Velha Roma buscavam na necessidade de dar "pão e circo" às massas para conquistá-las, amaciando-as, com a intenção de assegurar a sua paz. As elites dominadoras de hoje, como as de todos os tempos, continuam precisando da conquista, como uma espécie de pecado original, com "pão e circo" ao seu lado. Os conteúdos e os métodos da conquista variam historicamente, o que não varia, enquanto houver elite dominadora, é esta ânsia necrófila de oprimir.

Dividit, para manter a opressão.

Esta é outra dimensão fundamental da teoria da ação opressora, tão velha quanto a opressão mesma.

Na medida em que as minorias, submetendo as majorias a seu domínio, as oprimem, dividí-las e mantê-las divididas são condição indispensável à continuidade de seu poder.

Não se podem dar ao luxo de consentir na unificação das massas populares, que significaria, indiscutivelmente, uma séria ameaça à sua hegemonia.

Dar que toda ação que possa, mesmo incipientemente, proporcionar às classes oprimidas o despertar para que se

* Não criticamos os meios em si mesmos, mas o uso que se lhes dá.

unam é imediatamente freçada pelos opressores através de métodos, inclusive violentos.

Concursos como os de União, de organização, de luta são timbrados, sem demora, como perigosos. É realmente ^à te o não, mas, para os opressores, ~~essencial~~ ^{essencial} que sua ~~existência~~ ^{existência} se constitua como indispensável à ação libertadora.

O que interessa ao poder opressor é empregar aos oprimidos mais do que já estão, ilhando-os, criando e aprofundando cisões entre eles, através de uma gama variada de métodos e processos. Desde os métodos repressivos da burocracia estatal, à sua disposição, até as formas de ação cultural por meio das quais manejam as massas populares, dando-lhes a impressão de que os ajudam.

Uma das características destas formas de ação, quase nunca percebida por profissionais sérios, mas in-
fênuos, que se deixam envolver, é a ênfase na visão focalista dos problemas e não na visão deles como di-
mensões de uma totalidade.

Quanto mais se pulverize a totalidade de uma região ou de uma área em "comunidades locais", nos trabalhos de "desenvolvimento de comunidade", sem que estas comunidades sejam estudadas como totalidades em si, que são parcialidades de outra totalidade (área, região, etc) que, por sua vez, é parcialidade de de uma totalidade maior (locais, como parcialidade da totalidade continental) tanto mais se intensifica a alienação. E, quanto mais alienados, mais fá-
cil dividi-los e mantê-los divididos.

Estas formas focalistas de ação, intensificando a visão focalista de existência das massas oprimidas, sobretudo locais, dificultam sua percepção crítica da realidade e os mantém ilhados da problemática dos homens oprimidos de outras

Áreas em relação dialética com a sua.*

6 mesmo se verifica nos chamados "treinamentos de líderes" que, embora quando realizados sem esta intenção por muitos dos que os praticam, servem, no fundo, à alienação.

6 básico pressuposto desta ação foi é em si ingênuo. Fundamenta a pretensão de "promover" a comunidade por meio da capacitação dos líderes, como se fossem as partes que promovem o todo e não é este que, promovido, promove as partes.

Na verdade, os que são considerados a nível de liderança nas comunidades, para que assim sejam tomados, necessariamente, refletem e expressam as aspirações dos indivíduos da sua comunidade.

Estão em correspondência com a forma de ser e de pensar a realidade de seus companheiros, mesmo que revelando habilidades especiais que lhes dão o "status" de líderes.

No momento em que, depois de retirados da comunidade, a ela voltam, com um instrumental que antes não tinham, ou usam este para melhor conduzir as consciências dominadas e imersas, ou se tornam estranhos à comunidade, ameaçando, assim, sua liderança.

Sua tendência provavelmente será, para não perderem a liderança, continuar, agora, com mais eficiência, no manejo da comunidade.

* É desnecessário dizer que esta crítica não atinge os esforços neste setor que, numa perspectiva dialética, se orientam no sentido da ação que se funda na compreensão da comunidade local como totalidade em si e parcialidade de uma totalidade maior. Atinge aqueles que não levam em conta que o desenvolvimento da comunidade local não se pode dar a não ser dentro do contexto total de que faz parte, em interação com outras parcialidades, o que implica na consciência da unidade na diversificação, da organização que canalize as forças dispersas e na consciência clara da necessidade de transformação da realidade. Tudo isto é que assiste, razoavelmente, aos apressados. Daí que estimulem todo tipo de ação em que, além da visão focalista, os homens sejam "assistencializados."

Isto não ocorre quando a ação cultural, como processo totalizado e totalizador, abarca a comunidade e não seus líderes apenas. Quando se faz através dos indivíduos como sujeitos do processo.

Neste tipo de ação se verifica o contrário. A liderança anterior ou cresce também ao nível do crescimento do todo ou é substituída por novos líderes que emergem, à altura da nova percepção social que se constitui.

Dai, também, que aos opressores não interessa esta forma de ação, mas a primeira, enquanto ela, mantendo a alienação, obstaculiza a emergência das consciências e a sua inserção crítica na realidade como totalidade. E, sem esta, é sempre difícil a unidade dos oprimidos como classe.

Este é outro conceito que aos opressores faz mal, ainda que, a si mesmos, se considerem como classe, - não opressora, obviamente.

Não podendo negar, mesmo que o tentem, a existência das classes sociais, em relação dialética umas com as outras, em seus conflitos, falam na necessidade de compreensão, de harmonia, entre os que compram e os que são obrigados a vender o seu trabalho.*

* Se os operários não chegam, de alguma maneira, a ser proprietários de seu trabalho, diz o bpspo Frank Split, todas as reformas nas estruturas serão ineficazes. Inclusive, se os operários às vezes recebem um salário mais alto em algum sistema econômico, eles não se contentam com estes aumentos. Querem ser proprietários e não vendedores de seu trabalho. Atualmente, continua com Frank, os trabalhadores estão cada vez mais conscientes de que o trabalho constitui uma parte da pessoa humana. A pessoa humana, porém, não pode ser vendida nem vender-se. Toda compra ou venda do trabalho é uma espécie de escravidão... A evolução da sociedade humana progride neste sentido e, com negociação, dentro deste sistema do qual se afirma não ser tão sensível quanto nós à desigualdade da pessoa humana, isto é, o marxismo."

15 obrspos hablan en prol del Tercer mundo.
Cidoc Informa - México -

Documento 67/35 - págs - 1 a 11. 1967.

Harmonia, no fundo impossível, pelo antagonismo indissolúvel que há entre uma classe e outra.*

Pregam a harmonia de classes como se estas fossem aglomerados fortílicos de indivíduos que olhassem, curiosos, uma vitrine numa tarde de domingo.

A harmonia viável e constatada só pode ser a dos ofressores entre si. Estes, mesmo divergentes e, até em certas ocasiões em luta por interesses de grupos, se unificam, imediatamente, ante uma ameaça à classe.

Da mesma maneira, a harmonia do outro polo só é possível entre seus membros na busca de sua libertação. Só em casos excepcionais, não só é possível, mas até necessária, a harmonia de ambas para, passada a emergência que as uniu, voltarem à contradição que as delimita e que jamais desapareceu na emergência desta união.

A necessidade de dividir para facilitar a manutenção do estado opressor se manifesta em todas as ações da classe dominadora. Sua interferência nos sindicatos, favorecendo a certos "representantes" da classe

*A propósito das classes sociais da luta entre elas, de que tanto se acusa Marx como uma espécie de "inventor" desta luta, ver a carta que escreve a J. Weydemeyer, a 5 de março de 1852, em que declara não lhe caber "o mérito de haver descoberto a existência das classes na sociedade moderna nem a luta entre elas. Muito antes que eu, comenta Marx, alguns historiadores burgueses haviam já exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes e alguns economistas burgueses a anatomia destas. O que aportei, diz ôlle, foi demonstrar: 1) que a existência das classes só vai unida a determinadas fases históricas de desenvolvimento da produção. 2) que a luta de classes conduz à derrocada do proletariado. 3) que esta mesma derrocada não é, por si, mais que o trânsito até a abolição de todas as classes, para uma sociedade sem classes..."

Marx Engels - Obras Escogidas -

Editorial Progreso, 1966 - II Volume - pág - 456.

(mosu)

dominada que, no fundo, são seus representantes, não de seus companheiros; a "promoção" de indivíduos que, revelando certo poder de liderança poderiam significar ameaça e que, "promovidos", se tornam "amaciados"; a distribuição de benesses para uns e de dureza para outros, tudo são formas de dividir para manter a "ordem" que lhes interessa.

Formas de ação que incidem, direta ou indiretamente, sobre um dos pontos débéis dos oprimidos: a sua insegurança vital que, por sua vez, já é fruto da realidade opressora em que se constituem.

Inseguros na sua dualidade de seus "hospedeiros" do opressor, de um lado, rechaçando-o, de outro, atraídos por ele, em certo momento da confrontação entre ambos é fácil àquelles obter resultados positivos de sua ação divisória.

Mesmo porque os oprimidos sabem, por experiência, o quanto lhes custa não aceitarem o "convite" que recebem para evitar que se unam entre si. Apesar do emprego e o seu nome numa "lista negra", que significa portas que se fecham a eles para novos empregos e o futuro que lhes pode suceder.

A sua insegurança vital, por isto mesmo, se encontra diretamente ligada à escravização de seu trabalho que implica, realmente, na escravização de sua pessoa, como sublinhou o bispo Split anteriormente citado.

É que, somente na medida em que os homens entram no seu mundo, que é mundo humano, - e o criam com seu trabalho ^{trabalho transformador} - se realizam. A realização dos ^{enquanto homens,} ~~homens~~ ^{na} está, pois, realização deste mundo. Nesta maneira, ser seu estar no mundo do trabalho é um estar em dependência total, em insegurança, em ameaça permanente, enquanto seu trabalho nas mãos de quem lhe pertence, não podem realizar-se. O trabalho não livre deixa de ser um que fazer realizador de sua pessoa, para ser um meio eficaz de sua reificação.

Toda união dos oprimidos entre si, que se sendo ação, aponta outras ações, implica, cedo ou tarde, em que, percebendo eles o seu estado de despersonalização, desmembram que, divididos, serão sempre presas fáceis do dirigismo e da dominação.

Unificados e organizados*, porém, farão de sua debilidade forças transformadora, com que poderão re-criar o mundo, tornando-o mais humano.

O mundo mais humano de suas justas aspirações, contudo, é a contradição antagônica do "mundo humano" dos opressores — mundo que possui em seu direito exclusivo e em que a única harmonia possível é a impossível harmonia entre os que coisificam e os que são coisificados.

Como antagônicos, o que necessariamente serve a um, desserve aos outros.

Dividit para manter o "status quo" se impõe, pois, como fundamental objetivo da teoria da ação dominadora, antidialógica.

* Aos camponeses, por isto mesmo, é indispensável mantê-los ligados aos operários urbanos, ~~como~~ estes e aqueles dos estudantes que, não defendendo a constituição, sociologicamente, uma classe, se fazem, porém, ao aderirem ao povo, um perigo pelo seu testemunho de rebeldia.

É preciso, então, fazer ver às classes populares que os estudantes são irresponsáveis e perturbadores da "ordem".

Que o seu testemunho é falso pelo fato mesmo de que, como estudantes, deviam estudar, como cabe aos operários das fábricas e aos camponeses trabalhar fora a "progesto da nação".

Como auxiliar desta ação divisória, encontramos nela uma certa constação messiânica, através da qual os dominadores pretendem aparecer como salvadores dos homens a quem desumanizam.

No fundo, porém, o messianismo contido na sua ação não pode esconder o seu intento — o que eles querem é salvar-se a si mesmos, salvar sua riqueza, seu poder, seu estilo de vida, com que esmagam aos demais.

O seu equívoco está em que ninguém se salva sozinho — qualquer que seja o plano em que se encontre a salvação — ou como classe que oprime, mas com os outros. Na medida, porém, em que oprimem, não podem estar com os oprimidos, pois estar contra eles é o próprio da opressão.

Numa psico-análise da ação opressora talvez se pudesse descobrir, no que chamamos, no primeiro capítulo, de falsa generosidade do opressor uma das dimensões de seu sentimento de culpa. Com esta generosidade falsa, além de estar pretendendo a manutenção de uma ordem injusta e necrófila, estará querendo "comprar" a sua paz. Acontece que paz não se compra, se vive no ato realmente solidário, amoroso, e este não pode ser assumido, encarnado, na opressão.

Por isto mesmo é que este messianismo existente na teoria da ação antidialógica vai reforçar a primeira característica desta ação — o sentido da conquista.

Na medida em que ^{divisão das} ~~a~~ massas oprimidas é necessária à manutenção do "status quo", portanto à preservação do poder dos dominadores, urge que os oprimidos não perdessem clatantemente este fogo.

Neste sentido, mais uma vez, é imperiosa a conquista para que os oprimidos realmente se convençam de que estão sendo defendidos. Defendidos contra

a ação demoníaca de "marginais e delinquentes", "inimigos de Deus", pois que assim são chamados os homens que vivem e vivem, arriscadamente, a busca valente da humanização dos homens.

Desta maneira, para dividir, os necrófilos se nomeiam a si mesmos de biófilos e aos biófilos, de necrófilos. A história, contudo, se entrega sempre de refazer estas "nomeações".

Hoje, apesar de a alienação brasileira continuar chamando o Tinadentes de inconfidente e ao movimento libertário que encarnou, de Inconfidência, o herói nacional não é o que o chamou de bandido e o mandou enfocar e esquartejar e espalhar pedaços de seu corpo sangrando pelas vilas adustadas, como exemplo. O herói é ele. A História ratou o "título" que lhe deram e reconheceu o seu gesto.

Os heróis não exatamente os que têm buscavam a união para a libertação e não os que, com o seu poder, pretendiam dividir para reinar.

manipulação -

Outra característica da teoria da ação antidialógica é a manipulação das massas oprimidas. Como a anterior, a manipulação é instrumento da conquista, em torno de que todas as dimensões da teoria da ação antidialógica vão girando.

Através da manipulação, as elites dominadoras vão tentando conformar as massas populares a seus objetivos. E, quanto mais imaturas, politicamente, estejam elas - rurais ou urbanas - tanto mais facilmente se deixam manipular pelas elites dominadoras que não podem querer que se esgote seu poder.

A manipulação se faz por toda a série de níveis a que nos referimos. Entre eles, mais este:

o modelo que a burguesia se faz de si mesma às massas como possibilidade de sua ascensão. Para isto, porém, é preciso que as massas aceitem sua palavra.

Muitas vezes esta manipulação, dentro de certas condições históricas especiais, se verifica através de pactos entre as classes dominantes e as massas dominadas. Pactos que poderiam dar a impressão, numa apreciação ingênua, de um diálogo entre elas.

Na verdade, estes pactos não são diálogo porque, na profundidade de seu objetivo, está inscrito o interesse inequívoco da elite dominadora. Os pactos, em última análise, são meios de que se servem os dominadores, para realizar suas finalidades.*

O apoio das massas populares à chamada "burguesia nacional" para a defesa do duvidoso capital nacional foi um destes pactos, de que sempre resulta, cedo ou tarde, o esmagamento das massas.

Os pactos somente se dão quando estas, mesmo ingênuas, emergem no processo histórico e, com sua emergência, ameaçam as elites dominantes.

Basta a sua presença no processo, não mais como puras espectadoras, mas com os primeiros sinais de sua agressividade, para que as elites dominadoras, assustadas com essa presença incômoda, duplicuem as táticas de manejo.

* Os pactos só são válidos para as classes populares - neste caso já não são pactos - quando as finalidades da ação a ser desenvolvida ou que já se realiza estão na órbita de sua decisão.

A manipulação se impõe nestas fases como instrumento fundamental para a manutenção da dominação.

Antes da emergência das massas, não há propriamente manipulação, mas o esmagamento total dos dominados. Na sua imersão quase absoluta, não se faz necessária a manipulação.

Esta, na teoria antidiabólica da ação, é uma resposta que o opressor tem de dar às novas condições concretas do processo histórico.

A manipulação aparece como uma necessidade imperiosa das elites dominadoras, com o fim de, através dele, conseguir um tipo inautêntico de organização, com que evite o seu contrário, que é a verdadeira organização das massas populares emergentes e emergindo.*

Estas, inquietas ao emergir, têm duas possibilidades: ou são manipuladas pelas elites para manter a dominação ou se organizam verdadeiramente para sua libertação. É óbvio, então, que a verdadeira organização não possa ser estimulada pelos dominadores. Isto é tarefa

* Na "organização" que resulta do ato manipulador, as massas populares, meros objetos dirigidos, se acomodam às finalidades dos manipuladores enquanto na organização verdadeira, em que os indivíduos são sujeitos do ato de organizar-se, as finalidades não são impostas por uma elite.

No primeiro caso, a organização é meio de massificação; no segundo, de libertação.

da liderança revolucionária.

Acentua, porém, que grandes frações destas massas populares, já agora constituindo um proletariado urbano, sobretudo nos centros mais industrializados do país, ainda que revelando uma ou outra inquietação ameaçadora, carentes, contudo, de uma consciência revolucionária, se vêm a si mesmas como privilegiadas.

A manipulação, com Fôda a sua série de engodos e promessas, encontra aí, quase sempre, um bom terreno para vingas.

O contrário a esta manipulação está na organização criticamente consciente, cujo ponto de partida, por isto mesmo, não está em depositar nelas o conteúdo revolucionário, mas na problematização de sua posição no processo. Na problematização da realidade nacional e da própria manipulação.

Ben tazão tem Weffort* quando diz: "Toda política de esquerda se apoia nas massas populares e depende de sua consciência. Se vier a confundir-la, perderá as raízes, pairará no ar à espera da queda inevitável, ainda quando ~~esta~~ passa ter, como no caso brasileiro, a ilusão de fazer a revolução pelo simples giro à volta do poder."

É que, no processo de manipulação, quase sempre, as esquerdas se sentem tentadas pelo "giro à volta" do poder, esquecendo-se dos seus encontros com as massas para o esforço de organização, perdem-se num "diálogo" impossível com as elites dominadoras. Daí que também terminem manipuladas por estas elites de que resulta caí, não ~~tan~~ tamente, num fôgo putamente de cúpula, que cha-

* Weffort, Francisco - "Política de massas" - Em "Política e Revolução Social no Brasil" - Civilização Brasileira - Rio - 1965 - pág 187.

man de realismo...

A manipulação, na teoria da ação antidialógica, tal como a conquista a que serve, tem de anestesiar as massas populares para que não pensem.

Se as massas associam à sua emergência, à sua presença no processo histórico, um pensar crítico sobre este mesmo processo, sobre sua realidade, então sua ameaça se concretiza na revolução.

Não faz apêndice que a revolução é produto de pensar certo, mas também não se faz sem ele. Chama-se a este pensar certo de "consciência revolucionária" ou de "~~consciência~~ ^{de classe} ~~revolucionária~~", é indispensável à revolução.

As elites dominadoras sabem tão bem disto que, em certos níveis seus, até instintivamente, usam todos os meios, ~~at~~ mesmo a violência física, para proibir que as massas pensem.

Têm uma profunda intuição da função ^{críticizante} do diálogo. Enquanto ^{que,} para alguns representantes da liderança revolucionária, o diálogo com as massas é um que fazer burguês e reacionário, para os burgueses, o diálogo entre as massas e a liderança revolucionária é uma real ameaça, que há de ser evitada.

Insistindo as elites dominadoras na manipulação, vão inoculando nos indivíduos o apetite burguês do êxito pessoal.

Esta manipulação se faz ora diretamente por estas elites, ora indiretamente, através dos líderes populistas. Estes líderes, como salienta Weyford, mediam as relações entre as elites oligárquicas e as massas populares.

Dai que o populismo se constitui, como estilo de ação política, exatamente quando se

instala o processo de emergência das massas em que elas passam a reivindicar sua participação, mesmo que inconscientemente.

O líder populista, que emerge neste processo, é também um ser ambíguo. Precisamente porque fica entre as massas e as oligarquias dominantes, ele é como se fosse um ser anfíbio. Vive na "terra" e na "água." Seu estar entre oligarquias dominadoras e massas lhe deixa marcas das duas.

Se quanto populista, porém, na medida em que simplesmente manipula em lugar de lutar pela verdade da organização popular, este tipo de líder em pouco ou em quase nada serve à revolução.

Sómente quando o líder populista supera o seu caráter ambíguo e a natureza dual de sua ação e opta decididamente pelas massas, deixando assim de ser populista, renuncia à manipulação e se entrega ao trabalho revolucionário de organização. Neste momento, em lugar de mediar entre massas e elites, é contraditório destas, o que leva as elites a arregimentar-se para freá-lo tão rapidamente quanto possível.

É interessante observar a dramaticidade com que Vargas falou às massas obediências, no momento de início de sua última etapa de governo, conclamando-as a unir-se.

"Queho dizer-vos, todavia, afirmou Vargas no célebre discurso, que a obra gigantesca de renovação que o meu governo está começando a emprender, não pode ser levada a bom termo sem o apoio dos trabalhadores e a sua cooperação quotidiana e decidida". Após referir-se aos primeiros noventa dias de seu governo, ao que chamava "de um balanço das dificuldades e dos obstáculos que,

daqui e dali, se estão levantando contra a ação governamental," dizia em linguagem diretíssima ao povo o quanto lhe calava "na alma o desamparo, a miséria, a carência de vida, os salários baixos... os desesperos dos desvalidos da fortuna e as reivindicações da maioria do povo que vive na esperança de melhores dias".

Em seguida, seu apêlo se vai fazendo mais dramático e conceto... "Venho dizer que, neste momento, o governo ainda está desarmado de leis e de elementos concretos de ação imediata para a defesa da economia do povo. É preciso pois, que o povo se organize, não só para defender seus próprios interesses, mas também para dar ao governo o ponto de apoio indispensável à realização dos seus propósitos." E prossegue: "Preciso de vós tanto quanto precisais de mim. Preciso de vossa união, preciso de que vos organizeis solidariamente em sindicatos; preciso que formeis um bloco forte e coeso ao lado do governo para que este possa dispor de toda a força de que necessita para resolver os vossos próprios problemas. Preciso de vossa união para que possa lutar contra os sabotadores, para que não fique prisioneiro dos interesses dos especuladores e dos gananciosos em prejuizo dos interesses do povo." E, com a mesma ênfase: "Alugou, por isto mesmo a hora do governo apelar para os trabalhadores e dizer-lhes: uní-vos todos nos vossos sindicatos, como forças livres e organizadas." "A hora presente nenhuma governo podrá subsistir ou dispor de força suficiente para as suas realizações sociais se não contar com

o apoio das organizações operárias.*

Co apelar, veemente às massas para que se organizassem, para que se unissem na reivindicação de seus direitos e ao dizer-lhes, com a autoridade de Chefe de Estado, dos obstáculos, dos peios, das dificuldades inúmeras para realizar um governo com elas, foi indo, daí em diante, o seu governo, aos trancos e barrancos, até o desfecho trágico de agosto de 54.

Se Vargas não tivesse revelado, na sua última etapa de governo, uma inclinação tão estéril à organização das massas populares, a que juntou uma série de medidas no sentido da defesa dos interesses nacionais, renunciando ^a ~~uma~~ ~~gosto~~ paternalista, possivelmente as elites nacionalistas não tivessem chegado ao extremo a que chegaram.

Isso ocorre com qualquer líder populista ao aproximar-se, ainda que discutidamente, das massas populares, não mais como exclusivo mediador das oligarquias, se estas dispõem de fôlego para freá-lo.

Enquanto a ação do líder se mantinha no domínio das formas paternalistas e sua extensão assistencialista, pode haver divergências acidentais entre ele e grupos oligárquicos feridos em seus interesses, dificilmente, porém, diferenças profundas.

* Vargas, Getúlio - Discurso pronunciado no Estádio do C.R Vasco da Gama em 1 de 5 de 1951.

Em: "O governo Trabalhista no Brasil"

Liuteria José Olímpio Editora.

Rio - pags - 322 - 323 - 324

- Os grifos são nossos -

6º que estas formas ^{assistencialistas} como instrumento da manipulação, servem à conquista. Funcionam como anestésico. Distraem as massas populares quanto às causas verdadeiras de seus problemas, bem como quanto à solução concreta destes problemas. Fracionam as massas populares em grupos de indivíduos com a esperança de receber mais.

Há, contudo, em toda esta assistencialização manipuladora, um momento de positividade.

7º que os grupos de indivíduos assistidos vão sempre querendo indefinidamente mais e os não assistidos, vendo o exemplo dos que o são, passam a inquietar-se por serem assistidos também.

8º como não podem as elites dominadoras assistencializar a todos, terminam por aumentar a inquietação das massas.

A liderança revolucionária deveria aproveitar a contradição da manipulação, problematizando-a às massas populares, com o objetivo de sua organização.

Invasão Cultural.

Finalmente, surpreendemos, na teoria da ação antidialógica, uma outra característica fundamental, a invasão cultural que, como as duas anteriores, serve à conquista.

Desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes fletam a criatividade, ao inibir sua expansão.

Neste sentido, a invasão cultural, indiscutivelmente alienante, realizada maciamente ou não, é sempre uma violência ao ser da cultura invadida, que perde sua originalidade ou se vê ameaçado de perdê-la.

Por isto é que, na invasão cultural, como de resto em todas as modalidades da ação antidialógica, os invasores ~~são os invadidos~~ são os autores e os atores do processo, seu sujeito; os invadidos, seus objetos. Os invasores modelam os invadidos são modelados. Os invasores optam; os invadidos seguem sua opção - pelo menos é esta a expectativa daqueles. Os invasores atraem; os invadidos têm a ilusão de que atraem, na atração dos invasores.

A invasão cultural tem uma dupla face. De um lado, é já dominação, de outro, é tática de dominação.

Na verdade, toda dominação implica numa invasão, não apenas física, visível, mas às vezes camuflada, em que o invasor se apresenta como se fosse o amigo que ajuda. No fundo, a invasão é uma forma de dominar econômica e culturalmente ao invadido.

Invasão realizada por uma sociedade matriz, metropolitana, numa sociedade periférica, ou invasão implícita na dominação de uma classe sobre a outra, numa mesma sociedade

Como manifestação da conquista, a invasão cultural conduz à inautenticidade do ser dos invadidos. O seu programa responde ao quadro valorativo de seus atores. A seus padrões, a suas finalidades.

Dar que a invasão cultural, coerente com sua matriz antidialógica e ideológica, jamais ~~possa~~ possa ser feita através da problematização da realidade e dos próprios conteúdos programáticos dos invadidos.

Estes, como elementos passivos, "assistencializados", têm de ser "encluídos" por esses conteúdos, que quase nunca têm nada que ver com sua visão do mundo. Dar que, para os invasores, na sua ansia de dominar, de amoldar os invadidos a seus padrões, a seus modos de vida, só interresse saber como pensam os invadidos

41
seu próprio mundo para dominá-los mais.*

É importante, na invasão cultural, que os invadidos vejam a sua realidade com a ótica dos invasores e não com a sua. Quanto mais simmetrizados ficarem os invadidos, melhor para a estabilidade dos invasores.

Uma condição básica ao êxito da invasão cultural é o convencimento por parte dos invadidos de sua inferioridade intrínseca. Como não há nada que não tenha seu contrário, na medida em que os invadidos vão reconhecendo-se "inferiores", necessariamente irão reconhecendo a "superioridade" dos invasores. Os valores destes passam a ser a pauta dos invadidos. Quanto mais se acentua a invasão, alienando o ser da cultura e o ser dos invadidos, mais estes quererão parecer com aqueles: andar como aqueles, vestir à sua maneira, falar a seu modo.

O eu social dos invadidos, que se constitui, mas relação sócio-cultural que se dão na estrutura, é tão dual quanto o ser da cultura invadida.

É esta dualidade, já várias vezes referida, que explica os invadidos e dominados, em certo momento de sua experiência existencial, como um eu quase "adeti-do" ao Tu opressor.

É preciso que o eu oprimido rompa esta quase "aderência" ao Tu opressor, dele "afastando-se", para

* Para este fim, os invasores se servem, cada vez mais, das ciências sociais e da tecnologia, como já agra das naturais. É que a invasão, na medida em que é ação cultural, cujo caráter induzido permanece como sua constatação essencial, não pode prescindir do auxílio das ciências e da tecnologia com que os invasores melhor atuam.

Para eles se faz indispensável o conhecimento do passado e do presente dos invadidos, através do qual passam determinar as alternativas de seu futuro e, assim, tentam a sua condução no sentido de seus interesses.

obtivá-lo, sómente quando se reconhece crítica-
mente em contradição com aquele. E, ao fazê-
lo, "ad-umta" a estrutura constituinte de si mes-
mo como realidade desumanizante.

Esta mudança qualitativa da percepção do mundo, que não se realiza fora da praxis, não pode jamais ser estimulada pelos opressores, como um objetivo de sua teoria da ação.

Pelo contrário, a manutenção do "status quo" é o que lhes interessa, na medida em que a mudan-
ça na percepção do mundo, que implica, neste caso,
na fação do mundo, os ameaça. Daí, a invasão ul-
tural como característica da ação antidialógica.

Há, contudo, um aspecto que nos parece impot-
tante salientar na análise que estamos fazendo
da ação antidialógica. É que esta, enquanto mo-
dalidade de ação cultural de caráter dominador,
de um lado, como salientamos anteriormente,
é já dominação, de outro, é instrumento desta.
Neste modo, a ação cultural invasora (como
os demais forços de ação antidialógica) além
de seu aspecto deliberado, volitivo, programado, tem
também outro, que a caracteriza como produto
da realidade opressora mesma.

Com efeito, na medida em que uma estrutu-
ra social se denota como estrutura rígida, de
feição dominadora, as instituições formadoras
que nela se constituem estarão, necessariamente,
marcadas por seu clima, vinculando seus mitos e
orientando sua ação no eixo próprio da estrutu-
ra. E

Os lares e as escolas, primárias, médias e univer-
sitárias, que não existem no ar, mas no tempo e
no espaço, não podem escapar às influências das

condições objetivas estruturais. Funcionam, em grande medida, nas estruturas dominadoras, como agências formadoras de futuros "inovadores".

As relações pais-filhos, nos lares, refletem de modo geral, ~~esses que são absolutos~~ as condições objetivo-ultimais da totalidade de que participam. E, se estas são condições autoritárias, rígidas, dominadoras, penetram nos lares que incrementam o clima de opressão.*

Quanto mais se desenvolvem estas relações de feições autoritárias entre pais e filhos, tanto mais vão os filhos, na sua infância, antropejando a autoridade paterna.

Discutindo, com a clareza que o caracteriza, o problema da necrofilia e da biófilia, analisa Fromm as condições objetivas que geram uma e outra, quer nos lares, nas relações pais-filhos, no clima amoroso e livre, como desamoroso e opressor, quer no con-

* O autoritarismo dos pais e dos mestres se desvela cada vez mais aos jovens como antagonismo à sua liberdade. Cada vez mais, por isto mesmo, a juventude vem se opondo nas formas de ação que minimizam sua expressividade e obstaculizam sua afirmação.

Esta, que é uma das manifestações positivas que observamos hoje, não existe por acaso. No mundo é um sintoma daquele clima histórico ao qual fizemos referência no primeiro capítulo deste ensaio, como caracterizador de nossa época, como uma época antropológica. Por isto é que a reação da juventude não pode ser vista, a não ser inteiramente, como simples indício das divergências geracionais que em todas as épocas houve e há.

Na verdade, há algo de mais profundo. Na sua rebelião, a juventude denuncia e condena o modelo injusto da sociedade dominadora. Esta rebelião, contudo, como caráter que tem, é muito recente. O caráter autoritário perdura

44
texto sócio-cultural.

Crianças deformadas num ambiente de desamor, opressivo, frustradas na sua potência, como diria Fromm, se não conseguem na juventude endireitar-se no sentido da rebelião autêntica, ou reaco- modam numa demissão total do seu querer, ali- nadas à autoridade e aos mitos de que lançam mão esta autoridade para "forjá-la"; ou produzem ~~o~~ vit a assumir formas de ação destrutiva.

Esta influência do lar se alonga na experi- ência da escola. Nela, os educandos, cedo desco- brem que, como no lar, para conquistar algu- ma satisfação, têm de adaptar-se aos preceitos verticalmente estabelecidos. E um destes preceitos é não pensar.

Introjando a autoridade paterna através de um tipo rígido de relação, que a escola enfatiza, sua tendência, quando se fazem profissi- onais, pelo próprio medo da liberdade que nelas se instala, é seguir os padrões rígidos em que se deformaram.

Isto, associado à sua posição classista, talvez explique a adesão de grande número de profissio- nais a uma ação antidialógica.*

Qualquer que seja a especialidade que ~~for~~ ~~os~~ tenha em relação com o povo, sua convicção quase inabalável é a de que lhes cabe "transferir" ou "levar", ou "entregar" ao povo os seus conhe-

* Talvez explique também a antidialógica de aqueles que, embora convencidos de sua opção revolucionária, con- tinuam, contudo, descontentes do povo, temendo a conu- nhão com ele. É que, sem o perceber, mantêm den- tro de si, ainda, os opressor.

Na verdade, temem a liberdade, na medida em que hospedam os "Senhor".

cimentos, as suas técnicas.

Vêm-se, a si mesmos, como os promotores do povo. Os programas da sua ação, como qualquer bom técnico da ação opressora indicaria, involuntam as suas finalidades, as suas convicções, as seus anseios.

Não há que ouvir o povo para nada, porque, "incapaz e inculto, precisa ser educado por eles para sair da indolência que provoca o subdesenvolvimento".

Para eles, a incultura do povo é tal que lhes parece um absurdo falar da necessidade de res-
peritar a "visão do mundo" que ele esteja tendo.
Visão do mundo têm apenas os profissionais...

Da mesma forma, absurda lhes parece a afirmação de que é indispensável ouvir o povo para a organização do conteúdo programático da ação educativa. É que, para eles, "a ignorância absoluta" do povo não lhe permite outra coisa senão receber os seus ensinamentos.

Quando, porém, os invadidos, em certo momento de sua experiência existencial, começam, desta ou daquela forma, a recusar a invasão que, em outro momento^a se poderiam haver adaptado, para justificar o seu fracasso, falam na "intencionalidade" dos invadidos, porque "preguiçosos", porque "doentes", porque "malagradecidos" e, às vezes, também, porque "mestiços".

Os bem intencionados, isto é, aqueles que usam a "invasão" não como ideologia, mas pelas deforções a que nos referimos páginas atrás, determinam por descobri-los, em suas experiências, que certos fracassos de sua ação não se devem

46

a uma inferioridade ontológica dos homens simples do povo, mas a violência de seu ato invasor.

Este, de modo geral, é um momento difícil por que passam alguns dos que fazem tal descoberta.

Sentem a necessidade de renunciar à ação invasora, mas, os padrões dominadores estão de tal forma metidos "dentro" deles, que esta renúncia é uma espécie de morrer um pouco.

Renunciar ao ato invasor significa, de certa maneira, superar a dualidade em que se encontram - dominados por um lado; dominadores, por outro.

Significa renunciar a todos os mitos de que se nutre a ação invasora e existenciar uma ação dialógica. Significa, por isto mesmo, deixar de estar sobre ou "dentro"; como "estrangeiros", para estar com, como companheiros.

O "medo da liberdade", então, neles se instala. Durante todo esse processo traumático, sua tendência é, naturalmente, racionalizar o medo, com uma série de evasivas.

Este "medo da liberdade", em termos que não chegam sequer a fazer a descoberta de sua ação invasora, é maior ainda, quando se lhes fala do sentido essencialmente desta ação.

Não são raras as vezes, nos cursos de capacitação, sobretudo no momento da descodificação de situações, comentários feitos pelos participantes em que, irritados, perguntam ao coordenador da discussão: "Aonde, afinal, o senhor nos quer levar?" Na verdade, o coordenador não está querendo conduzi-los. Apenas, ao problematizar-lhes uma situação concreta, eles começam a perceber que, se a análise desta situação se vai aprofundando, terão que desnudar-se de seus mitos, ou afirá-los.

Desnudar-se de seus mitos e renunciar a eles, no momento, é uma "violência" contra si mesmos, praticada por eles próprios. Apituná-los é revelar-se. A única saída, como mecanismo de defesa também, é transferir ao coordenador o que é a sua prática noturna: conduzir, conquistar, invadir, * como manifestações da teoria antidialética da ação.

Esta mesma fuga acontece, ainda que em escala menor, entre homens do povo, na proporção em que a situação concreta de opressão os esmaga e sua "assistencialização" os domestica.

Uma das educadoras do Instituto for Human Development de New York, ^{que realiza} um trabalho educativo de real valor, nos relata o seguinte caso: ao apresentar a um ^{dos} grupo das áreas pobres de New York uma foto que mostrava na esquina de uma rua - a rua mesma em que se fazia a reunião - uma grande quantidade de lixo, problematizando a situação, disse, imediatamente, um dos participantes: "Vejo uma rua da África ou da América Latina".

- "É por que não de New York?" perguntou a educadora.
- "Porque, apitunou, somos os Estados Unidos e aqui não pode haver isto."

Indubitavelmente, este homem e alguns de seus companheiros, que com ele concordavam, com uma indistintível mancha da consciência, fugiram a uma realidade que os ofendia e cujo reconhecimento até os ameaçava.

Participando, mesmo precariamente, de uma cultura do êxito e do sucesso pessoal, reconhecer-se numa situação objetiva desfavorável, para uma cons-

* Ver Freire, Paulo: Extensão ou Comunicação?

ciência alienada, é obter a própria possibilidade do êxito.

Quer neste, quer no caso dos profissionais, se encontra patente a força determinante da cultura em que se desenvolvem os mitos que os homens introjetam.

Em ambos os casos, é a cultura da classe dominante obstaculizando a afirmação dos homens como seres da decisão.

No fundo, nem os profissionais a que nos referimos, nem os participantes da discussão citada num bairro pobre de New York estão falando e atuando por si mesmos, como atores do processo histórico.

Nem uns nem outros são teóricos ou ideólogos da dominação. Pelo contrário, são efeitores que se fazem também causa da dominação.

Este é um dos sérios problemas que a revolução tem de enfrentar na etapa em que chega ao poder.

Etapa que, exigindo de sua liderança um máximo de sabedoria política, de decisão e de coragem, exige, por tudo isto, o equilíbrio suficiente para não deixar-se cair em posições irracionalmente sectárias.

E que, indistintamente, os profissionais, de formação universitária ou não, de quaisquer especialidades, são homens que atuam sob a determinação de uma cultura de dominação, que os constitui como seres de mais. Poderiam, inclusive, ter vindo das classes populares e a deformação, ~~no sentido de~~ no fim seria a mesma. Estes profissionais, contudo, são necessários à reconstrução da nova sociedade. E, como grande número entre eles, mesmo tocados do "medo da liberdade" e relutando em aderir a uma ação humanizadora, em verdade são mais equivocados que outra coisa, nos parece que não só poderiam, mas deveriam ser recu-

perados pela revolução.⁴⁹

Isto exige da revolução no poder que, prolongando o que antes foi ação cultural dialógica, instaura a "revolução cultural". Nesta maneira, o poder revolucionário, conscientizado e conscientizador, não apenas é um poder, mas um novo poder; um poder que não é só pelo necessário aos que pretendam continuar seguindo os pioneiros, mas também um convite valente a todos os que queiram participar da reconstrução da sociedade.

Neste sentido é que a "revolução cultural" é a continuação necessária da ação cultural dialógica que deve ser realizada no processo anterior à chegada ao poder.

A "revolução cultural" toma a sociedade em reconstrução ~~em~~ em sua totalidade, nos múltiplos quefazer dos homens, como campo de sua ação formadora.

A reconstrução da sociedade, que não se pode fazer mecanicistamente, tem, na cultura que culturalmente se re-faz, por meio desta revolução, o seu fundamental instrumento.

Como a entendemos, ~~a~~ a "revolução cultural" é o máximo de esforço de conscientização possível que deve desenvolver o poder revolucionário, em o qual atinja a todos, não importa qual seja a sua tarefa a cumprir.

Por isto mesmo é que este esforço não se pode contentar com a formação tecnicista dos técnicos, um cientificista dos cientistas, necessários à nova sociedade. Esta não pode distingui-se, qualitativamente, da ~~outtra~~ [o que não se faz repentinamente, com o que se prova mais uma vez a ingenuidade dos mecanicistas] de forma parcial.

Não é possível à sociedade revolucionária atribuir à tecnologia as mesmas finalidades que lhe eram atribuídas pela sociedade anterior. Conseqüentemente, varia, igualmente, a formação dos técnicos.

Não são atos semelhantes formar técnicos e profissionais para uma "civilização do consumo", do "sempre o que já tem" e formar técnicos para uma sociedade que faz sua revolução. Nesta, a formação dos técnicos se identifica com a formação dos homens.

Neste sentido, a formação técnico-científica não é antagônica à formação humanista dos homens, desde que ciência e tecnologia estejam a serviço de sua libertação permanente, de sua humanização.

Desde esse ponto de vista, a formação dos homens, para qualquer quefazer, uma vez que nenhum deles se pode dar a não ser no tempo e no espaço, está a exigir a compreensão: a) da cultura como superestrutura e, não obstante, ~~seja~~ capaz de manter na infraestrutura revolucionariamente transformando-se, "sobrevivências" do passado* e b) do quefazer mesmo, como instrumento de transformação da cultura.

Na medida em que a conscientização, na e pela "revolução cultural", se vai aprofundando, na praxis criadora da sociedade nova, os homens vão desvelando as razões do permanecer das

* Ver Louis ALTHUSSER - "Pour Marx", em que dedica todo um capítulo a "Contradiction et Surdétermination" (notes pour une recherche)

"sobrevivências" míticas, no fundo, realidades, forjadas na velha sociedade.

Mais rapidamente, então, poder-se libertar-se destes espectros que não sempre um sério problema a toda revolução, enquanto obstaculizam a edificação da nova sociedade.

Através destas "sobrevivências" a sociedade opressora continua "invadindo" e agota, "invadido" a própria sociedade revolucionária.

Esta é, porém, uma terrível "invasão" porque não é feita pela elite dominadora que se tentasse para tal, mas pelos homens que inclusive tomaram parte da revolução.

"Hospedeiros" do opressor, resistem, como se fossem este, a medidas básicas que devem ser tomadas pelo poder revolucionário.

Como seres duais, porém, aceitam também, ainda em função das "sobrevivências," o poder que se burocratiza e violentamente reprime.

Este poder burocrático e violentamente repressivo, por sua vez, pode ser explicado através do que ALTHUSSER* chama de "reativação de elementos antigos," toda vez que circunstâncias especiais o favoreçam, na nova sociedade.

Por tudo isto, é que defendemos o processo revolucionário como ação cultural dialógica que se prolongue em "revolução cultural" com a chegada ao poder. E, em ambas, o esforço sério e pro-

* Considerando esta questão, diz ALTHUSSER: "Cette réactivation serait proprement inconcevable dans une dialectique dépourvue de subdetermination."
ALTHUSSER - obra citada - pag. 116.

fundo da conscientização.

Na revolução cultural, finalmente, a revolução, desenvolvendo a prática de diálogo permanentemente entre liderança e povo, consolida a participação deste, verdadeiramente crítica, no poder.

Desta forma, na medida em que ambas lideranças e povo - se vão criticizando, vai a revolução defendendo-se mais facilmente dos riscos dos burocratas que implicam em novas formas de opressão e de "invasão", ^{que é sempre a mesma.}

~~Revolution~~ ~~o~~ ~~invasor~~ ~~um~~ ~~agrônomo~~ ~~extensivista~~ - numa sociedade burguesa ou numa sociedade revolucionária - um investigador social, um economista, um sanitarista, um religioso, um educador popular, um assistente social ou um revolucionário, que assim se contradiz.

A invasão cultural, que serve à conquista e à manutenção da opressão, implica sempre na visão focal da realidade, na ~~na~~ percepção desta como estética, na superposição de uma visão do mundo à outra. Na "superioridade" do invasor, na "inferioridade" do invadido. Na imposição de critérios. No posse do invadido. No medo de perdê-lo.

A invasão cultural implica ainda, por tudo isto, em que o ponto de decisão das ações dos invadidos está fora deles e nos dominadores invasores. E, enquanto a decisão não vem quem deve decidir, mas fora dele, tem apenas a ilusão de que decide.

Esta é a razão por que não pode haver desen-

volvimento sócio-econômico em nenhuma sociedade periférica, reflexa, invadida.

É que, para haver desenvolvimento, é necessário 1) que haja um movimento de busca, de criatividade, que tenha, no ser mesmo que o faz, o seu ponto de decisão; 2) que esse movimento se dê não só no espaço, mas no tempo próprio do ser, do qual tenha consciência.

Dai que, se todo desenvolvimento é transformação, nem toda transformação é desenvolvimento.

A transformação que se processa no "ser em si" de uma semente que, em condições favoráveis, germina e nasce, não é desenvolvimento. Do mesmo modo, a transformação do "ser em si" de um animal não é desenvolvimento. Ambos se transformam determinados pela espécie a que pertencem e num tempo que não lhes pertence, pois que é tempo dos homens.

Estes, entre os seres invertebrados, são os únicos que se desenvolvem. Como seres históricos, ^{como "seres para si";} ^{Auto-biográficos,} sua transformação, que é desenvolvimento, se dá no tempo que é seu, nunca fora dele.

Ista é a razão pela qual, submetidos a condições concretas de operação em que se alienam, transformam-se em "seres para outros" do falso "ser para si" de quem dependem, os homens também já não se desenvolvem autenticamente. É que, assim, subordinados na sua decisão, que se encontra no ser dominador, seguem suas prescrições.

Os oprimidos só começam a desenvolver-se quando, superando a contradição em que se acham, se fazem "seres para si."

Se, agora, analisamos uma sociedade também

54
Como Set, parece-nos concludente que, s'doente como
Sociedade "set para si," poderá desenvolver-se.

Não é possível desenvolvimento de sociedades
periféricas, reflexas, invadidas, dependentes da Socie-
dade metropolitana, pois que são sociedades aliena-
das, cujo ponto de decisão política, econômica e
cultural se encontra fora delas - na Sociedade me-
tropolitana. Esta é que decide dos destinos, em
última análise, das periféricas, que apenas se trans-
formam.

Como "seres para outro", a sua transforma-
ção interessa precisamente à metrópole.

É preciso não confundir desenvolvimento com
modernização. Esta, quase sempre realizada inde-
pendentemente, ainda que alcance certas faixas de po-
pulação da "Sociedade satélite", no fundo interes-
sa à Sociedade metropolitana.

A sociedade simplesmente modernizada, mas não
desenvolvida, continua dependente do centro exte-
rio, ~~de decisão~~ mesmo que assumida, por uma delega-
ção, apenas áreas mínimas de decisão. Isto é o
que ocorre e ocorrerá com qualquer sociedade
periférica, enquanto periférica.

Estamos convencidos de que, para abrir-se uma
sociedade se desenvolve ou não, devemos ultrapasar
os critérios que se fixam na análise de seus
índices "per capita" de ingresso que, "estatísticos",
não chegam sequer a expressar a verdade, bem
como os que se centram no estudo de seu bem-
estar. Parece-nos que o critério básico, primor-
dial, está em sabermos se a sociedade é ou não
um "set para si". Se não é, todos esses critérios in-
dicarão sua modernização mas não seu desenvol-
vimento.

A contradição principal das sociedades periféricas é, realmente, esta - a de sua tutela de objetos dependentes da sociedade metropolitana. Enquanto não superarem esta contradição, não são "seres para si" e, não o sendo, não se desenvolvem.

Superada a contradição, o que antes era uma transformação assistencializada em benefício, sobretudo, da matriz, se torna desenvolvimento verdadeiro, em benefício do "ser para si".

Por tudo isto é que as soluções puramente reformistas que estas sociedades tentam, algumas delas chegando a assustar e até mesmo a apavorar a faixas mais racionais de suas elites, não chegam a resolver suas contradições externas e internas.

Quase sempre, senão sempre, estas soluções reformistas são induzidas pela própria metrópole, como uma resposta nova que o processo histórico que impõe, no sentido de manter sua hegemonia.

É como se a metrópole dissesse e não precisasse dizer: "façamos as reformas, antes que as massas periféricas façam a revolução."

É, para logo, a sociedade metropolitana não tem outros caminhos senão a conquista, a manipulação, a invasão econômica e cultural (às vezes, militar) da sociedade dependente.

Invasões econômica e cultural em que as elites dirigentes da sociedade dominada são, em grande medida, puras mestres das elites dirigentes da sociedade metropolitana.

Após estas análises em torno da teoria da dependência, a que damos caráter puramente aproximativo, repetimos o que vimos afirmando em todo o corpo deste ensaio: a impossibilidade de a liderança

revolucionária usar os mesmos procedimentos anti-dialógicos de que se revestem os apressos para opinar. Pelo contrário, o caminho desta liderança há de ser o dialógico, o da comunicação, cuja teoria logo mais analisaremos.

Antes, porém, de fazê-lo, discutamos, preliminarmente, um ponto que nos parece de importância para um maior esclarecimento de nossas posições.

Queremos referir-nos ao momento de constituição da liderança revolucionária e a algumas ^{de suas} seqüências básicas, de caráter histórico e sociológico, para o processo revolucionário.

Desde logo, de modo geral, esta liderança é encarnada por homens que, desta ou daquela forma, participavam dos estratos sociais dos dominados.

Em um dado momento de sua experiência existencial, em certas condições históricas, estes renunciavam, num ato de verdadeira solidariedade, (pelo menos assim se deve esperar) à classe à qual pertencem e adriem aos oprimidos. Seja esta adesão resultado de uma análise científica da realidade ou não, ela é implícita, quando verdadeira, um ato de amor, de total compromisso.*

Esta adesão aos oprimidos importa numa identificação até eles. Num comunicação com eles, As massas populares precisam descobrir-se

* No capítulo anterior citamos a opinião de Guevara a este propósito.

De Camilo Torres, disse Germano Gusman: "foçou-se inteiro porque entregou tudo. A cada hora manteve com o povo uma atitude vital de compromisso, como sacerdote, como cristão e como revolucionário."

na liderança emergente e esta nas massas.

No momento em que a liderança emerge como tal, necessariamente se constitui como contraditória das elites dominadoras.

Contradição objetiva destas elites são também as massas oprimidas, que "comunicam" esta contradição à liderança emergente.

Isso não significa, porém, que já tenham as massas alcançado a razão de sua opressão, de que resultasse saber-se criticamente em antagonismo com aquelas.

Podem estar naquela postura anteriormente referida de "aderência" ao opressor.

É possível, também, em função de certas condições históricas objetivas, que já tenham chegado, zonas a uma razão de sua opressão, a uma quase razão desta.

Se, no primeiro caso, a sua "aderência" ou quase "aderência" ao opressor não lhes possibilita localizá-lo, para repetir fano, fora delas; no segundo, localizando-o, se reconhecem, a nível crítico, em antagonismo com ele.

No primeiro, com o opressor "hospedado" nelas, a sua ambiguidade as faz mais temerosas da liberdade. Apela para explicações mágicas ou para uma visão falsa de Deus - estimulada pelos opressores - a quem fatalmente transferem a responsabilidade de seu estado de opressão.*

* Em conversa com um sacerdote chileno, de alta responsabilidade intelectual e moral, que esteve no Recife em 1966, ouvimos dele que, "ao visitar, com um colega pernambucano, várias famílias residentes em mocambos, de condições de miséria indisciplinável e ao perguntá-las como suportavam viver assim, mentava sempre a mesma resposta: "Que posso fazer? Deus quer assim, só me resta confortar-me!"

sem nem em si mesmas, destruídas, desorientadas, estas massas, dificilmente, buscam a sua libertação, em cujo ato de rebeldia podem ver, inclusive, uma retica desobediente com a vontade de Deus - uma espécie de enfrentamento indivíduo com o destino. Daí, a necessidade, que tanto enfatizamos, de problematizá-las em torno dos mitos de que a opressão as nutre.

No segundo caso, isto é, quando já ganharam uma razão ou uma quase razão da opressão, o que as leva a localizar o opressor fora delas, aceitam a dita para superar a contradição em que estão.

Na primeira hipótese, a liderança revolucionária se faz, dolorosamente, sem o querer, contradição das massas também.

Na segunda, ao empurrar a liderança, recebe a adesão quase instantânea e sim-pática das massas, que tende a crescer durante o processo da ação revolucionária.

O caminho, entar, que faz até elas a liderança é espontaneamente dialógico. Há uma empatia quase imediata entre as massas e a liderança revolucionária. O compromisso entre elas se sela quase repentinamente. Sentem-se ambas, porque co-mandadas em muita representatividade, contradição das elites dominadoras.

Daí em diante, o diálogo entre elas se instala e dificilmente se rompe. Continua com a chegada ao poder, em que as massas realmente sentem e sabem que estão.

Isto não diminui em nada o espírito de luta, a coação, a capacidade de amor, o atôjo da liderança revolucionária.

A liderança de Fidel Castro e de seus companheiros, na época chamados de "aventureiros irresponsáveis" por muita gente, liderança eminente-

mente dialógica, se identificou com as massas submetidas a uma brutal violência, a de ditadura Batista.

Com isto não queremos afirmar que esta adesão se deu tão facilmente. Exigiu o testemunho corajoso, a valentia de amar o povo e por ele sacrificar-se. Exigiu o testemunho da esperança numa desfeita de recomeçar após cada desastre, animados pela vitória que forjada por eles com o povo, não seria apenas deles, mas deles e do povo ou deles enquanto povo.

Fidel polarizou a pouco e pouco a adesão das massas que, além da objetiva situação de opressão em que estavam, já haviam, de certa maneira, começado, em função da experiência histórica, a romper sua "aderência" ^{como} ao opressor.

6 Seu "afastamento" do opressor estava levando-as a "objetivá-lo", reconhecendo-se, assim, como sua contradição antagônica. Daí que Fidel jamais se haja feito contradição delas. Uma ou outra desfeitas, uma ou outra traições registradas por Guevara no seu "Relato de la guerra Revolucionaria", em que se refere às muitas adesões também, eram de se esperar.

Desta maneira, a caminhada que faz a liderança revolucionária até as massas, em função de certas condições históricas, ou se realiza horizontalmente, constituindo-se ambas um só corpo contraditório do opressor ou, fazendo-se trianguladamente, leva a liderança revolucionária a "habitar" o vértice do triângulo, contradizendo também as massas populares.

Esta condição, como já vimos, lhe é imposta pelo fato de as massas populares não terem chegado, ainda, à razão ou à quase razão da realidade ofensiva.

Quase nunca, porém, a liderança revolucionária percebe que está sendo contraditória das massas.

Realmente, é dolorosa esta percepção e, talvez por um mecanismo de defesa, ele resista em percebê-lo.

Afinal, não é fácil à liderança que emerge por um gesto de adesão às massas oprimidas reconhecer-se como contraditória exatamente de quem quem aderiu.

Parece-nos este um dado importante para analisar certas formas de comportamento da liderança revolucionária que, mesmo sem o querer, se comporta como contraditória das massas populares, embora que não antagônica.

A liderança revolucionária que, em qualquer hipótese, contradiz a elite dominadora, precisa, indubitavelmente, da adesão das massas populares para a revolução.

Ao buscar esta adesão e ao surpreender nas massas um certo alheamento, uma certa desconfiança, pode confundir esta desconfiança e aquele alheamento com incapacidade das massas. Reduz, então, o que é um momento histórico da consciência popular ao que seria deficiência intrínseca das massas. E, como precisa delas, de sua adesão à luta para que possa haver revolução, mas desconfia das massas desconfiadas, se deixa tentar pelos mesmos procedimentos que a elite dominadora usa para oprimir.

Racionalizando a sua desconfiança, fala na

61
impossibilidade do diálogo com as massas populares antes da chegada ao poder, inscrevendo-se, desta maneira, na teoria antidialéctica da acção. Por que, tal qual a elite domina dora, frente a conquista das massas, se faça messiânica, use a manipulação e realize a invasão cultural. E, por estes caminhos, caminhos de opressão, ou não faz a revolução ou se a faz, não é verdadeira.

O papel da liderança revolucionária, em qualquer circunstância, mais ainda nesta, está em estudar sistematicamente, enquanto atua, as razões desta ou daquela atitude de desconfiança das massas e buscar os verdadeiros caminhos pelos quais possa chegar à comunhão com elas. Comunhão no sentido de ajudá-las a que se ajuizem na visualização crítica da realidade opressora que as faz oprimidas.

A consciência dominada existe, dual, ambígua, com seus temores e suas desconfianças.*
Entre os depoimentos de Guevara, na sua luta na Bolívia, referindo-se aos camponeses, há esta declaração impressionante: "Son impenetrables como las piedras. Cuando se les habla parece que en la profundidad de sus ojos se reflejan."** e que, por trás destes olhos desconfiados, desta impenetrabilidade dos camponeses, estavam

* Importante a leitura de
Fromm Erich - "The application of humanist Psychoanalysis to
Marxist theory!"
e
In - Socialist Humanism - Anchor Books - 1966
Reuben Gsborn - "Marxismo y psicoanálisis"
Ediciones península - Barcelona - 1967.

** Ché Guevara - Trecho de seu oratório.
Journal boliviano "Presencia" - La Paz - 11 de outubro - 1967.
Em 1968, quando este livro já estava escrito e que saiu
a edição na integra do oratório del Ché simultaneamente
te em Havana, Santiago, Paris, Berlin Oriental e Londres.

os olhos do opressor, interpretado nesses.

As mesmas formas comportamentais dos oprimidos, a sua maneira de estarem sendo, resultante da opressão e que levam o opressor, para mais oprimir, à prática da ação cultural que acabamos de analisar, estão a exigir do revolucionário uma outra teoria da ação.

É que distingue a liderança revolucionária da elite dominadora não são apenas seus objetivos, mas o seu modo de atuar distinto. Se atuam igualmente, os objetivos se identificam.

Por esta razão é que continuamos a ter um problema paradoxal que a elite dominadora procura fazer as relações homens mundo aos oprimidos, quanto o é que a liderança revolucionária não o faça.

Entremos agora, na análise da teoria da ação cultural dialógica, tentando, como no caso anterior, surpreender seus elementos constitutivos.

Co-laboração.

Enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como sua primeira característica, implica num sujeito que, conquistando o outro, o transforma em "coisa", na teoria dialógica da ação, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo, em co-laboração.

É eu antidialógico, dominador, transforma o Tu dominado, conquistado, num mero "isto"*

É eu dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o Tu que o constitui. Sabe também que, consti

* Ver Buber, Martin - "Yo y Tu"

tudo por um tu - um não eu - esse tu que o constitui se constitui, por sua vez, como eu, ao ter no seu eu um tu. Desta forma, o eu e o tu passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois tu que se fazem dois eu.

Não há, portanto, na teoria dialógica da ação, um sujeito que domina pela conquista e um objeto dominado. Em lugar disto, há sujeitos que se encontram para a pronúncia do mundo, para a sua transformação.

Se as massas populares dominadas, por todas as considerações já feitas, se acham incapazes, num certo momento histórico, de atender à sua vocação de ser sujeito, será pela problematização de sua própria ofensa, que implica sempre numa forma qualquer de ação, que elas poderão fazê-lo.

Isto não significa que, no quefazer dialógico, não há lugar para a liderança revolucionária.

Significa, apenas, que a liderança não é propriedade das massas populares, por mais que a ela se tenha de reconhecer um papel importante, fundamental, indispensável.

A importância de seu papel, contudo, não lhe dá o direito de comandar as massas populares, cegamente, para a sua libertação. Se assim fosse, esta liderança repetiria o messianismo salvador das elites dominadoras, ainda que, no seu caso, estivessem tentando a "salvação" das massas populares.

Mas, nesta hipótese, a libertação ou a salvação das massas populares estaria sendo um presente, uma doação a elas, o que romperia o vínculo dialógico entre a liderança e elas, convertendo-as de coautoras da

ações da libertação, em incidência desta ação.

A co-laboração, como característica da ação dialógica, que não pode dar-se a não ser entre sujeitos, ainda que tenham níveis distintos de responsabilidade, somente pode realizar-se na comunicação.

O diálogo, que é sempre comunicação, funda a co-laboração. Na teoria da ação dialógica, não há lugar para a conquista das massas aos ideais revolucionários, mas para a sua adesão.

O diálogo não impõe, não manja, não domestica, não escraviza.

Não significa isto que a teoria da ação dialógica ~~se~~ conduza a nada. Como também não significa deixar de ter o dialógico uma consciência clara do que quer, dos objetivos com os quais se comprometer.

A liderança revolucionária, comprometida com as massas oprimidas, tem um compromisso com a liberdade. E, precisamente porque o seu compromisso é com as massas oprimidas para que se libertem, não pode pretender conquistá-las, mas conquistar sua adesão para a libertação.

Adesão conquistada não é adesão, porque é "adesão" do conquistado ao conquistador através da prescrição ~~de~~ das opções deste a aquele.

A adesão verdadeira é a coincidência livre de opções. Não pode verificar-se a não ser na inter-comunicação dos homens, mediada pela realidade.

Por que, ao contrário do que ocorre com a conquista,

na teoria antidialógica da ação, que mitifica a realidade para manter a dominação, na co-laboração, exigida pela teoria dialógica da ação, os sujeitos dialógicos se voltam sobre a realidade medicadora que, problematizada, os desafia. A resposta aos desafios da realidade problematizada é já a ação dos sujeitos dialógicos sobre ela, para transformá-la.

Problematizar, porém, não é sloganizar, é exercer uma análise crítica sobre a realidade problema.

Quanto na teoria antidialógica as massas são ~~os~~ objetos sobre que incide a ação da conquista, na teoria da ação dialógica são sujeitos também a quem cabe conquistar o mundo. Se, no primeiro caso, cada vez mais se alienam, no segundo, transformam o mundo para a ~~libertação~~ dos homens.

Quanto, na teoria da ação antidialógica a elite dominadora mitifica o mundo para melhor dominar, a teoria dialógica exige o desvelamento do mundo. Se, na mitificação do mundo e dos homens há um sujeito que mitifica e objetos que são mitificados, já não se dá o mesmo no desvelamento do mundo, que é a sua desmitificação.

Aqui, propriamente, ninguém desvela o mundo ao outro e ainda quando um sujeito inicia o esforço de desvelamento aos outros, é preciso que estes se tornem também sujeitos do ato de desvelar.

O desvelamento do mundo e de si mesmos, na praxis autêntica, possibilita às massas populares a sua adesão.

Esta adesão coincide com a confiança que as massas populares começam a ter em si mesmas e na liderança revolucionária, quando percebem a sua dedicação, a sua autenticidade na defesa da libertação dos homens.

A confiança das massas na liderança implica na confiança que esta tenha pelas.

Esta confiança nas massas populares oprimidas, porém, não pode ser uma ingênua confiança.

A liderança há de confiar nas potencialidades das massas a quem não pode tratar como objetos de sua ação. Há de confiar em que elas não cederão de ~~se~~ se empenhar na busca de sua libertação; mas há de desconfiar, sempre desconfiar, da ambigüidade dos homens oprimidos.

Desconfiar dos homens oprimidos não é propriamente, desconfiar deles enquanto homens, mas desconfiar do opressor "hospedado" nelles.

Desta maneira, quando Guevara* chama a atenção ao revolucionário para a necessidade de desconfiar, sempre desconfiar do companheiro que adere, do guia que indica os caminhos, desconfiar até de sua sombra, não está rompendo a condição fundamental da teoria da ação dialógica. Está sendo, apenas, realista.

É que a confiança, mesmo que básica ao diálogo, não é um a priori deste, mas uma resultante do encontro em que os homens se tornam sujeitos da denúncia do mundo, para a sua transformação. Daí que, enquanto os oprimidos sejam mais o

* Ché Guevara - "Relatos de la Guerra Revolucionaria"
Editora Nueva - 1965.

opressor "dentro" deles que eles mesmos, sem medo refer-
nal à liberdade pode levá-los à derrota, não de reali-
dade opressora, mas de liderança revolucionária.

Por isto mesmo, esta liderança, não podendo ser in-
gênua, tem de estar atenta quanto a estas possibili-
dades.

No relato já citado que faz Guevara da luta em Serra
Maestra, relato em que a humildade é uma nota constante,
se ~~compreendem~~ estas possibilidades não apenas em deser-
ção da luta, mas na traição mesma à causa.

Algumas vezes, no seu relato, ao reconhecer a neces-
sidade de punir o que desertar, para manter a coesão
e a disciplina do grupo, reconhece também certas razões
explicativas da deserção. Uma delas, dizem nós, tal-
vez a mais importante, é a ambigüidade do ser do
desertor.

É impressionante, do ponto de vista que defende-
mos, um trecho do relato em que Guevara se refe-
re à sua presença, não apenas como guerrilheiro,
mas como médico, numa comunidade camponesa
de Serra Maestra. "Ali, diz ele, começou a fazer-se
cabe em nós a consciência da necessidade de uma
mudança definitiva na vida do povo. A ideia da Refor-
ma Agrária se fez nítida e a comunhão com o
povo deixou de ser teoria para converter-se em parte
definitiva de nosso ser. A guerrilha e o campesinado,
contínua, se iam fundindo numa só massa, sem que
ninguém possa dizer em que momento se fez
intimamente verdadeiro o proclamado e foros
partes do campesinado. Só sei, diz ainda Guevara,
no que a mim me respeito, que a aquelas consultas
aos camponeses da Serra converteram a decisão
espontânea e algo lírica em uma força de distinto
valor e mais serena.

Nunca suspiraram, conclue^{com} humildade, aqueles
 sofridos e leais povoadores da Serra Maestra o papel
 que desempenharam como forjadores de nostra ide-
ologia revolucionária*

Observe-se como Guevara enfatiza a convunção com
 o povo como elemento decisivo para a transformação
 do que seria uma "decisão espontânea e algo lírica em
 uma força^{de} valor e mais serena". É explícita
 que, a partir daquela convunção, os camponeses, ain-
 da que não o percebessem, se fizeram "forjadores" de
 sua "ideologia revolucionária".

Foi, assim, no seu diálogo com as massas campo-
 nesas que sua prática revolucionária tornou um sentido
 definitivo. Mas, o que não expressou Guevara, talvez
 por sua humildade, é que ~~isso~~ exatamente esta humil-
 dade e sua capacidade de amar, que possibilitaram
 a sua "convunção" com o povo. É esta convunção,
 indubitavelmente dialógica, se fez co-laboração.

Veja-se como um líder como Guevara, que não
 subiu a Serra com Fidel e seus companheiros
 à maneira de um jovem frustrado em busca
 de aventuras, reconhece que a sua "convunção
com o povo deixou de ser teoria para converter-se
 em parte definitiva de seu ser." (no texto: nosso ser)

Até no seu estilo inconfundível de narrar os
 momentos da sua e da experiência dos seus com-
 panheiros, de falar de seus encontros com os cam-
 poneses "leais e humildes", numa linguagem às
 vezes quase evangélica, este homem excepcional
 revelava uma profunda capacidade de amar e como

* Chê Guevara - Obra citada, pag. 81.
 - Os filhos são nossos -

nicar-se. Das a força de seu testemunho tão ardente quanto a deste outro amoroso - "o sacerdote guerrilheiro" - Camilo Torres.

sem aquela comunhão, que gera a verdadeira co-laboração, o povo haveria sido objeto do fazetismo revolucionário dos homens da letra. E, como objeto, a adesão a que ele também se refere, não poderia dar-se. No máximo, haveria "adiéncia" e, com esta, não se faria revolução, mas dominação.

É que exige a teoria da ação ~~revolucionária~~ dialógica é que, qualquer que seja o momento da ação revolucionária, ele não pode prescindir desta comunhão com as massas populares.

A comunhão provoca a co-laboração que leva liderança e massas àquela "fusão" a que se refere o grande líder recentemente desaparecido. Fusão que só existe se a ação revolucionária é realmente humana, por isto, simpática, amorosa, humilhante, humilde, para ser libertadora.

A revolução é biófila, é criadora de vida, ainda que, para criá-la, seja obrigada a deturpar vidas que proíbem a vida.

Não há vida sem morte, como não há morte sem vida, mas há também uma "morte em vida" e a "morte em vida" é exatamente a vida proibida de ser vida.

Acreditamos não ser necessário sequer usar dados estatísticos para mostrar quantos, no Brasil e na América Latina em geral, são "mortos em vida", são "sombros" de gente, homens, mulheres, meninos, deses-

* A propósito da defesa do homem frente à "sua morte", "depois da morte de Deus", no pensamento ~~total~~, ver Michel DUFRENE - "Tout l'homme" Editions DU SEUIL - Paris - 1968.

perangados e submetidos a uma permanente "guerra invisível" em que o pouco de vida que lhes resta vai sendo devorado pela tuberculose, pela schistosomose, pela diarreia infantil, por mil enfermidades da miséria, muitas das quais a alienação chama de "doenças tropicais"...

Em face de situações como estas, diz o padre Chenu... "muitos, tanto entre os padres conciliares como entre os laicos informados, temem que, na consideração das necessidades e misérias do mundo, nos atenuamos a uma abjuração como vedada para paliar a miséria e a injustiça em suas manifestações e seus sistemas, sem que se chegue até a análise das causas, até a denúncia do regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria.*"

6 que defende a teoria dialógica da ação e que a denúncia do "regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria" seja feita com suas vítimas para sua colaboração com elas, se busque a libertação dos homens.

* "A maioria deles, diz Getassi, referindo-se aos camponeses, se vende ou vendem membros de sua família, para trabalhar em como escravos, a fim de escapar à morte. Um jornal de Belo Horizonte descreveu nada menos de 50.000 vítimas (vendidas por CR\$ 1.500,00) e o reporter, continua Getassi, para comprová-lo, comprou um homem e sua mulher por 30 dólares. «Vi muita gente morrer de fome» - explicou o escavo - e por isto não me importo de ser vendido? Quando um traficante de homens foi preso em São Paulo em 1959, confessou seus contactos com fazendeiros de São Paulo, donos de fazendas e construtores de edifícios, interessados em sua mercadoria - exceto, porém, as adolescentes, que eram vendidas a bordéis." Getassi, John - "A Invasão da América Latina" - Civilização Brasileira. Rio - 1965 - pag. 120.

** Chenu - Témoignage Chrétien - Abril - 1964.
citado por André Moine - "Cristianos y marxistas después del Concilio"
Editorial Atandó - Buenos Aires - 1965 - pag. 161.

Virt para a libertação.

Se, na teoria antidialógica da ação, se impõe aos dominadores, necessariamente, a divisão dos oprimidos com que, mais facilmente, se mantém a opressão, na teoria dialógica, pelo contrário, a liderança se obriga ao esforço incansável de união dos oprimidos entre si, e deles com ela, para a libertação.

O problema central que se tem nesta, como em qualquer das categorias da ação dialógica, é que nenhuma delas se dá fora da praxis.

Se, para a elite dominadora, lhe é fácil, ou pelo menos, não tão difícil, a praxis opressora, há não é o mesmo o que se verifica com a liderança revolucionária, ao tentar a praxis libertadora.

Quanto a primeira luta com os instrumentos do poder, a segunda se encontra sob a fôrça deste poder.

A primeira se organiza a si mesma livremente e, mesmo quando tenha as suas divisões acidentais e momentâneas, se unifica rapidamente em face de qualquer ameaça a seus interesses fundamentais. A segunda, que não existe sem as massas populares, na medida em que é contradição antagônica da primeira, tem, nesta mesma condição, o primeiro óbice à sua própria organização.

Seria uma inconseqüência da elite dominadora se consentisse na organização da liderança revolucionária, o que vale dizer, na organização das massas populares oprimidas, pois que não existe aquela sem a união destas entre si e destas com a liderança.

Enquanto que, para a elite dominadora, a sua unidade interna, que lhe motiva e organiza o poder, implica na divisão das massas populares, para a liderança revolucionária, a sua unidade só existe na unidade das massas entre si e com ela. A primeira existe na medida de seu antagonismo com as massas; a segunda, na razão de sua comunhão com elas, por, por isto mesmo, têm de estar unidas e não divididas.

A própria situação ~~concreta~~ de opressão, ao dualizar o eu do oprimido, ao fazê-lo ambíguo, emocionalmente instável, temeroso da liberdade, facilita a ação divisória do dominador nas mesmas proporções em que dificulta a ação unificadora indispensável à prática libertadora.

Mais ainda, a situação objetiva de dominação é, em si mesma, uma situação divisória. Começa por dividir o eu oprimido na medida em que, mantendo-o numa posição de "adversária" à realidade, que se lhe afigura como algo todopoderoso, esmagador, o aliena a entidades estranhas, explicadoras deste poder.

Parte de seu eu se encontra na realidade a que se acha "adversária", parte fora, na ou nas entidades estranhas, as quais responsabiliza pela força da realidade objetiva, frente a qual nada lhe é possível fazer. Por que seja este, igualmente, um eu dividido entre o passado e o presente iguais e o futuro sem esperança que, no fundo, não existe. Um eu que não se reconhece sendo, por isto que não pode ter, no que ainda vem, a futuridade que deve construir na unidade com

outros.

Só na medida em que seja capaz de romper a "aderência", objetivando a realidade, de que assim emerge, é que se vai unificando como eu, como sujeito, em face do objeto.

Desta maneira, se, para dividir, é necessário manter o eu dominado "aderido" à realidade opressora, mitificando-a, para o esforço da união o primeiro passo é a desmitificação da realidade. X

Se, para manter divididos os oprimidos se faz indispensável uma ideologia da opressão, para a sua união é imprescindível uma forma de ação cultural através da qual conheçam o porque e o como de sua "aderência" à realidade que lhes dá um conhecimento falso de si mesmos e dela.

Por isto é que o empenho para a união dos oprimidos não pode ser um trabalho de pura "slogantização" ideológica. É que este, distorcendo a relação autêntica entre o sujeito e a realidade objetiva, divide também o cognoscitivo do afetivo e do ativo que, no fundo, são uma totalidade indicotornizável.

É fundamental, realmente, na ação dialógica-libertadora, não é "desaderir" os oprimidos de uma realidade mitificada em que se acham divididos, para "aderí-los" a outra.

É objetivo da ação dialógica está, pelo contrário, em proporcionar que os oprimidos, reconhecendo ~~o~~ porque e o como de sua "aderência", exerçam um ato de adesão à praxis verdadeira de trans-

formação da realidade injusta.

Significando a união dos oprimidos a relação solidária entre si, não importam os níveis reais em que se encontrem como oprimidos, implica esta união, indiscutivelmente, numa consciência de classe.

A "aderência" à realidade, contudo, em que se encontram, sobretudo os oprimidos que constituem as grandes massas camponesas da América Latina, está a exigir que a consciência da consciência de classe oprimida, passe, senão antes, pelo menos concomitantemente, pela consciência de homem oprimido.

Propor a um camponês europeu, como um problema, a sua condição de homem, lhe parecerá, possivelmente, algo estranho.

Já não é o mesmo fazê-lo com camponeses latino-americanos, cujo mundo, de modo geral, se "acabou" nas fronteiras do latifúndio, cujos gestos repetem, de certa maneira, os animais e as árvores e que, imersos no tempo, não raro se consideram iguais àquelas.

Estamos convencidos de que, para homens de tal forma "aderidos" à natureza e à figura do opressor, é indispensável que se percebam como homens proibidos de estar sendo.

A "cultura do silêncio", que se gera na estrutura opressora, dentro da qual e sob cuja força condicionante vêm realizando sua experiência de "coisas", necessariamente os constitui desta forma.

Descobriam-se, portanto, através de uma modalidade de ação cultural, a dialógica, problematizadora de si mesmos em seu enfrentamento com o mundo, significa, num primeiro momento, que se descobriam como Pedro, como Antonio, como Josefa, com toda a signi-

ficação profunda ⁷⁵ que tem esta descoberta.

No fundo, ela implica numa percepção distinta da significação dos signos. Mundo, homem, cultura, árvore, trabalho, animal vão assumindo a significação verdadeira que não tinham.

Reconhecem-se, agora, como seres transformadores da realidade, para eles antes algo misterioso, e transformadores por meio de seu trabalho criador.

Descobrem que, como homens, já não podem continuar sendo "coisas" possuídas e, da consciência de si como homens oprimidos, vão à consciência de classe oprimida.

Quando a Tentativa de União dos camponeses se faz à base de práticas ativistas, que ficam em torno de "logans" e não penetram nestes aspectos fundamentais, o que se pode observar é uma justaposição dos indivíduos, que dá à sua ação um caráter puramente mecanicista.

A União dos oprimidos é um fazer que se dá no domínio de humano e não no das coisas. Verifica-se, por isto mesmo, na realidade que só estará sendo autenticamente compreendida, quando captada na dialéctica entre a infra e a supra estrutura.

Para que os oprimidos se unam entre si, é preciso que tenham o cordão umbilical, de caráter mágico e mítico, através do qual se encontram ligados ao mundo da opressão.

A União entre eles não pode ter a mesma natureza das suas relações com esse mundo.

Esta é a razão por que, realmente indispensável ao processo revolucionário, a união dos oprimidos exige deste processo que ele seja, desde seu começo, o que deve ser: revolução cultural.

Revolução cultural cujas formas de ação para conseguir a união dos oprimidos vão depender da experiência histórica e existencial que eles estejam tendo, nesta ou naquela estrutura.

Quando os camponeses se acham em uma realidade "fechada" cujo centro decisório da opressão é "singular" e compacto, os oprimidos urbanos se encontram num contexto "abrindo-se," em que o centro de comando opressor se faz plural e complexo.

No primeiro caso, os dominados se acham sob a decisão da figura dominadora que encarna, em sua pessoa, o sistema opressor mesmo; no segundo, se encontram submetidos a uma espécie de impersonalidade opressora.

Em ambos os casos há uma certa "invisibilidade" do poder opressor. No primeiro, pela sua proximidade aos oprimidos; no segundo, pela sua diluição.

As formas de ação cultural, em situações distintas como estas, têm, contudo, o mesmo objetivo: aclarar aos oprimidos a situação objetiva em que estão, que é mediadora entre eles e os opressores, visíveis ou não.

Sómente estas formas de ação que se opõem, de um lado, aos discursos verbalistas e aos bla-bla-bla inoperantes e, de outro, ao ativismo mecanicista,

podem opôr-se, também, à ação divisória das elites dominadoras e dirigir-se no sentido da unidade dos oprimidos.

Organização -

Em quanto, na teoria da ação antidialógica, a manipulação, que serve à conquista, se impõe como condição indispensável ao ato dominador, na teoria dialógica da ação, vamos encontrar, como seu oposto antagônico, a organização das massas populares.

A organização não apenas está diretamente ligada à sua unidade, mas é um desdobramento natural desta unidade das massas populares.

Nesta forma, ao buscar a unidade, a liderança, já surge, igualmente, a organização das massas populares, o que implica no testemunho que deve dar a elas de seus esforços de libertação e uma tarefa comum a ambas.

Este testemunho constante, humilde e corajoso do exercício de uma tarefa comum - a de libertação dos homens - evita o risco dos dirigismos antidialógicos.

O que pode variar, em função das condições históricas, de uma dada sociedade, é o modo como testemunhar. O testemunho em si, porém, é um constituinte da ação revolucionária.

Por isto mesmo é que se impõe a necessidade de um conhecimento tanto quanto possível cada vez mais crítico do momento histórico em que se dá a ação, da visão do mundo que tenham ou estejam tendo as massas populares, da percepção clara de qual seja a contradição principal e o principal aspecto da contradição que vive a sociedade,

para se determinar o que e o como do testemunho.

Sendo históricas estas dimensões do testemunho, o dialógico, que é dialético, não pode importá-las simplesmente de outros contextos, sem uma pré-
via análise do seu. A não ser assim, absolutiza o relativo e, unificando-se, não pode escapar à alienação.

O testemunho, na Teoria dialógica da ação, é uma das conotações principais do caráter cultural e pedagógico da revolução.

Entre os elementos constitutivos do testemunho, que não variam historicamente, estão a coerência entre a palavra e o ato de quem testemunha, a ousadia do que testemunha, que o leva a enfrentar a existência como um risco permanente, a radicalização, nunca a sectarização, na opção feita, que leva não só o que testemunha mas aqueles a quem dá o testemunho, cada vez mais à ação. A valentia de amar que, segundo pensamos, já ficar claro não significa ~~uma~~ a acomodação ao mundo injusto, mas ~~uma~~ a transformação deste mundo para a crescente libertação dos homens. A atenção nas massas populares, uma vez que é a elas que o testemunho se dá, ainda que o testemunho a elas, dentro da totalidade em que estão, em relação dialética com as elites dominadoras, afete também a estas que a ele respondem dentro do quadro normal de sua forma de atuar.

Todo testemunho autêntico, por isto crítico, implica na ousadia de correr riscos - um deles, o de nem sempre a liderança conseguit, de imediato, das massas populares a adesão esperada.

Um testemunho que, em certo momento e em certas condições, não frutificou, não está impossibilitado de, amanhã, vir a frutificar. É que, na medida em que o testemunho não é um gesto no ar, mas uma ação, um enfrentamento com o mundo e com os homens, não é estático. É algo dinâmico, que passa a fazer parte da totalidade do contexto da sociedade em que se deu. E, daí em diante, já não para.*

Em quanto, na ação antidialógica, a manipulação, "anestesiando" as massas populares, facilita sua dominação, na ação dialógica a manipulação cede seu lugar à organização. Assim como, na ação antidialógica, a manipulação serve à conquista, na dialógica, o testemunho usado e anônimo serve à organização. Esta, por sua vez, não apenas está ligada à união das massas populares como é um desdobramento natural desta união.

Deste modo, ao buscar a união, a liderança já busca, igualmente, a organização das massas populares.

É importante, porém, salientar que, na teoria dialógica da ação, a organização jamais será a justaposição de indivíduos que, gregati-

* Em quanto processo, o testemunho verdadeiro que, ao ser dado, não frutificou, não tem, neste momento negativo, a absolutização de seu fracasso.

Por isto é que, se foi possível aos carrascos do Titadentes esquattejar seu corpo, não lhes foi possível apagar seu testemunho.

zados, se relacionem mecanicistamente.

Este é um risco de que deve estar sempre advertido o verdadeiro dialógico.

Se, para a elite dominadora, a organização é a de si mesma, para a liderança revolucionária, a organização é a dela com as massas populares.

No primeiro caso, organizando-se, a elite dominadora estrutura cada vez mais o seu poder com que melhor domina e coisifica; no segundo, a organização só corresponde à sua natureza e a seu objetivo se é, em si, prática da liberdade. Neste sentido é que não é possível confundir a disciplina indispensável à organização com a condução por das massas.

É verdade que, sem liderança, sem disciplina, sem ordem, sem decisões, sem objetivos, sem tarefas a cumprir e contas a prestar, não há organização e, sem esta, se dilui a ação revolucionária. Nada disto, contudo, justifica o manejo das massas populares, a sua coisificação.

O objetivo da organização, que é libertador, é negado pela coisificação das ^{massas} populares, ~~para~~ ^{se} liderança revolucionária ^{as manipula} coisificadas já estão elas pela opressão.

Não é como "coisas", já dissemos, e é bom que mais uma vez digamos, que os oprimidos se libertam, mas como homens.

A organização das massas populares em povo é o processo no qual a liderança revolu-

cionária, tão proibida quanto éste, de dizer sua palavra*, insubstância e aprendizado da pronúncia do mundo. Aprendizado verdadeiro, por isto, dialógico.

Dar que não passa a liderança dizer sua palavra sozinho, mas com o povo.

A liderança que assim não proceda, que insista em impor sua palavra de ordem, não organiza, manipula o povo. Não liberta nem se liberta, oprime.

O fato, contudo, de, na teoria dialógica, no processo de organização, não ter a liderança o direito de impor arbitrariamente sua palavra, não significa devesse assumir uma postura liberalista, que levaria as massas oprimidas - habitinadas à opressão - a licenciamentos.

A teoria dialógica da ação nega o autoritarismo como nega a licenciabilidade. E, ao fazê-lo, afirma a autoridade e a liberdade.

Reconhece que, se não há liberdade sem autoridade, não há também esta sem aquela.

* Certa vez, em conversa com o autor, um médico, diretor de uma Faculdade de Medicina de uma Universidade Cubana, disse: "A revolução implica em três P - Palavra, Povo e Pól-vota. A explosão da pólvora, contudo, aclara a visualização que tem o povo de sua situação concreta, em busca, na ação, de sua libertação."

Pareceu-nos interessante observar, durante a conversação, como éste médico revolucionário insistia na palavra no sentido em que a tomamos neste ensaio. Isto é, palavra como ação e reflexão - palavra como praxis.

A fonte geradora, constituinte da autoridade autêntica está na liberdade que, em certo momento, se faz autoridade. Toda liberdade contém em si a possibilidade de vir a ser, em circunstâncias especiais (e em níveis existenciais diferentes) autoridade.

Não podemos alhá-las isoladamente, mas em suas relações, não necessariamente antagônicas,*

é por isto que a verdadeira autoridade não se afirma como tal na pura transfêrencia, mas na delegação ou na adesão sim-pática. Se se gera um ato de transfêrencia ou de imposição antipática sobre as massas, se degenera em autoritarismo que esmaga as liberdades.

Sómente ao existir-se como liberdade que foi constituída em autoridade, pode evitar seu antagonismo com as liberdades.

Toda hipertrofia de uma provoca a atrofia da outra. Assim como não ^{há} autoridade sem liberdade e esta sem aquela, não há autoritarismo sem negação das liberdades e licenciosidade sem negação da autoridade.

Na teoria da ação dialógica, portanto, a organização, implicando ^{em} autoridade, não pode ser autoritária; implicando em liberdade, não pode ser licenciosa.

Pelo contrário, é o momento altamente pedagógico, em que a liderança e o povo fazem juntos o aprendizado da autoridade e da liberdade verdadeiras que ambos, como um só corpo, buscam

* O antagonismo entre ambas se dá na situação objetiva de opressão ou de licenciosidade.

instaurar, com a transformação da realidade que os mediatiza.

Síntese Cultural

Em todo o corpo deste capítulo se encontra afirmado, ora implícita, ora explicitamente, que toda ação cultural é sempre uma forma sistematizada e deliberada de ação que incide sobre a estrutura social, ora no sentido de mantê-la como está ou mais ou menos como está, ora no de transformá-la.

Por isto, como forma de ação deliberada e sistêmica, toda ação cultural tem sua teoria, que determinando seus fins, delimita seus métodos.

A ação cultural, ou está a serviço da dominação - consciente ou inconscientemente - por parte de seus agentes - ou está a serviço da libertação dos homens.

Ambas, dialeticamente antagônicas, se processam, como afirmamos, na e sobre a estrutura social, que se constitui na dialeticidade permanência - mudança.

Isto é o que explica que a estrutura social, para ser, tenha de estar sendo ou, em outras palavras: estar sendo é o modo que tem a estrutura social de "durar", no acepção bergsoniana do termo.*

* Na verdade, o que faz que a estrutura seja estrutura social, portanto histórico-cultural, não é a permanência nem a mudança, tomadas absolutizadas, mas a dialetização de ambas. §

Em última análise, o que permanece na estrutura social nem é a permanência nem a mudança mas a "duração" da dialeticidade permanência-mudança.

também, é a superação de qualquer aspecto induzido.

No objetivo dominador da ação cultural autodialógica se encontra a impossibilidade de superação de seu caráter de ação induzida, assim como, no objetivo libertador da ação cultural dialógica, se acha a condição para superar a indução.

Enquanto na invasão cultural, como já salientamos, os atores retiram de seu material valokativo e ideológico, necessariamente, o conteúdo temático para sua ação, partindo, assim, de seu mundo, do qual retiram no dos invadidos, na síntese cultural, os atores, desde o momento mesmo em que chegam ao mundo do popular, não o fazem como invasores.

E não o fazem como tais porque, ainda que cheguem de "outro mundo", chegam para conhecê-lo com o povo e não para "ensinar", ou transmitir, ou entregar nada ao povo.

Enquanto, na invasão cultural, os atores, que nem sequer necessitam de, pessoalmente, ir ao mundo invadido, - sua ação é mediática cada vez mais pelos instrumentos tecnológicos, - são sempre atores que se superpõem, com sua ação, aos espectadores, seus objetos, na síntese cultural, os atores se integram com os homens do povo, atores, também, da ação que ambos exercem sobre o mundo.

Na invasão cultural, os espectadores e a realidade, que deva ser mantida como está, são a incidência da ação dos atores. Na síntese cul-

total, onde não ^{há} espectadores, a realidade a ser transformada para a libertação dos homens é a incidência da ação dos atores.

Isto implica em que a síntese cultural é a modalidade de ação com que, culturalmente, se faz frente à força da própria cultura, enquanto mantenedora das estruturas em que se forma.

Desta maneira, este modo de ação cultural, como ação histórica, se apresenta como instrumento de superação da própria cultura alienada e eliminante.

Neste sentido, é que toda revolução, se autêntica, ~~é~~ ^é revolução cultural.

A investigação dos "temas geradores" ou da temática significativa do povo, tendo como objetivo fundamental a captação dos seus temas básicos, só a partir de cujo conhecimento é possível a organização do conteúdo programático para qualquer ação com ele, de instauração como ponto de partida do processo da ação, como síntese cultural.

Dai que não seja possível dividi-lo, em dois, os momentos deste processo: o da investigação temática e o da ação com síntese cultural.

Esta dicotomia implicaria em que o primeiro seria todo ele um momento em que o povo estaria sendo estudado, analisado, investigado, como objeto passivo dos investigadores, o que é própria da ação antidiológica.

Deste modo, esta separação ingênua signi-

ficaria que a ação, como síntese, partisse da ação como invasão.

Precisamente porque esta divisão não se dá, a investigação teórica tem como sujeitos de seu processo, não apenas os investigadores profissionais, mas também os homens do povo, cujo universo teórico se busca.

Neste momento primeiro da ação como síntese cultural, que é a investigação, se vai constituindo o clima de criatividade, que já não se detém, e que tende a desenvolver-se nas etapas seguintes da ação.

Este clima inexiste na invasão cultural que, alienante, amontea o ânimo criador dos invadidos e os deixa, enquanto não lutam contra ela, desespantados e temerosos de correr o risco de aventurar-se, sem o que não há criatividade autêntica.

Por isto é que os invadidos, qualquer que seja o seu nível, dificilmente ultrapassam os modelos que lhes preservam os invasores.

Como, na síntese cultural, não há invasores, não há modelos importados. Em lugar destes, os atores, fazendo da realidade objeto de sua análise crítica, fazem a descoberta da ação, se vão inserindo no processo histórico, como sujeitos.

Em lugar de esquemas prescritos, lideranças e povo, identificados, criam juntos, as partes para sua ação. Uma e outro, na síntese, de certa forma renascem novo saber e nova ação novos, que não ^{soo}vapenas o saber e a ação da liderança, mas dela e do povo.

6 Saber mais apurado da liderança se re-

faz no conhecimento empírico do povo, enquanto o deste ganha mais sentido no daquela.

Isto tudo implica em que, na síntese cultural, se resolve — e somente nela — a contradição entre a visão do mundo da liderança e a do povo, com o entijucamento de ambos.

A síntese cultural não nega as diferenças entre uma visão e outra, pelo contrário, se funda nela. É que ela nega é a invasão de uma pela outra. É que ela afirma é o indisputável aporte que uma dá à outra.

A liderança revolucionária não pode constituir-se fora do povo, deliberadamente, o que a conduz à invasão cultural inevitável.

Por isto mesmo é que, ainda quando a liderança, na hipótese referida neste capítulo, por certas condições históricas, aparece como contraditória do povo, seu papel é resolver esta contradição accidental. Jamais poderá fazê-lo através da "invasão", que aumentaria a contradição. Não há outro caminho senão a síntese cultural.

Muitos erros e equívocos cometi a liderança ao não levar em conta esta coisa tão real que é a visão do mundo que o povo temha em este fato. Visão do mundo em que se vão encontrar explícitos e implícitos os seus anseios, as suas dúvidas, a sua esperança, a sua forma de ver a liderança e sua percepção de si mesmo e do opressor, as suas crenças religiosas, quase sempre sincréticas, o seu fatalismo, a sua teaguez rebelde. E tudo isto, como já afirmamos, não pode ser encarado separadamente, porque, em in-

teração, se encontra compoendo uma totalidade.

Para o opressor, o conhecimento desta totalidade só lhe interessa como ajuda à sua ação invasora, para dominar ou manter a dominação. Para a liderança revolucionária, o conhecimento desta totalidade lhe é indispensável à sua ação, como síntese cultural.

Esta, na teoria dialética da ação, por isto mesmo que é sinérgica, não significa dizerem ficar os objetivos da ação revolucionária amarrados às aspirações contidas na visão do mundo do povo.

Ao ser assim, em nome do respeito à visão popular do mundo, respeito que realmente deve haver, a liderança revolucionária passivamente àquela visão.

Nem invasão da liderança na visão popular do mundo, nem adaptação da liderança às aspirações, muitas vezes impúas, do povo.

Concretizemos. Se, em um dado momento histórico, a aspiração básica do povo não é a luta pela reivindicação salarial, a nosso ver, a liderança pode cometer dois erros. Restringir sua ação ao estímulo exclusivo desta reivindicação, invocando na crítica incisiva que faz surtiu ao que chamava de "espontaneísmo econômico" ou sobrefor. Se a esta aspiração, propouco algo que está mais além dela. Algo que não chegan a ser ainda para o povo um "destacado em si".

No primeiro caso, inóportia a liderança revolucionária no que chamamos de adaptação ou docilidade à aspiração popular. No segundo, desrespeitamento à aspiração do povo, castiga na invasão cultural.

A solução está na síntese. De um lado, incorporar-se ao povo na respiração reivindicativa. De outro, problematizar o significado da própria reivindicação.

Ao fazê-lo, estará problematizando a situação histórica real, concreta, que, em sua totalidade, tem na reivindicação salarial uma dimensão.

Deste modo, ficará claro que a reivindicação salarial, por si só, não encarna a solução definitiva. Que esta se encontra, como afirmam o bispo Split, no documento já citado dos bispos de Terceiro Mundo, em que "se os trabalhadores não chegam de alguma maneira a ser proprietários de seu trabalho, todas as reformas estruturais serão ineficazes".

O fundamental, portanto, insiste o bispo, é que eles devem chegar a ser "proprietários e não vendedores de seu trabalho", porque "toda compra ou venda de trabalho é uma espécie de escravidão".

Tem a consciência crítica de que é preciso ser o proprietário de seu trabalho" e de que "este constitui uma parte da pessoa humana" e que a "pessoa humana não pode ser vendida nem vender-se" e de dar um passo mais além das soluções paliativas e enganosas. É reconhecer uma ação de verdadeira transformação da realidade para, humanizando-a, humanizar os homens.

Porém, ~~este~~ a invasão cultural, na linha anti-dialógica da ação, serve à manipulação que, por sua vez serve à conquista e esta à dominação, enquanto a síntese serve à organização e esta à libertação.

Todo o nosso esforço neste ensaio foi falar desta coisa óbvia: assim como o opressor para opri-

mit, ⁹¹ prova de uma teoria da ação opressora, os
oprimidos, para libertar-se, igualmente necessitam
de uma teoria de sua ação.

O opressor elabora sua teoria da ação necessariamente
sem o povo, pois sua é contra ele.

O povo, por sua vez, enquanto esmagado e oprimido,
introjando ao opressor, não pode, sozinho, constituir
a teoria de sua ação libertadora. Somente no encontro dele
com a liderança revolucionária, na comunhão de ambos,
na práxis de ambos, é que esta teoria se constitui.

A ^{que,} colocação em termos aproximativos, meta-
mente introdutórios, tentamos fazer da praxi-
teoria da ação anti-dialógica, nos trouxe à aná-
lise, também aproximativa e introdutória, da
teoria da ação anti-dialógica que serve a opres-
são e da teoria dialógica da ação, que serve
à libertação.

Desta maneira, nos daremos por satisfeitos
se, dos possíveis leitores deste ensaio, surgirem
críticas capazes de retirar erros e equívocos,
de apontar afirmações e de apontar o que
não fomos.

É possível que algumas destas críticas se
façam pretendendo retirar de nós o direito de
falar sobre matéria - a tratada neste capítulo -
em fóruns de que nos falta uma experiência par-
ticipante. Parece-nos, contudo, que o fato de
não termos tido uma experiência no campo
revolucionário, a não obstante a possibilidade
de uma reflexão sobre o tema.
Mesmo porque, na relativa experiência

que temos ~~trabalho~~ com massas populares, como educador, com uma educação dialética e problematizante, vimos acumulando um material relativamente rico, que por cair de nos desafiava a correr o risco das afirmações que fizemos.

Se nada ficar destas páginas, algo pelo menos, esperamos que permaneça; nessa confiança no povo. Nossa fé nos homens, na criação de um novo mundo em que seja menos difícil amar.