

O CONTEXTO E AS CARACTERÍSTICAS
DA TEORIA DE MUDANÇA SOCIAL
DE PAULO FREIRE

Pedrinho A. Guareschi

Nota importante: *Pagando uma dívida de 50 anos!*

Esta publicação é uma Dissertação de Mestrado escrita há 50 anos e defendida na Marquette University, em Milwaukee, estado de Wisconsin, EE.UU. Quais as razões de publicá-la apenas agora?

Primeiro, por ser uma dívida que completa 50 anos. Desde que a apresentei, muitas pessoas insistiram que deveria publicá-la, pois trazia informações muito preciosas e práticas sobre o grande educador Paulo Freire. Nem eu sei bem por que, mas nunca me animei a colocá-la em livro. Olhando para trás, contudo, e relendo os textos, fico surpreso, eu mesmo, ao constatar que as autênticas sementes de seu pensamento, principalmente a insistência na importância de uma *consciência crítica*, a análise e as características dos diversos *níveis de consciência*, os modos e impasses em sua evolução, sua concepção de ser humano como *pessoa*, junto com uma *ética* presente e intrínseca de cada uma de nossas ações, estavam ali nitidamente presentes. Foram já publicados dezenas de livros sobre esse educador, inclusive um *Dicionário Paulo Freire*, com várias edições e traduções ao espanhol e inglês, mas em nenhum deles vi presentes as *referências* primeiras, suas *primeiras palavras* como balbuciadas em seus alvares.

Depois, as análises, principalmente sociais e econômicas, de alguns contextos da época, revelam a angústia e o desejo de mudança, aspirações ardorosas, embora ainda um tanto ingênuas, que deixam, contudo, transparecer o clima do momento, a sede de libertação e igualdade que reinava, principalmente entre os jovens. Pediria que relevassem muitas limitações e que tenham sempre em mente que essas análises eram de um jovem esperançoso, cheio de coragem e vontade que fazer as coisas acontecer, como, de fato, foram aos poucos se concretizando.

O texto original, em inglês, já foi publicado pela *Amazon*. Mas vou anunciando que estou trabalhando com muito esforço numa publicação mais longa e detalhada que, por enquanto chamaria de *Paulo Freire – 50 anos depois*. Nessas reflexões estou me propondo, a partir desse texto original, mostrar o desdobramento e o aprofundamento de inúmeras ideias de Paulo Freire que merecem uma análise mais cuidadosa e que fui descobrindo, com surpresa e alegria, no decorrer dessas décadas.

Porto Alegre, maio de 2022.

Sumário

1.DESIGUALDADE E DEPENDÊNCIA ECONÔMICA NA AMÉRICA LATINA	9
1.2.DESIGUALDADE NA AMÉRICA LATINA	9
1.2.1.O fenômeno da Marginalização	11
1.2.2. A classe média	13
1.2.3. A Aristocracia	14
1.2.DIMENSÕES DA DESIGUALDADE	15
1.2.1.Origens	15
1.2.2.Etnicidade e ideologia	16
1.2.3. A Cultura do Silêncio	18
1.3.DEPENDÊNCIA ECONÔMICA NA AMÉRICA LATINA	20
1.3.1. Desenvolvimento da Dependência Econômica	21
1.3.2. Novas formas de controle e dominação	23
2.O CONTEXTO PESSOAL DA TEORIA DE FREIRE	29
2.1.PRISÃO E SUBVERSÃO	32
2.2.A EXPERIÊNCIA DO NORDESTE	34
2.3.EDUCAÇÃO POPULAR	39
3.O MUNDO CONCEPTUAL DE FREIRE	41
3.1.CONSCIENTIZAÇÃO	41
3.1.1. Consciência Mágica	43
3.1.2. Consciência ingênua	46
3.1.3. Consciência Crítica	52
3.1.4.A Prática da Conscientização.....	55
3.1.5.Concepções de Conscientização na visão de críticos de Freire	58
3.2.PRÁXIS	61
3.3.UTOPIA	62
3.4.OUTROS CONCEITOS	65
3.4.1.Cultura do Silêncio.....	65
3.4.2.Sobredeterminação.....	66

3.4.3.Mito (mistificar, desmistificar)	67
3.4.4.Direito	68
3.4.5.Humanismo	69
3.4.6.Ideologia.....	69
3.4.7.Ser humano	69
4.A TEORIA DA MUDANÇA SOCIAL DE FREIRE	71
4.1.CARACTERÍSTICAS GERAIS DA TEORIA DA AÇÃO REVOLUCIONÁRIA DE FREIRE	72
4.1.1.Cooperação versus Conquista	75
4.1.2.União versus Dividir e Comandar.....	77
4.1.3.Organização versus Manipulação	78
4.1.4.Síntese Cultural versus Invasão Cultural	79
4.2.RELAÇÃO ENTRE A TEORIA DE FREIRE E TRÊS MODELOS PARALELOS DE PENSAMENTO SOCIAL.....	80
4.2.1. Interacionismo simbólico e Freire.....	81
4.2.2.Teoría do Conflito e Freire.....	84
4.2.3. Fenomenologia e Freire	87
4.3. A ESPECIFICIDADE DA TEORIA DA MUDANÇA DE FREIRE	89
5. A TÉCNICA DE CONSCIENTIZAÇÃO DE FREIRE	94
5.1. TREINAMENTO DE EDUCADORES	97
5.2. EDUCANDO OS ANALFABETOS	100
6.A INFLUÊNCIA DA TEORIA DE FREIRE	103
6.1.IMPACTO PEDAGÓGICO SOBRE OS ANALFABETOS.....	104
6.2.INFLUÊNCIA PARA A MUDANÇA SOCIAL.....	108
6.3.A INFLUÊNCIA DE FREIRE NA IGREJA	111
6.4.A REPRESSÃO DO MÉTODO DE FREIRE.....	116
7.CONCLUSÃO	122
8.Referências Bibliográficas	124

PREFÁCIO

Um dos pressupostos centrais desse estudo é que as teorias não emergem prontas das mentes dos pensadores. Ao contrário, as características das teorias são influenciadas tanto pelos contextos sociais, como pessoais de seus autores. Nos capítulos que seguem, vou tentar mostrar como o contexto social e pessoal da experiência latino-americana de Paulo Freire influenciou as características de sua teoria de mudança social.

O primeiro Capítulo, *Desigualdade e Dependência econômica na América Latina*, é uma tentativa de mostrar o cenário mais amplo, de discutir o contexto social no qual Freire trabalhou e como ele influenciou, de maneira geral, seu trabalho. O capítulo está dividido em duas partes: desigualdade interna e dependência externa. As vidas dos latino-americanos são grandemente afetadas pelas diferenças internas da desigualdade de renda. Elas são também afetadas pela dependência econômica de países mais desenvolvidos.

No segundo Capítulo, *O Contexto Pessoal da Teoria de Freire*, aproximamo-nos mais do mundo de Freire. Examinamos sua vida, suas ações, seu trabalho e o Nordeste brasileiro, pois Freire é um *nordestino*. Foi ali que Freire trabalhou por muitos anos e foi nesse espaço que sua teoria nasceu e seu método foi implementado.

O terceiro Capítulo, *O mundo conceptual de Freire*, é indispensável para se compreender o pensamento de Freire. Ele emprega um grande número de novos termos, criados por ele mesmo. Eles possuem um significado específico. Procura evitar conotações tradicionais ligadas a determinados termos. Devido a isso, ele foi acusado de pedantismo (Friedenberg, 1971: 378-380). Isto constitui, porém, um risco que todo pioneiro deve correr se ele deseja evitar ser mal-interpretado.

O Capítulo quarto se centra na *Teoria de Mudança Social de Freire*. São discutidas as características de seu pensamento sobre a ação revolucionária. É enfatizada sua exposição das diferentes linguagens da opressão e da revolução. Finalmente, é examinada a relação entre as ideias de Freire e as de outros pensamentos sociais semelhantes ao dele.

No Capítulo quinto, descrevemos a *Técnica de Conscientização de Freire*. Para se compreender sua influência na América Latina e em todo mundo, é necessário entender como funcionam seu método e sua técnica.

Com o sexto Capítulo nós fechamos o círculo e discutimos a *Influência de Freire*, tanto na transformação da América Latina, como de outros países. Mostramos como tentativas de transformar a situação de dominação e opressão cultural estão todas impregnadas com as ideias de Freire.

1.DESIGUALDADE E DEPENDÊNCIA ECONÔMICA NA AMÉRICA LATINA

Há uma aspiração muito concreta de libertação, desenvolvimento e independência política entre os latino-americanos. A *conscientização* das multidões de latino-americanos sobre as desigualdades de suas vidas e de sua origem na dependência econômica externa representa uma força nova e decisiva nas mudanças sociais que ocorrem em todo o continente. É impossível compreender as características da qualidade de vida social latino-americana sem estudar sua dependência das economias, da política e da cultura estrangeiras. A ordem social é caracterizada por condições de subdesenvolvimento dramatizadas pelos gigantescos fenômenos da marginalidade e da pobreza. Tudo isto é amplamente influenciado pelas estruturas econômicas, políticas e culturais dependentes dos países industrializados e das metrópoles que monopolizam a tecnologia e a ciência.

1.2.DESIGUALDADE NA AMÉRICA LATINA

A América Latina está obviamente passando por grandes transformações políticas e de desenvolvimento econômico. Ocorrendo com extraordinária rapidez, tais fatos chegaram a atingir e influenciar todos os níveis da atividade humana: trabalho, lazer e religião. Tudo parece

indicar que a América Latina está no limiar de uma nova época em sua história.

Temos a impressão de estarmos diante de um tempo cheio de ardor por uma emancipação plena, de libertação de toda forma de servidão, de maturidade pessoal e de integração coletiva (Colonnese, 1970a:48).

Estes são os primeiros sinais do doloroso nascimento de um novo tipo de sociedade.

Mas, mesmo que haja sinais de transformação e desenvolvimento, a maioria dos latino-americanos vive ainda num subdesenvolvimento trágico, que não apenas impede as pessoas de usufruir o gozo de bens materiais, mas de sua própria realização humana. Apesar dos esforços que estão sendo feitos, há fome e miséria, doenças em grande escala e alta mortalidade infantil. Há extenso analfabetismo e marginalidade, profunda desigualdade de renda, tensão entre as classes sociais, surtos de violência e escassa participação popular nas decisões que afetam a todos.

Em meados do século XIX, o crescimento demográfico intensificou a tendência urbana pela migração. As cidades se tornaram pólos de desenvolvimento; tornaram-se centros constantes de migração, criando satélites ao seu entorno, tanto no aspecto cultural, como no econômico e no político. O êxodo dos camponeses do campo para as cidades, em busca de trabalho, educação e bem-estar, originou a formação de "cinturões de pobreza" em torno dos principais centros. As pessoas que vivem nestes cinturões

são chamadas de marginalizados, ou dependentes, ou seja, pessoas que não podem garantir seu sustento.

Comblin (MacEoin, 1971:121) afirma que a desigualdade na América Latina é muito maior do que a simples desigualdade das classes sociais. Há duas culturas que ainda não se interpenetraram. A aristocracia considera normal a extraordinária desigualdade social ou socioracial.

A América Latina se originou de colônias nas quais os conquistadores (mais tarde, os aristocratas) se estabeleceram. Eles não foram expulsos por guerras ou revoluções de independência. Pelo contrário, seu poder aumentou. O clero se identificou com o grupo dominante. Ele se constitui quase exclusivamente de pessoas que foram assimiladas pelo grupo dominante. Sua educação segue a mesma linha das classes altas e suas relações sociais estão ligadas a elas. A cultura dos marginalizados enfrenta a aristocracia. Os marginalizados "são grupos sociais que, embora vivam em sociedade, não participam de suas estruturas" (Desal, 1967:49).

1.2.1. O fenômeno da Marginalização

Os marginalizados são pessoas cujo estado de pobreza permeia todos os setores de suas vidas, destruindo até mesmo o que ainda é humano neles e, ao mesmo tempo, causando os mais diversos problemas (Vekemans, 1966:218).

Em alguns países da América Latina, a população marginalizada constitui de 70 a 80% da população total (Educação e Desenvolvimento, 1972:11).

Essas pessoas, que não estão organizadas nem integradas em suas atividades, sentem-se frustradas e impotentes. Elas se organizam apenas sob pressões externas e reagem apenas para sobreviver e satisfazer suas necessidades vitais. Uma vez satisfeitas estas necessidades, elas perdem sua força coesiva. O padrão destes movimentos é quase sempre centrado em um paternalismo de dominação-subordinação, expresso em termos de pedir e dar.

Devido às opressões sociais que a cerca, a pessoa marginalizada suporta sua própria pobreza sem saber como manifestá-la em palavras ou ações sociais. Ela é incapaz de buscar uma solução para si mesma e permanece totalmente submersa no que Freire (1969:3) chama de *a cultura do silêncio*. De certa forma, ela é um ser humano como todo mundo, com seus valores, suas ações e suas próprias aspirações. Mas ela se esforça para realizá-los com meios ineficientes, incapazes de dar a esses valores sua materialização correta. Ela é menos humana, não em relação a seus próprios valores morais, que muitas vezes são heróicos, mas em relação à sua incapacidade de agir individualmente, ou com um grupo, para realizar sua humanidade. Ele é uma pessoa totalmente oprimida, seja através de pressões econômicas que a manipulam através de demagogia estéril, seja através de opressão cultural que reprime ou faz violência a seus valores mais profundos, sua visão do mundo, seu

modo de vida e até mesmo seus costumes populares e, finalmente, às vezes até mesmo através de pressões religiosas que lhe impõem um deus, um código de normas e expressões culturais que lhe são estranhas.

Milhões de seres humanos se encontram às margens da sociedade, impedidos de realizar sua humanidade, devido à existência de estruturas inadequadas e tradicionais. Mas não podemos esquecer, como afirma Colonnese (1970a:223), que muitas dessas pessoas estão tomando consciência da necessidade de empreender, ou colocar em ação, um processo de integração em todos os níveis; desde a integração das populações marginais aos benefícios da vida social, até à integração econômica e cultural dos países latino-americanos.

1.2.2. A classe média

A presença de classes médias na América Latina é insignificante. De acordo com MacEoin (1971:68), as pessoas que estão na base da pirâmide, constituem 90% dos 290 milhões de habitantes da América Latina, e constituirão pelo menos uma proporção semelhante dos 600 milhões de pessoas projetadas para o início do século 21. Os habitantes da América Latina nunca possuíram um conceito esclarecido de classe. Os camponeses e a classe baixa se apresentam amorfos, sem organização ou consciência de classe. Apenas agora eles estão se constituindo como um movimento de idéias e começam a reconhecer que possuem uma causa comum, "mas não

existe uma classe média identificada" MacEoin, 1971:83). Há apenas uma porcentagem da população estreitamente subordinada à aristocracia.

1.2.3. A Aristocracia

A classe alta na América Latina mostra pouca, ou nenhuma consciência social e não questiona a desigualdade. Em geral, ela se preocupa principalmente em preservar seus privilégios, que são identificados com a *ordem estabelecida*. A ação assistencial da aristocracia toma o caráter de paternalismo e doação de esmolas, sem preocupação de mudar o status quo. Alguns líderes conservadores agem sob a influência do poder econômico internacional, com algum interesse no desenvolvimento econômico.

Esta falta de consciência social se encontra nos círculos profissionais, nos setores sócio-econômicos e nos órgãos de governo estabelecidos. Ela explica porque os órgãos governamentais agem em benefício de grupos tradicionalistas e conservadores, muitas vezes dando origem à corrupção e à falta de um programa sólido voltado para a humanização e a participação social da população. Nos países onde os poderes militares não estão governando diretamente, eles tendem a apoiar os interesses acima mencionados em várias áreas e frequentemente intervêm para reforçar estas decisões.

Algumas partes da classe alta defendem o desenvolvimento e se preocupam com os meios privados

de produção que acreditam que devem ser melhorados em quantidade e qualidade. Elas atribuem grande valor ao desenvolvimento tecnológico e ao planejamento. Sustentam que os marginalizados devem ser integrados à corrente dominante da sociedade como produtores e consumidores. Colocam maior ênfase no progresso econômico do que na melhoria social do povo em geral, em suas decisões econômicas e políticas. Esta é a mentalidade comumente encontrada entre os tecnocratas e as diversas agências de desenvolvimento.

1.2.DIMENSÕES DA DESIGUALDADE

1.2.1.Origens

As raízes da desigualdade estão localizadas no século XVI, quando Espanha e Portugal se lançaram na conquista do Novo Mundo. Outros países europeus haviam absorvido a mentalidade da Renascença, mas a Espanha e Portugal permaneceram culturalmente feudais. A mentalidade feudal é orientada para as relações rurais e encontra sua expressão em senhores e servos, senhores e escravos (Freyre, 1966).

Aqueles que emigraram para conquistar o novo mundo foram motivados por interesses duplos: a conquista da terra, que era sinônimo de riqueza; e a possibilidade, ainda que remota, de oferecer a seus descendentes uma educação de elite, em outras palavras, um status mais elevado.

O primeiro sonho, a conquista da terra, foi conseguido pela força das armas. O segundo foi obtido pacificamente pela colonização, com a ajuda de ordens religiosas. As escolas só podiam ser *escolas de elite*, princípios educativos importados da península ibérica enfatizavam a formação literária e artística. Após a independência, os mentores das novas escolas eram os oligarcas dos *latifúndios*. Tendo sua própria interpretação do significado do ser humano e do mundo, esta oligarquia imprimiu em seu sistema escolar certas características como hierarquia, atitude anti-diálogo, paternalismo, elitismo e seletividade, imitação por meio de importação e cópia de padrões estrangeiros (S/D, "Educação e Desenvolvimento", 1972:16). Muitas dessas características ainda estão presentes hoje.

1.2.2.Etnicidade e ideologia

Presentemente, na América Latina a camada mais alta da sociedade é formada por brancos, e a mais baixa pelos negros, "mestiços", e outros povos indígenas. A cor da pele trai filiações culturais e sistemas de valores totalmente diferentes uns dos outros. Como a mobilidade vertical ainda é praticamente inexistente, a integração racial se torna muito difícil.

As estruturas educacionais são orientadas para legitimar, em vez de transformar, as estruturas sociais e econômicas dominantes. A educação se orienta numa direção de sustentação de uma economia baseada no desejo de *ter mais*. O conteúdo dos cursos é, em geral,

muito abstrato e formalista. Os métodos didáticos estão mais preocupados com a transmissão do conhecimento do que com a criação de um espírito crítico.

A formação profissional, especialmente nos níveis intermediário e superior, sacrifica a dignidade da pessoa no altar do pragmatismo e do imediatismo, a fim de ajustar-se às exigências do mercado de trabalho. Este tipo de educação é responsável por colocar as pessoas a serviço da economia e não a economia a serviço das pessoas, como mostra Colonnese (1970a:4).

Podem ser identificadas diferentes formas de opressão por parte dos grupos dominantes. Sem excluir a opressão das consciências, essas formas se manifestam mais frequentemente em uma lamentável insensibilidade das classes privilegiadas à miséria dos marginados. Os grupos dominantes caracterizam como *atividades subversivas* todas as tentativas de mudar o sistema social que favoreça a permanência de seus privilégios.

Como consequência natural das atitudes acima mencionadas, alguns membros do grupo dominante ocasionalmente recorrem ao uso da força para reprimir drasticamente qualquer tentativa de oposição. É fácil para eles formular justificativas ideológicas, como o medo do comunismo, para suprimir possíveis mudanças com a justificativa de manter a lei e a ordem.

Mas percebe-se já certa consciência da injustiça entre os oprimidos; as desigualdades tornam-se cada vez mais intoleráveis à medida que as pessoas oprimidas tomam cada vez mais consciência de sua situação. O futuro desta situação vai se tornando sombrio. A

crescente desigualdade e injustiça aumentam essa consciência, e o crescimento da população multiplica os problemas e tensões.

MacEoin (1971:60) resume os principais traços da desigualdade na América Latina. Segundo ele a propriedade da terra é altamente concentrada. A terra é explorada de forma ineficiente, com alta utilização de mão-de-obra não qualificada e com um mínimo de capital e tecnologia. Os benefícios são concentrados dentro da classe dos proprietários de terras. Os trabalhadores são alocados em pequenas parcelas das terras mais pobres para cultivar culturas de subsistência para suas famílias e para si mesmos. O emprego é em grande parte sazonal, e os níveis de desemprego são altos. Uma taxa de desemprego é sempre um elemento integrante do sistema, protegendo o proprietário contra a demanda por melhores condições de trabalho. A maioria das pessoas, como consequência, vive na pobreza, fome, doença e ignorância. Ao mesmo tempo, a dependência externa da economia mantém o país em um atraso industrial e tecnológico. Ela cria uma atmosfera psicológica onde o setor exportador é considerado como o único contribuinte para o bem-estar nacional, com direito a monopolizar o capital e a tecnologia, e a determinar a política oficial e as políticas sociais.

1.2.3. A Cultura do Silêncio

Freire (1967:3 e 4) apresenta uma análise da América Latina a partir da cultura. Segundo ele, sua situação cultural durante o período colonial pode ser referida como uma cultura de dominação. Era a época em que reis e vice-reis, ou representantes da coroa, reprimiam a educação. As massas eram proibidas de dizer sua palavra. Era o período da *cultura do silêncio*. Essa cultura de silêncio existia nos tempos coloniais e continua até hoje, especialmente nas áreas rurais da América Latina.

O surgimento organizado das massas, com a intenção de revolucionar a atual estrutura social, é recente na América Latina. À medida que esta emergência vai avançando, as elites econômicas, comprometidas com interesses externos, entram em conflito com as massas. A intensificação da repressão faz com que cresçam os esforços das massas para se organizarem. A elite do poder, sentindo-se cada vez mais ameaçada, não tem outra alternativa a não ser impedir o processo. Ao negar às massas uma participação política, e ao continuar a lhes oferecer uma educação de caráter *mítico*, essa elite reativa as antigas tradições da *cultura do silêncio*.

Segundo Freire (1967:4), a apatia das massas - especialmente dos camponeses, mas também das populações urbanas - acompanha a supressão do processo de educação política. Os camponeses criam um *medo da liberdade*. Isto cresce com muito mais a força após o *fracasso* de toda tentativa de conquistar

participação na política. Atitudes fatalistas como essas são características do medo da liberdade.

1.3.DEPENDÊNCIA ECONÔMICA NA AMÉRICA LATINA

Um pressuposto comum de muitos estudiosos das políticas públicas é que o desenvolvimento social e econômico da América Latina não tem nada a ver com outros países. Mas o fato é que a maioria dos países latino-americanos possui economias neocoloniais, dependentes e controladas por interesses estrangeiros, particularmente aqueles das corporações multinacionais. A natureza colonial de suas economias torna-os particularmente vulneráveis às flutuações dos mercados mundiais, impede seu desenvolvimento econômico e social, e é uma fonte permanente de instabilidade política. As oligarquias governantes, bem como os interesses estrangeiros, falam em reformas, mas o fato é que os pobres da América Latina vão empobrecendo sempre mais e os ricos, incluindo os estrangeiros, vão se tornando mais ricos. Enquanto isso, o crescente desemprego das classes mais baixas passa a ser um potencial fator de revolução; surgem movimentos sociais que não podem ser contidos dentro do equilíbrio existente.

1.3.1. Desenvolvimento da Dependência Econômica

Freire (1967:2 e 3) descreve o crescimento da dependência econômica na América Latina. Ele afirma que se pode dizer que desde sua conquista, a América Latina tem sido uma terra oprimida. Suas populações foram esmagadas pelas potências colonizadoras. As economias nacionais foram formadas em torno de recursos naturais que foram quase sempre explorados e transportados para os mercados europeus. O domínio econômico, social, político e cultural da Espanha e de Portugal levou à formação, na América Latina, de sociedades que eram basicamente agrárias e dependentes de interesses externos. As oligarquias sobrepunham-se às populações que eram chamadas de *nativas* de forma depreciativa. Este tipo de dominação econômica criou uma cultura de dominação que, uma vez presente, condicionou os padrões de comportamento submisso de sua população.

Embora a mente latino-americana tenha sido descrita como feudalista, sua estrutura econômica sempre teve um caráter capitalista (Vitale, em Petras e Zeitlin, 1968:32). Este caráter capitalista está localizado na exploração de matérias-primas coloniais para os mercados internacionais. As classes econômicas dominantes, embora apreciem títulos nobres e pompa feudal, são essencialmente novas classes capitalistas compostas não apenas de exportadores de commodities agrícolas, mas também de proprietários de minas, pecuaristas e comerciantes. Elas têm sido incapazes de ir

além de seus movimentos bem sucedidos de independência da Espanha para fazer mudanças estruturais em suas sociedades precisamente porque têm sido dominadas por capitalistas exportadores sem nenhum interesse no desenvolvimento interno. Com a ascensão do capital estrangeiro em suas economias, eles não só não manifestaram interesse em fazê-lo, mas eles foram incapazes de fazê-lo.

Maurice Halperin (em Petras e Zeitlin, 1968:44) mostra como a excessiva vulnerabilidade das sociedades latino-americanas aos mercados externos é a fonte básica de sua dependência da exportação de matérias primas e da importação de produtos manufaturados. Os fatores interligados responsáveis pela estagnação, posse e utilização da terra, industrialização básica e vulnerabilidade externa são aspectos do problema fundamental. O controle das próprias economias latino-americanas, assim como o controle dos termos e condições dos mercados de exportação, residem nos interesses econômicos estrangeiros.

Merle Kling (em Petras e Zeitlin, 1968:76) analisou a implicação política desta situação. A natureza fundamentalmente colonial das economias dos países latino-americanos não só restringe as bases econômicas de suas classes dominantes, mas também é uma fonte básica de instabilidade política. Existe uma estreita relação entre o domínio econômico das empresas capitalistas americanas, ou estrangeiras, e os padrões políticos latino-americanos. Como explica muito bem Johnson (Cockcroft, Frank, e Johnson, 1972:102-111), o

imperialismo moderno gera e forma sistematicamente classes nacionais dependentes e estruturas de poder. O grande capital internacional nem sempre usurpa a posição da classe dominante das oligarquias. Mas, o grande capital internacional é um grupo de interesse influente dentro dos círculos mais altos da classe nacional e das estruturas de poder. As oligarquias nacionais multissetoriais facilmente repassam os investimentos maiores e mais arriscados à corporação multinacional e cooperam com o capital estrangeiro em *joint ventures*, enquanto ainda mantêm o controle das principais fontes de poder econômico e político nacional. No nível internacional, o grande capital é dominante. Em nível nacional, o grande capital está altamente integrado às estruturas nacionais, mas as oligarquias nacionais são dominantes na maioria das esferas institucionais. O imperialismo não poderia se sustentar como uma força dominante no mundo se não fosse pelo apoio entre as classes de clientes nos países subdesenvolvidos. E as oligarquias cairiam uma a uma em revoluções nacionais se não obtivessem apoio internacional.

1.3.2. Novas formas de controle e dominação

É importante notar que as economias coloniais estão mudando em alguns países da América Latina. Um novo tipo de vulnerabilidade e controle está surgindo, de acordo com Dos Santos (em Petras e Zeitlin, 1968:94-98). O investimento estrangeiro vem fluindo cada vez mais para os setores de manufatura industrial

das economias mais avançadas da América Latina, em vez dos setores de mineração e agricultura. Em lugar dos *enclaves* de investimento estrangeiro que eram meramente parte de seus países no sentido geográfico, o capital estrangeiro tornou-se agora substancialmente integrado aos setores básicos da economia como um todo e está determinando seus padrões de desenvolvimento de formas ainda mais fundamentais do que no passado, mas é ainda verdade para os países menos desenvolvidos da América Latina. Em seu grande e recente estudo, Johnson (Cockcroft, Frank, e Johnson, 1972: 102) mostra como os recentes investimentos estrangeiros na América Latina estão mudando alguns países. A tendência é para investimentos em manufatura e outras atividades urbanas: lojas de departamento, lojas de varejo de subsidiárias corporativas, cadeias de mercados, bancos e meios de comunicação. Em 1971, o capital estrangeiro possuía 70,2% de toda a indústria no Brasil e 58,3% do comércio. Em outras áreas, o domínio era ainda maior: na publicidade, por exemplo, era de 99% (S/D, "As Brazil goes, so goesLatinAmerica," 1972:2).

"Grande parte da vida econômica na América Latina é dominada por negócios estrangeiros, principalmente americanos" (Myrdal, 1970:455). Direta ou indiretamente, através de empreendimentos conjuntos e outros acordos, as corporações americanas agora controlam, ou influenciam, decisivamente entre 70 a 90% dos recursos brutos na América Latina, e provavelmente mais da metade de sua moderna indústria manufatureira, bancos, comércio e comércio exterior, assim como grande parte de seus serviços públicos (Myrdal,

1970:455). MacEoin (1971:149) afirma que, tomando a América Latina como um todo, 85% de suas fontes de matérias-primas são controladas pelos interesses dos Estados Unidos.

A sofisticação do imperialismo moderno continua a avançar. Murray (em Petras e Zeitlin, 1968:99-119) mostra como os Estados Unidos têm tentado, desde a Revolução Cubana, elaborar novas políticas para cumprir antigos e consistentes propósitos - a proteção dos interesses das chamadas *classes investidoras* dos Estados Unidos, e dos próprios países latino-americanos. A *Aliança para o Progresso* é uma dessas estratégias. É uma tentativa de fazer com que as classes dominantes da América Latina façam exatamente as reformas necessárias para perpetuar o reinado do capitalismo. Desse modo, enquanto fala de reformas e desenvolvimento, a própria *Aliança* impõe condições aos países beneficiados pela *ajuda*, que tornam quase impossível para esses países criar programas nacionais de desenvolvimento (cf. Hayter, 1972; Magdoff, 1969).

A dependência das sociedades latino-americanas dos interesses estrangeiros tem uma série de consequências econômicas. Estas vão desde uma balança comercial internacional distorcida até uma dívida progressiva (Colonnese, 1970:73-75).

Devido à relativa depreciação e deterioração dos termos de troca, o valor das matérias-primas está cada vez mais deprimido em relação ao custo dos produtos manufaturados. Isto significa que os países que produzem matérias-primas - especialmente se dependem de uma ou

de duas grandes exportações - continuam pobres, enquanto os países industrializados se enriquecem. Este fato anula o eventual efeito positivo da ajuda externa e constitui uma ameaça permanente à paz, pois os países latino-americanos sentem que "uma mão tira o que a outra dá" (Paulo VI, 1967:61).

A busca por segurança e ganho individual leva muitos membros da classe alta dos países latino-americanos a investir seu dinheiro em países estrangeiros. A isto se soma a perda de técnicos e outros profissionais, que é pelo menos tão grave e talvez mais do que a perda de capital, por causa do alto custo de treinamento dessas pessoas e por causa de sua capacidade de ensinar outros e ajudar o desenvolvimento de todo o país.

Algumas empresas estrangeiras e multinacionais, nos países latino-americanos, muitas vezes escapam do sistema tributário através de subterfúgios. Às vezes, elas enviam seus lucros e dividendos para o exterior, sem reinvestir no desenvolvimento progressivo dos países latino-americanos.

Não é surpresa descobrir que no sistema de créditos internacionais, as verdadeiras necessidades e capacidades dos países latino-americanos não são levadas em conta. Assim, eles correm o risco de se sobrecarregarem com dívidas, cujo pagamento absorve a maior parte de seus lucros.

É óbvio que todos esses fatores têm consequências políticas, dada a interdependência da atividade política e econômica. O fruto mais importante desta situação é o

sabor imperialista de muita discussão e ação política exercida na América Latina.

MacEoin (1971:1) resume bem o caráter econômico dos países latino-americanos quando ele afirma:

A década de 1960 foi a mais desastrosa de toda a história da América Latina. Em vez de diminuir, a distância entre países ricos e pobres aumentou significativamente. A ajuda externa dos governos havia sido utilizada, não para desenvolver a América Latina, mas para alcançar os propósitos políticos dos doadores. Os reembolsos do principal e os juros logo excederão os novos empréstimos, se ainda não o fizeram. Dentro de mais dez anos, a montanha da dívida sufocará [os países da América Latina]. Quanto ao investimento privado estrangeiro, o impacto é ainda mais negativo. A proporção da população ativa empregada na manufatura tem permanecido praticamente estacionária em menos de 15%, durante quarenta anos. As empresas estrangeiras estão mais interessadas em comprar concorrentes locais do que em construir novas fábricas. Os lucros e royalties exportados excedem em muito a importação de novos capitais. A América Latina não tem mais voz nas decisões econômicas mais básicas.

Existe hoje uma crença crescente de que os países latino-americanos são vítimas de um sistema

internacional de desigualdade e injustiça. A própria existência de tal crença é um fato de enorme significado.

Isso significa que os pressupostos sobre os quais a política mundial é formulada, pressupostos ainda proclamados como válidos pelos países desenvolvidos, não são mais compartilhados pelos latino-americanos. Em alguns países, a maioria das pessoas está rejeitando o capitalismo e optando pelo socialismo. Vemos então que, em relação à dependência externa, há uma crescente consciência de uma situação de dominação e injustiça. Isto provavelmente trará instabilidade e mudanças sociais nos países latino-americanos.

Na América Latina há também hoje uma crescente conscientização entre muitos setores da população sobre quais são os verdadeiros obstáculos ao crescimento sócio- econômico e ao desenvolvimento democrático (Stavenhagen, em Petras e Zeitlin, 1968:31). Há cada vez menos preocupação com fatores isolados como *falta de recursos, tradicionalismo do campesinato, excesso de população e heterogeneidade cultural e racial*. Os estudiosos estão, cada vez mais, conscientes da estrutura e dinâmica interna da sociedade global e, é claro, da relação de dependência que esta sociedade tem com os países industrializados, ou seja, com os imperialistas e neocolonialistas.

2.O CONTEXTO PESSOAL DA TEORIA DE FREIRE

As seguintes informações foram retiradas da obra de Freire, *Conscientização* (Freire, 1972b), que descreve sua vida e sua obra. Paulo Freire nasceu a 19 de setembro de 1921, em Recife, capital do Estado de Pernambuco, em um bairro chamado Casa Amarela, Estrada do Encanamento. Seu pai, Joaquim Temistocles Freire, era um oficial da Polícia Militar. Era um espírita, mas não membro de nenhuma seita religiosa, um “homem bom, inteligente, capaz de amar”. Seu pai morreu quando Freire era um adolescente. Sua mãe era Edeltrudes Neves Freire, a quem ele descreve como “católica, dócil, bondosa e justa”.

De seus pais, Freire aprendeu a arte do diálogo. Esta habilidade, ele se esforçou para manter e desenvolver com todas as pessoas, com Deus, com sua esposa e seus filhos. O respeito que seu pai tinha pelas crenças religiosas de sua mãe ensinou a Freire, desde a infância, a respeitar as opiniões dos outros. Freire escolheu a religião de sua mãe, uma escolha que ela o ajudou a tornar efetiva em sua vida. Freire diz que as mãos de seu pai não foram feitas para bater nas crianças, mas sim para ensiná-las a fazer coisas.

A crise econômica de 1929 obrigou a família Freire a se mudar para Jaboatão onde, de acordo com seu julgamento, era menos difícil sobreviver. Em abril de

1931, eles chegaram a sua nova casa, onde o jovem Paulo viveu experiências que o afetariam profundamente ao longo de sua vida.

Foi na cidade de Jaboatão que Freire perdeu seu pai. Foi lá que ele sentiu o significado da fome, vivida pessoalmente. Foi neste ponto de sua vida que ele começou a compreender a fome de outras pessoas.

Ele se viu compartilhando a situação dos *miseráveis da terra*. Este período teve uma profunda influência em sua vida, a partir do momento em que chegou a sentir as dores da fome e seus efeitos debilitantes em nível da experiência concreta. Ele foi prejudicado em seus estudos, teve atrasos em seu processo escolar por causa da desatenção e apatia que ela produzia; isso o levou a fazer uma promessa, aos onze anos de idade, de dedicar sua vida à luta contra a fome, para que outras crianças não tivessem que sofrer a agonia que então experimentou (Shaull, em Freire, 1971a:10).

No entanto, isto não conseguiu levá-lo ao desespero. Aos dez anos de idade, ele começou a pensar que neste mundo havia muitas coisas que não estavam bem. E apesar de ser um menino tão jovem, começou a se perguntar o que poderia fazer para ajudar as pessoas.

Após algumas dificuldades, foi aprovado para o ensino médio aos quinze anos de idade. Aos vinte anos, já estava estudando na Faculdade de Direito da Universidade do Recife e ensinando português no ensino médio. Desta forma, ele ajudou a sustentar a família.

Naquela época, devido à grande lacuna entre suas

experiências, as exigências concretas da vida, e as falas que ouvia dos religiosos aos domingos, Freire abandonou a instituição igreja, mas não sua crença em Deus, por um ano. Ele retornou à Igreja através de suas leituras de Tristão de Atayde, por quem tinha uma profunda admiração e que, disse ele, lembraria para sempre. Os escritos de Maritain, Bernanos, Mounier e outros também o influenciaram.

Desde o casamento, se interessou pelos problemas educacionais. Por esta razão, ele se dedicou mais aos estudos nos campos da educação, filosofia e sociologia, do que no campo do direito. Quando se formou em Direito pela Universidade de Pernambuco, começou a trabalhar com dois colegas seus. Mas ele abandonou essa profissão após sua primeira ação judicial envolvendo as dívidas não pagas de uma pessoa.

O trabalho no Departamento de Serviço Social lhe deu mais oportunidades de diálogo com as pessoas, apesar de sua crítica às graves deficiências do Departamento. Como Diretor do Departamento de Educação e Cultura do SESI (Serviço Social da Indústria) de Pernambuco, e mais tarde na *Superintendência*, de 1946 a 1954, teve as primeiras experiências que mais

tarde o levaram ao método que desenvolveu em 1961.¹ Isso aconteceu no *Movimento de Cultura Popular do Recife*, que ajudou a fundar. Ele continuou este mesmo trabalho no *Serviço de Extensão Cultural*, da Universidade do Recife. Na verdade, ele foi seu primeiro diretor.

2.1. PRISÃO E SUBVERSÃO

O golpe de Estado de 1964, no Brasil, não só impediu todos os esforços que ele vinha fazendo no campo da educação de adultos, mas também levou Freire para a prisão junto com muitos outros que estavam comprometidos com o mesmo esforço. Durante quatro dias, ele foi interrogado. Este tratamento continuou mais tarde no IPM (Tribunal de Inquérito Político e Militar). Freire escapou da prisão e pediu asilo na Embaixada da Bolívia, em setembro de 1964.

Em quase todos os interrogatórios aos quais Freire foi submetido, o objetivo era o mesmo: provar sua *absoluta ignorância* e o extremo perigo de sua ideologia.

Ele foi considerado um *subversivo intencional*, um

¹ O método de alfabetização de Freire se tornou conhecido em todo o mundo em poucos anos. Ele se fundamenta na convicção que todo ser humano, seja ele ignorante ou imerso na *cultura do silêncio*, tem possibilidade de olhar criticamente para seu mundo, num encontro dialógico com outros, e que possuidor de recursos apropriados para tal encontro, ele pode dar-se conta gradualmente de sua realidade pessoal e social e agir criticamente diante dela. Iremos apresentar este método com mais detalhes no Capítulo V.

traidor de Cristo e do povo brasileiro. Um dos juizes perguntou a Freire: “Você pode negar que seu método é exatamente como os usados por Stálin, Hitler, Perón, e Mussolini? Você pode negar que o que você quer fazer com seu método pretensioso é fazer do Brasil um país comunista”?

Freire foi para o Chile em 1964, onde passou cinco anos trabalhando com a UNESCO e o Instituto Chileno de Reforma Agrária. Durante esses anos de envolvimento na educação de adultos, ele refinou sua teoria e a aplicou em campanhas de alfabetização iniciadas pelo Governo Democrata-Cristão de Eduardo Frei. Ao mesmo tempo, o Ministério da Educação Pública do Chile publicou um conjunto de materiais implementando suas ideias pedagógicas. Foi chamado de *método psico-sociológico de ensino para adultos*.

Após dois anos, o programa chileno chamou a atenção de organizações internacionais. Da UNESCO, o Chile recebeu uma distinção especial, designando o Chile como uma das cinco nações que melhor haviam lidado com o problema do analfabetismo de adultos. O Escritório de Planejamento para a Educação de Adultos para o qual Freire estava agora trabalhando, não tratava apenas do analfabetismo, mas de todos os programas que permitiam aos analfabetos participar de toda a vida social da nação.

Em 1969 e 1970, Freire atuou como consultor da Escola de Educação da Universidade de Harvard. Trabalhou em estreita associação com vários grupos, engajados em novas experiências educacionais, tanto em

áreas rurais quanto urbanas. Ministrou cursos no Centro Intercultural de Documentação (CIDOC) de Cuernavaca, México, um Centro dirigido por Ivan Illich. Freire está atualmente atuando como consultor especial do Escritório de Educação do Conselho Mundial de Igrejas em Genebra, Suíça.

Seu pensamento sobre a filosofia da educação foi expresso, pela primeira vez, em 1959, em sua dissertação de doutorado na Universidade do Recife. Suas teorias foram posteriormente elaboradas em seu trabalho como professor de história e filosofia da educação na mesma universidade. Isto refletiu suas primeiras experiências no ensino de analfabetos naquela mesma cidade. A metodologia que ele desenvolveu foi amplamente utilizada por católicos e outros, em campanhas de alfabetização em toda a região Nordeste do Brasil. Suas idéias foram consideradas tal ameaça à velha ordem, que Freire foi preso imediatamente após o golpe militar de 1964.

2.2.A EXPERIÊNCIA DO NORDESTE

Para entender bem o trabalho e a teoria de Freire, é necessário estudar não apenas a situação histórica, cultural e religiosa geral da América Latina, mas também, e mais especialmente, a região nordeste do Brasil. É importante entender que Freire é um *nordestino*, e foi lá que ele trabalhou por muitos anos. Recife foi o centro de sua operação quando seu método estava sendo implementado em todo o Brasil. Foi aqui que o

refinamento de seu pensamento e teoria, e sua liderança educacional, criaram raízes. Como diz Furtado (1962:47),

Qualquer discussão sobre o Nordeste deve começar com uma descrição objetiva e desapaixonada, na medida do possível, da realidade socioeconômica daquela vasta região onde vivem mais de vinte e cinco milhões de brasileiros.

O Nordeste do Brasil é hoje uma das regiões mais pobres do mundo e certamente a mais pobre do país. No século XVII, esta região era uma das mais ricas do mundo, fato notado por muitos especialistas em desenvolvimento econômico. Além da história das secas que contribuíram tão fortemente para o declínio da região, Frank (1969) cita outras causas que levaram ao seu empobrecimento. Ele diz que a economia de subsistência foi gerada e enraizada no declínio gradual da indústria açucareira no século XVII.

O crescimento populacional e econômico do Nordeste tinha sido moldado, principalmente, pela indústria açucareira dos colonizadores portugueses, uma indústria que, no seu melhor, era talvez “o negócio colonizador e agrícola mais rentável de todos os tempos” (Furtado, 1962:71). Frank (1969:152-153) chama este fenômeno de “o desenvolvimento do subdesenvolvimento”:

A estrutura socioeconômica da região em seus anos dourados merece ser examinada. Os negócios estavam concentrados nas mãos de alguns poucos

proprietários de terras e engenhos de açúcar e nos comerciantes, que na maioria das vezes não eram residentes no Brasil e muitas vezes nem mesmo portugueses, mas holandeses. Eles estavam muito ligados à metrópole e dependentes dela. A concentração da riqueza em suas mãos, a transferência de grande parte dela para a metrópole, e a estrutura de produção cujo maior lucro estava no cultivo de um único produto para exportação, levou a pouco investimento e produção interna, e à importação... de equipamentos para os engenhos de açúcar e de bens de consumo de luxo para seus proprietários. A estrutura de subdesenvolvimento [era] em essência a mesma estrutura que ainda está em evidência na América Latina em nossos dias...”

Depois de 1680, o Nordeste do Brasil, uma das regiões mais ricas do mundo, começou a cair em decadência. O relativo enfraquecimento de seus laços com as áreas mais fortemente metropolitanas forçou o Nordeste a uma espécie de isolacionismo; o desenvolvimento do resto do sistema econômico do país gradualmente transformou o Nordeste do Brasil em uma espécie de *satélite* das crescentes cidades costeiras. Furtado (1962:80- 81) afirma:

Ocorreu um processo de involução econômica... O Nordeste foi, progressivamente, transformado em uma economia na qual uma grande parte da população produzia apenas o necessário para subsistir... O desenvolvimento de sua população e

sua precária economia de subsistência - elementos básicos dos problemas em épocas posteriores - estão assim ligados a este lento processo de decadência da grande indústria açucareira, que em seus melhores anos tornou possível o negócio agrícola colonial mais lucrativo de todos os tempos.

A história do Nordeste do Brasil fornece um exemplo importante de como o desenvolvimento capitalista de um país pode gerar subdesenvolvimento. Um antigo, mas persistente mito, afirma que um país subdesenvolvido sofre de uma divisão dualista, por causa de sua própria natureza. O dualismo, neste mito, refere-se à polarização que existe entre um segmento moderno, urbano e integrado de um país, e um segmento rural, retrógrado e isolado. Diz-se, tradicionalmente, que o segmento rural ou *feudal*, constitui um obstáculo ao progresso de um país, à modernização e ao desenvolvimento econômico. Na verdade, é o contrário. Estas áreas rurais não estavam isoladas desde o início da era industrial-capitalista, mas eram as que tinham os laços mais próximos com a metrópole do passado. Exemplos paralelos seriam as regiões de minérios de Minas Gerais, no Brasil, os altiplanos do Peru, Bolívia, Czacatecas, Guanajuato e San Luiz Potosi, no México.

A economia açucareira gerou uma economia satélite, específica do Nordeste, em relação à criação de gado. Os pecuaristas eram explorados por operadores de usinas de açúcar, como se fossem algum tipo de satélite subserviente desta indústria. Com o declínio da economia

do açúcar, a crescente indústria pecuária atraiu cada vez mais pessoas da indústria de processamento e exportação de açúcar, com declínio para a pecuária, que era menos lucrativa. Assim, as condições de vida dos trabalhadores diminuíram (Simonsen, 1962:145-148). Nesta região nordeste do Brasil, hoje o *coronelismo* domina: o tipo de liderança local todo-poderosa, econômica, política, social e policial-autoritária que o chamado proprietário de terras *feudal* representa (Nunez Leal, 1946).

Há outro fator importante na experiência nordestina de Freire. As secas na região foram registradas durante duzentos e cinquenta anos, a pior dos quais foi uma seca de três anos, de 1877 até 1880. Foi a mais severa que já atingiu a região. A região inteira foi devastada pelo fogo. Todo o gado foi dizimado e 200.000 *sertanejos* (pessoas que viviam no sertão), morreram de fome. Desde aquele desastre, os mais longos anos de seca ocorreram em 1888-89, 1900, 1915, 1919, 1930-32, 1951-53, e 1958. A seca, com sua consequente miséria e fome, é vividamente descrita por Josué de Castro, autor de *Geografia da Fome* (1947), que foi traduzida em dezenove idiomas. Chamou tanta atenção que Castro foi eleito Presidente da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura. Sua obra bem mais recente, *Morte no Nordeste* (1969), é um relato francamente partidário e apaixonadamente escrito sobre a austera e crítica situação de vida da grande maioria de seus companheiros *nordestinos*. Josué de Castro chama o Nordeste brasileiro de “600.000 milhas quadradas de sofrimento” (1969:22). Nesta área vivem 25.000.000 de pessoas.

2.3. EDUCAÇÃO POPULAR

Neste contexto, Freire iniciou seu Movimento de Educação Popular. Suas repercussões políticas foram tempestuosas. A SUPRA (Superintendência para a Reforma Agrária), apesar de sua breve vida, conseguiu organizar os camponeses para a defesa de seus interesses. Os muitos grupos de camponeses, na medida em que estavam sendo organizados, foram ensinados a ler e escrever de acordo com o método de Freire. Eles se tornaram unidades ativas, participando de muitas atividades sociais.

Após estas primeiras experiências pedagógicas (300 camponeses foram ensinados a ler e escrever em 45 dias, em Angicos), foi decidido aplicar o método Freire em todo o Brasil, e isto com apoio federal. Assim, entre julho de 1963 e março de 1964, foram realizadas sessões de treinamento para futuros coordenadores na maioria das capitais dos estados brasileiros. O plano para 1964 era iniciar 200.000 grupos culturais, com a capacidade total de ensinar 2.000.000 de pessoas. Foi iniciada uma campanha de ensino que primeiro focalizou as áreas urbanas, para depois ser aplicada aos distritos rurais.

Grupos reacionários não conseguiam entender como um educador católico poderia falar em nome dos oprimidos. Era ainda mais difícil para eles admitir que ensinar as pessoas a escrever e ler, era sinônimo de implantar nelas sérias dúvidas sobre o valor e a legalidade de seus *privilégios*.

No início dos anos 60, o ódio ao comunismo era muito forte. A oligarquia preferiu acusar Freire de ideias que realmente não eram suas, e atacar sua confiança na democratização da cultura, na qual descobriram um germe de rebeldia. A base para sua acusação era que uma pedagogia da liberdade era em si mesma causa suficiente para a rebelião.

O *Movimento de Educação Popular* foi uma verdadeira ameaça à manutenção do status quo devido ao ativismo político de quase 40% dos eleitores que se tornaram novos eleitores. De acordo com as leis eleitorais brasileiras, os analfabetos não podem votar. Com a superação do analfabetismo em 1964, o número de eleitores aumentou muito rapidamente. No Estado de Sergipe, por exemplo, o número subiu para 170.000 em comparação com apenas 90.000 no ano anterior; no Estado de Pernambuco, o número de eleitores aumentou de 800.000 para 1.300.000.

Devido à sua ideologia ativa em relação à liberdade dos homens e à relutância governamental em proporcionar essa liberdade, Freire está agora no exílio. Existe uma coerência fundamental entre os princípios e a ação deste educador. De acordo com seu conceito de educação, a educação deve ser um reflexo da história concreta e não uma mera idealização da mesma. Esta concretização, portanto, clama pela liberdade humana.

3.0 MUNDO CONCEPTUAL DE FREIRE

Freire tem sido acusado por alguns leitores de pedantismo, porque criou alguns novos conceitos como parte de sua teoria. Ele não foi o primeiro a ser assim acusado. Muitos sociólogos pioneiros e outros pesquisadores em diferentes campos se depararam com o mesmo problema teórico de Freire. A fim de nomear adequadamente certas intuições, eles tiveram que *inventar* novas palavras para evitar conotações ligadas a palavras existentes, com conotações de significado que não se aplicavam a seus propósitos.

A teoria de Freire é construída em torno de três conceitos principais: Conscientização, Práxis e Utopia. Relacionados a eles, embora não de igual importância, estão outros conceitos como: a Cultura do Silêncio, Sobredeterminação, Mito, Direito, Humanismo, Ideologia e Ser Humano. Examinemos o significado de cada um deles, por sua vez.

3.1.CONSCIENTIZAÇÃO

Assume-se, em geral, que Freire seja o autor desta palavra. Ele a considera o conceito central de sua teoria da educação e da ação cultural para a liberdade. Na verdade, esta palavra foi criada por um grupo de professores do Instituto Brasileiro de Estudos Superiores; entre estes estavam o filósofo Álvaro Pinto e o professor Guerreiro. Freire (1972b:29) afirma:

Quando ouvi pela primeira vez esta palavra, “conscientização”, percebi imediatamente a profundidade de seu significado. Desde então, esta palavra passou a fazer parte de meu vocabulário. Mas foi D. Helder Câmara quem a espalhou, traduzindo-a para o francês e o inglês.

A conscientização é um conceito multifacetado. É, como Freire o descreve, principalmente um processo que está em construção. É um dinamismo de reflexão e ação sempre mais intenso. Como um processo, ele tem muitos níveis e fases. Podemos distinguir dois níveis principais: o nível psicológico (pessoal) e o nível social (interpessoal).

Na perspectiva psicológica, o processo compreende a crescente consciência da própria dignidade: uma práxis de libertação (Sanders, em Freire, 1973a).

Na perspectiva social, conscientização é este processo de crescimento, presente em um grupo, ou em uma sociedade. É no nível social que Freire discute, em mais profundidade, o conceito de conscientização, citando exemplos da história, e do estado atual de várias sociedades, especialmente da América Latina (Freire, 1967:2-4; 1969:56-70; 1970:16; 1971a:146-49; 1971b:51-58; 1972a:59-71; 1972b:67-68; 1972c:82; 1973a:59-96).

Em sua evolução social, o processo de conscientização possui três etapas analíticas. Ele começa com uma consciência mágica (consciência semi-intransitiva, consciência submersa); progride para uma

consciência ingênua (consciência transitiva); e chega, finalmente, a uma consciência crítica ou política. A segunda etapa, a consciência ingênua, não se transforma, contudo, necessariamente, em uma consciência crítica. Ela pode assumir várias formas espúrias, como a consciência fanática (de massa), a consciência ambígua (populismo), ou a consciência reacionária (golpe de estado). Ao examinarmos o significado destas etapas sociais da consciência, mostraremos o significado do conceito mais generalizado de conscientização.

3.1.1. Consciência Mágica

Este estado de consciência é característico das pessoas que vivem em uma sociedade fechada. Tal sociedade é caracterizada por uma rígida estrutura social hierárquica; uma falta de economia local, já que a economia é controlada de fora do país; a exportação de matérias-primas e a importação de bens manufaturados, ambas impostas sem que as pessoas do povo tenham participação no processo; um sistema educacional direcionado à elite, no qual o objetivo principal é manter o *status quo* dos ricos e poderosos; analfabetismo e doenças generalizadas, estas últimas muitas vezes simplesmente rotuladas de *doenças tropicais*, como se fossem de causas naturais, mas que com mais frequência são o resultado da completa dependência econômica e de opressão injusta; taxas alarmantes de mortalidade infantil; desnutrição com seus efeitos irremediavelmente debilitantes na mente e no corpo; uma expectativa de

vida muito baixa; e uma alta taxa de criminalidade (Freire, 1972a:61-62).

O tipo de consciência que corresponde a esta realidade é chamado de *consciência imersa*, ou *consciência mágica*. É às vezes chamada *imersa*, porque é tão dominada psicologicamente por opressores que as massas que a demonstram não conseguem ser criticamente objetivas em elaborar julgamentos sobre as realidades sociais. A principal característica deste tipo de consciência, dependente como está da sociedade opressiva à qual se conforma, é sua visão muito limitada da realidade e sua imersão quase ilimitada de pensamento e julgamento nos pensamentos e julgamentos da elite opressiva. No entanto, ela possui a semente de um tipo vago de consciência de que “nem tudo está certo” (Freire, 1973a:52; 1972a:62).

As pessoas caracterizadas por uma consciência mágica, ou imersa, não conseguem perceber muitos dos desafios de sua realidade social. Sua intransitividade, ou semi-intransitividade, proporciona uma espécie de cegueira diante das condições objetivas. A completa imersão da consciência de massa nas realidades de uma elite impede a transição da consciência de massa para além de si mesma. As massas pensam *em* seu mundo, mas não *sobre* ele. Portanto, os únicos fatos que a consciência dominada capta são aqueles que se encontram dentro da órbita da experiência pessoal, experiências vivenciais. Esta consciência muito limitada não pode, obviamente, estar muito consciente dos fatos e das origens das situações problemáticas da vida diária. As

pessoas sentem dor e sofrem, mas não estão conscientes das raízes sociais de seus sentimentos.

Pessoas cuja consciência existe a este nível carecem do que Freire chama de *percepção estrutural*,² ou seja, compreensão das restrições e imperativos sociais que ligam tanto a si mesmas, quanto a seus opressores. Por falta de tal percepção estrutural, pessoas com tal tipo de consciência social explicam sua opressão e suas consequências com vários tipos de superstições, tais como forças míticas e mitológicas, fora ou dentro de si mesmas. A causa de seu sofrimento está ligada a algo fora das realidades sociais.

Não é difícil descobrir o interesse opressivo deste tipo mágico e fatalista de pensamento causal que as pessoas reivindicam em certas situações. Uma vez que a causa da miséria humana reside supostamente em um poder superior (predestinação), ou na própria fraqueza natural do ser humano (fatalidade), é óbvio que nenhuma ação pode ser direcionada para transformar uma realidade social negativa, mas sim apenas para aquelas forças misteriosas que é dito serem responsáveis pela miséria. Seu apelo à causa, portanto, é uma espécie de magia defensiva com valor terapêutico.

Enquanto uma nova estrutura social poderia acabar com o fenômeno da explicação mítica, a modernização poderia continuar apenas para mitologizar a tecnologia. Nesse caso, o mito da tecnologia substituiria as práticas

² Ver Mills (1961), *A Imaginação Sociológica*. *Percepção estrutural* é o equivalente popular da *imaginação sociológica* de Mills.

mágicas como formas de resolver problemas sociais. Há outro perigo na mitologização da tecnologia, pois ela é vista não como um substituto para as forças mágicas que continuam a influenciar a vida das pessoas e a sociedade, mas como algo acrescentado e superior às forças míticas ou mágicas. A tecnologia é projetada como todopoderosa, além das capacidades intelectuais da maioria das pessoas e acessível apenas a poucos (Freire, 1972a:63-64; 1973a:56-58; 102).

3.1.2. Consciência ingênua

Freire chama também a ela de *consciência transitiva*. Mostra que ela é apenas em parte transitiva; a partir da posição inicial de intransitividade na consciência imersa, as pessoas começam a adquirir certa consciência vaga, como possuindo algumas das características da transitividade. Em seu início, ela é extremamente ingênua.

Suas principais características são: ingenuidade na explicação dos problemas e nas soluções propostas; tendência a acreditar que o melhor momento foi o passado; subestimação do valor pessoal da pessoa do povo; mera aglomeração em vez de vida em comunidade; olhar a outros não como pessoas, mas como seres indiferenciados (o que Freire chama de *massificação*); uma relutância em investigar profundamente os problemas sociais. Todas estas características vêm acompanhadas de uma propensão a explicações simplistas de problemas complexos; fraqueza em

discussões e argumentações críticas; fortes tons emocionais; a prática de polêmica ao invés de diálogo (Freire, 1973a:54). Ela predomina nos centros urbanos.

No processo de transição, o caráter predominantemente estático de uma sociedade fechada cede lentamente lugar a um novo dinamismo em todos os aspectos da vida social. As grandes desigualdades e injustiças ficam expostas, provocando assim colisões nas quais a consciência das pessoas do povo se torna cada vez mais exigente e, naturalmente, despertam um alarme violento e reacionário por parte da elite privilegiada. À medida que as linhas desta transição histórica se tornam mais acentuadamente marcadas, expondo progressivamente as contradições inerentes a uma sociedade dependente, grupos de estudantes e intelectuais, a maioria dos quais pertencentes à elite privilegiada, desejam se envolver na *realidade* da sociedade existente. Eles tendem a rejeitar soluções para os problemas propostos por pessoas de fora, que não tenham experimentado pessoalmente as situações. As belas artes deixam gradualmente de ser a mera expressão da vida fácil da burguesia abastada. Elas começam a encontrar sua inspiração na vida difícil das pessoas do povo. Nesta fase, os poetas falam do trabalhador e do camponês não como abstrações sonhadoras, mas como pessoas concretas, com vidas concretas (Freire, 1972a:66).

À medida que a consciência ingênua transitiva se desenvolve, há quatro formas possíveis às quais ela pode progredir: fanática, ambígua, reacionária e crítica.

Goldmann (1969) chama esta última de “o máximo (ótimo) da consciência potencial”. A consciência crítica é uma nova fase de desenvolvimento, após a consciência transitiva ingênua. É a evolução da consciência em sua plenitude. Uma vez que este tipo constitui a consciência no seu melhor, devemos primeiro considerar os três possíveis desenvolvimentos da consciência transitiva ingênua antes de nos debruçarmos mais sobre a consciência crítica.

3.1.2.1. *Consciência Fanática*: Esta é uma forma patológica do desenvolvimento da consciência transitiva. Gabriel Marcel (1962), em seu trabalho *Man Against Mass Society*, descreve-a como uma consciência irracional, ou *fanática*.

Esta forma possui um caráter mítico, que substitui o caráter mágico dos estados de consciência ingênuos ou semi-intransitivos. A *massificação*, a psicologia que vê grandes segmentos de uma sociedade como uma massa, inicia a este nível. A sociedade de massa não deve ser equiparada à emergência das massas no processo histórico, como a elite aristocrática costuma ver o fenômeno. É verdade que a emergência das massas, com suas reivindicações por seus direitos humanos e suas exigências para o reconhecimento desses direitos, as torna altamente visíveis no processo histórico, por mais ingênua que seja sua consciência - um fenômeno que acompanha a abertura de sociedades fechadas sob o impacto das primeiras mudanças infra-estruturais. A sociedade de massa, no entanto, ocorre muito mais tarde. Ela aparece claramente em sociedades altamente

tecnologizadas e complexas. Para funcionar, estas sociedades altamente tecnologizadas desenvolvem redes de interdependência extremamente complexas, devido à necessidade de especialização, que de fato degenera em um mito, criando mecanismos irracionais. Distinta do desenvolvimento de habilidades especializadas, que são funcionais, o *especialismo* reduz o campo do conhecimento de tal forma que os chamados *especialistas* geralmente se tornam incapazes de pensar de forma reflexiva. Devido ao fato de terem perdido a visão do todo, do qual sua própria especialidade é apenas uma pequena dimensão, eles não podem nem mesmo pensar corretamente sobre sua própria área específica de especialização. Eles são transformados ou em *robôs*, ou em indivíduos de mentalidade fechada.

Da mesma forma, a racionalidade básica da ciência e da tecnologia desaparece sob os efeitos negativos da própria tecnologia; seu lugar é ocupado pelo mito do irracionalismo. A tentativa de explicar o ser humano como um tipo superior de robô, tem origem em tal irracionalismo. Esta tecnologia mitologizante está relacionada a atitudes necrófilas, ou seja, a tendência a coisas mortas, objetos materiais, e conseqüente oposição a pessoas e a seres vivos (Freire,1972a:79-80; 1973a:54-58, 102).

3.1.2.2. *Consciência ambígua*: Outra direção que pode ser tomada na evolução da consciência ingênua é o fenômeno da consciência ambígua, também chamado de *populismo*. Embora o surgimento das massas, a partir do seu silenciamento anterior, não permita que o estilo

político da sociedade antes fechada continue, isso não significa que as massas sejam agora capazes de falar em seu próprio nome. A liderança populista pode dar a impressão de ser uma resposta adequada à nova presença das massas no processo histórico. Mas esta liderança ainda é uma liderança manipuladora das massas. Obviamente, ela não tem o poder de manipular a elite.

A manipulação populista das massas pode ser considerada a partir de duas perspectivas diferentes. Por um lado, é inegavelmente uma espécie de ópio político, que mantém não só a ingenuidade da consciência emergente, mas também o hábito das pessoas do povo de se deixar dirigir. Por outro lado, na medida em que faz uso das demandas da população e de protestos públicos, a manipulação política acelera, paradoxalmente, o processo pelo qual o povo vai desvelando a realidade. Este paradoxo resume o caráter ambíguo do populismo: é manipulador, mas ao mesmo tempo é um fator de mobilização democrática. Embora seja uma espécie de paternalismo manipulador, o populismo oferece a possibilidade para uma análise crítica da própria manipulação. Dentro de todo o jogo de contradições e ambiguidades, o surgimento das massas populares em tal sociedade de transição, prepara o caminho para que as massas se tornem agudamente conscientes de sua condição de dependentes.

A consciência cada vez mais crítica desses grupos progressistas, decorrente da transitividade ingênua das massas emergentes, torna-se um desafio para a consciência da elite no poder. As sociedades que se

encontram nesta fase histórica, que não podem ser claramente entendidas fora da compreensão crítica da totalidade da qual fazem parte, vivem em um clima de pré-revolução, cuja contradição dialética é o *golpe de estado*.

3.1.2.3. *Consciência Reacionária (golpe de Estado)*: Em muitas sociedades, especialmente na América Latina, o golpe de Estado tornou-se a resposta da elite econômica e do poder às crises causadas pela emergência popular. Esta resposta varia dependendo da força e influência relativas dos militares. Dependendo do grau de sua violência e subsequente repressão do povo, o golpe de Estado reativa padrões de comportamento mais antigos no povo, padrões que eram característicos de seu antigo estado de quase-imersão. Por exemplo, a *cultura do silêncio* é reativada (cf. *Cultura do Silêncio*). Somente esta reativação pode explicar a passividade do povo diante da violência e do governo arbitrário dos golpes militares.

Estas sociedades em transição se deparam com duas possibilidades contraditórias: *revolução* ou *golpe de Estado*. Em relação a esta última, quanto mais forte for seu fundamento ideológico, mais difícil se torna para uma sociedade retornar, mais tarde, ao mesmo estilo político que criou as próprias condições que provocaram o golpe. O golpe de Estado altera qualitativamente o processo de transição histórica de uma sociedade, e marca o início de uma nova transição. Na fase de transição original, o golpe foi a alternativa antitética à

revolução; na nova fase de transição, o golpe é definido e confirmado como um poder arbitrário, usado contra a população. Sua tendência, face à possibilidade progressiva de uma revolução, é tornar-se cada vez mais rígida (Freire, 1972a:69-70; 1973a:101).

3.1.3. Consciência Crítica

A consciência crítica, ou crítico-transitiva, terceira e última etapa do processo de verdadeira conscientização, é alcançada através de uma educação ativa e dialógica, orientada firmemente para a responsabilidade política e social. Caracteriza-se por uma profundidade na interpretação dos problemas; pela substituição de explicações mágicas de eventos sociais, por princípios sociais causais; pela vontade de reconhecer as situações e suas causas estruturais e a disponibilidade para ajudar a mudar essas causas; pelo esforço de julgar sem preconceitos ao analisar os problemas, tentando evitar exageros e distorções da verdade; pela recusa em falsificar responsabilidades através da transferência; pela recusa em aceitar uma posição socialmente quietista; pela confiança na argumentação; pela prática do diálogo ao invés da polêmica; pela abertura ao novo, não apenas porque é novo nem a aceitação do velho apenas porque é velho, mas a aceitação eclética de ambos de acordo com seu valor (Freire, 1973a:54-55.)

Esta posição crítica transitória remonta às raízes da

verdadeira democracia. A transitividade crítica, portanto, é característica dos regimes democráticos autênticos, e reflete um modo de vida que é profundamente perspicaz e questionador, que é dialógico. Ela contrasta com um modo de vida que é mudo, silencioso e timidamente discursivo. É oposta a uma vida rígida e militarmente autoritária.

A palavra *crítico* é usada deliberadamente por Freire, pois seu emprego implica que as pessoas entendem suas próprias posições dentro de um contexto mais amplo da sociedade. Implica que uma pessoa absorveu analiticamente a realidade social e conquistou a capacidade de refletir objetivamente sobre ela (Freire, 1973a:55; 101).

É importante notar que este passo, ou seja, a passagem da consciência ingênua para a consciência crítica, não acontece automaticamente, mas somente através de uma educação para tal consciência (Freire, 1973a:56). Conscientização não é algo estável ou decisivamente definido. Ao contrário, a conscientização é um processo, um programa (Freire, 1972a:75). A conscientização é um projeto conjunto, comunitário, na medida em que ocorre numa pessoa que convive com outras, pessoas unidas por suas ações e por suas profundas reflexões sobre essa ação e sobre o mundo (cf. Práxis). É desta forma que as pessoas, juntas, alcançam um estado de clareza perceptiva.

Freire afirma que deve estar presente uma dimensão política no processo de conscientização. Uma pessoa que experimenta o processo de libertação, ou

descobre sua consciência libertada (o nível psicológico de conscientização), só pode continuar o processo na medida em que ela se envolve, se compromete com a mudança social (Freire, 1970:11). E mais: as pessoas não podem libertar outra pessoa, nem podem libertar-se sozinhas. As pessoas só podem se libertar juntas, respondendo como uma unidade à realidade que elas devem transformar. Portanto, o processo de libertação não é um presente que alguém dá aos outros (Freire, 1970:12). A união com as pessoas, acessível apenas àqueles que possuem uma visão utópica (cf. Utopia), é uma das características fundamentais do processo de conscientização (Freire, 1972a:75).

A conscientização é mais do que uma simples *tomada de consciência (prise de conscience)*. Ao mesmo tempo em que implica superar a falsa consciência, ou seja, superar um estado de consciência intransitivo ou ingênuo, ela implica ainda a inserção crítica da pessoa conscientizada em uma realidade desmitologizada. É por isso que a conscientização é um objetivo que não pode ser alcançado pelo Direito (cf. Direito) (Freire, 1972a:75). Não pode haver conscientização das pessoas sem uma denúncia radical das estruturas desumanizantes, acompanhada da proclamação de uma nova realidade social a ser criada pelas pessoas (cf. Utopia) (Freire, 1972a:76).

Freire chama o processo de educação das pessoas pela conscientização de *Ação Cultural para a Liberdade*, ou *Teoria da Ação Revolucionária* (cf. Capítulo IV). As características deste processo de ação cultural para a

liberdade são as da conscientização. Como existe uma ação cultural pela liberdade, existe, do mesmo modo, uma ação cultural que se faz pela dominação. A ação cultural para a liberdade é caracterizada pelo diálogo, e seu propósito preeminente é a conscientização do povo. A ação cultural pela dominação é oposta ao diálogo e serve para subjugar o povo. A primeira analisa os problemas em vista de ações transformadoras; a segunda fornece apenas *slogans* justificativos (Freire, 1972a:76; 1971a:57-74). Pelo fato de a ação cultural pela liberdade estar comprometida com a evidência científica da estrutura social, com a exposição de mitos e falsas ideologias, ela deve separar claramente a ideologia da ciência.³ A ação cultural pela liberdade não pode ser alcançada nem creditando dimensões míticas a alguma ideologia, nem mesmo com uma simples denúncia moral de mitos e erros. Ela só pode ser alcançada através de uma crítica racional e rigorosa da ideologia.

3.1.4.A Prática da Conscientização

A consciência crítica não se consegue apenas através do esforço intelectual, mas através da Práxis - através da autêntica união da ação e da reflexão (cf. Práxis). Tal ação reflexiva não deve ser negada à população em geral (Freire, 1972a:42).

Após a instauração de um processo de libertação, a

³ Ideologia, na teoria de Freire, é aquela doutrina, ou teoria, que é administrativamente preservada e transmitida. Ver Freire, 1972a: 10.

conscientização contínua é indispensável para a continuação de uma consciência crítica. Ela continua sendo o instrumento para rejeitar os mitos culturais que as pessoas conservam, apesar de sua nova consciência da realidade. Além disso, a conscientização é uma defesa contra o medo e a ameaça, da possível mitologização da tecnologia exigida pela nova sociedade para transformar suas estruturas internas antiquadas (Freire, 1972a:78-79).

Freire adverte, contudo, que não se deve atribuir à conscientização nenhum poder mágico, que só faria dela um novo mito. A conscientização não é um encanto mágico para os revolucionários, mas uma dimensão básica de sua ação reflexiva. Se as pessoas não fossem *corpos conscientes*, capazes de agir e dar-se conta, de conhecer e recriar, se não fossem conscientes tanto de si mesmos como do mundo, a idéia de conscientização não seria procedente (Freire, 1972a:81). Sendo que a consciência das pessoas é limitada pela realidade existente, a conscientização é, antes de tudo, o esforço para esclarecer os seres humanos sobre aqueles obstáculos que os impedem de transcender sua percepção da realidade. Nesta tarefa, a conscientização propicia a expulsão de mitos culturais que servem para confundir a consciência das pessoas, tornando-as seres ambíguos (Freire, 1971a:112). A *tomada de consciência* inicial ainda não é conscientização, porque a conscientização resulta do desenvolvimento crítico da *tomada de consciência*. A conscientização implica, então, que se deva transcender a esfera da *apreensão imediata* da realidade, para chegar à esfera da *apreensão crítica*, na qual a realidade é dada como um objeto conhecido, e na

qual o ser humano assume uma posição epistemológica, isto é, um conhecimento a respeito de sua validade e limitações. A conscientização é, neste sentido, um teste da realidade viva. Na medida em que a conscientização cresce, a própria realidade *se revela*, de modo que se mergulha na essência fenomenológica do objeto, a fim de analisar esta essência. Por esta mesma razão, a conscientização não consiste em *estar à frente da realidade*, isto é, tomar uma posição falsamente intelectual. A conscientização não pode existir fora da Práxis, ou seja, sem o processo de ação-reflexão. Esta unidade dialética constitui, numa forma permanente, o modo necessário para transformar o mundo em conformidade com a natureza do ser humano (Freire, 1972b:30).

Por esta razão, a conscientização é um compromisso histórico. É uma consciência histórica; é uma inserção crítica na história. Ela assume que as pessoas devem desempenhar o papel de sujeitos que constroem e reconstróem o mundo. Requer que os homens criem sua própria vida com o material que a vida lhes dá. A conscientização é baseada na relação *consciência-mundo*.

O processo de conscientização, na medida em que é o olhar crítico dos homens dentro da história, nunca acaba. Se as pessoas, como seres humanos agindo na história, permanecerem estaticamente apegados a um mundo imutável, eles se encontrarão submersos em um novo tipo de confusão. A conscientização que se apresenta como um processo em um determinado tempo,

deve continuar sendo tal processo no momento seguinte, em que a realidade transformada muda de formato, como acontece constantemente (Freire, 1972b:31).

A conscientização implica tomar posse da realidade; por esta razão e devido à utópica radicalização que lhe dá vida, ela é um rompimento de uma dada realidade. Ela produz a desmistificação das realidades e das causas. Os opressores nunca podem, apenas através da opressão, provocar uma conscientização para a libertação. Por oprimirem, eles tentam mitologizar a realidade. O trabalho de humanização não pode ser diferente do trabalho de desmitologização. Por esta razão, a conscientização é o olhar mais crítico possível da realidade, um olhar que *desvela* a realidade para conhecê-la melhor, e para reconhecer todos os mitos que enganam as multidões, enquanto a elite tenta manter a estrutura atual porque elas dominam.

3.1.5. Concepções de Conscientização na visão de críticos de Freire

A fim de esclarecer o conceito de conscientização, apresentaremos algumas definições e análises do conceito, como visto pelos tradutores, críticos e estudiosos de Freire que tenham lido criticamente suas obras.

Thomas G. Sanders (em Freire, 1973a:14) oferece esta descrição de conscientização:

Significa um despertar da consciência, uma

mudança de mentalidade que implica a compreensão de uma forma real e completa do lugar de alguém na natureza e na sociedade; a capacidade de analisar criticamente suas causas e consequências e estabelecer comparações com outras situações e possibilidades; e uma ação eficiente e transformadora. Psicologicamente, o processo implica a consciência da própria dignidade: uma práxis de liberdade. O estímulo do processo de conscientização deriva de um diálogo interpessoal, através do qual se descobre o significado do humano, no estabelecimento de uma comunhão através de encontros com outros seres humanos, mas uma das consequências quase inevitáveis da conscientização é a participação política e a formação de grupos de interesse e pressão.

O tradutor de *Pedagogia do Oprimido* dá a seguinte definição (Freire, 1971a:19):

O termo conscientização refere-se a aprender a perceber as contradições sociais, políticas e econômicas, e a agir contra os elementos opressivos da realidade.

O editor de *Ação Cultural para a Liberdade* define desta forma a conscientização (Freire, 1972a:51):

Conscientização refere-se ao processo no qual os homens, não como receptores, mas como sujeitos

conhecedores, alcançam uma consciência aprofundada, tanto da realidade sócio-cultural que molda suas vidas, quanto de sua capacidade de transformar essa realidade.

Julio Barreiro (Freire, 1973a:14) define o processo de conscientização como,

a libertação da consciência para posterior integração em uma realidade nacional como tema de sua própria história e da história do mundo.

Gregory Smutko (1973:1 e 2) faz uma análise descritiva do processo de conscientização. Ele afirma que,

conscientização é um processo de libertação pelo qual uma pessoa reconhece sua própria dignidade e capacidade de construir seu próprio destino e reformar a sociedade. A conscientização leva a uma inserção crítica na história, transformando assim a sociedade com mais justiça, liberdade, amor e unidade.

Em sua descrição da conscientização, ele diz que seus elementos são os seguintes: consciência, despertar do julgamento crítico, desmistificação, amor, diálogo, profecia, compromisso e ação. A conscientização é um processo sem fim.

3.2.PRÁXIS

Outro conceito chave na teoria da mudança de Freire é o de Práxis. Em muitos de seus escritos ele afirma que “A conscientização é uma Práxis; a libertação é uma Práxis” (Freire, 1971a:66). A definição que Freire dá de práxis é sempre a mesma: reflexão e ação sobre o mundo para transformá-lo (Freire, 1971a:36, 52, 66, 119-23).

Ao explicar o conceito de práxis, Freire, em muitas passagens de seus escritos, fala sobre a relação dialética que este conceito implica (Freire, 1970:8-12; 1971a:35-36; 75; 1972a:50-55). Este é geralmente o primeiro ponto que ele elabora.

Freire afirma que práxis é a combinação de dicotomias aparentes, ou a dialética entre ação e reflexão, mundo e consciência, verbalismo e ativismo, subjetivismo (idealismo) e objetivismo, subjetividade e objetividade. Só existe práxis quando ação e reflexão trabalham em conjunto. Freire (1971a:75) às vezes chama isto de *trabalho e palavra*. Mostra que dentro da *palavra* encontramos duas dimensões: reflexão e ação, em uma interação tão radical que se uma é sacrificada, mesmo em parte, a outra sofre imediatamente. Não há uma verdadeira *palavra* que não seja ao mesmo tempo uma práxis. Por isso, falar uma verdadeira *palavra* é transformar o mundo. Quando a dicotomia é imposta a seus elementos constitutivos, temos uma palavra não autêntica, incapaz de transformar a realidade. Quando há um sacrifício de ação, temos mero verbalismo; quando o

sacrifício é da reflexão, temos mero ativismo.

Freire (1970:11) diz ainda que, para entender o que é realmente conscientização, é necessário evitar dois tipos de equívocos. Primeiro, há o erro do idealismo, também chamado subjetivismo, no qual a consciência seria a criadora do mundo, isto é, da realidade; que nós criamos a realidade em nossa consciência e que a própria consciência cria essa realidade. O segundo equívoco pressupõe que o objetivismo é a contribuição mais importante na criação e influência sobre a consciência. Segundo Freire (1970:11), a consciência brota da relação entre o homem e o mundo da realidade. No entanto, é apenas a aparência da realidade porque é puramente reflexiva.

Freire afirma explicitamente que somente quando entendemos a *dialecticidade* entre a consciência e o mundo, isto é, quando percebemos que não temos uma consciência aqui e o mundo ali mas, ao contrário, quando ambas, a objetividade e a subjetividade são *vistas* juntos dialeticamente, é possível entender o significado da conscientização. A reflexão por si só não é suficiente para o processo de libertação das pessoas, porque precisamos da ação; da mesma forma, a ação por si só não pode fazê-lo, precisamente porque o ser humano não é apenas ação, mas reflexão. O que Freire (1971a:35) propõe é “a subjetividade e a objetividade em constante relação dialética”.

3.3.UTOPIA

Em muitas passagens, Freire afirma que o processo de conscientização é utópico, ou seja, a pedagogia da conscientização é orientada para a utopia. Por utopia, Freire (1972a:11) significa não algo que é inalcançável, mas algo em que estão unidos, em uma única perspectiva, tanto a denúncia da realidade desumanizante, quanto o anúncio de uma realidade esperançosamente mais humana. Assim, o processo é dirigido principalmente para o futuro.

Denunciar e anunciar, na teoria utópica de Freire, não são palavras vazias, mas um compromisso histórico. A denúncia de uma situação desumanizante exige um entendimento científico preciso dessa situação. Da mesma forma, o anúncio de sua transformação requer uma teoria bem concebida e um plano para transformar a ação. Entretanto, nem a denúncia, nem o anúncio, dissociados, conseguem transformar a realidade denunciada, ou estabelecer uma nova ordem que é anunciada. Ao contrário, ambos constituem uma fase de um processo histórico; a realidade anunciada já está presente no ato de denúncia e de anúncio (Freire, 1972a:40).

Freire (1972a:72) resume assim as principais características da utopia:

A verdadeira utopia não pode:

1. Denunciar a realidade presente sem conhecê-la a fundo;
2. Proclamar uma nova realidade sem ter um

projeto bem definido que, embora surja na denúncia, torna-se um projeto viável apenas quando reduzido à práxis;

3. Conhecer a realidade a contribuição das observações e julgamentos das pessoas, bem como da aquisição direta dos fatos como fontes de seu conhecimento;
4. Denunciar e anunciar sem ação;
5. Construir novos mitos a partir da própria denúncia e anúncio. A denúncia e o anúncio devem ser, por si próprios, anti-ideológicos, na medida em que resultam de um estudo científico da realidade (cf. Ideologia).
6. Colocar-se acima das pessoas do povo, não apenas no tempo que decorre entre a dialética de denúncia e anúncio e a concretização de um projeto viável, mas também no próprio ato de dar a esse projeto sua realidade concreta.

Como conclusão, Freire afirma:

A utopia revolucionária tende a ser dinâmica e não estática; tende à vida e não à morte; ao futuro como um desafio à criatividade do ser humano e não como uma repetição do presente; ao amor como libertação dos sujeitos e não como possessividade patológica; à emoção da vida e não como frias abstrações; à convivência em harmonia e não como mero regarismo; ao diálogo, ao invés

do silêncio; à práxis, ao invés da *lei e ordem*; aos homens que se organizam refletidamente para a ação, ao invés de homens que se organizam para a passividade; à linguagem criativa e comunicativa, ao invés da verbosidade vazia; aos desafios reflexivos, ao invés de *slogans* manipuladores; e aos valores que podem ser vividos, ao invés de mitos que são impostos.

3.4. OUTROS CONCEITOS

Freire utiliza ainda outros conceitos que não são tão centrais como os anteriores para sua teoria de mudança social. Mas, a forma como Freire os utiliza e as conotações particulares de significado que lhes dá, os tornam suficientemente diferentes de outros usos para justificar suas breves elaborações.

3.4.1. *Cultura do Silêncio*

Este modo de cultura é uma expressão de algo superestrutural; uma expressão que descreve uma forma especial de consciência. Freire se refere a Althusser quando diz que a Cultura do Silêncio *sobredetermina* (cf. *Overdetermination*) a infra-estrutura social, da qual ela se origina (Freire, 1972a:57).

Cultura do Silêncio é a cultura daqueles que não têm voz para si mesmos, que não podem dizer e

apresentar suas opiniões, e que não podem satisfazer seus desejos. Eles são completamente dominados por opressores.

A Cultura do Silêncio é um conceito relativo. Só é possível compreendê-la se ela for considerada como parte de uma totalidade maior da sociedade. Neste conjunto mais amplo devemos também reconhecer a cultura, ou culturas, que determinam a expressão da Cultura do Silêncio. Ela não surge por geração espontânea. A verdade é que a Cultura do Silêncio nasce da relação entre o Terceiro Mundo e a Metrópole. Não é o dominador que constrói uma cultura e a impõe aos dominados. Esta cultura é o resultado das relações estruturadas entre os dominados e os dominadores. Assim, a compreensão da Cultura do Silêncio pressupõe uma análise da dependência como fenômeno relacional que dá origem a diferentes formas de ser, de pensar, de expressão: as da Cultura do Silêncio e as da cultura que têm voz (Freire, 1972a: 57-58).

Aqueles que são dependentes tendem a ser socialmente silenciosos. Qualquer voz que eles possam ter na dependência não é autêntica, mas meramente um eco da voz da metrópole; sempre que a metrópole fala, a ordem social dependente escuta (Freire, 1967:3; 1972a:59,10, 25; 1972b:36, 68-78; 1971b:51-58).

3.4.2.Sobredeterminação

Freire toma emprestado este conceito de Althusser

(1969:89-128). Significa o impacto da cultura (construída pelo ser humano), através da socialização imposta ao ser humano. Pessoas profissionais, especialistas de todos os tipos, graduados ou não, são homens que foram *determinados* de cima por uma cultura de dominação que os constituiu como seres duais: a pessoa original e a pessoa dominada, ou condicionada (Freire, 1972a:9 1971a:156; 1972b:69).

Freire tem em mente esta dimensão de condicionamento imposta às pessoas. Sua influência perde importância na proporção inversa à consciência que essa pessoa tem dessa influência, e de sua postura diante ela. “A cultura, como produto interiorizado que por sua vez condiciona os atos posteriores da pessoa, deve tornar-se objeto do conhecimento do homem” (Freire, 1972a:35).

3.4.3.Mito (*mistificar, desmistificar*)

Mito, nos escritos de Freire, é algo que, de fato, possui um status de relatividade, mas ao qual se atribui valor absoluto (1973a:42). Mistificar, ou mitologizar, é atribuição de características e propriedades a conceitos que os tornam absolutos, totais, eternos. Desmistificar, ou desmitologizar é *desvendar* a realidade verdadeira num sentido crítico, descarregando os conceitos de todas as qualidades a eles falsamente atribuídas. A consciência mágica é algo carregado de mitos. O processo de conscientização envolve o processo de desmistificação da realidade (Freire, 1970:15-16; 1972b:32; 1972a:35,39,

63; 1973a:42, 102).

3.4.4. Direito

Freire vê o Direito como algo oposto à Utopia. O Direito, para ele, representa a mentalidade legalista, jurídica e estática que afirma que algo deve ser do jeito que é por causa duma lei, ou duma tradição. Há certa semelhança entre o conceito de *direito*, como empregado por Freire e a sociologia *acadêmica*, ou *sacerdotal*, como descrita por Gouldner (1970:23-24). Ao mesmo tempo, a sociologia *profética* está relacionada com o conceito de *utopia*, de Freire. Ele afirma que o Direito não faz proclamação nem denúncia, exceto a denúncia de quem o denuncia e a proclamação de seus próprios mitos (Freire, 1972a:72). O Direito se opõe necessariamente a todos os atores envolvidos na desafiadora, porém precária, tarefa de transformar e recriar o mundo.

O Direito, em sua rigidez, prefere os mortos aos vivos; o estático ao dinâmico; o futuro como mera repetição do passado, ao invés de uma aventura criativa; formas patológicas de amor, ao invés do amor autêntico; sistematização rígida, ao invés da emoção do viver; mera aglomeração, ao invés da autêntica convivência; pessoas de organização, ao invés de pessoas que organizam; mitos impostos, ao invés de valores humanos autênticos; diretrizes, ao invés de linguagem criativa e comunicativa; e *slogans* vazios, ao invés de desafios reais (Freire, 1972a:72-73).

3.4.5. Humanismo

Ao longo de seus escritos, Freire usa frequentemente termos como humanismo, humanização, humanista, *para ser mais humano* etc. Ele discute estes termos em um de seus livros (1972c:58), e a definição que ele traz é a empregada por Furter (1966:165):

O humanismo é a possibilidade de uma *tomada de consciência* de nossa plena humanidade, como uma condição e obrigação, como realidade e projeto.

A definição de opressão de Freire é um corolário: “Um ato só é opressivo quando impede os homens de serem mais plenamente humanos”. (Freire:1972a:10)

3.4.6. Ideologia

“A ideologia é uma doutrina ou teoria que é preservada e transmitida administrativamente” (Freire, 1972a: 10).

3.4.7. Ser humano

Para Freire, o ser humano é um ser com raízes espaço-temporais. Ele existe e vive no concreto, não no

abstrato. O ser humano é, fundamentalmente, um sujeito, não um objeto. Ele se torna sujeito através de uma verdadeira reflexão sobre sua situação, seu ambiente concreto. Quanto mais ele pensa sobre a realidade, mais ele *emerge*, plenamente consciente, comprometido, pronto a agir sobre a realidade a fim de transformá-la; em uma palavra, ele é conscientizado.

Na medida em que o ser humano está integrado ao seu contexto, reflete criticamente sobre ele e se compromete a trabalhar para a melhoria da humanidade, ele constrói sua própria pessoa e se torna um sujeito. O ser humano cria cultura na medida em que se integra com as condições de seu ambiente de vida, reflete sobre estas condições e tenta responder aos desafios que estas condições lhe apresentam. A cultura é a contribuição que o homem faz à natureza.

Através das relações que ele estabelece com os outros, e das respostas que dá aos problemas, o ser humano não é apenas o criador da cultura, mas também o criador da história. Na medida em que ele cria e toma decisões livremente, a história é construída e reconstruída (Freire, 1972b :37-42).

4.A TEORIA DA MUDANÇA SOCIAL DE FREIRE

Um crescente número de sociólogos está agora afirmando que a sociologia não pode se considerar isenta de valores. Desde Gouldner (1971) e Friedrichs (1971), foi se tornando claro que uma sociologia sem valores é uma ficção, e que a suposição de neutralidade muitas vezes significa apoio às instituições existentes. Pressupostos anteriores, ou presentes, estão subjacentes a toda teoria das ciências sociais.

Da mesma forma, em seus escritos Freire lembra repetidamente a seu leitor que não existe um programa de alfabetização sem valores, não existe uma educação cultural ou politicamente neutra, e não existe uma teoria de ação revolucionária sem valores (Freire, 1972a:22; 1971a:15; 1970:7). Freire não guarda segredo sobre seu próprio compromisso. Entram em questão visões divergentes de ser humano ou, mais concretamente, uma concepção já pré-estabelecida que seus defensores estão tentando prescrever para os outros, e uma nova concepção que está lutando para nascer. Há uma *Ação Cultural pela Liberdade* que enfrenta uma *Ação Cultural pela Dominação* (Freire, 1972a:51 -83). Não se pode permanecer neutro diante deste dilema. Como diz Coutinho (em Freire, 1972a: 1): “O debate nos leva às próprias origens de nossa humanidade”.

Em todos os seus escritos, Freire mostra ser um

autor compromissado. Em uma reunião em Genebra (maio de 1973), ele disse que uma das primeiras ingenuidades que teve de superar, foi a ingenuidade sobre a possibilidade de um *método neutro de educação*. Seu exílio é uma prova concreta de sua afirmação. Não se pode separar reflexão e ação. Práxis implica compromisso e valores. A convicção sobre a impossibilidade de uma ciência neutra afeta os métodos de que alguém faz uso. Como Freire (1970:7) afirma:

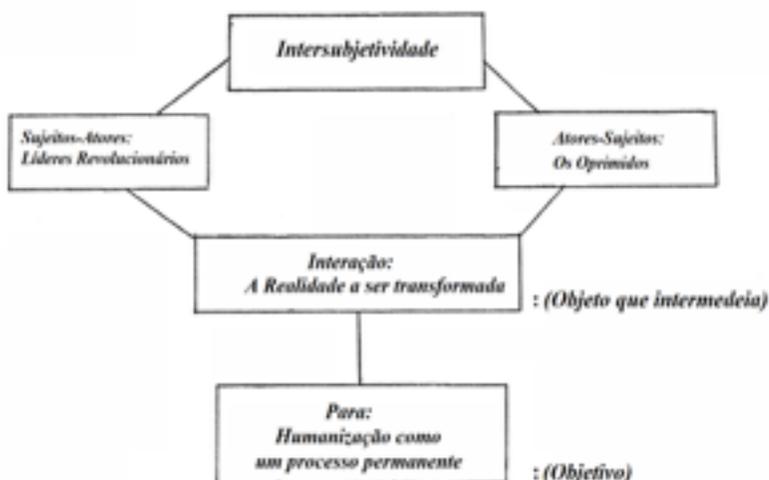
...penso que seja muito importante deixar claras as diferentes formas de ação... a fim de tornar possível nossa verdadeira opção ou escolha. Se minha escolha é libertadora, humanizadora, é necessário que eu seja absolutamente claro quanto aos métodos, às técnicas, aos processos que tenho de utilizar... Geralmente, pensamos que estamos trabalhando para as pessoas, e isto significa com as pessoas, para sua libertação, sua humanização; no entanto, estamos utilizando os mesmos métodos através dos quais impedimos que os homens se libertem. Desse modo, não é apenas necessário saber que é impossível defender a neutralidade da educação; é também absolutamente necessário definir essas ações, tanto as diferentes, como as antagônicas.

4.1. CARACTERÍSTICAS GERAIS DA TEORIA DA AÇÃO REVOLUCIONÁRIA DE FREIRE

A teoria de Freire é sempre dialética. Ele está consciente da dialética presente nos momentos e realidades sociais que ele discute. Com a apresentação de suas idéias, ele traz à mente a existência de suas antíteses. Ao explicar a *Teoria da Ação Revolucionária*, por exemplo, ele analisa ao mesmo tempo a *Teoria da Ação Opressiva*. Em sua *Pedagogia do Oprimido*, ele denuncia a pedagogia dos opressores.

Ao discutir a mudança social, Freire delinea as dimensões da ação revolucionária e opressiva como concebida tanto pelos oprimidos, como pelos opressores. Os quadros que seguem nos mostram suas *teorias* de ação revolucionária, como de opressão, respectivamente. Elas podem ser esquematizadas da seguinte forma (Freire, 1971a: 130-131; 1971b:70) (ver Quadros 1 e 2):

Quadro 1: "Teoria" da Ação Revolucionária



Na *Teoria* da Ação Revolucionária, os atores (os oprimidos e seus líderes) orientam intersubjetivamente sua ação para um objeto (a realidade, que os intermedeia), sendo a humanização dos homens (a ser alcançada pela transformação dessa realidade) seu objetivo. Estes atores vêm o mundo como um canteiro de mudanças, com seu potencial humano adormecido dentro dele. É uma concepção da realidade e da existência humana pessoal que é antitética àqueles que oprimem. É uma concepção dialógica.

Quadro 2: "Teoria" da ação opressiva



Na *Teoria da Ação Opressiva*, os atores têm como objetos simultâneos de sua ação tanto a realidade concreta, quanto as pessoas oprimidas. Seu objetivo em vista é a manutenção dos oprimidos, através da preservação da opressão. Eles vêem o mundo através de uma *teoria* que concebe a realidade social como uma entidade vertical que é antidialógica. O sustento de um mundo social vertical depende da opressão.

4.1.1. Cooperação versus Conquista

Na ação revolucionária, os sujeitos se encontram em cooperação, a fim de transformar o mundo. De Buber (1958), Freire toma de empréstimo os conceitos de *Eu*,

Tu e Coisa. Freire (1971a:167) escreve:

O *Eu* antidialógico e dominante transforma o *Tu* dominado, conquistado, numa mera *Coisa*. O *Eu* dialógico, contudo, sabe que foi precisamente o *Tu* (não-*Eu*) que tornou possível sua própria existência. Ele também sabe que o *Tu*, que fez com que ele existisse, constitui, por sua vez, um *Eu*, que tem em seu *Eu*, seu *Tu*. O *Eu* e o *Tu*, portanto, tornam-se dois *Eus*.

A cooperação, que ocorre apenas entre pessoas que se consideram sujeitos, só pode ser alcançada através da comunicação. O diálogo, como uma forma essencial de comunicação, deve estar subjacente a todo esforço cognitivo.

A conquista, por outro lado, é a imposição do selo do opressor sobre os vencidos. Estes últimos internalizam esta imagem para que sua auto-imagem seja a de seres ambíguos *hospedando* outra pessoa. É necessário que os opressores se aproximem do povo por meio da sujeição, a fim de mantê-los passivos. Memmi (1967:81) refere-se à imagem que o colonizador constrói dos colonizados:

Com sua acusação, o colonizador estabeleceu o colonizado como sendo preguiçoso. Ele decide que a preguiça é intrínseca à própria natureza do colonizado.

Desenvolveremos este ponto mais adiante, quando discutirmos a relação entre o *Interacionismo Simbólico* e a teoria de Freire.

4.1.2.União versus Dividir e Comandar

A partir de uma concepção dialógica do mundo social, deveria haver um esforço incansável pela união entre os próprios oprimidos, e união dos líderes com os oprimidos, a fim de alcançar a libertação. Como a união dos oprimidos envolve a solidariedade entre eles mesmos, independentemente de seu status social específico, esta união requer, inquestionavelmente, *consciência de classe*. Freire menciona, mas não explicita mais detalhadamente, que a submersão na realidade significa que a consciência de ser uma classe oprimida deve ser precedida, ou pelo menos acompanhada, pela aquisição duma consciência de as pessoas serem seres oprimidos.

Ao contrário, sendo que a minoria opressora subordina e domina a maioria, ela deve dividi-la, e mantê-la dividida, a fim de permanecer no poder. Os opressores impedem, através de toda estratégia (incluindo a violência), qualquer ação que, mesmo de forma incipiente, pudesse despertar os oprimidos para uma necessidade de união. Conceitos como *união*, *organização* e *luta*, são imediatamente rotulados como perigosos. Todas as ações da classe dominante mostram sua necessidade de dividir, para facilitar a preservação de sua posição: interferência nos sindicatos, promoção e cooptação de indivíduos que revelam capacidade de liderança e poderiam significar uma ameaça se não fossem *ameaçados*, com uso de listas negras etc. Além disso, é essencial para os opressores evitar que os

oprimidos percebam essas ações como uma tática de uma estratégia global de opressão. Ao contrário, os opressores definem suas ações como represálias por atos antissociais.

4.1.3. Organização versus Manipulação

A organização não só está diretamente ligada à união, mas é um desenvolvimento natural dessa união. Assim, a busca da união da parte dos líderes revolucionários é necessariamente uma tentativa de organizar o povo. Para os líderes revolucionários, organização significa se organizar *com* o povo. A organização constitui a prática disciplinada da liberdade. A organização requer orientação, por isso não pode ser autoritária; requer verdadeira liberdade, portanto não pode ser uma desculpa para permitir abusos. Organização é um processo educativo, no qual líderes e as pessoas, juntos, vivenciam uma verdadeira *autoridade* e liberdade, que eles procuram estabelecer na sociedade, transformando a realidade que os medeia.

Por outro lado, através da manipulação, a elite dominante tenta forçar as massas a se conformarem com seus objetivos. As pessoas são manipuladas por uma série de mitos criados a fim de mantê-las excluídas. O mito mais sofisticado é o modelo de mobilidade ascendente, que a burguesia apresenta ao povo. Isto perpetua a crença de que o único caminho para o sucesso é a imitação do comportamento burguês e a aceitação de seus valores.

4.1.4. Síntese Cultural versus Invasão Cultural

A ação cultural, ou serve à dominação (consciente ou inconscientemente), ou serve à libertação das pessoas. Pelo fato de estes tipos de ação cultural, dialeticamente opostos, operarem na e sobre a estrutura social, eles criam relações dialéticas de manutenção e de mudança.

A ação antidialógica pode aceitar reformas que não afetem o poder de decisão sobre os oprimidos. Portanto, esta modalidade de ação envolve a conquista de pessoas, sua divisão, manipulação e invasão cultural. É necessariamente, e fundamentalmente, uma ação induzida. A ação dialógica, no entanto, é caracterizada pela exclusão de qualquer ação induzida. A incapacidade da ação cultural antidialógica de superar seu caráter induzido resulta de seu objetivo: a dominação. A capacidade da ação cultural dialógica para conseguir tal efeito está em seu objetivo: a libertação.

Na síntese cultural, os atores que visualizam um *outro mundo* para a situação da população, e não o fazem como invasores. Eles se integram ao povo, tornando-se co-autores da ação que ambos realizam sobre o mundo. A ação cultural, como ação histórica, é um instrumento para superar a cultura dominante, alienada e alienante. Neste sentido, toda autêntica revolução é uma revolução cultural.

A situação é bem diversa na invasão cultural. Aqui, os opressores invadem o contexto cultural de outro

grupo, com total desconsideração pelas potencialidades deste último. Eles impõem suas próprias opiniões àqueles que subordinam e inibem sua criatividade, restringindo a liberdade de expressão. A conquista cultural leva a uma inautenticidade cultural entre aqueles que são invadidos. Os conquistados começam por aceitar os valores, os padrões e os objetivos dos invasores. É essencial para os opressores que aqueles que são invadidos venham a ver a realidade na perspectiva dos invasores, e não na sua própria. É essencial, também, que os invadidos se convençam de sua intrínseca inferioridade.

4.2.RELAÇÃO ENTRE A TEORIA DE FREIRE E TRÊS MODELOS PARALELOS DE PENSAMENTO SOCIAL

As influências intelectuais mais importantes no pensamento de Freire são, segundo seu próprio testemunho (1971a:11): Sartre, Mounier, Eric Fromm, Louis Althusser, Ortega y Gasset, Mao, Martin Luther King, Che Guevara, Unamuno e Marcuse. Outros, cujas idéias possuem afinidades com algumas das ideias de Freire são Marx, Hegel, Husserl, Mead, Blumer, Lichtman e Szasz. Freire não nomeia explicitamente este último como tendo influência em seu pensamento. Em vez de comparar as ideias de cada um desses teóricos sociais com as de Freire, vamos considerar os paralelos entre as idéias de Freire e três perspectivas acadêmicas sobre ordem social: Interacionismo simbólico, Teoria do Conflito e Fenomenologia.

4.2.1. *Interacionismo simbólico e Freire*

O interacionismo simbólico é uma abordagem da vida social que é construída em torno das seguintes proposições:

- a. Os indivíduos, vivendo juntos na sociedade, são vistos como seres reflexivos e interativos que possuem consciência (*selves*).
- b. Os eus (*selves*) dos homens se originam de suas comunicações em interação.
- c. O indivíduo e a sociedade são unidades inseparáveis e interdependentes.
- d. O conhecimento da própria interpretação das características situacionais do indivíduo é indispensável para compreender seu comportamento (Meltzer e Petras, em Manis e Meltzer, 1972:43-45).

Mead (Meltzer, em Manis e Meltzer, 1972:17-18) é o representante pioneiro do Interacionismo Simbólico. Os pontos principais de sua teoria são que o indivíduo humano nasce em uma sociedade caracterizada pela interação simbólica. O uso de símbolos significativos por aqueles ao seu redor permite que ele passe da conversa de gestos - o que envolve respostas diretas e sem sentido aos atos ostensivos dos outros -, para o assumir ocasional dos papéis dos outros. Esta assunção de papéis lhe

permite compartilhar as perspectivas dos outros. Ao mesmo tempo em que assume papéis, o *self* se desenvolve a capacidade de agir em relação a si mesmo. A ação em relação a si mesmo gradualmente assume a forma de ver do ponto de vista, ou perspectiva, do outro generalizado (o representante multiplicado do outro, da sociedade, dentro do indivíduo), o que implica que a pessoa defina seu comportamento em termos das expectativas dos outros.

Desde Mead, o Interacionismo Simbólico tomou duas direções diferentes, chamadas geralmente de Escolas de Chicago e de Iowa. Blumer e a Escola de Chicago desenvolveram uma imagem processual da conduta humana, repudiando a imagem estruturalista da Escola de Iowa.⁴ Blumer se refere ao *self* como um processo de interação entre o *eu* e o *mim*, e não meramente como uma soma dos dois aspectos, nem uma organização de atitudes. A ação é considerada como sendo organizada, ou construída, no curso de sua execução, ao invés de “simplesmente ser liberada de uma estrutura psicológica preexistente por fatores que estão em jogo em sua estrutura” (Blumer, 1966:536).

Quando Freire diz que a educação é um processo de ajudar as pessoas a pensar de forma clara, crítica e

⁴ Kuhn (a Escola de Iowa) descreve, tanto o *self* quanto a interação humana, como estruturas. O conjunto organizado de atitudes próprias serve como um sistema de planos de ação pré-estabelecidos. As associações humanas assumem a forma de prescrições relativamente estáveis e padrões já prontos de papéis e reações a papéis (Meltzer e Petras, em Manis e Meltzer, 1972:53).

imaginativa, e não limitando os alunos à aprendizagem de papéis, não apenas treinando os alunos para papéis específicos, mas ajudando-os a entender o significado de suas vidas, Freire está pensando em termos do Interacionismo Simbólico. Freire enfatiza a importância do diálogo, através do qual os homens podem desvendar novas realidades para si mesmos. Pelo diálogo, a conscientização ocorre e é dado um significado às situações cotidianas.

Talvez a semelhança mais significativa apareça quando Freire explica como os oprimidos interiorizam as imagens de seus opressores, e agem de acordo com eles:

“A relação entre dominado e dominador... implica a introjeção pelo dominado dos mitos culturais do dominador” (Freire, 1971a:59).

Este conceito do *eu interiorizado* aparece também no contexto social mais amplo que existe entre as sociedades:

Da mesma forma, a sociedade dependente introduz os valores e o estilo de vida da sociedade metropolitana, já que a estrutura desta última molda a da primeira” (Freire, 1971a:59).

A descrição que Freire faz da auto-caracterização da opressão nos faz lembrar a discussão de Garfinkel (1956:420-424) sobre as condições e o processo do que ele chamou de *Cerimônias de Degradação*. Freire (1971a:49) diz:

A auto-depreciação é outra característica dos oprimidos, que deriva de sua interiorização da

opinião que eles possuem sobre si mesmos. Com tanta frequência eles ouvem que não servem para nada, não sabem nada e são incapazes de aprender alguma coisa - que são preguiçosos e improdutivos - que ao final se convencem de sua própria incapacidade.

Os opressores lidam com as pessoas de forma a mantê-las passivas. Tal prática não implica estar com as pessoas e não requer uma autêntica comunicação; é conseguida semeando mitos indispensáveis para a preservação do *status quo*. Todo um conjunto de mitos são internalizados e são trabalhados como se fossem verdadeiros. Há um alto grau de semelhança entre como os opressores constroem uma *visão de mundo* (*Weltanschauung*) específica para os oprimidos e como algumas ideologias definem *insanidade* para seus próprios propósitos (Szasz:1970). Em ambos os casos, o objetivo é a manipulação dos seres humanos (Freire, 1971a:50).

4.2.2. Teoria do Conflito e Freire

Embora a teoria de Freire tenha afinidades com algumas ideias do Interacionismo Simbólico, ela não é, de forma alguma, e distintivamente, uma teoria de mudança como a do Interacionismo Simbólico. O pensamento marxista e a Teoria do Conflito influenciaram fortemente o pensamento de Freire.

Lichtman (1970:75-94) afirma que o

Interacionismo Simbólico (Mead, Blumer) e a Fenomenologia (Husserl, Berger e Luckmann, Seeley, Winch) se ressentem de uma consciência da concretude histórica, são ingênuas em sua narrativa de mútuas tipificações e, em última análise, abandonam o entendimento de seres humanos em luta com uma realidade *alheia* que eles dominam, mas à qual estão subordinados. Explicando estes pontos, Lichtman (1970:77) afirma que

...a ação humana não pode ser compreendida independentemente do significado que o ator lhe dá, nem simplesmente identificada com sua própria interpretação. O reconhecimento da falsa consciência do ator é necessário para compreender a natureza de seus atos. A atividade possui uma estrutura objetiva, que é muitas vezes produtiva, livre e igualitária, quando o oposto é o caso.

Em termos de Freire, diríamos que estes seres humanos podem estar agindo a partir de uma consciência semi-intransitiva, ou de uma consciência transitiva, mas ingênuas.

Avançando um pouco mais, Lichtman (1970:79) explica que existe uma lacuna fatal de análise de classe substantiva, nos escritos de Mead, Husserl, e Schutz. Esta miopia os impede de buscar a autoconsciência crítica que eles próprios parecem defender. Eles se esquecem de que:

...a canalização do significado interpretado é estruturada por classes. Ela é formada através do engajamento vivencial nas instituições predominantes da sociedade controladas pelas classes.

Lichtman acrescenta: “Podem o explorado e o explorador desempenhar o papel um do outro?”

Freire, em sua pedagogia, usa um diálogo semelhante ao Método Socrático para despertar a consciência da pessoa para as realidades culturais e de classe (Rivera, em Grabowski, 1972:57). Ele argumenta que as necessidades de classe não são suficientes para o surgimento de uma consciência crítica. Há uma necessidade fundamental de análise de classe e consciência de classe.

A teoria do conflito é um pano de fundo permanente no pensamento de Freire. Ele assume uma visão dialética do ser humano. Existe uma visão já pré-estabelecida, e os que a possuem tentam prescrevê-la para os outros; ela é o canteiro de novas imagens que estão sempre em luta para se se firmarem. Como Coutinho (em Freire, 1972a:8) menciona, o pensamento de Paulo Freire encontra sua ligação com o que tem sido descrito como “a criação de uma contracultura”. Freire considera o ser humano “como um ser humano oprimido dentro do sistema” (em Freire, 1972a:29). Lloyd, tendo em mente a dicotomia conflito-consenso de Dahrendorf (1973), diz (em Grabowski, 1972:131):

A conscientização pressupõe um modelo de sociedade de conflito: a maior parte da educação de adultos americana pressupõe um modelo de consenso... eu estou tentando demonstrar a utilidade de um modelo de conflito - e, portanto, de conscientização – em que a mudança social, ao invés do enriquecimento individual, for o objetivo

da educação de adultos.

Em recente reunião em Genebra (maio de 1973) Freire declarou que estava convencido da necessidade absoluta de análise de classe, e consciência de classe, para provocar mudanças sociais. Confessou que a aceitação desta abordagem era uma superação de mais uma de suas ingenuidades.

4.2.3. Fenomenologia e Freire

A técnica de Freire de gerar consciência social entre as pessoas oprimidas é constituída pelo que ele chama de processos de *codificação* e *decodificação*. A codificação se refere à produção de imagens, ou à própria imagem de algum aspecto significativo da realidade do aluno (o morar numa favela, por exemplo). Como tal, ele se torna tanto o objeto do diálogo entre o educador/aprendiz, como do contexto para a introdução da *palavra geradora* (Ver Capítulo V) (Freire, 1972a: 32-34). A decodificação se refere a um processo de descrição e interpretação, seja de palavras impressas, seja de imagens de outras codificações. Como tais, decodificação (*decodification*) e decodificar (*decodifying*) são distintos do processo de decifrar (*decoding*), ou do reconhecimento de palavras. O objetivo da decodificação é chegar a um nível crítico de conhecimento, começando com as experiências do aprendiz sobre sua situação cotidiana no mundo da vida concreta.

Para Freire, os seres humanos são seres conscientes

não apenas no mundo, mas *com* o mundo, *junto com outros homens*, transformando, apreendendo e expressando a realidade do mundo em sua própria linguagem criativa (Freire, 1972a:51). A pedagogia de Freire se concentra em problemas que são dolorosamente reais para seus sujeitos. Como ele se expressa, o educador deve compreender o ponto de vista do analfabeto, sua situação e seu mundo. Spiegelberg (em Strauss, 1964:105-127) fala de maneira semelhante quando diz que “o investigador deve se imaginar como ocupando o lugar concreto do outro...”. Ou que “explorar o mundo do outro, é necessariamente um diálogo prolongado e contínuo, envolvendo certa empatia”.

Freire se refere muitas vezes ao conceito bíblico de Páscoa, ao comentar o papel dos líderes no processo de conscientização. Ele afirma que o verdadeiro líder deve fazer sua *Páscoa*, ou seja, morrer para ressuscitar como identificado com os educandos, ou com o povo (1971a: 127; 1973b:2). O líder de Freire é sempre um participante do grupo. Ele se torna um membro do grupo e desempenha um papel dentro dele, identifica-se com o grupo e assume a atitude que Strauss (1964:118) atribui ao método fenomenológico, que consiste “na conversão real do fenomenólogo no outro, ou pelo menos em sua adoção do estado de espírito do outro”.

Embora Freire pense até certo ponto em termos do Interacionismo Simbólico, seu ator é, contudo, sempre um sujeito, (o *eu* fenomenológico). A pessoa crítica de Freire é mais um encenador, do que ator, ou um intérprete de papéis. Mas Freire acrescenta uma nova dimensão em

seu sujeito social, na medida em que ele é concebido como alguém crescendo em consciência crítica e política: a dimensão da análise de classe e da consciência de classe. Freire concorda com Lichtman no quesito de que ambos consideram uma perspectiva marxista como necessária para o Interacionismo Simbólico e a Fenomenologia.

4.3. A ESPECIFICIDADE DA TEORIA DA MUDANÇA DE FREIRE

Observamos algumas das afinidades entre a teoria da mudança de Freire e três outras perspectivas sociológicas. A teoria de Freire tem elementos de Interacionismo Simbólico, Fenomenologia e Teoria do Conflito. No entanto, sua teoria possui também aspectos que a distinguem de outra qualquer.

Berger e Luckman (1967:147) afirmam que as mudanças no *self* resultam de um processo de *ressocialização*. Carl R. Rogers (1969:303f) afirmaria que este processo é resultado de *auto-direcionamento*. Mudança, para ele, significa um maior senso de autoridade pessoal, auto-direcionamento e capacidade de cooperação. Dollard e Miller (1950:61f), numa perspectiva mais comportamental, atribuem a mudança no indivíduo à *reaprendizagem dos impulsos*. David McClelland (1971:43) diz que a mudança se deve a uma reorganização das *redes associativas com tons afetivos*. Erik Erikson (1968:16) afirma que a mudança é devida a *crises de identidade*. Então: o que ocasiona a redefinição

da pessoa na sociedade, de acordo com Freire?

Alguns autores, como Rivera (em Grabowski, 1972:56) chamam o pensamento de Freire de uma teoria de *reemergência* (Freire, 1972a:29), ou *renascimento*. De acordo com Dunn (1971:212-13), o método de Freire é uma espécie de *mudança de paradigma*. Uma redefinição da totalidade dos limites dos sistemas. Uma recriação de suas *auto-imagens*, uma reconstrução de seus próprios limites. As pessoas, ao contrário das máquinas, são capazes de mudar de paradigma, ou, nos termos de Freire, *de se conscientizarem*.

Freire se propõe, deliberadamente, a provocar *mudanças perpétuas de si mesmo*. Sua abordagem inovadora e seus objetivos cristão-marxistas são o que o diferenciam de outros destacados teóricos da mudança, que se esforçam por provocar mudanças psicossociais.

Freire pode ser distinguido dos *agentes de mudança*, na medida em que estes últimos promovem principalmente mudanças nos hábitos das pessoas através da transferência de conhecimentos e habilidades a partir de novas técnicas. O propósito é mudar a mente dos agentes, mas eles começam, primeiramente, com *coisas* ou *eventos*. Freire, por outro lado, começa com a mente consciente e provoca novas auto-percepções e atitudes, que depois influenciam o comportamento. Ele inicia com a pessoa. Alguns programas de mudança reúnem pessoas para *motivação de desempenho*, *treinamento de sensibilidade*, ou *psicoterapia*. Freire, ao contrário, se preocupa com a ação política e com a consciência cultural. Seu tema é, ao mesmo tempo, tanto o *eu*, quanto

o contexto do *eu*.

Existem hoje programas que buscam a melhoria social, ou o avanço econômico, incluindo programas psicomotores, de condicionamento, vocacionais e outros programas de melhoria de habilidades físicas, implementados dentro e para a manutenção da estabilidade social. Esses programas ajudam no avanço da mudança tecnológica e geralmente não se preocupam com mudanças sócio-políticas. O programa de Freire, por outro lado, advoga e busca a implantação da identidade cultural e o cultivo da mudança sócio-política. Esta identidade cultural e esta mudança implicam uma redefinição mais radical do *eu* na sociedade do que os chamados programas de *ajustamento*. Tal redefinição é referida de diferentes modos nos livros de Freire como *renascimento*, *libertação*, *conversão*, *mudança de mentalidade*, *alternância* e *reemergência* (Freire, 1972a:29, 16; 1971a:33). Esta *mudança de mentalidade* não é não-racional, tal como uma experiência religiosa. É racional, na medida em que envolve uma consciência política ou cultural de si mesmo na sociedade.

O objetivo de Freire é desmistificar e revolucionar a reflexão e a ação da pessoa no mundo, gerando uma consciência crítica dos fatos relativos à propriedade, ao trabalho e aos antecedentes de classe da pessoa. Tal transformação só pode ocorrer por meio de uma transformação da pessoa. Consequentemente, ele deve primeiro se preocupar em fazer com que a pessoa amarre os nomes das coisas e dos processos com sua realidade pessoal. Desse modo, no entender de Freire, ensinar os

homens a ler e escrever não é mais uma questão inconsequente de memorizar uma palavra alienada, mas um aprendizado diferente, de *nomear* o mundo. Não é uma conversão irracional ou religiosa, mas o que ele procura provocar é uma mudança da mente racional e consciente. Ao eliminar a *lacuna de realidade* da pessoa, ele espera estimulá-la a uma intencionalidade maior e culturalmente mais significativa em sua vida (Freire, 1972a:28 fl; 1971a: 8 fl; 76 fl).

O propósito do Freire não é conseguir programas de motivação para acelerar a produção (McClelland, 1971:43), nem para ajudar as pessoas a aprender a lidar com a vida e se ajustar às normas sociais, como alguns programas de terapia propõem. Freire denuncia o homem oprimido pelos valores, atitudes e finalidades que não são de sua própria autoria, nem estão necessariamente de acordo com seu lugar e situação de vida na sociedade. Seu entendimento de mudança social anuncia o renascimento e a libertação em direção a uma situação totalmente humana.

É óbvio que os grandes redirecionamentos que ocorrem como resultado da experiência da mudança vão certamente afetar a sociedade. Aqueles que experimentam impulsos ajustados ou revitalizados tendem a olhar para dentro do *status quo* com vistas a sua auto-realização e, assim, contribuem para a estrutura política e econômica existente, enquanto promovem a manutenção funcional das normas sociais. Por outro lado, aqueles que tomam consciência de injustiças, opressão ou indignidade em suas vidas tendem a se esforçar para

mudar a estrutura política, econômica e social existente.

A importância de Paulo Freire, como diz London (em Grabowski, 1972:27), é que

...ele procura desenvolver uma teoria educacional que opera a partir de uma teoria de mudança social radical, através de um criativo programa de alfabetização dirigido ao aumento do nível de conscientização dos oprimidos e desfavorecidos.

Essencialmente, para Freire, os indivíduos precisam se conceber de novo, renascer. É uma auto-renovação perpétua. Em uma reunião em Syracuse, Freire reconheceu que ele também precisava renascer porque ainda abrigava valores da classe média (Rivera, em Grabowski, 1972:61). Este é o *ser humano* dentro de sua própria teoria.

5. A TÉCNICA DE CONSCIENTIZAÇÃO DE FREIRE

Em uma recente sessão de um curso de Credenciamento de Ensino para Adultos na Universidade Central Latino-Americana (UCLA), um participante do grupo contou que era um ex-sacerdote e tinha trabalhado como educador de adultos com Paulo Freire na América do Sul. Ele descreveu assim a abordagem de Freire para a educação de adultos, através da qual o educador ajuda as pessoas a fazer a transição de um estado de opressão, através da conscientização, para um estado de maior liberdade pessoal (em Grabowski, 1972:1-2):

Freire iria a uma aldeia e entraria em conversa com as pessoas. Ele pede que o ajudem a observar a vida do vilarejo. Solicita a eles que o ajudem a tirar fotos das atividades dos aldeões. Os aldeões, então, se reúnem para ver as fotos. Freire lhes pediria para descrever o que viam em detalhes, escrevendo palavras abaixo das imagens, enquanto pensavam sobre o que viam e sentiam.

...Então Freire questionaria os aldeões sobre as contradições nas explicações que eles estavam dando sobre o porquê das coisas serem como eram. Por exemplo, em uma aldeia, as pessoas descreviam a colheita como sendo muito pobre. Freire lhes pergunta: *Por quê?* Alguns dos aldeões dizem: *Porque a terra está cansada.* Freire irá perguntar então por que algumas terras parecem cansadas. Explicam que os agricultores ricos têm

fertilizantes e eles não têm. Freire então lhes pergunta por que a situação é assim. As perguntas e respostas continuam, levando a questões relacionadas à sua situação de vida. Os temas discutidos variam desde aqueles que são principalmente de natureza teológica, política ou econômica, até aqueles que são basicamente de natureza filosófica.

Frequentemente, os aldeões dão respostas fatalistas [consciência mágica]. Freire sempre volta às contradições que as próprias pessoas tinham exposto. As pessoas começam então, como resultado deste processo, a pensar por si mesmas e a tomar consciência de formas alternativas de ver e lidar com o que parecia ser um problema insuperável para si mesmas e suas comunidades.

No processo, as pessoas aprendem a ler, a cuidar e a adquirir um senso de auto-estima. Freire chama de conscientização o que aconteceu com elas.

A descrição deste ex-sacerdote parece captar a essência da abordagem da educação de adultos para os oprimidos, descrita por Freire em seus escritos.

A conscientização se dirige ao homem concreto, que muitas vezes é analfabeto. Ela tenta captar sua *Weltanschauung*, sua *visão do mundo*. É uma forma de ajudar as pessoas a cumprir sua vocação ontológica, a se engajar na construção da sociedade e a se orientar para a mudança social, e a substituir a magia, por uma consciência mais crítica.

Para o analfabeto, Freire vê como indispensável a consciência de algumas condições fundamentais para produzir sua transformação. Tais condições podem ser:

1. A existência de dois mundos: o mundo da natureza e o mundo da cultura.
2. O papel atuante do ser humano na transformação da realidade a partir de dentro dela.
3. O papel de mediação que a natureza desempenha na relação e comunicação entre os seres humanos.
4. A cultura, como resultado do trabalho do ser humano e do seu esforço criativo e re-criativo.
5. A cultura como uma conquista sistemática da experiência humana.
6. A cultura como incorporação - crítica e criativa - e não como simples acréscimos exteriores do conhecimento existente e de fórmulas.
7. A democratização da cultura, como dimensão do processo fundamental de democratização.
8. A aprendizagem da leitura e da escrita como chaves pelas quais os analfabetos começam sua introdução no mundo da comunicação escrita.
9. O papel do ser humano, que é um papel de sujeito e não somente de objeto (Freire,1972b:56-57).

5.1. TREINAMENTO DE EDUCADORES

Nas sessões de treinamento para educadores, a explicação e discussão das condições acima mencionadas levam cerca de duas semanas, mas podem continuar durante todo o curso. Tendo isto como pano de fundo, os componentes básicos do método de alfabetização de Freire são os seguintes (Goulet, em Freire, 1973c:VII):

1. Observação participante dos educadores *em sintonia* com o universo vocabular do povo.
2. Sua árdua busca por palavras geradoras em dois níveis: riqueza silábica e uma alta carga de envolvimento experiencial.
3. Uma primeira codificação dessas palavras em imagens visuais, que eventualmente serão usadas pelos educadores para estimular as pessoas *submersas* na cultura do silêncio a *emergir* como criadores conscientes de sua própria *cultura*.
4. A decodificação da linguagem por um *círculo cultural*, sob o estímulo de um coordenador que não é um *professor* em o sentido convencional, mas que se tornou um educador-educando.
5. Uma nova codificação criativa, esta, explicitamente crítica e voltada para a ação, na qual aqueles que antes eram analfabetos, começam agora a rejeitar seu papel como meros

“objetos” na natureza e na história social e se comprometem a se transformar em *sujeitos* de seu próprio destino.

Devido às conotações convencionais anexadas a alguns conceitos, Freire evita o uso de palavras tradicionais relacionadas à educação. Assim, em vez de *escola* ele denomina a unidade de educação de *círculo cultural*; em vez de *professor*, ele usa *coordenador*; em vez de *aula*, ele usa *diálogo*; em vez de *aluno*, ele usa o termo *participante do grupo* (Freire, 1973a:98).

O método de Freire começa com as pessoas, o diálogo com as pessoas, a fim de conhecer seu mundo. Existem diferentes maneiras de *sintonizar* com a realidade das pessoas, e descobrir *palavras geradoras*, representativas de *temas geradores*. As palavras geradoras são escolhidas devido à sua utilidade, tanto na criação de novas palavras através da decodificação de suas sílabas, quanto como representativas de temas emocionais e ideológicos, que levam à discussão no círculo cultural. A maneira mais comum de *sintonizar*, é a observação participante de coordenadores na vida do povo por um período de tempo, e suas reuniões subsequentes onde eles especificam e escolhem palavras geradoras. O próprio Freire disse estar continuamente aperfeiçoando seu método. Quando um grupo de pessoas, que trabalhava em Cuernavaca com o método de Freire, apresentou e explicou a ele uma nova experiência, Freire (1970:13) disse:

...eles fizeram pelo menos uma coisa diferente de

mim, e eu acho que é melhor que a minha. Eu disse em meus trabalhos, em meus artigos e livros, que no processo de alfabetização, se sua escolha é libertadora e humanizadora, não podemos partir de nossas palavras, quando se trata das palavras geradoras, mas, ao contrário, temos que fazer uma pesquisa com o povo para obter suas palavras [cf. Cicourel, 1964]. Você tem que partir das palavras do povo e não de suas palavras - mas eles fizeram algo muito, muito bom. Em vez de fazer uma busca para descobrir as palavras das pessoas antes de um processo de alfabetização, eles começaram o processo sem a investigação! Mas como? Eles apresentaram ao grupo de analfabetos algumas imagens, e eu usei também estas imagens, a fim de discutir precisamente as relações entre cultura e natureza etc., a ação das pessoas na realidade, na transformação da realidade, criando o mundo das pessoas, que é o mundo da cultura e da história etc. E, através da discussão da primeira foto, que eles gravaram, eles escolheram a primeira palavra. Ou seja, ao discutir a primeira imagem, que dizia respeito às relações entre as pessoas e a realidade, eles escolheram a primeira palavra geradora das pessoas. E no segundo dia eles discutiram a primeira palavra geradora sem conhecer a segunda. Na discussão da primeira palavra geradora, eles capturaram a segunda palavra, e assim por diante.

5.2. EDUCANDO OS ANALFABETOS

Palavras geradoras, em uma língua silábica como o português, ou o espanhol, são aquelas que tornam possível, através das diversas combinações de suas sílabas, a criação de outras palavras. Mas este é apenas o aspecto externo e material da palavra. Começando com uma palavra-chave, cheia de conteúdo ideológico e significado fonético, representativa de uma realidade crucial para o povo, Freire tenta apresentar aos analfabetos um *universo temático* (Freire, 1971a:86-87). Paralelamente à descoberta de uma palavra geradora segue-se a descoberta de temas geradores e a criação assim do *universo temático*, através do processo de codificação e decodificação. Por exemplo, a palavra *favela* [codificada] (favela) consiste em três sílabas: fa-ve-la. A partir destas sílabas podemos construir [decodificação] muitas outras palavras: fa-la (falando); fé; fada etc. A pessoa, através da análise do conteúdo silábico da palavra, explora (decodifica) o conteúdo e a realidade subjacente à palavra. No *círculo cultural*, educadores e aprendizes, por meio da realidade objetiva codificada da favela, dialogam sobre as causas da realidade concreta dessa favela. Quanto mais profundo for este ato de investigação, mais de sua realidade o aprendiz revela. Esta operação cognitiva permite aos participantes transformar sua interpretação da realidade de uma simples coleção de pensamentos díspares, para um conhecimento mais crítico.

O grupo de discussão é um ambiente especializado,

onde os fatos encontrados no contexto concreto, a favela, são submetidos a uma análise crítica. A codificação, que representa esses fatos, são objetos conhecidos. A decodificação, ou seja, a decomposição da realidade codificada e sua recomposição (retotalização), é o processo pelo qual os analfabetos buscam novas pistas. A relação dialógica é indispensável para isso (Freire, 1972a:85-86).

Todo o processo é constituído pela problematização de uma situação de opressão, ou seja, a codificação e a decodificação desta situação. Esta problematização emprega palavras geradoras, escolhidas por educadores especializados, preliminares ao trabalho com analfabetos, ou, às vezes, escolhidas após uma discussão com os analfabetos, como fez a equipe de Cuernavaca. A codificação de uma situação existencial é a breve resenha verbal dessa situação, mostrando alguns de seus elementos constitutivos. A decodificação é a análise crítica da situação codificada (Freire, 1971a: 96).

O capítulo II do livro mais importante de Freire, *Pedagogia do oprimido* (1971a:57-74), se preocupa com a importância da problematização. Ali Freire apresenta as principais distinções entre o que ele chama de educação *bancária*, por um lado - educação que transforma o estudante em um armazém cheio de conhecimentos e fórmulas de patentes - e educação *problematizadora*, por outro. A educação bancária transforma a pessoa, tornando-a capaz de usar a linguagem associada a certos conhecimentos e ideias. A educação problematizadora fornece uma linguagem com a qual se pode analisar os

conhecimentos e ideias existentes (Freire, 1971a:67).

O método de Freire parece ingênuo, mas vai às raízes da vida social, ou seja, exige que o educando considere como ele convive com os fenômenos. Quando realizados dentro de uma metodologia de conscientização, os métodos de codificação, problematização e decodificação levam as pessoas a uma compreensão plena de seu destino, seu papel na história, sua dignidade e as possibilidades de uma realização permanente de sua humanização.

6.A INFLUÊNCIA DA TEORIA DE FREIRE

Não seria um exagero dizer, citando Goulet (em Freire, 1973c:VII) que Freire tem o mundo inteiro como sua sala de aula “não obstante o sabor totalmente brasileiro de sua emoção, sua linguagem e seu universo de pensamento”. O impacto mundial das ideias de Freire é evidenciado através de relatórios de muitos países sobre o uso de seu método. Tal método é usado na Nicarágua, Guatemala, Costa Rica (Smutko, 1973:1); no Panamá, Bolívia, Peru, Colômbia (MacEoin, 1971:35: 44-46); no Uruguai, Paraguai, Alemanha, França, México, Brasil, Chile, Bélgica (Grabowski, 1972:133-136); no Canadá (Grabowski, 1972:111, 114); na África do Sul (Grabowski, 1972:124-125); El Salvador (Grabowski, 1972:117); e Tanzânia (Grabowski, 1972:105). Visitei pessoalmente muitos grupos que trabalham com o método Freire na Suíça, Inglaterra, França, Itália, Espanha e Portugal; e conversei com pessoas que trabalham com o método Freire na Iugoslávia, Holanda e Suécia. Nos Estados Unidos há muitas faculdades e universidades com cursos sobre Paulo Freire, seu método e sua teoria.

A aplicabilidade do método e da teoria de Freire nem sempre é a mesma. Em alguns lugares, sua aceitação é fácil e imediata. Em outros, ele é usado apenas de forma clandestina. Na maioria dos países sua teoria é gratamente aceita, mas em alguns seu emprego é violentamente reprimido. Mostramos algumas das formas

pelas quais Freire influenciou o crescimento da consciência em vários países.

6.1.IMPACTO PEDAGÓGICO SOBRE OS ANALFABETOS

A maior influência, é evidente, tem sido no Brasil. Como diz Weffort (em Grabowski, 1972:127), o Movimento de Educação Popular, no Brasil, foi a tentativa mais ampla já feita para democratizar a cultura. A experiência foi totalmente bem sucedida como teste: dezenas de milhares de trabalhadores aprenderam a ler e escrever em poucos meses; vários milhares de jovens e estudantes se tornaram coordenadores habilidosos do método.

Depois do Brasil, Freire se mudou para o Chile, e lá seu método foi apoiado por agências governamentais, o único lugar no mundo em que isso aconteceu. Algumas mudanças concretas, embora limitadas, trazidas pela aplicação do método são apresentadas em um livro de MacEoin (1971), o mais dramático dos quais é a organização militante dos moradores de favelas e posseiros em Santiago. Há um documentário sobre a tomada do poder pelos trabalhadores sem-terra no Chile (S/D, *América Latina: poder e pobreza*, 1973:596). É a história de 1.700 famílias que ocuparam terras não utilizadas da Igreja e assim forçaram o governo a fornecer-lhes seu próprio *Campamento*, ou assentamento, num novo subúrbio de Santiago. O objetivo do filme é a descoberta do poder, em comunidade, entre as massas

pobres e desprivilegiadas. É um exemplo de como os ideais de autogoverno, consciência de classe trabalhadora e igualdade estão sendo usados em uma comunidade para construir um senso de dignidade e destino entre os pobres. Talvez este seja o melhor exemplo da aplicação da Teoria de Ação de Freire.

A eficácia do método de alfabetização é amplamente reconhecida e é confirmada por sua rápida adoção em toda a América Latina. Ivan Illich, do Instituto Cuernavaca, e um dos educadores mais ilustres nos dias de hoje, (Illich chama Freire de “seu mestre e seu professor”- Grabowski, 1972:108) afirma que Paulo Freire provou no Brasil que

cerca de 20% da população adulta analfabeta de qualquer aldeia pode ser ensinada a ler e escrever em seis semanas, e a um custo comparável a uma fração de um ano letivo para uma criança. Outros 15% podem aprender o mesmo, mas mais lentamente (Illich, 1971:146).

Illich acredita que aqueles que são bem-sucedidos são os que têm potencial político, e que se envolvem porque reconhecem que a alfabetização é uma ferramenta para facilitar uma maior participação política. Ele afirma: (em MacEoin, 1971:21):

Nunca esquecerei uma noite com os alunos de Freire, camponeses famintos em Sergipe, no início de 1964. Um homem se levantou, lutou por palavras e finalmente colocou em uma só palavra o argumento que eu queria fazer...: “Não consegui dormir ontem à noite... porque ontem à noite

escrevi meu nome... e entendi que eu sou eu... isto significa que temos dignidade”.

O método de Freire também é empregado em Cuba. Ham (1973:1) mostra que se é verdade que em Cuba não há necessidade de preparar o povo para uma revolução, pelo menos a vinda de uma revolução, é certamente verdade que o método de Freire é necessário para tornar o povo cada vez mais consciente da revolução existente. A revolução não é apenas a inspiração de um grupo de líderes, mas o povo deve perceber seu significado e dar à revolução sua dinâmica e seu radicalismo. O método do Freire é usado nas fábricas, quando propostas de mudanças de leis nacionais ou regionais são submetidas aos trabalhadores para discussões preliminares. Ele também é empregado nos ensinamentos das igrejas protestantes e nas Escolas Dominicais.

Mas o trabalho de Freire também pode ser aplicado em outras circunstâncias. Está fortemente enraizado na teoria crítica e não se limita às situações latino-americanas. Por exemplo, a estrutura básica e a metodologia são possíveis de serem adaptadas a uma região urbana dos Estados Unidos. O fato de oferecer às pessoas uma chance de tomar consciência da estruturação de suas vidas, de reconhecer modos de autoridade social e historicamente desnecessários, de exploração, alienação e repressão, e assim poder agir de forma libertadora, são por demais importantes e merecem que sejam experimentados. Muitos têm sugerido (Hyland, 1971:23-24) que um programa de conscientização seria

valioso para que os sindicatos de trabalhadores o colocassem em ação. Os movimentos de base e populares, dentro dos sindicatos, trariam certamente grandes esperanças, uma vez que os sindicatos já estabelecidos, com poucas exceções, são tão manipuladores de seus membros e tão desejosos de seu estado de consciência “semi-intransitivo” quanto as corporações.

As críticas de Illich às instituições educacionais, que formam o pano de fundo de suas propostas para uma sociedade sem escolas (“de-schooling society”), apontam o caminho para um programa educacional *conscientizador*. A escola, o grande socializador de uma sociedade de consumo, o ritualizador do progresso é, no entanto, um espaço possível para certo grau de educação *problematizadora*. Sabemos (Hyland, 1971:24) que o Conselho de Educação da cidade de Nova York já possui um comitê trabalhando no uso das técnicas de Freire em programas bilíngües. Mas tal patrocínio, se não for despojado das implicações estruturais tradicionais do sistema, só poderia produzir uma versão diluída deste programa, acabando por desviar, ou negar, seu real impacto. As organizações de professores radicais, trabalhando individualmente, fundamentadas em sua filosofia de base e análise social, aproximar-se-iam mais da concretização de seus objetivos. A melhor situação para a implementação da abordagem de Freire seria a educação política de organizações controladas pela comunidade, tais como creches, clínicas gratuitas, escolas alternativas, cooperativas de alimentos, grupos de ecologia, grupos de direitos assistenciais, associações de

inquilinos e organizações estudantis.

6.2.INFLUÊNCIA PARA A MUDANÇA SOCIAL

O movimento de Freire representa uma contribuição muito importante para a compreensão e implementação da mudança social na América Latina, como aponta Sanders (1970:62). As mudanças e reformas sociais começaram em 1968, quando a Unidade Popular venceu no Chile e o Movimento Peronista venceu na Argentina. O Peru, com o Movimento Nacionalista, bem como o Panamá com o apoio dos militares e, em certo ponto, o Equador, estão todos se orientando pelo mesmo caminho. Com a *conscientização* como metodologia, estes movimentos incrementaram reformas e mudanças sociais (Comblin, 1973:4).

O ponto mais urgente e importante a ser atacado para transformar a América Latina é uma mudança da superestrutura e dos valores da burguesia, e da acomodação e passividade das massas (Assmann, 1972:10). Isto é o que Freire enfatiza em sua teoria da mudança social: elevar a consciência dos oprimidos e desmitificar as afirmações que são impostas pela oligarquia aos analfabetos.

Até o momento, o maior impacto de Freire na América Latina é sua contribuição e forte apoio ao Modelo de Desenvolvimento Social Conflito-Dependência. Este modelo está centrado no conflito, uma projeção nas relações internacionais do conceito de

guerra de classes.

O conceito tradicional de desenvolvimento está cheio de mitos e interpretações tendenciosas. Freire e muitos outros teóricos e pesquisadores ajudaram a desmitificar este conceito, apresentando uma nova explicação e interpretação para o fenômeno do subdesenvolvimento (Freire, em Colonnese, 1970:162-179; Cardoso e Faletto, 1972; Cockroft, Frank e Johnson, 1972; Goulet, 1971; Santos, 1968; Petras e Zeitlin, 1968). Os principais mitos dos teóricos tradicionais são:

1. O subdesenvolvimento é um estado natural, caracterizado pelo *atraso* ou tradicionalismo; os países subdesenvolvidos não têm longo histórico de mudanças.
2. Os países subdesenvolvidos sofrem por serem constituídos por sociedades duais, uma moderna, urbana e integrada, a outra rural, atrasada e isolada, sendo que a rural, ou feudal, constitui um empecilho à modernização global e ao desenvolvimento econômico.
3. A difusão do capital e/ou da cultura dos países capitalistas desenvolvidos é necessária para que a industrialização ocorra.
4. O estado pré-capitalista de setores das sociedades latino-americanas é responsável pelo subdesenvolvimento.

5. A substituição de importações é o gerador do desenvolvimento econômico.

Desmistificando estas realidades, Freire e os autores acima mostraram que a dependência (subdesenvolvimento) é uma situação na qual um determinado grupo de países tem sua economia causada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia, à qual a primeira está sujeita. A dependência é uma *situação de condicionamento*, na qual as histórias específicas de desenvolvimento e subdesenvolvimento têm lugar em diferentes regiões e países. O que o novo conceito de desenvolvimento *ênfatiza* é que há desenvolvimento em alguns países, *devido ao* subdesenvolvimento de outros países. O subdesenvolvimento é devido à exploração exercida pelos países desenvolvidos. O desenvolvimento está dinamicamente ligado ao subdesenvolvimento.

Na discussão e análise de seu conceito de desenvolvimento, como em muitas outras questões importantes, Freire usa o pensamento crítico para desmitificar a realidade. Segundo Goulet (em Freire, 1973c:VII), nenhum escritor contemporâneo explora mais persistentemente as muitas dimensões da consciência crítica do que Paulo Freire. Freire nunca se cansa de procurar novas formas de consciência crítica, desvendando novos elos entre os fatos que acontecem em uma variedade de ambientes, e os efeitos libertadores da conscientização. O fio unificador em seu trabalho é a consciência crítica como veículo de emancipação

cultural. Pensar dialeticamente é decretar a obsolescência de conceitos acarinhados, que explicam até mesmo o passado recente. Uma das marcas do verdadeiro dialético, entretanto, é a capacidade de *ir além* do passado sem repudiá-lo, em nome de novos níveis de consciência crítica desfrutados no momento.

6.3.A INFLUÊNCIA DE FREIRE NA IGREJA

A influência do Freire não se limita às instituições econômicas, políticas e educacionais. Sua influência sobre a Igreja tem sido muito forte. O método de Freire foi empregado pela primeira vez pelos bispos do Brasil no *Movimento de Educação Básica* (MEB). Este movimento foi um programa de educação feito através do rádio, patrocinado pela Igreja, e foi iniciado em Natal, no Nordeste do Brasil. Foi expandido a nível nacional pelos bispos em 1961. O movimento despertou uma das disputas mais agitadas da história cultural daquele país (MacEoin, 1971:46).

O programa é semelhante ao da Rádio Sutatenza, da Colômbia. Os programas foram transmitidos a partir de uma rede de estações de rádio que cobriam todo o país. Os líderes das turmas de voluntários receberam 7.500 vagas que logo reuniram, para instrução organizada, um total de 200.000 alunos de todas as idades, a maioria deles dispersos no campo, e o resto nas favelas das cidades.

De acordo com MacEoin (1971:46-47) e Vaz

(1968:578-581), havia, contudo, uma notável diferença na experiência do Brasil em relação à Colômbia, e isto foi o que causou sérios conflitos. O *MEB* (*Movimento de Educação de Base*) usou o método Freire de conscientização política, o método que conseguiu que se pudesse alfabetizar camponeses em seis semanas de aulas noturnas. Seu primeiro livro-texto se intitulava *Viver é Lutar*, palavras tiradas de um poeta popular. Os cinco bispos responsáveis pelo *MEB* haviam lido o texto e o tinham aprovado. Mas os políticos de direita (conservadores) o descobriram e o declararam como subversivo, seqüestrando a edição ainda na gráfica. Eugenio Gudín, um destacado economista e ex-ministro das finanças, explicou a razão, no jornal conservador *O Globo* (em MacEoin:1971:47):

‘Viver é lutar’: não é esse um título mal-intencionado? Ainda mais perigosas são as ilustrações em cada página - cenas de violência, crianças subnutridas, trabalho sobrecarregado. E quanto ao texto? ‘Ele trabalha para sustentar sua família. Mas a família de Pedro está com fome. Está de acordo com a justiça que a família de Pedro deva passar fome? É justo que as pessoas passem fome?’

Era mais do que o Professor Gudín podia suportar. “Dizer que todo ser humano tem direito a uma vida decente é uma proposta digna de um asno”.

Dom Távora, presidente do *MEB*, explicou a posição dos bispos ao chefe da polícia (em MacEoin, 1971:47):

Se eu tivesse feito uma coleta das expressões que encontrei nos últimos cem anos nos documentos papais, condenando uma situação histórica em que o homem é esmagado por um sistema econômico e político injusto, e se eu tivesse publicado os resultados em um panfleto, isso correria o risco, pelos mesmos motivos, de ser considerado subversivo.

Mas não eram as encíclicas papais que preocupavam a polícia. O que era diferente é que elas tinham sido recolocadas, em termos significativos, para os camponeses do Nordeste. Assim, o *MEB*, como todos os programas de Freire, foi banido imediatamente. Todo o processo de mobilização do povo teve de ser suspenso. Muitas escolas foram imediatamente fechadas e os líderes foram presos. As atividades do *MEB* foram limitadas unicamente à região amazônica e a algumas outras áreas que eram social e politicamente menos explosivas. Além disso, o conteúdo *subversivo* de seu ensinamento foi completamente filtrado. O que Ivan Illich chama de *palavras-chave carregadas de emoção*, do vocabulário político de Freire desapareceram, e com elas a motivação que estimulava os camponeses a se alfabetizarem com seis semanas de aulas noturnas. Sob pressão da oligarquia, o *MEB* foi obrigado a diluir seu programa em um tipo tradicional de educação básica, sem o explosivo caráter revolucionário da conscientização. Isto aconteceu porque o método de Freire não só ensinava leitura e escrita, mas também visava mudar a visão das pessoas, seu modo de vida e a atitude e comportamento coletivo da comunidade.

Mas a influência de Freire na América Latina, através da Igreja, ainda continua, e a Igreja é agora a única organização capaz de enfrentar as ditaduras militares e a consciência reacionária. Todos os anos Freire oferece um seminário no Instituto *Lumen Vitae* de Bruxelas, Bélgica, onde muitos jovens líderes que trabalham na Igreja na América Latina são formados. O curso de conscientização de Freire é um dos mais apreciados, e ele vai pessoalmente a Bruxelas para ministrá-lo.

A influência de Freire na *Teologia da Libertação*, uma teologia radical nascida na América Latina, baseada na situação social do Continente, já é aceita (Gutierrez, 1973:91-92; 213; 233-235). A *Teologia da Libertação* utiliza muitos dos conceitos e ideias de Freire, tais como *Conscientização*, *Práxis Utopia*, etc. A influência de Freire na *Teologia Negra* dos Estados Unidos e da África não é menos importante. Ele escreveu o prefácio do livro Cone (1970) *A Black Theology of Liberation* (cf. Freire, 1973d:l- 2).

Freire afirma que o papel da Igreja deve ser o papel da libertação, da humanização do ser humano. Algumas de suas ideias sobre teologia estão expressas em um artigo na revista *Risk* (Freire, 1970:17):

Justamente por isso estou cada vez mais interessado em trabalhar com teólogos. Do meu ponto de vista, a teologia hoje tem muitas coisas a fazer. Isto é, do meu ponto de vista, teologia que parte da antropologia, que está engajada historicamente para discutir, por exemplo, a

Palavra de Deus... porque também Deus, de certa forma, é mitificado por nós.

Suas críticas à teologia, e como a teologia tradicional tem sido usada para manter e reforçar o *status quo*, aparecem em muitos dos escritos de Freire (McCarthy, 1972:A5):

Quando criança, no Nordeste do Brasil, conheci muitos padres que chegavam para os camponeses dizendo: “Seja paciente. Esta é a vontade de Deus. E de qualquer forma, ela conquistará o céu para você”. Mas a verdade é que temos que ganhar nosso céu aqui e agora, nós mesmos. Temos que construir nosso paraíso, para moldá-lo durante nossa vida, agora mesmo. A salvação é algo a ser alcançado, não apenas uma espera.

A Igreja Católica na América Latina, na Conferência de Medellín e em muitas conferências episcopais posteriores, recomendou a conscientização como parte do papel da Igreja na América Latina (Smutko, 1973:2). A *Teologia da Libertação*, que é a primeira autêntica teologia latino-americana, é especificamente orientada para a conscientização. O Instituto Latino-Americano de Pastoral do CELAM, em Quito, tem agora um curso especial sobre conscientização para todos os estudantes. Parece que a conscientização estará na linha de frente dos estudantes de pastoral por um longo período de tempo na América Latina.

A Igreja está desempenhando um papel importante, e sempre crescente, na conscientização desde Medellín,

talvez muito mais do que qualquer outra instituição. Ela chamou a atenção para os aspectos espirituais essenciais da conscientização, tais como: que a conscientização requer amor sincero, algo muitas vezes negligenciado em vários programas; que a conscientização requer que nos libertemos de nosso próprio egoísmo e de qualquer coisa que seja desumanizante e injusta em nossas vidas. A Igreja oferece uma enorme força motivadora para os esforços de conscientização e imbuí profundamente seu trabalho pastoral de conscientização. Quase todos os teólogos atuais, católicos ou protestantes, acreditam que uma verdadeira Evangelização não é possível na América Latina, hoje, sem conscientização.

6.4.A REPRESSÃO DO MÉTODO DE FREIRE

As consequências da aplicação do método Freire nem sempre são pacíficas, ou sem tensões. O método de Freire é radical. Isso significa que ele vai às próprias raízes dos problemas. Ele abala toda a sua estrutura. É óbvio, portanto, que quando uma oligarquia tem pleno conhecimento das implicações envolvidas na aplicação de seu método, ela tenta impedir o movimento e o sufoca. O perigo real e a real importância do método Freire, como diz Bezerra (1967:2), é que ele não consiste apenas em aprender e escrever. Seu objetivo é o avanço político, social e econômico dos oprimidos. Uma das razões pelas quais o sucesso tenham sido reprimido é explicada por Illich (em MacEoin, 1971:21):

O programa que ensina tais habilidades de leitura e

escrita, naturalmente, deve ser construído em torno das palavras-chave carregadas de emoção de seu vocabulário. É compreensível que este fato lhe tenha causado problemas.

As classes dominantes sempre pensaram nas pessoas comuns como seres irracionais. No entanto, esta minoria privilegiada vive sempre com o medo subliminar de que *eles* descerão um dia das montanhas e *nos matarão a todos*. Nada é mais aterrorizante para os ricos do que a idéia de que os pobres, urbanos e rurais, que unicamente trabalharam durante séculos, estejam de repente adquirindo uma consciência de classe. Uma das primeiras coisas que as ditaduras militares de direita fazem, quando tomam o poder, como acontece na América Latina, é proscrever todos os métodos baseados na conscientização. O Pentágono e a CIA têm participado, junto com as forças armadas locais, na repressão dos movimentos desencadeados pelos propagadores do método Freire no Brasil, Guatemala e em outros lugares (MacEoin, 1971).

Outra razão pela qual o método Freire é reprimido é a influência política que ele exerce quando é aplicado. A política é uma das realidades que ele desmitifica. Freire sabe que seu trabalho tem implicações políticas e sabe, além disso, que essas implicações sustentam os interesses do povo, e não os da elite. Mas ele também sabe que seu campo é a educação, não a política, e que ele não pode, como educador, substituir o político revolucionário interessado em conhecer e transformar estruturas. Rejeitando o ideal tradicional da educação

como *alavanca do progresso*, não faria sentido substituí-la pela tese igualmente ingênua da educação como *alavanca da revolução*. A educação para a liberdade pode apoiar a política popular, pois a conscientização é abertura para compreender as estruturas sociais como forma de dominação e violência. Mas a tarefa de orientar esta consciência é uma direção especificamente política, como afirma Wefford (em Grabowski, 1972:127), não pertence ao educador, mas ao político.

O Brasil estava apenas encabeçando uma longa lista de problemas que os seguidores de Freire encontraram. No México, o exército reacionário agiu de igual maneira. Cesar Jerez (em Grabowski, 1972:116-117), fazendo uma avaliação da contribuição de Freire na América Latina, principalmente na América Central, traz o testemunho de um seu amigo, um professor universitário, que empregava a metodologia de Freire na Universidad Autónoma de México. São palavras dele:

Lá estavam eles, os estudantes, conscientes... Eles lançaram o mais sério desafio ao PRI (o poderoso Partido Institucional da Revolução) no verão e no outono de 1968. Depois veio o Tlatelolco. Eles foram metralhados pelo exército, ninguém sabe quantos. Eu havia iniciado um processo de conscientização. Mas eu não fui massacrado. Eu, como Freire, fui *encorajado* a deixar o país. Os estudantes, os trabalhadores etc., não foram encorajados a sair do país. Agora eles estão mortos e eu estou vivo. É mais difícil ter que viver com a

morte dos outros do que a gente mesmo morrer.

Estratégia política e uma posição diante da violência revolucionária, de uma forma ou de outra, são inevitáveis se a conscientização for eficaz. Como diz Thomas M. Gannon (em Grabowski, 1972:115)

um sinal seguro do impacto que a conscientização teve é que os regimes repressivos tentaram abatê-la. Por ter efetivamente mobilizado as pessoas, ela é uma ameaça para a estrutura de poder.

Martin D'Arcy (em Grabowski, 1972:120) descreve a repressão que o método de Freire sofreu na Bolívia. Ele estava aplicando a metodologia e a filosofia de Freire em Oruro, e uma revista publicou algo sobre a experiência. Imediatamente esta revista foi fechada pelo regime de Banzer, quando Torres foi derrubado do governo .

Está aqui uma explicação da atual *carnificina*, no Chile. O método Freire vinha sendo empregado pelo governo desde 1967. As pessoas estavam sendo conscientizadas. Então, depois de Allende, para que a consciência reacionária conseguisse dominar o país, era necessário matar e massacrar milhares de pessoas. O reinado de terror era e é pior do que qualquer pessoa pode imaginar. Um repórter da Newsweek, em Santiago (S/D, *Matadouro em Santiago*, 1973:53-54) descreve o que ele pessoalmente viu:

Consegui obter uma contagem oficial do número de corpos da morgue duma filha de um membro de sua equipe; no décimo quarto dia após o golpe,

disse ela, a morgue havia recebido e processado 2.796 cadáveres. Ninguém sabe quantos foram descartados em outros lugares... Mas só a contagem do necrotério fixa a taxa de morte do regime em uns terríveis 200 chilenos por dia - só para a capital.

Mas quem são essas pessoas?

Todos eles eram jovens e, a julgar pelas suas mãos calejadas, eram todos da classe trabalhadora.

Com poucas exceções, as vítimas vieram das favelas que circundam Santiago e abrigam metade dos quatro milhões de habitantes da cidade. Presumivelmente a junta acredita que, uma vez que as *poblaciones* forneceram o principal apoio ao governo anterior, elas deveriam ser aterrorizadas. Desse modo, os líderes locais que estavam trabalhando através da conscientização para promover estas pessoas (MacEoin, 1971:54-83), estão agora pagando com suas vidas.

O futuro dos países latino-americanos, como aponta Johnson (1973:33), não é uma escolha entre a reforma democrática que leva à modernização e a revolução violenta que termina no totalitarismo - uma visão promulgada por uma vasta literatura sobre *desenvolvimento político*, por muitos cientistas políticos americanos que, por sua vez, é moldada pela mídia de massa, com tratamento convencional para o público consumidor. Ao contrário, a alternativa básica para grande parte do Terceiro Mundo é a revolução popular, ou a reação autoritária. Nos termos de Paulo Freire, estas sociedades se tornarão verdadeiras sociedades

democráticas através da revolução popular, ou permanecerão em um estágio de *fanatismo*, *ambiguidade* ou *consciência reacionária*. O que aconteceu no Chile, em setembro de 1973, no Uruguai no início de 1973, e no Brasil em abril de 1964, são exemplos vívidos de repressão através da reação autoritária: um golpe de Estado militar e a instalação de um regime reacionário.

7.CONCLUSÃO

A atração mais poderosa, talvez, que os escritos de Freire contêm, esteja na autêntica paixão humanitária que os vitaliza e unifica. Como os jovens reformadores sabem, Freire tem praticado o que defende. Essa prática é a haste florida que surge da raiz de sua teoria, e ilustra e ativa a filosofia.

Ninguém pode parar o processo de conscientização. Ele faz parte da essência intrínseca da vocação do ser humano: superar a consciência semi-intransitiva e ingênua, para se tornar plenamente humano, sujeito de seu próprio destino, construindo a história e não sendo manipulado por minorias opressoras, ou oligarquias. Ninguém pode deter uma pessoa conscientizada. A conscientização é dinâmica e utópica. Ela nunca termina, e nunca está satisfeita. Seu objetivo é a humanização plena de toda a humanidade.

8.Referências Bibliográficas

Althusser, Louis 1969 For Marx. New York: Vintage Books.

S/A 1972 As Brazil goes so goes Latin America.” (mimeographed). New York: Orbis Books.

S/A 1972 Education and Development in Latin America. Brussels, Belgium: Pro Mundi Vita.

S/A 1973 “Latin America: power and poverty.” America 128 (24):569.

S/A 1973 “Slaughterhouse in Santiago.” Newsweek, October 8, 1973:53-54.

Assman, Hugo 1972 “El aporte Cristiano al proceso de liberación de America Latina.” CIDOC, Cuernavaca, I/I 72/347.

Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas 1967 The Social Construction of Reality. Garden City, New York: Doubleday.

Bezerra, Aimeri 1967 Metodo Paulo Freire de alfabetización en Brasil.” CIDOC Cuernavaca, 67/9.

Blumer, Herbert 1969 Symbolic Interactionism. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice- Hall.

Buber, Martin 1968 I and Thou. New York: Charles Schribner’s Sons.

Cardoso, Fernando Henrique and Faletto, Enzo 1973 Dependencia y Desarrollo en America Latina. Mexico: SieloVeintunoEditores.

Castro, Josué de 1947 Geography of Hunger. Boston: Little Brown.

----- 1969 Death in the Northeast. New York: Vintage Books.

Cicourel, Aaron 1964 Method and Measurement in Sociology. N.Y.:Free Press.

Cockroft, James D.; Frank, Andre Gunder and Johnson, Dale L. 1972 Dependence and Underdevelopment. Garden City, New York- Doubleday.

Colonnese, Michael (ed.) 1970a The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council, Vol. II. Bogota, Colombia: CELAM.

----- 1970b Human Rights and the Liberation of Man in the Americas. NotreDame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Comblin, José 1973 "Medellin cinco anos despues." PASOS, Santiago, Chile. August 20, 1973.

Cone, James 1970 *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: Lippincott

Dahrendorf, Rolf 1973 *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford California: Stanford University Press.

DESAL 1967 *La Marginalidad en America Latina*. Barcelona: Herder and Herder.

Dollard, John and Miller, Neal E. 1950 *Personality and Psychotherapy: an Analysis in Terms of Learning, Thinking, and Culture*. New York: McGraw-Hill.

Dunn, E. S. 1968 *Economic and Social Development - A Process of Social Learning*. Baltimore: John Hopkins

Erikson, Erik H. 1968 *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton.

Frank, Andre Gunder 1969 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York- Monthly Review Press.

Freire, Paulo 1967 "Cultural liberty in Latin America." (mimeographed). New York: Orbis Books.

----- 1969 *Extensión o Comunicación?* Santiago, Chile: Icirá.

----- 1970 "Education for awareness: a talk with Paulo Freire." *RISK* 6(4): 1-22. World Council of Churches: Geneva.

----- 1971a *Pedagogy of the Oppressed* New York: Herder and Herder.

----- 1971b *Conscientisation: Recherche de Paulo Freire*. Paris: INODEP.

----- 1972a *Cultural Action for Freedom*. Baltimore: Penguin Books.

----- 1972b *Conscientización*. Bogotá: Colômbia: Asociación de Publicaciones Educativas.

----- 1972c *Sobre La Acción Cultural*. Santiago, Chile: Icirá.

----- 1973b "Education, liberation and the Church." *Study Encounter* IX(1), Geneva.

----- 1973c *Education for Critical Consciousness*. New York: Seabury Press.

----- 1973d "Prólogo de Paulo Freire al libro de James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*. 1973

Santiago, Chile: PASOS, January 29.

- Freyre, Gilberto 1966 *The Master and the Slaves*. New York: Knopf.
- Friedenberg, Edgar Z. 1971 "Review of *Pedagogy of the Oppressed*." *Comparative Education Review* 15(3):378-380.
- Furter, Pierre 1966 "Educação e vida." *Vozes de Petrópolis*, Petrópolis, Rio.
- Furtado, Celso 1962 *The Economic Growth of Brazil*. Berkeley: The University of California Press.
- Garfinkel, Harold 1956 "Conditions of successful degradation ceremonies." *The American Journal of Sociology* 61:420-424.
- Goldmann, Lucien 1969 *The Human Science and Philosophy*. London: Cape.
- Gouldner, Alvin W. 1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Equinox Books
- Goulet, Denis 1971 *The Cruel Choice*. New York: Atheneum.
- Grabowski, Stanley M. (ed.) 1972 *Paulo Freire: A Revolutionary Dilemma for the Adult Educator*. Syracuse: Syracuse University Publications.
- Ham, Adolfo 1973 "La pedagogia de P. Freire y la educacion Cristiana de las IglesiasEvangelicasCubanas." Santiago, Chile: PASOS, March 5, 1973.
- Hayter, Teresa 1972 *Aid as Imperialism*. Baltimore: Penguin Books.
- Hyman, John 1971 "Critical theory in practice - Paulo Freire's conscientization process. (Mimeographed) Fiorello H. LaGuardia Community College.
- Illich, Ivan D. 1971 *Celebration of Awareness*. Garden City, New York: Doubleday.
- Johnson, Dale L. 1973 *The Sociology of Change and Reaction in Latin America*. Indianápolis, New York: The Bobbs-Merrill.
- Lichtman, Richard 1970 "Symbolic interactionism and social reality: some Marxist queries. *Berkeley Journal of Sociology* 15:75-96.
- MacEoin, Gary 1971 *Revolution Next Door - Latin America in the 1970s*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Magdoff, Harry 1969 *The Age of Imperialism*. New York: Modern Reader Paperback.
- Manis, Jerome G. and Meltzer, Bernard N. 1972 *Symbolic Interactionsim*. Boston: Allyn and Bacon.
- Marcel, Gabriel 1962 *Man Against Mass Society*. New York: Regenery Gate.

- McCarthy, Colman 1972 "Paulo Freire and common man." *The Austin Statesman*:08/10/72:A5/
- McClelland, David C. and Winter, David G. 1971 *Motivating Economic Achievement: Accelerating Economic Development Through Psychological Training*. New York: The Free Press.
- Memmi, Albert 1965 *Colonizer and the Colonized*. Boston: Orion Press.
- Mills, C. Wright 1961 *The Sociological Imagination*. New York: Grove Press.
- Myrdal, Gunnar 1970 *The Challenge of World Poverty*. New York: Pantheon Books.
- Nunez Leal, Victor 1947 *Coronelismo, Enxada, e Voto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Petras, James and Zeitlin, Maurice (ed.) 1968 *Latin America - Reform or Revolution?* Greenwich, Connecticut: Fawcett Publications.
- Pope Paul VI 1967 *On the Development of Peoples*. Glen Rock, New Jersey: Paulist Press.
- Rogers, Carl 1969 *Freedom to Learn*. Columbus, Ohio: Charles E. Merrill.
- Sanders, Thomas G. 1970 "Paulo Freire." *Convergence* 4(3):62-68.
- Santos, Theotonio dos 1968 "La Crisis de la teoria desarrollo y las relaciones de dependência en America Latina." *Boletin del Centro de Estudios Socio-Economicos* 3:26-270
- Simonsen, Roberto 1962 *Historia Econômica do Brasil (1500-1820)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Smutko, Gregory 1973 *Conscientization*. (mimeografado)
- Strauss, Erwin W. 1964 *Phenomenology: Pure and Applied*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Szasz, Thomas S. 1970 *Ideology and Insanity*. Garden City, New York: Doubleday.
- Vaz, Henrique de Lima 1968 *The Church and Conscientização*. *America* (April 27): 578-581.
- Vekemans, Roger and Venegas, Ramón 1966 "Marginalidad y promoción popular." *Mensaje* 149:218:228.

