

A AÇÃO POLÍTICA EM PAULO FREIRE: UMA INTRODUÇÃO SOBRE O PROCESSO DE LIBERTAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DOS OPRIMIDOS

Gabriel Pompeo Pistelli Ferreira¹

Resumo: Este artigo visa dissertar sobre o pensamento de Paulo Freire em uma área pouco estudada do autor: seu pensamento político. Ligado às correntes marxistas, Freire não se limita a estas e chega a formular um pensamento que supera qualquer mecanicismo ou voluntarismo, focando-se na política enquanto práxis de transformação social. Entendendo o homem como um ser de esperança, cuja prática social visa a realização de sua vocação *ser mais*, existente diante dos problemas e obstáculos à sua humanização, a política serve para concretizar esses anseios. Contudo, isso não se dá de forma livre na realidade: esta libertação está condicionada, na realidade capitalista, pela condição de opressão; por isso, a concretização do ser mais somente será alcançada com a libertação dos oprimidos, que, humanizando-se, humanizam também os opressores. Tal libertação, porém, além de possuir seu aspecto eminentemente político, não se faz possível sem a educação, à qual é a principal encarregada da reprodução das práticas culturais das sociedades. Freire, portanto, vê a imperatividade de uma pedagogia do oprimido, que auxilie na organização do povo e em sua conscientização em torno da necessidade de sua libertação. Traremos nesse artigo, então, uma introdução e classificação de seu pensamento sobre essa questão, sob a perspectiva política.

Palavras-chave: Política; Paulo Freire; libertação; organização; opressão.

¹ Estudante de ciências sociais da Universidade Federal do Paraná. E-mail: gabriel.pistelli.ferreira @gmail.com.

Educação e política: a necessidade de outra educação para a construção de outra hegemonia.

Todo ato educativo, segundo Paulo Freire, é um ato político. Isso se dá porque educar é um processo dinâmico no qual se expressa uma visão sobre o mundo, isto é, por meio dessa ação faz-se homens e mulheres usarem a palavra para entender o que os rodeia. Toda educação, então, por mais que se tente imbuir a tal ato um aspecto neutro, interfere na realidade, transforma-a; se isso transforma a realidade, e também as próprias relações entre sujeitos e suas condições de vida, não pode deixar de ser um ato político. Este processo pode ser democrático (como propunha o educador) ou, então, imposto (como é o caso da educação bancária). Por isso, Freire propõe uma educação que, ao invés de inculcar uma noção de mundo, parte diretamente da realidade dos sujeitos para buscar a sua libertação; esta educação, por isso, é chamada de “problematizadora”, porque propõe não somente uma visão crítica sobre a realidade, mas principalmente uma práxis que vá em direção ao ser mais, com a resolução dos problemas e conceitos sociais alienantes² (FREIRE, 1972).

² Nesse sentido, torna-se interessante assinalar que o conceito de alienação, para Freire, embora se espelhe em Marx, não se limita ao que este falou: as suas bases não se dão numa crítica da divisão e reificação do trabalho – embora desta não prescindia –, mas, sim, na crítica ao fatalismo e à inércia perante as oportunidades de mobilização e avanços históricos. Este conceito encontra-se mais próximo ao de Sarte (mais especificamente deste em sua obra “Crítica da razão dialética”, na qual a superação da alienação seria a compreensão efetiva do real e poder intervir seguramente neste) e Fanon (destacamos a noção de Fanon sobre a dessubjetivação do negro e sua

Desta forma, a crítica de Paulo Freire à educação bancária, segundo a qual uns sabem mais que outros, e, portanto, devem prescrever a estes as verdades, dá-se por, justamente, esta negar uma perspectiva interventiva sobre a realidade, através de discursos “palavrosos” afastados da realidade concreta, e por fundamentar o progresso e o avanço social não na ação consciente e na função utópica, mas no conformismo e imobilismo, propositadamente calando a democracia e a ação das grandes massas, num ato paternalista³. Assim, a educação bancária interessa aos opressores, uma vez que mantém sua “generosidade” e sua dominação sobre os oprimidos. Ou seja, esta educação não consegue ser neutra, como nenhuma outra, uma vez que serve a determinados interesses de uma classe (FREIRE, 1972).

Nem mesmo a técnica possui um simples aspecto “neutro”: é o que Freire alerta em sua obra “Extensão ou comunicação?” (1978), escrita durante seu exílio no Chile, alertando ao perigo da extensão rural aos assentamentos chilenos promover a chamada “invasão

negação, a qual, suspeitamos, forma a base para o pensamento da psique do oprimido formulada por Freire). Veja-se FREIRE, 1992, p. 173-174.

³ “Falar da realidade como algo parado, estático, compartimentado e bem-comportado, quando não falar ou dissertar sobre algo completamente alheio à experiência existencial dos educandos, vem sendo, realmente, a suprema inquietação desta educação [bancária]. A sua irrefreada ânsia. Nela, o educador aparece como seu indiscutível agente, como seu real sujeito, cuja tarefa indeclinável é ‘encher’ os educandos dos conteúdos de sua narração. Conteúdos que são retalhos da realidade desconectados da totalidade em que se engendram em cuja visão ganhariam significação. A palavra, nestas dissertações, se esvazia da dimensão concreta que devia ter ou se transforma em palavra oca, em verbosidade alienada e alienante”. FREIRE, 1972, p. 79.

cultural”, à qual tenta dissipar as “debilidades da cultura” mecanisticamente e por meio de uma doação dos “verdadeiros conhecedores”. Por isso, Freire deixa bastante claro:

Estamos convencidos de que, qualquer esforço de educação popular, esteja ou não associado a uma capacitação profissional, seja no campo agrícola ou no industrial urbano, deve ter, pelas razões até agora analisadas, um objetivo fundamental: através da problematização do homem-mundo ou do homem em suas relações com o mundo e com os homens, possibilitar que estes aprofundem sua tomada de consciência da realidade na qual e com a qual estão (FREIRE, 1978: 45).

Isso se dá com a superação da visão focalista e contemplativa do mundo, possível somente com uma educação libertadora. O ato educativo pode servir à libertação, enquanto ação que se percebe influente no mundo. Freire propõe, portanto, a educação que representaria, de fato, a libertação: a educação problematizadora. Essa concepção somente pode possuir sentido se se dispor a pensar a educação como um processo constante (o educando e o educador nunca deixam de aprender, porque o aprendizado vem da experiência, da práxis – ação e reflexão sobre o mundo, que permite o homem se compreender como sujeito e se comprometer com um projeto), coletivo (focado no diálogo, e não em comunicados; isto está sintetizado na famosa frase: “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo”) e humanizador (isto é, que se interessa na busca pelo “ser mais” do qual Freire fala, na transformação do mundo e prática libertadora, visando lutar contra a alienação e exploração dos oprimidos) (FREIRE, 1972).

Por isso, a reestruturação da educação significa a construção de uma nova práxis social, a qual, se analisarmos mais a fundo a obra de Freire, se dará por uma democratização do sistema político (aqui, fica explícita sua crítica ao paternalismo e ao populismo), da economia (isto se encontra explícito através da sua defesa da liberdade dos oprimidos – afinal, qual liberdade terá o trabalhador submetido às forças do mercado e afastado da intervenção sobre a produção?) e pela formação de um novo homem (Freire chega a lembrar que a revolução será também ética, pois é somente com a escolha dos homens em lutar por uma nova prática social é que esta se torna possível (FREIRE, 2000) – esta noção encontra-se em Fanon e Guevara, também, que vêm na revolução não somente a transformação da produção ou da cultura, mas da própria consciência do ser social). Em todas essas etapas a educação possui papel fundamental para formular a nova realidade, uma vez que ela é fundamental para reproduzir o processo social, os conhecimentos adquiridos até o presente e moldar a subjetividade humana.

Assim sendo, em Freire, o ato de educar nunca se distingue do ato político, por mais técnica que seja a discussão. A revolução torna-se um ato de educação, no qual não somente as massas aprendem com a liderança revolucionária, mas principalmente estas aprendem sobre o povo, considerando-o em sua amplitude e com ele se comprometendo a superar as situações-limite. Dito isto, vejamos, agora, como se dá o processo de conscientização nas obras de Freire.

A política e o sujeito oprimido: o processo de construção da consciência crítica.

Ao iniciar a discussão de sua primeira obra eminentemente política, escrita logo após o golpe militar, Freire apresenta conceitos fundamentais para se pensar a política brasileira, discutindo desde a questão do paternalismo até a inexperiência democrática do Brasil de sua época e o levante das massas em épocas pré-golpe de 64 (FREIRE, 1967). Nesse bojo, o autor discute, especialmente, a transição dos níveis de consciência, colocados por ele como: intransitivo, transitivo ingênuo e transitivo crítico. A transição destas consciências decorreriam de condições sociais específicas que levassem à problematização não somente da realidade nacional, mas também do próprio ser político brasileiro, isto é, de seu povo. Ou seja, para Freire, a questão da transição de uma sociedade “fechada” para outra “aberta” seria resultado tanto das condições objetivas quanto subjetivas da sociedade em questão, uma vez que a experiência democrática não é algo que possa simplesmente ser ensinada: esta tem que ser vivenciada pelo povo através de debates críticos e participação nas decisões da realidade nacional.

A rachadura latino-americana, que se voltou à possibilidade de desenvolvimento de uma sociedade aberta, foi a industrialização e urbanização do Brasil, fruto das políticas desenvolvimentistas de substituição de importações⁴; isto levou, pois bem, a uma superação

⁴ Aqui fica clara a ligação de Freire, na época, com os pensamentos desenvolvimentistas, uma vez que fornece a estes importante mérito (PAZELLO, 2013; WEFFORT, 1967). A transformação do pensamento de

da consciência inicial, intransitiva (na qual o sujeito simplesmente não se reconhece como agente social e suas preocupações se dão somente com as formas vegetativas de vida, sem consciência histórica), para o segundo nível, a consciência intransitivo-ingênua, na qual o povo inicia sua empreitada em direção à discussão e participação política, afirmando seu “compromisso com a existência”, mas de forma superficial e preponderantemente emocional. Agora, a transição para a consciência crítica, na visão freireana, se daria somente pela educação (esta interpretada de forma ampla, levando em conta as experiências de vida e a troca de saberes entre os indivíduos), marcada no respeito à cultura e sabedoria populares, mas comprometida com o desenvolvimento de uma consciência crítica (isto é, empiricamente comprovada, lógica e comprometida, afastando-se da consciência mágica e/ou fatalista [FREIRE, 1967]).

Caso contrário, sem esse trabalho educativo, Freire adverte aos problemas da massificação, a qual possui um sério aspecto místico, no qual prepondera a irracionalidade, torna-se o diálogo inexistente e faz temer a liberdade. Nesse plano, não se dialoga com o povo: dá-lhe comunicados, prescrições, os quais não são capazes de efetivar a transição da consciência ingênua para a crítica, fazendo, ao contrário, um rebaixamento da consciência. Essa condição se dá, especialmente, quando os poderosos se veem ameaçados pela organização dos oprimidos e iniciam uma luta pelo silêncio destes;

Freire sobre esta questão será desenvolvida progressivamente neste trabalho.

mas, uma vez não conseguindo este plenamente, diante dos avanços gerais da sociedade, encontram como alternativa a massificação, na qual o povo é pseudoprotagonista na política, sempre sujeitando-se à vontade de outros como se fosse a sua (não é um fatalismo, mas, sim, uma consciência transitiva, na qual todo o seu ser encontra-se limitado por elementos irracionais e personalistas [1967 e 1981]).

Nesse caminho, o pensamento político de Freire deve ser pensado sob esses moldes: como uma disputa pela hegemonia da sociedade, igual ao proposto por Gramsci, na qual a educação se insere de forma específica dentre outros elementos e fundamental para o desenvolvimento dessa dinâmica política⁵. Porém, essa disputa de consciências não ficará clara em sua primeira obra: reconhecida pelo próprio Freire⁶, sua obra inicial fora deveras

⁵ Como nota de rodapé torna-se importantíssimo ressaltar que Freire, em sua discussão política, segue o caminho de Gramsci, em reconhecer o Estado de forma ampla, incluindo, aí, a sociedade civil, representada em seus aparelhos privados de hegemonia. Por isso, a luta política, para o pedagogo, jamais se esgota na disputa pelo poder do Estado, mas, sim, na formulação de um novo consenso social que leve a uma sociedade regulada, conforme propunha Gramsci. Isto, por outro lado, na realidade latino-americana, jamais se daria (ainda mais pelo contexto vivenciado por Freire, durante a ditadura militar) na discussão dentro do Estado, mas, sim, com as massas, aliando-se a elas para efetivar uma nova hegemonia; por isso, sua tática também não seria contraditória com o proposto por Gramsci, sobre a diferença entre sociedades ocidentais e orientais, sendo coerente a afirmação da necessidade do testemunho e comunhão popular como forma de garantir a segurança da revolução (mas isto é algo a ser discutido na próxima seção). Veja-se: GRAMSCI, 1999 e 1989.

⁶ Veja-se suas declarações contidas em TORRES, 1987: “Nos meus primeiros trabalhos, não fiz quase nenhuma referência ao caráter político da educação. Mais ainda, também não fiz referência ao problema das classes sociais nem à luta destas. Por quê? Creio que a explicação está em que não fui capaz de esclarecer o processo de conscientização como o fiz com a

ingênua, faltando ainda pontos importantes em sua teoria, como a noção da luta de classes e da função eminentemente política da educação (embora isso já possa ser entendido pelas entrelinhas dessa primeira obra, Freire não assinala esta questão). Assim, será somente em “Pedagogia do Oprimido”, gestada no seio da luta de classes latino-americana, diante da experiência chilena, marcada pelo governo democrata cristão de Eduardo Frei (do qual Freire fora assessor de reforma agrária) e socialista de Salvador Allende, que teremos sua obra política desenvolvida adequadamente⁷.

prática, produzindo-se, assim, um distanciamento entre a busca da teorização e a prática que eu fiz (...) Não tendo esclarecido a questão das classes sociais, a dimensão política da educação, o pano de fundo ideológico que condiciona os próprios métodos de ação educativa, abri caminho para ser ‘cooptado’, embora esta não fosse a minha prática” (p. 40-41).

⁷ “Visitei o Chile duas vezes durante o governo da Unidade Popular e costumava dizer, na Europa e nos E.U.A., que quem quisesse ter uma ideia concreta da luta de classes, expressando-se das mais diferentes formas, teria de visitar o Chile. Sobretudo quem quisesse ver, quase pegar, as táticas com que as classes dominantes lutavam, a riqueza de sua imaginação para tornar a luta mais eficaz no sentido de resolver a contradição entre poder e governo (...) Teria sido, na verdade, impossível viver um processo politicamente tão rico, tão problematizador, ter sido tocado tão profundamente pelo clima de aceleradas mudanças, ter participado de discussões animadas e vivas em ‘círculos de cultura’ em que os educadores não raro tiveram que quase implorar aos camponeses que parassem, pois que já se achavam extenuados, sem que isto tudo viesse depois a explicitar-se nessa ou naquela posição teórica defendida no livro [Pedagogia do Oprimido] que, na época, ainda não era sequer projeto” (p. 51-55, 1992). Outra fonte importante para isso confirmar será TORRES, 1996, que afirma: “Após o *golpe de estado* brasileiro de 1964, Freire deixou o país para viver e trabalhar no Chile no ICIRA, um órgão do governo Democrático Cristão responsável pela extensão educacional no interior do programa de reforma agrária. Freire teve a oportunidade de experimentar sua metodologia num novo ambiente intelectual, político, ideológico e social, trabalhando com os setores mais progressistas do Jovem Partido

Aqui, conceitos fundamentais surgirão, mas o principal será a sua divisão entre opressores e oprimidos: entre dominantes e dominados, colocados de forma clara, disputando a hegemonia da sociedade, e não somente a consciência dos indivíduos. Se antes Freire distinguia radicais de sectários (1967), nesta obra mantém a distinção, mas amplia o leque para inserir, ali, a noção de classe, da necessidade de superação de um sistema dominado pelos opressores para se fazer uma sociedade livre desta divisão. E tal potencialidade é encontrada, em Freire, nos oprimidos: somente estes podem gestar a libertação (não somente sua, mas também dos opressores, que, oprimindo, desumanizam-se também). Mas tal libertação não é somente uma ação planejada pelos oprimidos, sua organização: é, também, sua conscientização sobre o mundo e retirada do opressor hospedado dentro de si, ao qual leva ao fatalismo e masoquismo dos oprimidos. Em Freire, então, consciência e ação são sinônimos: se alguém possui “consciência”, mas não age, na verdade não realmente se conscientizou da necessidade da libertação (1972).

Todo o pensamento freireano, então, reprime a famosa distância entre palavra e ação, sendo isto um elemento de consciência burguesa, a qual se aproveita desta contradição para

Democrata Cristão alguns deles foram posteriormente incorporados a novos partidos dentro da coalisão da Unidade Popular e em contato com o pensamento marxista, altamente estimulante, e com fortes organizações da classe trabalhadora (...) O pensamento de Freire pode agora ser claramente percebido como uma expressão da pedagogia socialista e sua análise tem sido, através do tempo, trabalhada dentro da moldura históricomaterialista, redefinindo seus velhos temas existencialistas fenomenológicos sem, no entanto, adotar uma posição ortodoxa” (TORRES, 1996, p. 123-124)

maquiar sua exploração e privilégios. De um lado, pelos opressores, essa noção se dá no paternalismo, na defesa de seu direito de ter privilégios porque, com eles, “ajuda” aos oprimidos; pelos oprimidos, ao contrário, sua contradição discursiva dá-se no fatalismo e na aderência ao opressor, nos quais, ambos, retiram de si mesmos o seu compromisso com a ordem opressora e a naturalizam de formas diferentes (o primeiro como destino divino, mágico, no qual cada um tem seu destino selado logo ao vir para o mundo, e o outro como se a opressão fosse necessária e natural aos homens, cabendo aos mais fortes dominarem os mais fracos [1972]).

A disputa principal para Freire, então, na sociedade, torna-se a luta pela consciência e libertação dos oprimidos: uma luta eminentemente política. O resgate da vocação de ser mais, da superação do imobilismo e da consciência ingênua somente é possível com a ação política, numa disputa das relações de poder da sociedade. É a partir dessa constatação que o pedagogo brasileiro esboça seus princípios políticos. O principal deles é o diálogo, o qual se faz com quem verdadeiramente ama o mundo – logo, não com os opressores, necrófilos, que somente amam a si mesmos – e não aceita o sectarismo de querer impôr às massas a sua libertação. Aqui, então, nega-se o vanguardismo e, também, o fisiologismo, a concentração apenas naquilo que Gramsci chamou de “pequena política”⁸, uma vez que o interesse real da política, para nosso autor,

⁸ “Gran política (alta política)-pequeña política (política del día por día, política parlamentaria, de corredor, de intriga). La gran política comprende las cuestiones vinculadas on la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras

é o avanço concreto na vida dos oprimidos, algo que é possível plenamente somente com uma reformulação do modo de produção e gestão da sociedade, visando a ampliação da democracia.

Por isso, negar o diálogo como princípio seria um ato de negação da superação da opressão: sem diálogo, coisifica-se o homem, colocando-o como objeto a ser dominado pelas elites. O diálogo compromete-se com a vocação de *ser mais*, com a humanização do sujeito e sua liberdade, o que implica em, necessariamente, respeitar a todos e não coisificar os homens, negando-se a eles sua vocação primeira. A ação política em Freire, pois, jamais se faz *para* os oprimidos, mas, sim, *com* eles. Eles são sujeitos da história e seres capazes de se libertarem; negá-los essa capacidade é impedir a verdadeira libertação e reproduzir a opressão (1972).

É neste caminho que surge a necessidade da educação problematizadora: a ação política, enquanto ação pedagógica, também deve se comprometer com essa humanização de seu sujeito, e isto não é possível sem uma reformulação pedagógica que supere o formalismo, o verbalismo e a neutralidade. É nesse momento que surge, de fato, a pedagogia do oprimido, *com* este, a ser realizada em comunidades e movimentos, tendo em vista a sua mobilização. Essa pedagogia se compromete, entretanto, não somente a respeitar a subjetividade e protagonismo popular, mas, também, se encontra

orgánicas económico-sociales. La pequeña política las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida por las luchas de preeminencia entre las diversas facciones de una misma clase política” (GRAMSCI, 1999, p. 20)

disposta efetivar as mudanças da realidade (por isso, não é neutra), por meio da conscientização; ela se compromete, portanto, em palavras freireanas, a tentar realizar o *inédito viável*, o nunca visto, mas possível, uma transformação política almejada pelas classes populares acompanhadas (1972).

Esse comprometimento, entretanto, não surge senão como resultado da compreensão de situações-limite que impõem ao homem uma nova práxis, à qual lhe dê possibilidades efetivas de superar os limites políticos em busca da concretização de sua vocação de *ser mais*. O homem se faz, para Freire, no confronto com seus problemas e dilemas da existência; nessa concepção, então, a política é somente uma faceta desse desafio ao qual o sujeito se joga para fazer sua existência em conjunto com os Outros. A ação política, então, somente faz sentido enquanto uma ação coletiva, enquanto uma ação social que una o sujeito e sua coletividade. Sob essa perspectiva, a famosa frase: “*ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho; os homens se libertam em comunhão*” torna-se síntese para a compreensão da ação política freireana. A educação e a política somente podem ser concebidas sob uma perspectiva coletiva: *com e para* o Outro. Assim, não há educação sem união e organização; vejamos agora o pensamento de Freire sobre a organização política do povo.

Ação cultural e política: a teoria da ação dialógica e da organização em Paulo Freire.

O nome que Freire pretende dar à sua atividade enquanto militante comprometido com as causas populares é denominada “ação cultural” (1981 e 1972); embora seu nome, inicialmente, não traga qualquer noção política, na verdade todo este pensamento está fortemente imbuído de princípios e conceitos políticos elaborados pelo próprio Paulo Freire. Primeiro, por trazer a divisão entre oprimidos e opressores, um primeiro ato que reconhece a politicidade de toda e qualquer ação cultural; e, segundo, por trazer, nessa ação cultural, a missão histórica de promover a superação das situações-limite dos povos subalternos. Sua ação cultural, então, possui, como em sua pedagogia, em seu cerne a valorização do saber popular e da ação dialógica, evitando a massificação ideológica e a manipulação das massas populares.

A necessidade da ação cultural surge diante da compreensão de que a superestrutura (isto é, a cultura) não se modifica automaticamente diante da mudança da infraestrutura: estas duas se dão em uma relação dialética de condicionamentos entre si. Por isso, a luta de classes, em Freire, não deve jamais deixar de lado seu aspecto cultural, uma vez que este serve tanto para educar as massas e formular o homem novo, como também para ser elemento de resistência à cultura e exploração dominante, uma vez que a cultura também joga papel fundamental na economia⁹ (veja-se 1978 e 1981).

⁹ As principais bases de Freire, sob nossa perspectiva, para desenvolver esse pensamento são Ernesto Guevara, que discute a questão da relação do

Sem isso, a revolução não somente impede seus avanços reais, como também não se sustenta: todo movimento revolucionário encontra-se incumbido de realizar, em sua realidade nacional, uma revolução cultural que reafirme ao povo o seu protagonismo em sua própria história e seu compromisso de superação das relações de exploração, acelerando o processo de transição da consciência intransitiva para a transitiva crítica (1981).

Esta transformação, por isso mesmo, tem de vir como expressão da comunhão com as massas populares: não deve vir como condescendência e aceitação de todas as práticas e noções populares (oras, o autor já nos alerta sobre os opressores introjetados na consciência dos oprimidos), mas, muito menos, como portador da verdade absoluta que deve ditar as práticas do povo. Este precisa forjar sua prática, mas uma prática libertadora, que dizime o opressor dentro de si (1972). Mas tal ação histórica não vem dos céus ou de vontades aleatórias dos oprimidos: ela vem, sim, do surgimento da *organização* destes, empunhada pela liderança revolucionária. Freire bem diz:

O povo, (...) enquanto esmagado e oprimido, introjetando o opressor não pode, sozinho, constituir a teoria de sua ação

homem comum com a revolução socialista, como esse lida diante das mudanças culturais existentes no país socialista, e Amílcar Cabral, liderança revolucionária de Guiné-Bissau, que encontrava na cultura a principal base da resistência ao colonialismo e via nela função essencial para manutenção e desenvolvimento do movimento revolucionário, que não somente preservava a cultura tradicional africana e os valores do movimento, como também era essencial para fazer superar as “debilidades da cultura”, isto é, as práticas mágicas, fatalistas e preconceituosas do povo. Veja-se FREIRE, 1978, e CABRAL, 1979.

libertadora. Somente no encontro dele com a liderança revolucionária, na comunhão de ambos, na práxis de ambos, é que essa teoria se faz e re-faz (1972: 252).

A noção de nosso autor sobre a relação entre vanguarda e massas assinala, então, um aspecto essencial: enquanto reconhece a existência de uma vanguarda revolucionária, nega qualquer forma de vanguardismo, de pensar e falar à frente das massas como se esta devesse ser simplesmente inculcada pelo intelectual conhecedor da realidade. Na perspectiva de Freire, sendo todos intelectuais, todos têm condição de contribuir para o pensamento e desenvolvimento da luta socialista; a vanguarda surge como expressão do todo, que constrói seu pensamento e prática junto aos oprimidos, e não como um punhado de intelectuais que conhecem a realidade e trazem ao povo sua “consciência” (1972 e 1992). Por isso, a organização surge como uma comunhão entre os intelectuais pequeno-burgueses que fizeram sua opção de classe e o povo.

Embora massa e dirigentes se distingam, estes devem representar os anseios dela, enquanto ela deve superar a sua imobilidade e assumir cada vez mais a sua ação e destino político. Para isso fazer, então, os dois grupos precisam selar compromissos que se distinguem: o povo sela o compromisso de se entregar à luta, de expelir o opressor dentro de si e participar ativamente da política, enquanto a vanguarda compromete-se com aquilo que Amílcar Cabral chamou de suicídio de classe, isto é, com a sua identificação com as massas populares e superação de seus vícios e ideologias

burguesas. Sem isto, Freire alerta sobre a probabilidade de massificação e burocratização dos governos revolucionários (1978).

Com tal comunhão, os movimentos revolucionários (e aqui este deve ser entendido de diversas formas, desde movimentos sociais empenhados na transformação da sociedade até partidos políticos) tornam-se mais do que meras organizações de transformação da produção ou distribuição da sociedade: são, como já propunha Cabral, fatores de cultura, que reconstróem as práticas cotidianas e forjam o homem novo. Por isso, uma interpretação errônea da política em Freire seria entender a ação política como fruto da ação cultural: na verdade, o que se diz é que a ação cultural revolucionária já é, em si, uma ação política, enquanto toda ação política é necessariamente um fator de cultura, ainda mais se se compromete a fazer a superação de um bloco histórico a outro.

Tal organização, enquanto fator de cultura, para Freire, deveria necessariamente seguir uma base de ação que se caracteriza especialmente pelo seu teor revolucionário: a ação dialógica. Nesta, ao invés de comunicados, há diálogo; no lugar da hierarquia rígida, a democracia mais ampla; em frente à divisão excludente, a união na diversidade, etc. Por isso mesmo, sua ação política, aqui, torna-se uma ação radical, no sentido freireano da palavra: compromete-se com a mudança do mundo, mas também com a preservação da humanidade dos esfarrapados e daqueles que ao seu lado lutam (mesmo que de diferentes formas); jamais se aceita, em sua obra, uma ação que retire o direito das massas e sua possibilidade de

satisfazer sua vocação de *ser mais*, reconhecida na organização dos oprimidos em busca da superação de suas situações-limite.

Esta noção se conflita com a ação (antidialógica) dos opressores, que dominam e “organizam” através da conquista (feita, muitas vezes, por armas e sempre contra a vontade dos oprimidos), da manipulação (isto é, na distorção dos fatos e enganação do povo), da divisão entre os oprimidos (separados, eles, além de mais fracos, tendem a disputar para receber atos paternalistas das elites dirigentes, reconstruindo, dia-a-dia, o opressor dentro de si) e da invasão cultural (imposição da visão de mundo dos opressores, através da imbecilização dos oprimidos). Ao contrário, a ação cultural se caracteriza pela co-laboração (o encontro de sujeitos para a sua pronúncia e intervenção no mundo, de acordo com suas ideias em comum), união (unidade para conter a dominação e expandir as potencialidades de avanço coletivo da sociedade), organização (união da ação e colaboração entre as massas para transformar a realidade) e, por fim, pela síntese cultural (formação de uma teoria e cultura que representa a visão tanto do oprimido quanto da liderança revolucionária, sendo símbolo de sua comunhão [1972]).

Por isso, o pensamento político de Paulo Freire se caracteriza pela dialogicidade e respeito às massas populares, algo expressado, de forma bastante sintetizada, nas revoluções cubanas e chinesas, assim como na maioria das revoluções africanas. Freire torna-se um pensador da transformação social do terceiro mundo. Sua base cristã também dá ênfase essencial ao seu pensamento, ligando-se às práticas e noções da teologia da libertação latino-americana, a qual

propõe uma ação política eminentemente ética e contrária à dominação e exploração do povo. Este pensamento político discorrido neste trabalho será, portanto, constituinte de uma nova perspectiva política que supera a ligação às tradições comunistas ortodoxas e constitui uma nova práxis socialista, seguida por diversos grupos revolucionários, em especial latino-americanos, como diversos movimentos sociais (dentre eles, o MST, por exemplo¹⁰) e alguns partidos populares.

Sua práxis política se representa, portanto, próxima muito mais das ações populares revolucionárias, isto é, daquelas que não somente se comprometiam com o desenvolvimento da classe trabalhadora, mas também de um projeto de nação contrário ao imperialismo (esta noção, percebe-se, está presente desde o começo nas obras de Freire, e mantém-se mesmo no final de suas obras),

¹⁰ Veja-se, sobre isso, por exemplo, uma obra organizada pelos integrantes do MST: “Paulo Freire, um educador do povo”; além de diversas outras referências de educadores do movimento ao educador, como se pode ver em CALDART, 2003: “A força do MST não está nos seus discursos, mas sim nas ações e na postura dos Sem Terra que as realizam. São as práticas e a conduta do coletivo que educam as pessoas que fazem parte do Movimento ou com ele convivem. É por isto que no MST temos como referência de educadores pessoas como Paulo Freire e Che Guevara. Eles não foram educadores apenas pelo que disseram ou escreveram; mas pelo testemunho de coerência entre o que pensaram, disseram e efetivamente fizeram e foram, como pessoas e como militantes das causas do povo. Ser educador é, pois, um modo de ser. Um jeito de estar com o povo que seja mensagem viva dos valores, das convicções, dos sentimentos, da consciência que nos move e que dizemos defender em nossa organização. É ter um compromisso integral, o que não é fácil. Somente um coletivo pode nos ajudar no processo de crítica e autocrítica, nas chamadas e nos afetos que nos mostram quando estamos vacilando, e ao mesmo tempo nos acolhem para retomar o caminho” (p. 8).

num programa nacional, democrático e popular (PAZELLO, 2013). Além disso, outro aspecto fundamental é sua noção de trabalho de base, na qual Freire nunca afirma com estas palavras, mas deixa bastante clara a necessidade da convivência e comunhão com o povo para pensar a superação da opressão capitalista, precisando superar o vanguardismo verboso, ou, ainda, qualquer populismo revolucionário, que se exime de um programa efetivo de nação para adorar um povo abstrato e inexistente. Quem se compromete com o povo, então, não somente se dispõe a disputar espaços políticos, mas, principalmente, convive com sua gente e se transforma cotidianamente em busca da realização de seu projeto. É com isso, na busca pela concretização da utopia, que se faz a política de Freire, “na fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar” (1972: 253).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CABRAL, Amilcar. *Unity and struggle: speeches and writings*. New York: Monthly Review, 1979.

CALDART, Roseli. Movimento sem terra: lições de pedagogia. *Currículo sem Fronteiras*, v.3, n.1, pp. 50-59, Jan/Jun 2003.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1981.

_____. *Cartas à Guiné-Bissau*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

_____. *Educação como prática da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

_____. *Extensão ou comunicação?*. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

_____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. *Pedagogia da indignação*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1972.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

_____. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 5. México, D.F.: Ediciones Era, 1999.

PAZELLO, Ricardo Prestes. A questão nacional em Paulo Freire. *Rev. Ed. Popular*, Uberlândia, v. 12, n. 2, p. 10-19, jul./dez. 2013.

TORRES, Carlos Alberto. A voz do biógrafo latinoamericano: uma biografia intelectual. Em: GADOTTI, Moacir. *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Editora Cortez, 1996, p. 117-143.

TORRES, Rosa Maria. *Educação popular: um encontro com Paulo Freire*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

WEFFORT, Francisco C. Educação e política: reflexões sobre uma pedagogia da Liberdade. Em: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1967, p. 1-26.