

TEMA 6

aula 28/set

AUT 551

39Pg

TEORIA DA AÇÃO ANTIDIALÓGICA
TEORIA DA AÇÃO DIALÓGICA

PAULO FREIRE

In: *Pedagogia do Oprimido*

Rio: Paz e Terra

(8ª Ed.: 1980)

10

Neste capítulo, em que pretendemos analisar as teorias da ação cultural que se desenvolvem a partir da matriz antidialógica e da dialógica, voltaremos, não raras vezes, a afirmações feitas no corpo deste ensaio.

Serão repetições ou voltas a pontos já referidos, ora com a intenção de aprofundá-los, ora porque se façam necessários ao esclarecimento de novas afirmações.

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

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

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

A tão conhecida afirmação de Lênin*: "Sem teoria revolucionária não pode haver movimento revo-

* Lênin, *On Politics and Revolution*. Selected writings. What is to be done? Pegasus, New York, 1968, pág. 35.

lucionário" significa precisamente que não há revolução com *verbalismo*, nem tampouco com *ativismo*, mas com *praxis*, portanto, com *reflexão* e *ação* incidindo sobre as estruturas a serem transformadas.

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

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

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

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

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

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

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

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

A praxis revolucionária somente pode opor-se à praxis das elites dominadoras. E é natural que assim seja, pois são quefazeres antagônicos.

C que não se pode realizar, na praxis revolucionária, é a divisão absurda entre a praxis da liderança e a das massas oprimidas, de forma que a destas fôsse a de apenas seguir as determinações da liderança.

Esta dicotomia existe, como condição necessária, na situação de dominação, em que a elite dominadora prescreve e os dominados seguem as prescrições.

Na praxis revolucionária há uma unidade, em que a liderança — sem que isto signifique diminuição de sua responsabilidade coordenadora e, em certos momentos, diretora — não pode ter nas massas oprimidas o objeto de sua posse.

Daí que não sejam possíveis a manipulação, a sloganização, o "depósito", a condução, a prescrição, como constituintes da praxis revolucionária. Precisamente porque o são da dominadora.

Para dominar, o dominador não tem outro caminho senão negar às massas populares a praxis verdadeira. Negar-lhes o direito de dizer sua palavra, de pensar certo.

As massas populares não têm que, autenticamente, "ad-mirar" o mundo, denunciá-lo, questioná-lo, transformá-lo para a sua humanização, mas adaptar-se à realidade que serve ao dominador. O quefazer deste não pode, por isto mesmo, ser dialógico. Não pode ser um quefazer problematizante dos homens-mundo ou dos homens em suas relações com o mundo e com os homens. No momento em que se fizesse dialógico, problematizante, ou o dominador se haveria convertido aos dominados e já não seria dominador, ou se haveria equivocado. E se, equivocando-se, desenvolvesse um tal quefazer, pagaria caro por seu equivoco.

Do mesmo modo, uma liderança revolucionária, que não seja dialógica com as massas, ou mantém a "sombra" do dominador "dentro" de si e não é revolucionária, ou está redondamente equivocada e, presa de uma sectarização indiscutivelmente mórbida, também não é revolucionária.

Pode ser até que chegue ao poder, mas temos nossas dúvidas em torno da revolução mesma que resulta deste quefazer antidialógico.

Impõe-se, pelo contrário, a dialogicidade entre a liderança revolucionária e as massas oprimidas, para que, em todo o processo de busca de sua libertação, reconheçam na revolução o caminho da superação verdadeira da contradição em que se encontram, como um dos pólos da situação concreta de opressão. Vale dizer que devem se engajar no processo com a consciência cada vez mais crítica de seu papel de sujeitos da transformação.

Se são levadas ao processo como seres ambíguos*, metade elas mesmas, metade o opressor "hospedado" nelas e se chegam ao poder vivendo esta ambigüidade, que a situação de opressão lhes impõe, terão, a nosso ver, simplesmente, a impressão de que chegaram ao poder.

A sua dualidade existencial pode, inclusive, proporcionar o surgimento de um clima sectário — ou ajudá-lo — que conduz facilmente à constituição de "burocracias" que corroem a revolução. Ao não conscientizarem, no decorrer do processo, esta ambigüidade, podem aceitar sua "participação" nêle com um espírito mais revanchista** que revolucionário.

Podem aspirar à revolução como um meio de dominação também e não como um caminho de libertação. Podem visualizar a revolução como a sua revolução privada, o que mais uma vez revela uma das características dos oprimidos, sobre que falamos no primeiro capítulo deste ensaio.

Se uma liderança revolucionária, encarnando, desta forma, uma visão humanista — de um humanismo concreto e não abstrato — pode ter dificuldades e problemas, muito maiores dificuldades e problemas terá ao

* Mais uma razão por que a liderança revolucionária não pode repetir os procedimentos da elite opressora. Os opressores, "penetrando" nos oprimidos, nêles se "hospedam": os revolucionários, na praxis com os oprimidos, não podem tentar "hospedar-se" nêles. Pelo contrário, ao buscarem, com êstes, o "de-sejo" daqueles, devem fazê-lo para conviver, para com êles estar e não para nêles viver.

** Mesmo que haja — e explicavelmente — por parte dos oprimidos, que sempre estiveram submetidos a um regime de exploração, na luta revolucionária, uma dimensão revanchista, isto não significa que a revolução deve esgotar-se nela.

tentar, por mais bem intencionada que seja, fazer a revolução para as massas oprimidas. Isto é, fazer uma revolução em que o *com* as massas é substituído pelo *sem* elas, porque trazidas ao processo através dos mesmos métodos e procedimentos usados para oprimi-las.

Estamos convencidos de que o diálogo com as massas populares é uma exigência radical de toda revolução autêntica. Ela é revolução por isto. Distingue-se do golpe militar por isto. Dos golpes, seria uma ingenuidade esperar que estabelecessem diálogo com as massas oprimidas. Dêles, o que se pode esperar é o engodo para legitimar-se, ou a força que reprime.

A verdadeira revolução, cedo ou tarde, tem de inaugurar o diálogo corajoso com as massas. Sua legitimidade está no diálogo com elas, não no engodo, na mentira*. Não pode temer as massas, a sua expressividade, a sua participação efetiva no poder. Não pode negá-las. Não pode deixar de prestar-lhes conta. De falar de seus acertos, de seus erros, de seus equívocos, de suas dificuldades.

A nossa convicção é a de que, quanto mais cedo comece o diálogo, mais revolução será.

Este diálogo, como exigência radical da revolução, responde a outra exigência radical — a dos homens como seres que não podem ser fora da comunicação, pois que são comunicação. Obstaculizar a comunicação é transformá-los em quase "coisa" e isto é tarefa e objetivo dos opressores, não dos revolucionários.

É preciso que fique claro que, por isto mesmo que estamos defendendo a praxis, a teoria do fazer, não estamos propondo nenhuma dicotomia de que resultasse que este fazer se dividisse em uma etapa de reflexão e outra, distante, de ação. Ação e reflexão e ação se dão simultaneamente.

* "Se algum benefício se pudesse obter da dúvida (... disse Fidel Castro ao falar ao povo cubano, confirmando a morte de Guevara...), nunca foram armas da revolução a *mentira*, o *mêdo* da verdade, a *cumplicidade* com qualquer ilusão falsa, a *cumplicidade* com qualquer mentira". Fidel Castro, *Granma*, 17-10-1967. (Os vícios são nossos).

O que pode ocorrer, ao exercer-se uma análise crítica reflexiva, sobre a realidade, sobre suas contradições, é que se perceba a impossibilidade imediata de uma forma determinada de ação ou a sua inadequacidade ao momento.

Desde o instante, porém, em que a reflexão demonstra a inviabilidade ou a inoportunidade de uma forma tal ou qual de ação, que deve ser adlada ou substituída por outra, não se pode negar a ação nos que fazem esta reflexão. É que esta se está dando no ato mesmo de atuar — é também ação.

Se, na educação como situação gnosiológica, o ato cognoscente do sujeito educador (também educando) sobre o objeto cognoscível, não morre, ou nêle se esgota, porque, dialógicamente, se estende a outros sujeitos cognoscentes, de tal maneira que o objeto cognoscível se faz mediador da cognoscibilidade dos dois, na teoria da ação revolucionária se dá o mesmo. Isto é, a liderança tem, nos oprimidos, sujeitos também da ação libertadora e, na realidade, a mediação da ação transformadora de ambos. Nesta teoria da ação, exatamente porque é revolucionária, não é possível falar nem em ator, no singular, nem apenas em atôres, no plural, mas em atôres em intersubjetividade, em intercomunicação.

Negá-la, no processo revolucionário, evitando, por isto mesmo, o diálogo com o povo em nome da necessidade de "organizá-lo", de fortalecer o poder revolucionário, de assegurar uma frente coesa é, no fundo, temer a liberdade. É temer o próprio povo ou não crer nêle. Mas, ao se descrever do povo, ao temê-lo, a revolução perde sua razão de ser. É que ela nem pode ser feita para o povo pela liderança, nem por êle, para ela, mas por ambos, numa solidariedade que não pode ser quebrada. E esta solidariedade somente nasce no testemunho que a liderança dá a êle, no encontro humilde, amoroso e corajoso com êle.

Nem todos temos a coragem dêste encontro e nos enrijecemos no desencontro, no qual transformamos os

50

outros em puros objetos. E, ao assim procedermos, nos tornamos necrófilos, em lugar de biófilos. Matamos a vida, em lugar de alimentarmos a vida. Em lugar de buscá-la, corremos dela.

Matar a vida, freiá-la, com a redução dos homens a puras coisas, aliená-los, mistificá-los, violentá-los são o próprio dos opressores.

Talvez, se pense que, ao fazermos a defesa dêste encontro dos homens no mundo para transformá-lo, que é o diálogo*, estejamos caindo numa ingênua atitude, num idealismo subjetivista.

Não há nada, contudo, de mais concreto e real do que os homens no mundo e com o mundo. Os homens com os homens, como também alguns homens contra os homens, enquanto classes que oprimem e classes oprimidas.

O que pretende a revolução autêntica é transformar a realidade que propicia êste estado de coisas, desumanizante dos homens.

Afirma-se, o que é uma verdade, que esta transformação não pode ser feita pelos que vivem de tal realidade, mas pelos esmagados, com uma lúcida liderança.

Que seja esta, pois, uma afirmação radicalmente conseqüente, isto é, que se torne existenciada pela liderança na sua comunhão com o povo. Comunhão em que crescerão juntos e em que a liderança, em lugar de simplesmente automeiar-se, se instaura ou se autentica na sua praxis com a do povo, nunca no des-encontro ou no dirigismo.

Muitos, porque aferrados a uma visão mecanicista, não percebendo esta obviedade: a de que a situação concreta em que estão os homens condiciona a sua consciência do mundo e esta as suas atitudes e o seu enfrentamento, pensam que a transformação da reali-

* Sublinhemos mais uma vez que êste encontro dialógico não se pode verificar entre antagonicos.

dade se pode fazer em termos mecânicos*. Isto é, sem a problematização desta falsa consciência do mundo ou sem o aprofundamento de uma já menos falsa consciência dos oprimidos, na ação revolucionária.

Não há realidade histórica — mais outra obviedade — que não seja humana. Não há história *sem* homens como não há uma história para os homens, mas uma história de homens que, feita por eles, também os faz, como disse Marx.

E é, precisamente, quando — às grandes majorias — se proíbe o direito de participarem como sujeitos da história, que elas se encontram dominadas e alienadas. O intento de ultrapassagem do estado de objetos para o de sujeitos — objetivo da verdadeira revolução — não pode prescindir nem da ação das massas, incidente na realidade a ser transformada, nem de sua reflexão.

Idealistas seríamos se, dicotomizando a ação da reflexão, entendêssemos ou afirmássemos que a simples reflexão sobre a realidade opressora, que levasse os homens ao descobrimento de seu estado de objetos, já significasse serem eles sujeitos. Não há dúvida, porém, de que, se este reconhecimento ainda não significa que sejam sujeitos, concretamente, “significa”, disse um aluno nosso, serem sujeitos em esperança**. E esta esperança os leva à busca de sua concretude.

Falsamente realistas seremos se acreditarmos que o ativismo, que não é ação verdadeira, é o caminho para a revolução.

Críticos seremos, verdadeiros, se vivermos a plenitude da praxis. Isto é, se nossa ação involucra uma crítica reflexão que, organizando cada vez o pensar, nos

* ... “The epochs during which the dominant classes are stable, epochs in which the worker’s movement must defend itself against a powerful adversary, which is occasionally threatening and is in every case solidly seated in power, produce naturally a socialist literature which emphasizes the “material” element of reality, the obstacles to be overcome, and the scant efficacy of human awareness and action.” Lucien Goldman, *The Human Sciences and Philosophy*, Jonathan Cape Ltd. London, 1969, págs. 80-81.

** Fernando Garcia, hondurenho, aluno nosso, num curso para latino-americanos em Santiago, Chile, 1967.

60

leva a superar um conhecimento estritamente ingênuo da realidade. Este precisa alcançar um nível superior, com que os homens cheguem à razão da realidade. Mas isto exige um pensar constante, que não pode ser negado às massas populares, se o objetivo visado é a libertação.

Se a liderança revolucionária lhes negar este pensar se encontrará preterida de pensar também, pelo menos de pensar certo. É que a liderança não pode pensar *sem* as massas, nem *para* elas, mas *com* elas.

Quem pode pensar *sem* as massas, sem que se possa dar ao luxo de não pensar *em torno delas*, são as elites dominadoras, para que, assim pensando, melhor as conheçam e, melhor conhecendo-as, melhor as dominem. Daí que, o que poderia parecer um diálogo destas com as massas, uma comunicação com elas, sejam meros “comunicados”, meros “depósitos” de conteúdos domesticadores. A sua teoria da ação se contradiria a si mesma se, em lugar da prescrição, implicasse na comunicação, na dialogicidade.

Por que não fenecem as elites dominadoras ao não pensarem *com* as massas? Exatamente porque estas são o seu contrário antagônico, a sua “razão”, na afirmação de Hegel, já citada. Pensar *com* elas seria a superação de sua contradição. Pensar *com* elas significaria já não dominar.

Por isto é que a única forma de pensar certo do ponto de vista da dominação é não deixar que as massas pensem, o que vale dizer: é não pensar *com* elas.

Em tôdas as épocas os dominadores foram sempre assim — jamais permitiram às massas que pensassem certo.

... “Um tal Mr. Giddy, diz Niebhur, que foi posteriormente presidente da sociedade real, fez objeções (... refere-se ao projeto de lei que se apresentou ao Parlamento britânico em 1807, criando escolas subvencionadas...) que se podiam ter apresentado em qualquer outro país: ‘Por especial que pudesse ser em teoria o projeto de dar educação às classes trabalhadoras dos pobres, seria prejudicial para sua moral e sua

70

felicidade; ensinaria a desprezar sua missão na vida, em lugar de fazer deles bons servos para a agricultura e outros empregos; em lugar de ensinar-lhes subordinação os faria rebeldes e refratários, como se pôs em evidência nos condados manufatureiros; habilitá-los-ia ler folhetos sediciosos, livros perversos e publicações contra a cristandade; torná-los-ia insolentes para com seus superiores e, em poucos anos, se faria necessário à legislatura dirigir contra eles o braço forte do poder”*.

No fundo, o que o tal Mr. Giddy, citado por Niebhur, queria, tanto quanto os de hoje, que não falam tão cinica e abertamente contra a educação popular, é que as massas não pensassem. Os Mr. Giddy de todas as épocas, enquanto classe oprimida, ao não poderem pensar *com* as massas oprimidas, não podem deixar que elas pensem.

Desta forma, dialéticamente, se explica por que, não pensando *com*, mas apenas *em torno* das massas, as elites opressoras não fenecem.

Não é o mesmo o que ocorre com a liderança revolucionária. Esta, ao não pensar *com* as massas, fenece. As massas são a sua matriz constituinte, não a incidência passiva de seu pensar. Ainda que tenha também de pensar *em torno* das massas para compreendê-las melhor, distingue-se este pensar do pensar anterior. E distingue-se porque, não sendo um pensar para dominar e sim para libertar, pensando *em torno* das massas, a liderança se dá ao pensar delas.

Enquanto o outro é um pensar de senhor, este é um pensar de companheiro. E só assim pode ser. É que, enquanto a dominação, por sua mesma natureza, exige apenas um pólo dominador e um pólo dominado, que se contradizem antagonicamente, a libertação revolucionária, que busca a superação desta contradição, implica na existência desses pólos e mais numa liderança que emerge no processo desta busca. Esta liderança que emerge, ou se identifica com as massas populares, como oprimida também, ou não é revolucionária.

* Reinold Niebhur, *Moral Man and Immoral Society*, The Scribner Library, N.Y. 1960, págs. 118-119.

Assim é que, não pensar *com* elas para, imitando os dominadores, pensar simplesmente *em torno* delas, não se dando a seu pensar, é uma forma de desaparecer como liderança revolucionária.

Enquanto, no processo opressor, as elites vivem da “morte em vida” dos oprimidos e só na relação vertical entre elas e eles se autenticam, no processo revolucionário, só há um caminho para a autenticidade da liderança que emerge: “morrer” para reviver através dos oprimidos e com eles.

Na verdade, enquanto no primeiro, é lícito dizer que alguém oprime alguém, no segundo, já não se pode afirmar que alguém liberta alguém, ou que alguém se liberta sozinho, mas que os homens se libertam em comunhão. Com isto, não queremos diminuir o valor e a importância da liderança revolucionária. Pelo contrário, estamos enfatizando esta importância e este valor. E haverá importância maior que conviver com os oprimidos, com os esfarrapados do mundo, com os “condenados da terra”?

Nisto, a liderança revolucionária deve encontrar não só a sua razão de ser, mas a razão de uma sua alegria. Por sua natureza, ela pode fazer o que a outro, por sua natureza, se proíbe de fazer, em termos verdadeiros.

Daí que toda aproximação que aos oprimidos façam os opressores, enquanto classe, os situa inexoravelmente na falsa generosidade a que nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho. Isto não pode fazer a liderança revolucionária: ser falsamente generosa. Nem tampouco dirigista.

Se as elites opressoras se fecundam, necrófilamente, no esmagamento dos oprimidos, a liderança revolucionária somente na *comunhão* com eles pode fecundar-se.

Esta é a razão pela qual o quefazer opressor não pode ser humanista, enquanto o revolucionário necessariamente o é. Tanto quanto o desumanismo dos opressores, o humanismo revolucionário implica na ciência. Naquele, esta se encontra a serviço da “reificação”; nesta, a serviço da humanização. Mas, se no uso da

ciência e da tecnologia para "reificar", o *sine qua* desta ação é fazer dos oprimidos sua pura incidência, já não é o mesmo o que se impõe no uso da ciência e da tecnologia para a humanização. Aqui, os oprimidos ou se tornam sujeitos, também, do processo, ou continuam "reificados".

E o mundo não é um laboratório de anatomia nem os homens são cadáveres que devam ser estudados passivamente.

O humanista científico revolucionário não pode, em nome da revolução, ter nos oprimidos objetos passivos de sua análise, da qual decorram prescrições que eles devam seguir.

Isto significa deixar-se cair num dos mitos da ideologia opressora, o da *absolutização da ignorância*, que implica na existência de alguém que a decreta a alguém.

No ato desta decretação, quem o faz, reconhecendo os outros como absolutamente ignorantes, se reconhece e à classe a que pertence como os que sabem ou nasceram para saber. Ao assim reconhecer-se tem nos outros o seu oposto. Os outros se fazem estranheza para ele. A sua passa a ser a palavra "verdadeira", que impõe ou procura impor aos demais. E estes são sempre os oprimidos, roubados de sua palavra.

Desenvolve-se no que rouba a palavra dos outros, uma profunda descrença neles, considerados como incapazes. Quanto mais diz a palavra sem a palavra daqueles que estão proibidos de dizê-la, tanto mais exercita o poder e o gosto de mandar, de dirigir, de comandar. Já não pode viver se não tem alguém a quem dirija sua palavra de ordem.

Desta forma, é impossível o diálogo. Isto é próprio das elites opressoras que, entre seus mitos, têm de vitalizar mais este, com o qual dominam mais.

A liderança revolucionária, pelo contrário, científico-humanista, não pode absolutizar a ignorância das massas. Não pode crer neste mito. Não tem sequer o direito de duvidar, por um momento, de que isto é um mito.

Não pode admitir, como liderança, que só ela sabe e que só ela pode saber — o que seria descrever das massas populares. Ainda quando seja legítimo reconhecer-se em um nível de saber revolucionário, em função de sua mesma consciência revolucionária, diferente do nível de conhecimento ingênuo das massas, não pode sobrepor-se a este, com o seu saber.

Por isto mesmo é que não pode sloganizar as massas, mas dialogar com elas para que o seu conhecimento experiencial em torno da realidade, fecundado pelo conhecimento crítico da liderança, se vá transformando em *razão* da realidade.

Assim como seria ingênuo esperar das elites opressoras a denúncia deste mito da absolutização da ignorância das massas, é uma contradição que a liderança revolucionária não o faça e, maior contradição ainda, que atue em função dele.

O que tem de fazer a liderança revolucionária é problematizar aos oprimidos, não só este, mas todos os mitos de que se servem as elites opressoras para oprimir. Se assim não se comporta, insistindo em imitar os opressores em seus métodos dominadores, provavelmente duas respostas possam dar as massas populares. Em determinadas circunstâncias históricas, se deixarem "domesticar" por um novo conteúdo nelas depositado. Noutras, se assustarem diante de uma "palavra" que ameaça ao opressor "hospedado" nelas*.

* As vezes, nem sequer esta palavra é dita. Basta a presença de alguém (não necessariamente pertencente a um grupo revolucionário) que possa ameaçar ao opressor "hospedado" nas massas, para que elas, assustadas, assumam posturas destrutivas. Contou-nos um aluno nosso, de um país latino-americano, que, em certa comunidade camponesa indígena de seu país, bastou que um sacerdote fanático denunciasse a presença de dois "comunistas" na comunidade, "pondo em risco a fé católica", para que, na noite deste mesmo dia, os camponeses, unânimes, queimassem vivos aos dois simples professores primários que exerciam seu trabalho de educadores infantis.

Talvez esse sacerdote tivesse visto, na casa daqueles infelizes "maestros rurales" algum livro em cuja capa houvesse a cara de um homem barbado...

Em qualquer dos casos, não se fazem revolucionários. No primeiro, a revolução é um engano; no segundo, uma impossibilidade.

Há os que pensam, às vezes, com boa intenção, mas equivocadamente, "que sendo demorado o processo dialógico", — o que não é verdade — se deve fazer a

* Sallentamos, mais uma vez, que não estabelecemos nenhuma dicotomia entre o diálogo e a ação revolucionária, como se houvesse um tempo de diálogo, e outro, diferente, de revolução. Afirmamos, pelo contrário, que o diálogo é a "essência" da ação revolucionária. Dal que na teoria desta ação, seus *alôres*, *inter-subjetivamente*, incidam sua ação sobre o *objetivo*, que é a realidade que os mediatiza, tendo, como *objetivo*, através da transformação desta, a humanização dos homens. Isto não ocorre na teoria da ação opressora, cuja "essência" é antidualógica. Nesta, o esquema se simplifica. Os *alôres* têm, como *objetos* de sua ação, a *realidade e os oprimidos*, simultaneamente e, como *objetivo*, a manutenção da opressão, através da manutenção da realidade opressora.

19 17

revolução sem *comunicação*, através dos '*comunicados*' e, depois de feita, então, se desenvolverá um amplo esforço educativo. Mesmo porque, continuam, não é possível fazer educação antes da chegada ao poder. Educação libertadora".

Há alguns pontos fundamentais a analisar nas afirmações dos que assim pensam.

Acreditam (não todos), na necessidade do diálogo com as massas, mas não crêem na sua viabilidade antes da chegada ao poder. Ao admitirem que não é possível uma forma de comportamento educativo-crítica, antes da chegada ao poder por parte da liderança, negam o caráter pedagógico da revolução, como *Revolução cultural*. Por outro lado, confundem o sentido pedagógico da revolução com a nova educação a ser instalada com a chegada ao poder.

A nossa posição, já afirmada e que se vem afirmando em tôdas as páginas deste ensaio, é que seria realmente ingenuidade esperar das elites opressoras uma educação de caráter libertário. Mas, porque a revolução tem, indubitavelmente, um caráter pedagógico que não pode ser esquecido, na razão em que é libertadora ou não é revolução, a chegada ao poder é apenas um momento, por mais decisivo que seja. Enquanto processo, o "antes" da revolução está na sociedade opressora e é apenas aparente.

A revolução se gera nela como ser social e, por isto, na medida em que é ação cultural, não pode deixar de corresponder às potencialidades do ser social em que se gera.

É que todo ser se desenvolve (ou se transforma) dentro de si mesmo, no jôgo de suas contradições.

Os condicionamentos externos, ainda que necessários, só são eficientes se coincidem com aquelas potencialidades*.

* No ensaio já citado, *Cultural Action for Freedom*, discutimos mais detidamente as relações entre ação cultural e revolução cultural.

O novo da revolução nasce da sociedade velha, opressora, que foi superada. Daí que a chegada ao poder que continua processo, seja apenas, como antes dissemos, um momento decisivo deste.

Por isto é que, numa visão dinâmica e não estática da revolução, ela não tenha um *antes* e um *depois* absolutos, de que a chegada ao poder fôsse o ponto de divisão.

Gerando-se nas condições objetivas, o que busca é a superação da situação opressora com a instauração de uma sociedade de homens em processo de permanente libertação.

O sentido pedagógico, dialógico, da revolução, que a faz "revolução cultural" também, tem de acompanhá-la em todas as suas fases.

É ele ainda um dos eficientes meios de evitar que o poder revolucionário se institucionalize, estratificando-se em "burocracia" contra-revolucionária, pois que a contra-revolução também é dos revolucionários que se tornam reacionários.

E, se não é possível o diálogo com as massas populares antes da chegada ao poder, porque falta a elas experiência do diálogo, também não lhes é possível chegar ao poder, porque lhes falta igualmente experiência do poder. Precisamente porque defendemos uma dinâmica permanente no processo revolucionário, entendemos que é nesta dinâmica, na *praxis* das massas com a liderança revolucionária, que elas e seus líderes mais representativos aprenderão tanto o diálogo quanto o poder. Isto nos parece tão óbvio quanto dizer que um homem não aprende a nadar numa biblioteca, mas na água.

O diálogo com as massas não é concessão, nem presente, nem muito menos uma tática a ser usada, como a sloganização o é, para dominar. O diálogo, como encontro dos homens para a "pronúncia" do mundo, é uma condição fundamental para a sua real humanização.

* Ver Mao Tsé-Tung, *On Contradictions*.

Se "uma ação livre somente o é na medida em que o homem transforma seu mundo e a si mesmo, se uma condição positiva para a liberdade é o despertar das possibilidades criadoras humanas, se a luta por uma sociedade livre não o é a menos que, através dela, seja criado um sempre maior grau de liberdade individual"*, se há de reconhecer ao processo revolucionário o seu caráter eminentemente pedagógico. De uma pedagogia problematizante e não de uma "pedagogia" dos "depósitos", "bancária". Por isto é que o caminho da revolução é o da abertura às massas populares, não o do fechamento a elas. É o da convivência com elas, não o da desconfiança delas. E, quanto mais a revolução exija a sua teoria, como salienta Lênin, mais sua liderança tem de estar *com* as massas, para que possa estar contra o poder opressor.

Destas considerações gerais, partamos, agora, para uma análise mais detida a propósito das teorias da ação antidialógica e dialógica.

A primeira, opressora; a segunda, revolucionário-libertadora.

CONQUISTA

O primeiro caráter que nos parece poder ser surpreendido na ação antidialógica é a necessidade da conquista.

O antidialógico, dominador, nas suas relações com o seu contrário, o que pretende é conquistá-lo, cada vez

* "A free action (... diz Gajo Petrovic...), can only be one by which a man changes his world and himself", (... E mais adiante...) "A positive condition of freedom is the knowledge of the limits of necessity, the awareness of human creative possibilities. (... E continua...) The struggle for a free society is not a struggle for a free society unless through it an ever greater degree of individual freedom is created". Gajo Petrovic, *Man and Freedom*, In an International Symposium, Socialism Humanism edited by Erich Fromm-Anchor Books, N.Y. 1966, págs. 274/75/76. Do mesmo autor, importante a leitura de *Marx in the mid-twentieth Century*, Anchor, N.Y. 1967.

mais, através de mil formas. Das mais duras às mais sutis. Das mais repressivas às mais adocicadas, como o paternalismo.

Todo ato de conquista implica num sujeito que conquista e num objeto conquistado. O sujeito da conquista determina suas finalidades ao objeto conquistado, que passa, por isto mesmo, a ser algo possuído pelo conquistador. Este, por sua vez, imprime sua forma ao conquistado que, introjetando-o, se faz um ser ambíguo. Um ser, como dissemos já, "hospedeiro" do outro.

Desde logo, a ação conquistadora, ao "reificar" os homens, é necrófila.

Assim como a ação antidialógica, de que o ato de conquistar é essencial, é um simultâneo da situação real, concreta, de opressão, a ação dialógica é indispensável à superação revolucionária da situação concreta de opressão.

Não se é antidialógico ou dialógico no "ar", mas no mundo. Não se é antidialógico primeiro e opressor depois, mas simultaneamente. O antidialógico se impõe ao opressor, na situação objetiva de opressão, para, pela conquista, oprimir mais, não só economicamente, mas culturalmente, roubando ao oprimido conquistado sua palavra também, sua expressividade, sua cultura.

Instaurada a situação opressora, antidialógica em si, o antidialógico se torna indispensável para mantê-la.

A conquista crescente do oprimido pelo opressor aparece, pois, como um traço marcante da ação antidialógica. Por isto é que, sendo a ação libertadora dialógica em si, não pode ser o diálogo um *a posteriori* seu, mas um concomitante dela. Mas, como os homens estarão sempre libertando-se, o diálogo se torna uma *permanente* da ação libertadora.

* Isto não significa, da maneira alguma, segundo salientamos no capítulo anterior, que, instaurado o poder popular revolucionário, a revolução contradiga o seu caráter dialógico, pelo fato de o novo ter o dever ético, inclusive, de reprimir toda tentativa de restauração do antigo poder opressor.

O desejo de conquista, talvez mais que o desejo, a necessidade da conquista, acompanha a ação antidialógica em todos os seus momentos.

Através dela e para todos os fins implícitos na opressão, os opressores se esforçam por matar nos homens a sua condição de "admiradores" do mundo. Como não podem consegui-lo, em termos totais, é preciso, então, *mitificar* o mundo.

Daí que os opressores desenvolvam uma série de recursos através dos quais propõem à "ad-miração" das massas conquistadas e oprimidas um falso mundo. Um mundo de engodos que, alienando-as mais ainda, as mantenha passivas em face dêle. Daí que, na ação da conquista, não seja possível apresentar o mundo como problema, mas, pelo contrário, como algo dado, como algo estático, a que os homens se devem ajustar.

A falsa "ad-miração" não pode conduzir à verdadeira praxis, pois que é a pura especiação das massas, que, pela conquista, os opressores buscam obter por todos os meios. Massas conquistadas, massas espectralizadas, passivas, gregarizadas. Por tudo isto, massas alienadas.

E preciso, contudo, chegar até elas para, pela conquista, mantê-las alienadas. Este chegar até elas, na ação da conquista, não pode transformar-se num *ficar com* elas. Esta "aproximação", que não pode ser feita pela comunicação, se faz pelos "comunicados", pelos "depósitos" dos mitos indispensáveis à manutenção do *status quo*.

O mito, por exemplo, de que a ordem opressora é uma ordem de liberdade. De que todos são livres para trabalhar onde queiram. Se não lhes agrada o patrão, podem então deixá-lo e procurar outro emprego. O mito de que esta "ordem" respeita os direitos da pessoa humana e que, portanto, é digna de todo apreço. O mito de que todos, bastando não ser preguiçosos, podem chegar a ser empresários — mais ainda, o mito de que o homem que vende, pelas ruas, gritando: "doce de banana e goiaba" é um empresário tal qual o dono de uma grande fábrica. O mito do direito de todos à

educação, quando o número de brasileiros que chegam às escolas primárias do país e o do que nelas conseguem permanecer é chocantemente irrisório. O mito da igualdade de classe, quando o "sabe com quem está falando?" é ainda uma pergunta dos nossos dias. O mito do heroísmo das classes opressoras, como mantenedoras da ordem que encarna a "civilização ocidental e cristã", que elas defendem da "barbárie materialista". O mito de sua caridade, de sua generosidade, quando o que fazem, enquanto classe, é assistencialismo, que se desdobra no mito da falsa ajuda que, no plano das nações, mereceu segura advertência de João XXIII*. O mito de que as elites dominadoras, "no reconhecimento de seus deveres", são as promotoras do povo, devendo este, num gesto de gratidão, aceitar a sua palavra e conformar-se com ela. O mito de que a rebelião do povo é um pecado contra Deus. O mito da propriedade privada, como fundamento do desenvolvimento da pessoa humana, desde, porém, que pessoas humanas sejam apenas os opressores. O mito da operosidade dos opressores e c da preguiça e desonestidade dos oprimidos. O mito da inferioridade "ontológica" destes e o da superioridade daqueles**.

Todos estes mitos e mais outros que o leitor poderá acrescentar, cuja introjeção pelas massas populares oprimidas é básica para a sua conquista, são levados a elas pela propaganda bem organizada, pelos *slogans*, cujos veículos são sempre os chamados "meios de comunicação com as massas"***. Como se o depósito deste conteúdo alienante nelas fôsse realmente comunicação.

Em verdade, finalmente, não há realidade opressora que não seja necessariamente antidialógica, como não há antidialógica em que o pólo dos opressores não

* *Maler et Magistra.*

** "By his accusation, (...diz Memmi, referindo-se ao perfil que o colonizador faz do colonizado...), the colonizer establishes the colonized as being lazy. He decides that laziness is constitutional in the very nature of the colonized". *Obra citada*, pág. 81.

*** Não criticamos os meios em si mesmos, mas o uso que se lhes dá.

se empenhe, incansavelmente, na permanente conquista dos oprimidos.

Já as elites dominadoras da velha Roma falavam na necessidade de dar "pão e circo" às massas para conquistá-las, amaciando-as, com a intenção de assegurar a sua paz. As elites dominadoras de hoje, como as de todos os tempos, continuam precisando da conquista, como uma espécie de "pecado original", com "pão e circo" ou sem eles. Os conteúdos e os métodos da conquista variam historicamente, o que não varia, enquanto houver elite dominadora, é esta ânsia necrófila de oprimir.

DIVIDIR, PARA MANTER A OPRESSÃO

Esta é outra dimensão fundamental da teoria da ação opressora, tão velha quanto a opressão mesma.

Na medida em que as minorias, submetendo as maiorias a seu domínio, as oprimem, dividi-las e mantê-las divididas são condição indispensável à continuidade de seu poder.

Não se podem dar ao luxo de consentir na unificação das massas populares, que significaria, indiscutivelmente, uma séria ameaça à sua hegemonia.

Daí que toda ação que possa, mesmo incipientemente, proporcionar às classes oprimidas o despertar para que se unam é imediatamente freitada pelos opressores através de métodos, inclusive, fisicamente violentos.

Conceitos como os de união, de organização, de luta, são timbrados, sem demora, como perigosos. E realmente o são, mas, para os opressores. É que a prática destes conceitos é indispensável à ação libertadora.

O que interessa ao poder opressor é enfraquecer os oprimidos mais do que já estão, ilhando-os, criando e aprofundando cisões entre eles, através de uma gama variada de métodos e processos. Desde os métodos repressivos da burocracia estatal, à sua disposição, até às

formas de ação cultural por meio das quais manejam as massas populares, dando-lhes a impressão de que as ajudam.

Uma das características destas formas de ação, quase nunca percebida por profissionais sérios, mas ingênuos, que se deixam envolver, é a ênfase da visão *focalista* dos problemas e não na visão deles como dimensões de uma *totalidade*.

Quanto mais se pulverize a totalidade de uma área em "comunidades locais", nos trabalhos de "desenvolvimento de comunidade", sem que estas comunidades sejam estudadas como totalidades em si, que são parciaisidades de outra totalidade (área, região, etc.) que, por sua vez, é parcialidade de uma totalidade maior (o país, como parcialidade da totalidade continental) tanto mais se intensifica a alienação. E, quanto mais alienados, mais fácil dividi-los e mantê-los divididos.

Estas formas focalistas de ação, intensificando o modo focalista de existência das massas oprimidas, sobretudo rurais, dificultam sua percepção crítica da realidade e as mantêm ilhadas da problemática dos homens oprimidos de outras áreas em relação dialética com a sua*.

O mesmo se verifica nos chamados "treinamentos de líderes" que, embora quando realizados sem esta intenção por muitos dos que os praticam, servem, no fundo, à alienação.

* E desnecessário dizer que esta crítica não atinge os esforços neste setor que, numa perspectiva dialética, orientam no sentido da ação que se funda na compreensão da comunidade local como totalidade em si e parcialidade de uma totalidade maior. Atinge aqueles que não levam em conta que o desenvolvimento da comunidade local não se pode dar a não ser dentro do contexto total de que faz parte, em interação com outras parcialidades, o que implica na consciência da unidade na diversificação, da organização que canalize as forças dispersas e na consciência clara da necessidade de transformação da realidade. Tudo isto é que assusta, razoavelmente, aos opressores. Daí que estimulem todo tipo de ação em que além da visão focalista, os homens sejam "assistencializados".

O básico pressuposto desta ação já é, em si, ingênuo. Fundamenta a pretensão de "promover" a comunidade por meio da capacitação dos líderes, como se fôssem as partes que promovem o todo e não este que, promovido, promove as partes.

Na verdade, os que são considerados em nível de liderança nas comunidades, para que assim sejam tomados, necessariamente, refletem e expressam as aspirações dos indivíduos da sua comunidade.

Estão em correspondência com a forma de ser e de pensar a realidade de seus companheiros, mesmo que revelando habilidades especiais que lhes dão o *status* de líderes.

No momento em que, depois de retirados da comunidade, a ela voltam, com um instrumental que antes não tinham, ou usam este para melhor conduzir as consciências dominadas e imersas, ou se tornam estranhos à comunidade, ameaçando, assim, sua liderança.

Sua tendência provavelmente será, para não perderem a liderança, continuar, agora, com mais eficiência, no manejo da comunidade.

Isto não ocorre quando a ação cultural, como processo totalizado e totalizador, abarca a comunidade e não seus líderes apenas. Quando se faz através dos indivíduos como sujeitos do processo.

Neste tipo de ação se verifica o contrário. A liderança anterior ou cresce também ao nível do crescimento do todo ou é substituída pelos novos líderes que emergem, à altura da nova percepção social que se constitui.

Daí, também, que aos opressores não interesse esta forma de ação, mas a primeira, enquanto ela, mantendo a alienação, obstaculiza a emergência das consciências e a sua inserção crítica na realidade como totalidade. E, sem esta, é sempre difícil a unidade dos oprimidos como classe.

Este é outro conceito que aos opressores faz mal, ainda que, a si mesmos, se considerem como classe, não opressora, obviamente, mas "produtora".

Não podendo negar, mesmo que o tentem, a existência das classes sociais, em relação dialética umas

com as outras, em seus conflitos, falam na necessidade de compreensão, de harmonia, entre os que compram e os que são obrigados a vender o seu trabalho*.

Harmonia, no fundo, impossível pelo antagonismo indissolúvel que há entre uma classe e outra**.

Pregam a harmonia de classes como se estas fôsem aglomerados fortuitos de indivíduos que olhassem curiosos, uma vitrina numa tarde de domingo.

A harmonia viável e constatada só pode ser a dos opressores entre si. Estes, mesmo divergentes e, até em certas ocasiões, em luta por interesses de grupos, se unificam, imediatamente, ante uma ameaça à classe.

Da mesma maneira, harmonia do outro pólo só é possível entre seus membros na busca de sua libertação. Só em casos excepcionais, não só é possível, mas até

* "Se os operários não chegam, de alguma maneira, a ser proprietários de seu trabalho (... diz o bispo Franic Split...), todas as reformas nas estruturas serão ineficazes. Inclusive, se os operários às vezes recebem um salário mais alto em algum sistema econômico, não se contentam com estes aumentos. Querem ser proprietários e não vendedores de seu trabalho. Atualmente, (... continua Dom Franic...), os trabalhadores estão cada vez mais conscientes de que o trabalho constitui uma parte da pessoa humana. A pessoa humana, porém, não pode ser vendida nem vender-se. Toda compra ou venda do trabalho é uma espécie de escravidão. A evolução da sociedade humana progride neste sentido e, com segurança, dentro deste sistema do qual se afirma não ser tão sensível quanto nós à dignidade da pessoa humana, isto é, o marxismo". — "15 Obispos hablan en prol del Tercer Mundo". CIDOC Informa, México, Doc. 67/35, 1967, págs. 1 a 11.

** A propósito das classes sociais e da luta entre elas, de que tanto se acusa Marx como uma espécie de "inventor" desta luta, ver a carta que escreve a J. Weydemeyer, a 1 de março de 1852, em que declara não lhe caber "o mérito de haver descoberto a existência das classes da sociedade moderna nem a luta entre elas. Muito antes que eu (... comenta Marx...) alguns historiadores burgueses haviam já exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes e alguns economistas burgueses a anatomia destas. O que acrescentei (... diz ele...) foi demonstrar: 1) que a existência das classes vai unida a determinadas fases históricas de desenvolvimento da produção; 2) que a luta de classes conduz à ditadura do proletariado; 3) que esta mesma ditadura não é, por si, mais que o trânsito até a abolição de todas as classes, para uma sociedade sem classes"... Marx, Engels — Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, 1966, II volume, pág. 456.

necessária, a harmonia de ambos para, passada a emergência que os uniu, voltarem à contradição que os delimita e que jamais desapareceu na emergência desta união.

A necessidade de dividir para facilitar a manutenção do estado opressor se manifesta em todas as ações da classe dominadora. Sua interferência nos sindicatos, favorecendo a certos "representantes" da classe dominada que, no fundo, são seus representantes, e não de seus companheiros; a "promoção" de indivíduos que, revelando certo poder de liderança, podiam significar ameaça e que, "promovidos", se tornam "amaciados"; a distribuição de benesses para uns e de dureza para outros, tudo são formas de dividir para manter a "ordem" que lhes interessa.

Formas de ação que incidem, direta ou indiretamente, sobre um dos pontos débeis dos oprimidos: a sua insegurança vital que, por sua vez, já é fruto da realidade opressora em que se constituem.

Inseguros na sua dualidade de seres "hospedeiros" do opressor, de um lado, rechaçando-o; de outro, atraídos por ele, em certo momento da confrontação entre ambos, é fácil àquele obter resultados positivos de sua ação divisória.

Mesmo porque os oprimidos sabem, por experiência, o quanto lhes custa não aceitarem o "convite" que recebem para evitar que se unam entre si. A perda do emprêgo e o seu nome numa "lista negra", que significa portas que se fecham a eles para novos empregos é o mínimo que lhes pode suceder.

A sua insegurança vital, por isto mesmo, se encontra diretamente ligada à escravização de seu trabalho que implica, realmente, na escravização de sua pessoa, como sublinhou o bispo Split, anteriormente citado.

É que, somente na medida em que os homens criam o seu mundo, que é mundo humano, e o criam com seu trabalho transformador — se realizam. A realização dos homens, enquanto homens, está, pois, na realização deste mundo. Desta maneira, se seu estar no mundo do trabalho é um estar em dependência total, em insegura-

rança, em ameaça permanente, enquanto seu trabalho não lhe pertence, não podem realizar-se. O trabalho não livre deixa de ser um quefazer realizador de sua pessoa, para ser um meio eficaz de sua "reificação".

Tôda união dos oprimidos entre si, que já sendo ação, aponta outras ações, implica, cedo ou tarde, em que percebendo êles o seu estado de despersonalização, descubram que, divididos, serão sempre prêsas fáceis do dirigismo e da dominação.

Unificados e organizados*, porém, farão de sua debilidade força transformadora, com que poderão recriar o mundo, tornando-o mais humano.

O mundo mais humano de suas justas aspirações, contudo, é a contradição antagônica do "mundo humano" dos opressores — mundo que possuem com direito exclusivo — e em que pretendem a impossível harmonia entre êles, que "coisificam," e os oprimidos, que são "coisificados".

Como antagônicos, o que serve a uns, necessariamente des-serva aos outros.

Dividir para manter o *status quo* se impõe, pois, como fundamental objetivo da teoria da ação dominadora, antidialógica.

Como auxiliar desta ação divisória, encontramos nela uma certa conotação messiânica, através da qual os dominadores pretendem aparecer como salvadores dos homens a quem desumanizam.

No fundo, porém, o messianismo contido na sua ação não pode esconder o seu intento. O que êles querem é salvar-se a si mesmos. É salvar sua riqueza, seu poder, seu estilo de vida, com que esmagam aos demais.

* Aos camponeses, por isto mesmo, é indispensável mantê-los ilhados dos operários urbanos, como êstes e aquêles dos estudantes que, não chegando a constituir, sociologicamente, uma classe se fazem, ao aderirem ao povo, um perigo pelo seu testemunho de rebeldia. É preciso, então, fazer ver às classes populares que os estudantes são irresponsáveis e perturbadores da "ordem". Que o seu testemunho é falso, pelo fato mesmo de que, como estudantes, deviam estudar, como cabe aos operários das fábricas e aos camponeses trabalhar para o "progresso da nação".

O seu equívoco está em que ninguém se salva sozinho — qualquer que seja o plano em que se encare a salvação — ou como classe que oprime, mas com os outros. Na medida, porém, em que oprimem não podem estar com os oprimidos, pois estar *contra* eles é o próprio da opressão.

Numa psicanálise da ação opressora talvez se pudesse descobrir, no que chamamos, no primeiro capítulo, de falsa generosidade do opressor, uma das dimensões de seu sentimento de culpa. Com esta generosidade falsa, além de estar pretendendo a manutenção de uma ordem injusta e necrófila, estará querendo "comprar" a sua paz. Acontece que paz não se compra, se vive no ato realmente solidário, amoroso, e êste não pode ser assumido, encarnado, na opressão.

Por isto mesmo é que êste messianismo existente na ação antidialógica vai reforçar a primeira característica desta ação — o sentido da conquista.

Na medida em que a divisão das massas oprimidas é necessária à manutenção do *status quo*, portanto à preservação do poder dos dominadores, urge que os oprimidos não percebam claramente êste jogo.

Neste sentido, mais uma vez é imperiosa a conquista para que os oprimidos realmente se convençam de que estão sendo defendidos. Defendidos contra a ação demoníaca de "marginais desordeiros", "inimigos de Deus", pois que assim são chamados os homens que viveram e vivem, arriscadamente, a busca valente da libertação dos homens.

Desta maneira, para dividir, os necrófilos se nomeiam a si mesmos biofilos e aos biófilos, de necrófilos. A história, contudo, se encarrega sempre de refazer estas "nomeações".

Hoje, apesar de a alienação brasileira continuar chamando o Tiradentes de inconfidente e ao movimento libertador que encarnou, de Inconfidência, o herói nacional não é o que o chamou de bandido e o mandou enforcar e esquartejar, e espalhar pedaços de seu corpo sangrando pelas vilas assustadas, como exemplo. O herói é ele. A história rasgou o "título" que lhe deram e reconheceu o seu gesto.

Os heróis são exatamente os que ontem buscavam a união para a libertação e não os que, como seu poder, pretendiam dividir para reinar.

MANIPULAÇÃO

Outra característica da teoria da ação antidialógica é a manipulação das massas oprimidas. Como a anterior, a manipulação é instrumento da conquista, em torno de que tôdas as dimensões da teoria da ação antidialógica vão girando.

Através da manipulação, as elites dominadoras vão tentando conformar as massas populares a seus objetivos. E, quanto mais imaturas, politicamente, estejam elas (rurais ou urbanas) tanto mais facilmente se deixam manipular pelas elites dominadoras que não podem querer que se esgote seu poder.

A manipulação se faz por tôda a série de mitos a que nos referimos. Entre êles, mais êste: o modelo que a burguesia se faz de si mesma às massas com possibilidade de sua ascensão. Para isto, porém, é preciso que as massas aceitem sua palavra.

Muitas vezes esta manipulação, dentro de certas condições históricas especiais, se verifica através de pactos entre as classes dominantes e as massas dominadas. Pactos que poderiam dar a impressão, numa apreciação ingênua, de um diálogo entre elas.

Na verdade, êstes pactos não são diálogo porque, na profundidade de seu objetivo, está inscrito o interesse inequívoco da elite dominadora. Os pactos, em última análise, são meios de que se servem os dominadores, para realizar suas finalidades*.

O apoio das massas populares à chamada "burguesia nacional" para a defesa do duvidoso capital nacional foi um dêstes pactos, de que sempre resulta, cedo ou tarde, o esmagamento das massas.

* Os pactos só são válidos para as classes populares — e neste caso já não são pactos — quando as finalidades da ação a ser desenvolvida ou que já se realiza estão na órbita de sua decisão.

160

E os pactos somente se dão quando estas, mesmo ingênuas, emergem no processo histórico e, com sua emersão, ameaçam as elites dominantes.

Basta a sua presença no processo, não mais como puras espectadoras, mas com os primeiros sinais de sua agressividade, para que as elites dominadoras, assustadas com essa presença incômoda, dupliquem as táticas de manejo.

A manipulação se impõe nestas fases como instrumento fundamental para a manutenção da dominação.

Antes da emersão das massas, não há propriamente manipulação, mas o esmagamento total dos dominados. Na sua imersão quase absoluta, não se faz necessária a manipulação.

Esta, na teoria antidialógica da ação, é uma resposta que o opressor tem de dar às novas condições concretas do processo histórico.

A manipulação aparece como uma necessidade imperiosa das elites dominadoras, com o fim de, através dela, conseguir um tipo inautêntico de "organização", com que evite o seu contrário, que é a verdadeira organização das massas populares emersas e emergindo*.

Estas, inquietas ao emergir, têm duas possibilidades: ou são manipuladas pelas elites para manter a dominação ou se organizam verdadeiramente para sua libertação. É óbvio, então, que a verdadeira organização não possa ser estimulada pelos dominadores. Isto é tarefa da liderança revolucionária.

Acontece, porém, que grandes frações destas massas populares, já agora constituindo um proletariado urbano, sobretudo nos centros mais industrializados do país, ainda que revelando uma ou outra inquietação ameaçadora, carentes, contudo, de uma consciência revolucionária, se vêem a si mesmas como privilegiadas.

* Na "organização" que resulta do ato manipulador, as massas populares, meros objetos dirigidos, se acomodam às finalidades dos manipuladores enquanto na organização verdadeira, em que os indivíduos são sujeitos do ato de organizar-se, as finalidades não são impostas por uma elite. No primeiro caso, a "organização" é meio de massificação; no segundo, de libertação.

A manipulação, com toda a sua série de engodos e promessas, encontra aí, quase sempre, um bom terreno para vingar.

O antídoto a esta manipulação está na organização criticamente consciente, cujo ponto de partida, por isto mesmo, não está em depositar nelas o conteúdo revolucionário, mas na *problematização* de sua posição no processo. Na *problematização* da realidade nacional e da própria manipulação.

Bem razão tem Weffort* quando diz: "Toda política de esquerda se apóia nas massas populares e depende de sua consciência. Se vier a confundir-la, perderá as raízes, pairará no ar à espera da queda inevitável, ainda quando possa ter, como no caso brasileiro, a ilusão de fazer a revolução pelo simples giro à volta do poder", e, esquecendo-se dos seus encontros com as massas para o esforço de organização perdem-se num "diálogo" impossível com as elites dominadoras. Daí que também terminem manipuladas por estas elites de que resulta cair, não raramente, num jôgo puramente de cúpula, que chamam de realismo...

A manipulação, na teoria da ação antidialógica, tal como a conquista a que serve, tem de anestesiar as massas populares para que não pensem.

Se as massas associam a sua emergência, à sua presença no processo histórico, um pensar crítico sobre este mesmo processo, sobre sua realidade, então sua ameaça se concretiza na revolução.

Chame-se a este pensar certo de "consciência revolucionária" ou de "consciência de classe", é indispensável à revolução, que não se faz sem ele.

As elites dominadoras sabem tão bem disto que, em certos níveis seus, até instintivamente, usam todos os meios, mesmo a violência física, para proibir que as massas pensem.

Tem uma profunda intuição da força criticizante do diálogo. Enquanto que, para alguns representantes

Francisco Weffort, "Política de Massas", Em *Política e Revolução Social no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio, 1965, pag. 187.

da liderança revolucionária, o diálogo com as massas dá a impressão de ser um quefazer "burguês e reacionário", para os burgueses, o diálogo entre as massas e a liderança revolucionária é uma real ameaça, que há de ser evitada.

Insistindo as elites dominadoras na manipulação, vão inoculando nos indivíduos o apetite burguês do êxito pessoal.

Esta manipulação se faz ora diretamente por estas elites, ora indiretamente, através dos líderes populistas. Estes líderes, como salienta Weffort, medelam as relações entre as elites oligárquicas e as massas populares.

Daí que o populismo se constitua, como estilo de ação política, exatamente quando se instala o processo de emergência das massas em que elas passam a reivindicar sua participação, mesmo que ingenuamente.

O líder populista, que emerge neste processo, é também um ser ambíguo. Precisamente porque fica entre as massas e as oligarquias dominantes, ele é como se fosse um ser anfíbio. Vive na "terra" e na "água". Seu *estar entre* oligarquias dominadoras e massas lhe deixa marcas das duas.

Enquanto populista, porém, na medida em que simplesmente manipula em lugar de lutar pela verdadeira organização popular, este tipo de líder em pouco ou em quase nada serve à revolução.

Somente quando o líder populista supera o seu caráter ambíguo e a natureza dual de sua ação e opta decididamente pelas massas, deixando assim de ser populista, renuncia a manipulação e se entrega ao trabalho revolucionário de organização. Neste momento, em lugar de mediador entre massas e elites, é contradição destas, o que leva as elites a arremeter-se para freá-lo tão rapidamente quanto possam.

É interessante observar a dramaticidade com que Vargas falou às massas obreiras, num primeiro de maio de sua última etapa de governo, conclamando-as a unir-se.

"Quero dizer vos, todavia, (...) afirmou Vargas no célebre discurso (...) que a obra gigantesca de renovação

que o meu governo está começando a empreender, não pode ser levada a bom termo sem o apoio dos trabalhadores e a sua cooperação quotidiana e decidida". Após referir-se aos primeiros noventa dias de seu governo, ao que chamava "de um balanço das dificuldades e dos obstáculos que, daqui e dali, se estão levando contra a ação governamental", dizia em linguagem diretíssima ao povo o quanto lhe calava "na alma o desamparo, a miséria, a carestia de vida, os salários baixos... os desesperos dos desvalidos da fortuna e as reivindicações da maioria do povo que vive na esperança de melhores dias".

Em seguida, seu apêlo se vai fazendo mais dramático e objetivo: "Venho dizer que, neste momento, o Governo ainda está desarmado de leis e de elementos concretos de ação imediata para a defesa da economia do povo. É preciso pois, que o povo se *organize*, não só para defender seus próprios interesses, mas também para dar ao governo o ponto de apoio indispensável à realização dos seus propósitos". E prossegue: "Preciso de vossa *união*, preciso de que vos *organizeis* solidariamente em sindicatos; preciso que formeis um *bloco forte e coeso* ao lado do governo para que este possa dispor de toda a força de que necessita para resolver os vossos próprios problemas. Preciso de vossa *união* para que possa lutar contra os *sabotadores*, para que não fique *prisioneiro* dos interesses dos *especuladores* e dos *gananciosos* em prejuízo dos interesses do povo." E, com a mesma ênfase: "Chegou, por isto mesmo, a hora do governo apelar para os trabalhadores e dizer-lhes: uni-vos todos nos vossos sindicatos, como forças livres e organizadas. Na hora presente nenhum governo *poderá subsistir ou dispor de força suficiente para as suas realizações sociais se não contar com o apoio das organizações operárias*".

* Getúlio Vargas, Discurso pronunciado no Estádio C. R. Vasco da Gama em 1.º de maio de 1951. Em: *O governo trabalhista no Brasil*, Livraria José Olímpio Editora, Rio, págs. 322, 323, 324. Os grifos são nossos.

Ao apelar veementemente às massas para que se organizassem, para que se unissem na reivindicação de seus direitos e ao dizer-lhes, com a autoridade de Chefe de Estado, dos obstáculos, dos freios, das dificuldades inúmeras para realizar um governo *com* elas, foi indo, daí em diante, o seu governo, aos trancos e barrancos, até o desfecho trágico de agosto de 1954.

Se Vargas não tivesse revelado, na sua última etapa de governo, uma inclinação tão ostensiva à organização das massas populares, conseqüentemente ligada a uma série de medidas que tomou no sentido da defesa dos interesses nacionais, possivelmente as elites reacionárias não tivessem chegado ao extremo a que chegaram.

Isto ocorre com qualquer líder populista ao aproximar-se, ainda que discretamente, das massas populares, não mais como exclusivo mediador das oligarquias, se estas dispõem de força para freiá-lo.

Enquanto a ação do líder se mantenha no domínio das formas paternalistas e sua extensão assistencialista, pode haver divergências acidentais entre ele e grupos oligárquicos feridos em seus interesses, dificilmente, porém, diferenças profundas.

É que estas formas assistencialistas, como instrumento da manipulação, servem à conquista. Funcionam como anestésico. Distraem as massas populares quanto às causas verdadeiras de seus problemas, bem como quanto à solução concreta destes problemas. Fracionam as massas populares em grupos de indivíduos com a esperança de receber mais.

Há contudo, em toda esta assistencialização manipuladora, um momento de positividade.

É que os grupos assistidos vão sempre querendo indefinidamente mais e os indivíduos não assistidos, vendo o exemplo dos que o são, passam a inquietar-se por serem assistidos também.

E, como não podem as elites dominadoras assistencializar a todos, terminam por aumentar a inquietação das massas.

A liderança revolucionária deveria aproveitar a contradição da manipulação, problematizando-a às massas populares, com o objetivo de sua organização.

INVASÃO CULTURAL

Finalmente, surpreendemos na teoria da ação antidialógica, uma outra característica fundamental, — a invasão cultural que, como as duas anteriores, serve à conquista.

Desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão.

Neste sentido, a invasão cultural, indiscutivelmente alienante, realizada maciamente ou não, é sempre uma violência ao ser da cultura invadida, que perde sua originalidade ou se vê ameaçado de perdê-la.

Por isto é que, na invasão cultural, como de resto em tôdas as modalidades da ação antidialógica, os invasores são os autores e os atôres do processo, seu sujeito; os invadidos, seus objetos. Os invasores modelam; os invadidos são modelados. Os invasores optam; os invadidos seguem sua opção. Pelo menos é esta a expectativa daqueles. Os invasores atuam; os invadidos têm a ilusão de que atuam, na atuação dos invasores.

A invasão cultural tem uma dupla face. De um lado, é já dominação; de outro, é tática de dominação.

Na verdade, toda dominação implica numa invasão, não apenas física, visível, mas às vezes camuflada, em que o invasor se apresenta como se fôsse o amigo que ajuda. No fundo, a invasão é uma forma de dominar económica e culturalmente ao invadido.

Invasão realizada por uma sociedade matriz, metropolitana, numa sociedade dependente, ou invasão implícita na dominação de uma classe sobre a outra, numa mesma sociedade.

43-0

Como manifestação da conquista, a invasão cultural conduz à inautenticidade do ser dos invadidos. O seu programa responde ao quadro valorativo de seus atôres. A seus padrões, a suas finalidades.

Dai que a invasão cultural, coerente com sua matriz antidialógica e ideológica, jamais possa ser feita através da problematização da realidade e dos próprios conteúdos programáticos dos invadidos.

Aos invasores, na sua ânsia de dominar, de amoldar os invadidos a seus padrões, a seus modos de vida, só interessa saber como pensam os invadidos seu próprio mundo para dominá-los mais*.

É importante, na invasão cultural, que os invadidos vejam a sua realidade com a ótica dos invasores e não com a sua. Quanto mais mimetizados fiquem os invadidos, melhor para a estabilidade dos invasores.

Uma condição básica ao êxito da invasão cultural é o convencimento por parte dos invadidos de sua inferioridade intrínseca. Como não há nada que não tenha seu contrário, na medida em que os invadidos vão reconhecendo-se "inferiores", necessariamente irão reconhecendo a "superioridade" dos invasores. Os valores destes passam a ser a pauta dos invadidos. Quanto mais se acentua a invasão, alienando o ser da cultura e o ser dos invadidos, mais estes quererão parecer com aquêles: andar como aquêles, vestir à sua maneira, falar a seu modo.

O eu social dos invadidos, que, como todo eu social, se constitui nas relações socioculturais que se dão na estrutura, é tão dual quanto o ser da cultura invadida.

É esta dualidade, já várias vezes referida, a que explica os invadidos e dominados, em certo momento de

* Para este fim, os invasores se servem, cada vez mais, das ciências sociais e da tecnologia, como já agora das naturais.

É que a invasão, na medida em que é ação cultural, cujo caráter induzido permanece como sua conotação essencial, não pode prescindir do auxílio das ciências e da tecnologia com que os invasores melhor atuam. Para eles se faz indispensável o conhecimento do passado e do presente dos invadidos, através do qual possam determinar as alternativas de seu futuro e, assim, tentar a sua condução no sentido de seus interesses.

20 □

sua experiência existencial, como um *eu* quase "aderido" ao tu opressor.

É preciso que o *eu* oprimido rompa esta quase "aderência" ao tu opressor, dêle "afastando-se", para *objetivá-lo*, somente quando se reconhece criticamente em contradição com aquele.

Esta mudança qualitativa da percepção do mundo, que não se realiza fora da praxis, não pode jamais ser estimulada pelos opressores, como um objetivo de sua teoria da ação.

Pelo contrário, a manutenção do *status quo* é o que lhes interessa, na medida em que a mudança na percepção do mundo, que implica, neste caso, na inserção crítica na realidade, os ameaça. Daí, a invasão cultural como característica da ação antidialógica.

Há, contudo, um aspecto que nos parece importante salientar na análise que estamos fazendo da ação antidialógica. É que esta, enquanto modalidade de ação cultural de caráter dominador, nem sempre é exercida deliberadamente. Em verdade, muitas vezes os seus agentes são igualmente homens dominados, "sobredeterminados" pela própria cultura da opressão*.

Com efeito, na medida em que uma estrutura social se denota como estrutura rígida, de feição dominadora, as instituições formadoras que nela se constituem estarão, necessariamente, marcadas por seu clima, veiculando seus mitos e orientando sua ação no estilo próprio da estrutura.

Os lares e as escolas, primárias, médias e universitárias, que não existem no ar, mas no tempo e no espaço, não podem escapar às influências das condições objetivas estruturais. Funcionam, em grande medida, nas estruturas dominadoras, como agências formadoras de futuros "invasores".

As relações pais-filhos, nos lares, refletem, de modo geral, as condições objetivo-culturais da totalidade de que participam. E, se estas são condições autoritárias,

* A propósito de dialética da sobredeterminação, ver L. Althusser, *Pour Marx*.

rígidas, dominadoras, penetram nos lares que incrementam o clima da opressão*.

Quanto mais se desenvolvem estas relações de feição autoritária entre pais e filhos, tanto mais vão os filhos, na sua infância, introjetando a autoridade paterna.

Discutindo, com a clareza que o caracteriza, o problema da necrofilia e da biofilia, analisa Fromm as condições objetivas que geram uma e outra, quer nos lares, nas relações pais-filhos, no clima desamoroso e opressor, quer no contexto sociocultural.

Crianças deformadas num ambiente de desamor, opressivo, frustradas na sua potência, como diria Fromm, se não conseguem, na juventude, endereçar-se no sentido da rebelião autêntica, ou se acomodam numa demissão total do seu querer, alienados à autoridade e aos mitos de que lança mão esta autoridade para formá-las, ou poderão vir a assumir formas de ação destrutiva.

Esta influência do lar se alonga na experiência da escola. Nela, os educandos cedo descobrem que, como no lar, para conquistar alguma satisfação, têm de adaptar-se aos preceitos verticalmente estabelecidos. E um destes preceitos é não pensar.

Introjetando a autoridade paterna através de um tipo rígido de relações, que a escola enfatiza, sua tendência, quando se fazem profissionais, pelo próprio medo da liberdade que neles se instala, é seguir os padrões rígidos em que se deformaram.

* O autoritarismo dos pais e dos mestres se desvela cada vez mais aos jovens como antagonismo à sua liberdade. Cada vez mais, por isto mesmo, a juventude vem se opondo às formas de ação que minimizam sua expressividade e obstaculizam sua afirmação. Esta, que é uma das manifestações positivas que observamos hoje, não existe por acaso. No fundo, é um sintoma daquele clima histórico ao qual fizemos referência no primeiro capítulo deste ensaio, como caracterizador de nossa época, como uma época antropológica. Por isto é que a reação da juventude não pode ser vista a não ser interessadamente, como simples indicio das divergências geracionais que em todas as épocas houve e há.

Na verdade, há algo mais profundo. Na sua rebelião, o que a juventude denuncia e condena é o modelo injusto da sociedade dominadora. Esta rebelião, contudo, com o caráter que tem, é muito recente. O caráter autoritário perdura.

Isto, associado à sua posição classista, talvez explique a adesão de grande número de profissionais a uma ação antidialógica*.

Qualquer que seja a especialidade que tenham e que os ponha em relação com o povo, sua convicção quase inabalável é a de que lhes cabe "transferir" ou "levar", ou "entregar" ao povo os seus conhecimentos, as suas técnicas.

Vêm-se, a si mesmos, como os promotores do povo. Os programas da sua ação, como qualquer bom teórico da ação opressora indicaria, involucram as suas finalidades, as suas convicções, os seus anseios.

Não há que ouvir o povo para nada, pois que, "incapaz e inculto, precisa ser educado por eles para sair da indolência que provoca o subdesenvolvimento" (sic).

Para eles, a "incultura do povo é tal 'que lhes' parece um absurdo falar da necessidade de respeitar a "visão do mundo" que ele esteja tendo. Visão do mundo têm apenas os profissionais". . .

Da mesma forma, absurda lhes parece a afirmação de que é indispensável ouvir o povo para a organização do conteúdo programático da ação educativa. É que, para eles, "a ignorância absoluta" do povo não lhe permite outra coisa senão receber os seus ensinamentos.

Quando, porém, os invadidos, em certo momento de sua experiência existencial, começam, desta ou daquela forma, a recusar a invasão a que, em outro momento, se poderiam haver adaptado, para justificar o seu fracasso, falam na "inferioridade" dos invadidos, porque "preguiçosos", porque "doentes", porque "mal-agraçados" e às vezes, também, porque "mestiços".

Os bem intencionados, isto é, aqueles que usam a "invasão" não como ideologia, mas pelas deformações a que nos referimos páginas atrás, terminam por descobrir, em suas experiências, que certos fracassos de sua

* Talvez explique também a antidialógica daqueles que, embora convencidos de sua opção revolucionária, continuam, contudo, descrentes do povo, temendo a comunhão com ele. É que, sem o perceber, mantêm dentro de si ainda, o opressor. Na verdade, temem a liberdade, na medida em que hospedam ao "senhor".

ação não se devem a uma inferioridade natural dos homens simples do povo, mas à violência de seu ato invasor.

Este, de modo geral, é um momento difícil por que passam alguns dos que fazem tal descoberta.

Sentem a necessidade de renunciar à ação invasora, mas os padrões dominadores estão de tal forma metidos "dentro" deles, que esta renúncia é uma espécie de morrer um pouco.

Renunciar ao ato invasor significa, de certa maneira, superar a dualidade em que se encontram — dominados por um lado: dominadores, por outro.

Significa renunciar a todos os mitos de que se nutre a ação invasora e existenciar uma ação dialógica. Significa, por isto mesmo, deixar de estar *sobre* ou "dentro", como "estrangeiros", para estar *com*, como companheiros.

O "medo da liberdade", então, neles se instala. Durante todo esse processo traumático, sua tendência é, naturalmente, racionalizar o medo, com uma série de evasivas.

Este "medo da liberdade", em técnicos que não chegaram sequer a fazer a descoberta de sua ação invasora, é maior ainda, quando se lhes fala do sentido desumanizante desta ação.

Não são raras as vezes, nos cursos de capacitação, sobretudo no momento da "descodificação" de situações concretas feitas pelos participantes, em que, irritados perguntam ao coordenador da discussão: "Aonde, afinal, o senhor quer nos levar?" Na verdade, o coordenador não está querendo conduzi-los. Ocorre simplesmente que, ao problematizar-lhes uma situação concreta, eles começam a perceber que, se a análise desta situação se vai aprofundando, terão de desnudar-se de seus mitos, ou afirmá-los.

Desnudar-se de seus mitos e renunciar a eles, no momento, é uma "violência" contra si mesmos, praticada por eles próprios. Afirmá-los é revelar-se. A única saída, como mecanismo de defesa também, é transferir ao coordenador o que é a sua prática normal: *con-*

duzir, conquistar, invadir*, como manifestações de sua antidualogicidade.

Esta mesma fuga acontece, ainda que em escala menor, entre homens do povo, na proporção em que a situação concreta de opressão os esmaga e sua "assistencialização" os domestica.

Uma das educadoras do "Full Circle", de Nova York, instituição que realiza um trabalho educativo de real valor, nos relatou o seguinte caso: ao problematizar uma situação codificada a um dos grupos das áreas pobres de Nova York que mostrava, na esquina de uma rua — a rua mesma em que se fazia a reunião — uma grande quantidade de lixo, disse imediatamente um dos participantes: "Vejo uma rua da África ou da América Latina".

— "E por que não de Nova York?", perguntou a educadora.

— "Porque, afirmou, somos os Estados Unidos e aqui não pode haver isto".

Indubitavelmente, este homem e alguns de seus companheiros, que com ele concordavam, com uma indiscutível "manha da consciência", fugiam a uma realidade que os ofendia, e cujo reconhecimento até os ameaçava.

Submetidos ao condicionamento de uma cultura do êxito e do sucesso pessoal, reconhecer-se numa situação objetiva desfavorável, para uma consciência alienada, é freiar a própria possibilidade do êxito.

Quer neste, quer no caso dos profissionais, se encontra patente a força "sobredeterminante" da cultura em que se desenvolvem os mitos que os homens introjetam.

Em ambos os casos, é a cultura da classe dominante obstaculizando a afirmação dos homens como seres da decisão.

No fundo, nem os profissionais a que nos referimos, nem os participantes da discussão citada num bairro po-

* Ver Paulo Freire, *Extensão ou Comunicação?* ICIRA, Santiago de Chile, 1969.

220

bre de Nova York estão falando e atuando por si mesmos, como atôres do processo histórico.

Nem uns nem outros são teóricos ou ideólogos da dominação. Pelo contrário, são efeitos que se fazem também causa da dominação.

Este é um dos sérios problemas que a revolução tem de enfrentar na etapa em que chega ao poder.

Etapa que, exigindo de sua liderança um máximo de sabedoria política, de decisão e de coragem, exige, por tudo isto, o equilíbrio suficiente para não deixar-se cair em posições irracionalmente sectárias.

É que, indiscutivelmente, os profissionais, de formação universitária ou não, de quaisquer especialidades, são homens que estiveram sob a "sobredeterminação" de uma cultura de dominação, que os constituiu como seres duais. Poderiam, inclusive, ter vindo das classes populares e a deformação, no fundo, seria a mesma, se não pior. Estes profissionais, contudo, são necessários à reorganização da nova sociedade. E, como grande número entre eles, mesmo tocados do "medo da liberdade" e relutando em aderir a uma ação libertadora, em verdade são mais equivocados que outra coisa, nos parece que não só poderiam, mas deveriam ser reeducados pela revolução.

Isto exige da revolução no poder que, prolongando o que antes foi ação cultural dialógica, instaure a "revolução cultural". Desta maneira, o poder revolucionário, conscientizado e conscientizador, não apenas é um poder, mas um novo poder; um poder que não é só freio necessário aos que pretendam continuar negando os homens, mas também um convite valente a todos os que queiram participar da reconstrução da sociedade.

Neste sentido é que a "revolução cultural" é a continuação necessária da ação cultural dialógica que deve ser realizada no processo anterior à chegada ao poder.

A "revolução cultural" toma a sociedade em reconstrução em sua totalidade, nos múltiplos quefazeres dos homens, como campo de sua ação formadora.

A reconstrução da sociedade, que não se pode fazer mecanicistamente, tem, na cultura que culturalmen-

se se refaz, por meio desta revolução, o seu fundamental instrumento.

Como a entendemos, a "revolução cultural" é o máximo de esforço de conscientização possível que deve desenvolver o poder revolucionário, com o qual atinja a todos, não importa qual seja a sua tarefa a cumprir.

Por isto mesmo é que este esforço não se pode contentar com a formação tecnicista dos técnicos, nem cientificista dos cientistas, necessários à nova sociedade. Esta não pode distinguir-se, qualitativamente, da outra (o que não se faz repentinamente, como pensam os mecanicistas em sua ingenuidade) de forma parcial.

Não é possível à sociedade revolucionária atribuir à tecnologia as mesmas finalidades que lhe eram atribuídas pela sociedade anterior. Conseqüentemente, nelas varia, igualmente, a formação dos homens.

Neste sentido, a formação técnico-científica não é antagônica à formação humanista dos homens, desde que ciência e tecnologia, na sociedade revolucionária, devem estar a serviço de sua libertação permanente, de sua humanização.

Desde esse ponto de vista, a formação dos homens, para qualquer quefazer, uma vez que nenhum deles se pode dar a não ser no tempo e no espaço, está a exigir a compreensão a) da cultura como supra-estrutura e, não obstante, capaz de manter na infra-estrutura revolucionariamente transformando-se, "sobrevivências" do passado* e b) do quefazer mesmo, como instrumento da transformação da cultura.

Na medida em que a conscientização, na e pela "revolução cultural", se vai aprofundando, na praxis criadora da sociedade nova, os homens vão desvelando as razões do permanecer das "sobrevivências" míticas, no fundo, realidades, forjadas na velha sociedade.

Mais rapidamente, então, poderão libertar-se destes espectros que são sempre um sério problema a toda re-

* Ver Louis Althusser, *Pour Marx*, em que dedica todo um capítulo a "La dialectique de la surdétermination" (notes pour une recherche). François Maspero, Paris, 1967.

volução, enquanto obstaculizam a edificação da nova sociedade.

Através destas "sobrevivências" a sociedade opressora continua "invadindo" e agora, "invadindo" a própria sociedade revolucionária.

Esta é, porém, uma terrível "invasão", porque não é feita diretamente pela velha elite dominadora que se reorganizasse para tal, mas pelos homens que, inclusive, tomaram parte na revolução.

"Hospedeiros" do opressor, resistem como se fôssem este, a medidas básicas que devem ser tomadas pelo poder revolucionário.

Como seres duais, porém, aceitam também, ainda em função das "sobrevivências", o poder que se burocratiza e violentamente os reprime.

Este poder burocrático, violentamente repressivo, por sua vez, pode ser explicado através do que Althusser* chama de "reativação de elementos antigos", toda vez que circunstâncias especiais o favoreçam, na nova sociedade.

Por tudo isto é que defendemos o processo revolucionário como ação cultural dialógica que se prolongue em "revolução cultural" com a chegada ao poder. E, em ambas, o esforço sério e profundo da conscientização, com que os homens, através de uma praxis verdadeira, superam o estado de *objetos*, como dominados, e assumem o de *sujeito* da História.

Na revolução cultural, finalmente, a revolução, desenvolvendo a prática do diálogo permanente entre liderança e povo, consolida a participação deste, no poder.

Desta forma, na medida em que ambos — liderança e povo — se vão criticizando, vai a revolução defendendo-se mais facilmente dos riscos dos burocratismos que implicam em novas formas de opressão e de "invasão", que atinge a mesma. Seja o invasor um agrônomo extensionista — numa sociedade burguesa ou nu-

* Considerando esta questão de Althusser: "Cette réactivation semit proprement inconcevable dans une dialectique de pureté de surdétermination." L. Althusser, obra citada, pag. 116

na sociedade revolucionária — um investigador social, um economista, um sanitarista, um religioso, um educador popular, um assistente social ou um revolucionário, que assim se contradiz.

A invasão cultural, que serve à conquista e à manutenção da opressão, implica sempre na visão focal da realidade, na percepção desta como estática, na superposição de uma visão do mundo na outra. Na "superioridade" do invasor. Na "inferioridade" do invadido. Na imposição de critérios. Na posse do invadido. No medo de perde-lo.

A invasão cultural implica ainda, por tudo isto, em que o ponto de decisão da ação dos invadidos está fora deles e nos dominadores invasores. E, enquanto a decisão não está em quem deve decidir, mas fora dele, este apenas tem a ilusão de que decide.

Esta é a razão por que não pode haver desenvolvimento sócio-econômico em nenhuma sociedade dual, reflexa, invadida.

E que, para haver desenvolvimento, é necessário: 1) que haja um movimento de busca, de criatividade, que tenha no ser mesmo que o faz, o seu ponto de decisão, 2) que esse movimento se dê não só no espaço, mas no tempo próprio do ser, do qual tenha consciência.

Dai que, se todo desenvolvimento é transformação, nem toda transformação é desenvolvimento.

A transformação que se processa no ser de uma sentença que, em condições favoráveis, germina e nasce, não é desenvolvimento. Do mesmo modo, a transformação do ser de um animal não é desenvolvimento. Ambos se transformam determinados pela espécie a que pertencem e num tempo que não lhes pertence, pois que é tempo dos homens.

Estes, entre os seres inconclusos, são os únicos que se desenvolvem. Como seres históricos, como "seres para si", autobiográficos, sua transformação, que é desenvolvimento, se dá no tempo que é seu, nunca fora dele.

Esta é a razão pela qual, submetidos a condições concretas de opressão em que se alienam, transformados em "seres para outro" do falso "ser para si" de quem de-

pendem, os homens também já não se desenvolvem autenticamente. E que, assim roubados na sua decisão, que se encontra no ser dominador, seguem suas prescrições.

Os oprimidos só começam a desenvolver-se quando, superando a contradição em que se acham, se fazem "seres para si".

Se, agora, analisamos uma sociedade também como ser, parece-nos concludente que, somente como sociedade de "ser para si", sociedade livre, poderá desenvolver-se.

Não é possível desenvolvimento de sociedades duais, reflexas, invadidas, dependentes da sociedade metropolitana, pois que são sociedades alienadas, cujo ponto de decisão política, econômica e cultural se encontra fora delas — na sociedade metropolitana. Esta é que decide dos destinos, em última análise, daquelas, que apenas se transformam.

Como "seres para outro", a sua transformação interessa precisamente à metrópole.

Por tudo isto, é preciso não confundir desenvolvimento com modernização. Esta, sempre realizada induzidamente, ainda que alcance certas faixas da população da "sociedade satélite", no fundo interessa à sociedade metropolitana.

A sociedade simplesmente modernizada, mas não desenvolvida, continua dependente do centro externo, mesmo que assuma, por mera delegação, algumas áreas mínimas de decisão. Isto é o que ocorre e ocorrerá com qualquer sociedade dependente, enquanto dependente.

Estamos convencidos de que, para aferirmos se uma sociedade se desenvolve ou não, devemos ultrapassar os critérios que se fixam na análise de seus índices "per capita" de ingresso que, "estatisticados", não chegam sequer a expressar a verdade, bem como os que se centram no estudo de sua renda bruta. Parece-nos que o critério básico, primordial, está em sabermos se a sociedade é ou não um "ser para si". Se não é, todos estes critérios indicarão sua modernização, mas não seu desenvolvimento.

A contradição principal das sociedades duais é, realmente, esta — a das relações de dependência que se estabelecem entre elas e a sociedade metropolitana. Enquanto não superam esta contradição, não são “sêres para si” e, não o sendo, não se desenvolvem.

Superada a contradição, o que antes era mera transformação “assistencializadora” em benefício, sobretudo, da matriz, se torna desenvolvimento verdadeiro, em benefício do “ser para si”.

Por tudo isto é que as soluções puramente reformistas que estas sociedades tentam, algumas delas chegando a assustar e até mesmo a apavorar a faixas mais reacionárias de suas elites, não chegam a resolver suas contradições.

Quase sempre, senão sempre, estas soluções reformistas são induzidas pela própria metrópole, como uma resposta nova que o processo histórico lhe impõe, no sentido de manter sua hegemonia.

É como se a metrópole dissesse e não precisa dizer: “façamos as reformas, antes que as sociedades dependentes façam a revolução”.

E, para logrã-lo, a sociedade metropolitana não tem outros caminhos senão a conquista, a manipulação, a invasão econômica e cultural (às vezes, militar) da sociedade dependente.

Invasão econômica e cultural em que as elites dirigentes da sociedade dominada são, em grande medida, puras metásteses das elites dirigentes da sociedade metropolitana.

Após estas análises em torno da teoria da ação antidialógica, a que damos caráter puramente aproximativo, repitamos o que vimos afirmando em todo o corpo deste ensaio: a impossibilidade de a liderança revolucionária usar os mesmos procedimentos antidialógicos de que se servem os opressores para oprimir. Pelo contrário, o caminho desta liderança há de ser o dialógico, o da comunicação, cuja teoria logo mais analisaremos.

Antes, porém, de fazê-lo, discutamos um ponto que nos parece de real importância para um maior esclarecimento de nossas posições.

Queremos referir-nos ao momento de constituição da liderança revolucionária e algumas de suas consequências básicas, de caráter histórico e sociológico, para o processo revolucionário.

Desde logo, de modo geral, esta liderança é encarada por homens que, desta ou daquela forma, participavam dos estratos sociais dos dominadores.

Em um dado momento de sua experiência existencial, em certas condições históricas, estes, num ato de verdadeira solidariedade (pelo menos assim se deve esperar), renunciam à classe à qual pertencem e aderem aos oprimidos.

Seja esta adesão o resultado de uma análise científica da realidade ou não, ela implícita, quando verdadeira, um ato de amor, de real compromisso*.

Esta adesão aos oprimidos importa numa caminhada até eles. Numa comunicação com eles.

As massas populares precisam descobrir-se na liderança emersa e esta nas massas.

No momento em que a liderança emerge como tal, necessariamente se constitui como contradição das elites dominadoras.

Contradição objetiva destas elites são também as massas oprimidas, que “comunicam” esta contradição à liderança emersa.

Isto não significa, porém, que já tenham as massas alcançado um grau tal de percepção em torno de sua opressão, de que resultasse saber se criticamente em antagonismo com aquelas**.

* No capítulo anterior citamos a opinião de Guevara a este propósito.

De Camilo Torres, disse Germano Guzman: “Jogou-se inteiro porque entregou tudo. A cada hora manteve com o povo uma atitude vital de compromisso, como sacerdote, como cristão e como revolucionário”. Germano Guzman, *Camilo, El Cura Guerrillero*, Servicios Especiales de Prensa Bogota, 1967, pag. 5.

** Uma coisa são as “necessidades de classe”; outra, a “consciência de classe”. A propósito de “consciência de classe” ver: George Lukacs, *Histoire et conscience de Classe*, Les Editions du Minuit, Paris, 1960.

Podem estar naquela postura anteriormente referida de "aderência" ao opressor.

É possível, também, em função de certas condições históricas objetivas, que já tenham chegado, senão à visualização clara de sua opressão, a uma quase "clareza" desta.

Se, no primeiro caso, a sua "aderência" ou "quase aderência" ao opressor não lhes possibilita localizá-lo *fora* delas*; no segundo localizando-o, se reconhecem, em nível crítico, em antagonismo com êle.

No primeiro, com o opressor "hospedado" nelas, a sua ambigüidade as faz mais temerosas da liberdade. Apela para explicações mágicas ou para uma visão falsa de Deus — (estimulada pelos opressores) — a quem fatalisticamente transferem a responsabilidade de seu estado de oprimidos**.

Sem crerem em si mesmos, destruídas, desesperançadas, estas massas, dificilmente, buscam a sua libertação, em cujo ato de rebeldia podem ver, inclusive, uma ruptura desobediente com a vontade de Deus — uma espécie de enfrentamento indevido com o destino. Daí, a necessidade, que tanto enfatizamos, de problematizá-las em torno dos mitos de que a opressão as nutre.

No segundo caso, isto é, quando já ganharam a "clareza" ou uma quase "clareza" da opressão, o que as leva a localizar o opressor *fora* delas, aceitam a luta para superar a contradição em que estão. Neste momento, superam a distância que media as objetivas "necessidades de classe" da "consciência de classe".

Na primeira hipótese, a liderança revolucionária se faz, dolorosamente, sem o querer, contradição das massas também.

* Ver Frantz Fanon, obra citada.
** Em conversa com um sacerdote chileno, de alta responsabilidade intelectual e moral, que esteve no Recife em 1966, ouvimos dele que "ao visitar, com um colega pernambucano, várias famílias residentes em Mocimboas, de condições de miséria indiscutível e ao perguntar-lhes como suportavam viver assim, escutava sempre a mesma resposta: "Que posso fazer? Deus quer assim, só me resta conformar-me".

Na segunda, ao emergir a liderança, recebe a adesão quase instantânea e sim-pática das massas, que tende a crescer durante o processo da ação revolucionária.

O caminho, então, que faz até elas a liderança é espontaneamente dialógico. Há uma empatia quase imediata entre as massas e a liderança revolucionária. O compromisso entre elas se sela quase repentinamente. Sentem-se ambas, porque co-irmãs na mesma representatividade, contradição das elites dominadoras.

Daí em diante, o diálogo entre elas se instaura e dificilmente se rompe. Continua com a chegada ao poder, em que as massas realmente sentem e sabem que estão.

Isto não diminui em nada o espírito de luta, a coragem, a capacidade de amar, o arrôjo da liderança revolucionária.

A liderança de Fidel Castro e de seus companheiros, na época chamados de "aventureiros irresponsáveis" por muita gente, liderança eminentemente dialógica, se identificou com as massas submetidas a uma brutal violência, a da ditadura de Batista.

Com isto não queremos afirmar que esta adesão se deu tão facilmente. Exigiu o testemunho corajoso, a valentia de amar o povo e por êle sacrificar-se. Exigiu o testemunho da esperança nunca desfeita de recomeçar após cada desastre, animados pela vitória que, forjada por eles *com* o povo, não seria apenas deles, mas deles e do povo, ou deles enquanto povo.

Fidel polarizou a pouco e pouco a adesão das massas que, além da objetiva situação de opressão em que estavam, já haviam, de certa maneira, começado, em função da experiência histórica, a romper sua "aderência" com o opressor.

O seu "afastamento" do opressor estava levando-as a "objetivá-lo", reconhecendo-se, assim, como sua contradição antagonica. Daí que Fidel jamais se haja feito contradição delas. Uma ou outra deserção, uma ou outra traição registradas por Guevara no seu "Relato de la Guerra Revolucionaria", em que se refere às muitas adesões também, eram de ser esperadas.

Desta maneira, a caminhada que faz a liderança revolucionária até as massas, em função de certas condições históricas, ou se realiza horizontalmente, constituindo-se ambas em um só corpo contraditório do opressor ou, fazendo-se triangularmente, leva a liderança revolucionária a "habitar" o vértice do triângulo, contradizendo também, as massas populares.

Esta condição, como já vimos, lhe é imposta pelo fato de as massas populares não terem chegado, ainda, à criticidade ou à quase criticidade da realidade opressora.

Quase nunca, porém, a liderança revolucionária percebe que está sendo contradição das massas.

Realmente, é dolorosa esta percepção e, talvez por um mecanismo de defesa, ela resista em percebê-lo.

Assinal, não é fácil à liderança que emerge por um gesto de adesão às massas oprimidas, reconhecer-se como contradição exatamente de com quem aderiu.

Parece-nos este um dado importante para analisar certas formas de comportamento da liderança revolucionária que, mesmo sem o querer, se constitui como contradição das massas populares, embora não antagônica, como já o afirmamos.

A liderança revolucionária precisa, indubitavelmente, da adesão das massas populares para a revolução.

Na hipótese em que as contradiz, ao buscar esta adesão e ao surpreender nelas um certo alheamento, uma certa desconfiança, pode tomar esta desconfiança e aquêle alheamento como se fôsem índices de uma natural incapacidade delas. Reduz, então, o que é um momento histórico da consciência popular ao que seria deficiência intrínseca das massas. E, como precisa de sua adesão à luta para que possa haver revolução, mas desconfia das massas desconfiadas, se deixa tentar pelos mesmos procedimentos que a elite dominadora usa para oprimir.

Racionalizando a sua desconfiança, fala na impossibilidade do diálogo com as massas populares antes da chegada ao poder, inscrevendo-se, desta maneira, na teoria antidialógica da ação. Daí que, muitas vezes, tal

qual a elite dominadora, tente a conquista das massas, se faça *messiânica*, use a *manipulação* e realize a *invasão cultural*. E, por estes caminhos, caminhos de opressão, ou não faz a revolução ou, se a faz, não é verdadeira.

O papel da liderança revolucionária, em qualquer circunstância, mais ainda nesta, está em estudar seriamente, enquanto atua, as razões desta ou daquela atitude de desconfiança das massas e buscar os verdadeiros caminhos pelos quais possa chegar à comunhão com elas. Comunhão no sentido de ajudá-las a que se ajudem na visualização da realidade opressora que as faz oprimidas.

A consciência dominada existe, dual, ambígua, com seus temores e suas desconfianças*.

Em seu Diário sobre a luta na Bolívia, o Comandante Guevara se refere várias vezes à falta de participação camponesa, afirmando textualmente: "La mobilización campesina es inexistente, salvo en las tareas de información que molestan algo, pero no son muy rápidos ni eficientes; los podremos anular". E em outro passo: Falta completa de incorporación campesina aunque nos van perdiendo el miedo y se logra la admiración de los campesinos. Es una tarea lenta y paciente**.

Explicando este medo e esta pouca eficiência dos camponeses, vamos encontrar neles, como consciências dominadas, o seu opressor introjetado.

As mesmas formas comportamentais do oprimido, a sua maneira de estarem sendo, resultante da opressão e que levam o opressor, para mais oprimir, à prática da ação cultural que acabamos de analisar, estão a exigir do revolucionário uma outra teoria da ação.

O que distingue a liderança revolucionária da elite dominadora não são apenas seus objetivos, mas o seu

* Importante a leitura de: Erich Fromm, "The application of humanist psychoanalysis to Marxist Theory" in *Socialist Humanism*, Anchor Books, 1966.
Reuben Osborn, *Marrismo y Psicoanálisis*, Ediciones Península, Barcelona, 1967.

** *El Diario de Che en Bolivia*, Siglo XXI, — México — págs. 131-152.

modo de atuar distinto. Se atuam igualmente os objetivos se identificam.

Por esta razão é que afirmamos antes ser tão paradoxal que a elite dominadora problematize as relações homens-mundo aos oprimidos, quanto o é que a liderança revolucionária não o faça.

Entremos, agora, na análise da teoria da ação cultural dialógica, tentando, como no caso anterior, surpreender seus elementos constitutivos.

CO-LABORAÇÃO

Enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como sua primeira característica, implica num sujeito que, conquistando o outro, o transforma em quase "coisa", na teoria dialógica da ação, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em co-laboração.

O *eu* antidialógico, dominador, transforma o *tu* dominado, conquistado num mero "isto".

O *eu* dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o *tu* que o constitui. Sabe também que, constituído por um *tu* — um não-eu — esse *tu* que o constitui se constitui, por sua vez, como *eu*, ao ter no seu *eu* um *tu*. Desta forma, o eu e o tu passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois *tu* que se fazem dois *eu*.

Não há, portanto, na teoria dialógica da ação, um sujeito que domina pela conquista e um objeto dominado. Em lugar disto, há sujeitos que se encontram para a *pronúncia* do mundo, para a sua transformação.

Se as massas populares dominadas, por todas as considerações já feitas, se acham incapazes, num certo momento histórico, de atender a sua vocação de ser sujeito, será pela problematização de sua própria opressão, que implica sempre numa forma qualquer de ação, que elas poderão fazê-lo.

Isto não significa que, no quefazer dialógico, não há lugar para a liderança revolucionária.

* Ver Buber Martin, *Yo e tu*.

Significa, apenas, que a liderança não é proprietária das massas populares, por mais que a ela se tenha de reconhecer um papel importante, fundamental, indispensável.

A importância de seu papel, contudo, não lhe dá o direito de comandar as massas populares, cegamente, para a sua libertação. Se assim fôsse, esta liderança repetiria o messianismo salvador das elites dominadoras, ainda que, no seu caso, estivessem tentando a "salvação" das massas populares.

Mas, nesta hipótese, a libertação ou a "salvação" das massas populares estaria sendo um presente, uma doação a elas, o que romperia o vínculo dialógico entre a liderança e elas, convertendo-as de co-autoras da ação da libertação, em incidência desta ação.

A co-laboração, como característica da ação dialógica, que não pode dar-se a não ser entre sujeitos, ainda que tenham níveis distintos de função, portanto, de responsabilidade, somente pode realizar-se na comunicação.

O diálogo, que é sempre comunicação, funda a co-laboração. Na teoria da ação dialógica, não há lugar para a *conquista* das massas aos ideais revolucionários, mas para a sua adesão.

O diálogo não impõe, não maneja, não domestica, não sloganiza.

Não significa isto que a teoria da ação dialógica conduza ao nada. Como também não significa deixar de ter o dialógico uma consciência clara do que quer, dos objetivos com os quais se comprometeu.

A liderança revolucionária, comprometida com as massas oprimidas, tem um compromisso com a liberdade. E, precisamente porque o seu compromisso é com as massas oprimidas para que se libertem, não pode pretender conquistá-las, mas conseguir sua adesão para a libertação.

Adesão *conquistada* não é adesão, porque é "aderência" do conquistado ao conquistador através da prescrição das opções deste àquele.

29 B

A adesão verdadeira é a coincidência livre de opções. Não pode verificar-se a não ser na intercomunicação dos homens, mediatizados pela realidade.

Daí que, ao contrário do que ocorre com a conquista, na teoria antidialógica da ação, que mitifica a realidade para manter a dominação, na co-laboração, exigida pela teoria dialógica da ação, os sujeitos dialógicos se voltam sobre a realidade mediatizadora que, problematizada, os desafia. A resposta aos desafios da realidade problematizada é já a ação dos sujeitos dialógicos sobre ela, para transformá-la.

Problematizar, porém, não é sloganizar, é exercer uma análise crítica sobre a realidade problema.

Enquanto na teoria antidialógica as massas são objetos sobre que incide a ação da conquista, na teoria da ação dialógica são sujeitos também a quem cabe conquistar o mundo. Se, no primeiro caso, cada vez mais se alienam, no segundo, transformam o mundo para a liberdade dos homens.

Enquanto na teoria da ação antidialógica a elite dominadora mitifica o mundo para melhor dominar, a teoria dialógica exige o desvelamento do mundo. Se, na mitificação do mundo e dos homens há um sujeito que mitifica e objetos que são mitificados, já não se dá o mesmo no desvelamento do mundo, que é a sua desmitificação.

Aqui, propriamente, ninguém desvela o mundo ao outro e, ainda quando um sujeito inicia o esforço de desvelamento aos outros, é preciso que estes se tornem sujeitos do ato de desvelar.

O desvelamento do mundo e de si mesmas, na praxis autêntica, possibilita às massas populares a sua adesão.

Esta adesão coincide com a confiança que as massas populares começam a ter em si mesmas e na liderança revolucionária, quando percebem a sua dedicação, a sua autenticidade na defesa da libertação dos homens.

A confiança das massas na liderança implica na confiança que esta tenha nelas.

Esta confiança nas massas populares oprimidas, porém, não pode ser uma ingênua confiança.

A liderança há de confiar nas potencialidades das massas a quem não pode tratar como objetos de sua ação. Há de confiar em que elas são capazes de se empenhar na busca de sua libertação, mas há de desconfiar, sempre desconfiar, da ambigüidade dos homens oprimidos.

Desconfiar dos homens oprimidos, não é, propriamente, desconfiar deles enquanto homens, mas desconfiar do opressor "hospedado" neles.

Desta maneira, quando Guevara* chama a atenção ao revolucionário para a "necessidade de desconfiar sempre — desconfiar do camponês que adere, do guia que indica os caminhos, desconfiar até de sua sombra", não está rompendo a condição fundamental da teoria da ação dialógica. Está sendo, apenas, realista.

É que a confiança, ainda que básica ao diálogo, não é um *a priori* deste, mas uma resultante do encontro em que os homens se tornam sujeitos da denúncia do mundo, para a sua transformação.

Daí que, enquanto os oprimidos sejam mais o opressor "dentro" deles que eles mesmos, seu medo natural à liberdade pode levá-los à denúncia, não da realidade opressora, mas da liderança revolucionária.

Por isto mesmo, esta liderança, não podendo ser ingênua, tem de estar atenta quanto a estas possibilidades.

No relato já citado que faz Guevara da luta em Terra Maestra, relato em que a humildade é uma nota constante, se comprovam estas possibilidades, não apenas em deserções da luta, mas na traição mesma à causa.

Algumas vezes, no seu relato, ao reconhecer a necessidade da punição ao que desertou para manter a coesão e a disciplina do grupo, reconhece também certas razões explicativas da deserção. Uma delas, diremos nós talvez a mais importante, é a ambigüidade do ser desertor.

* Che Guevara, *Actos de la Guerra Revolucionaria*, Editora Nueva, 1965.

É impressionante, do ponto de vista que defendemos, um trecho do relato em que Guevara se refere à sua presença, não apenas como guerrilheiro, mas como médico, numa comunidade camponesa de Serra Maestra. "Ali, (... diz êle...) começou a *fazer-se carne* em nós a consciência da necessidade de uma mudança definitiva na vida do povo. A idéia da Reforma Agrária se fez nitida e a *comunhão com o povo* deixou de ser teoria para converter-se em parte definitiva de nosso ser. A guerrilha e o campesinado, continua, se iam *fundindo numa só massa*, sem que ninguém possa dizer em que momento se fez intimamente verídico o proclamado e *jomos partes* do campesinado. Só sei (... diz ainda Guevara...), no que a mim me respelta, que aquelas consultas aos camponeses da Serra converteram a *decisão espontânea e algo lírica* em uma *fôrça de distinto valor e mais serena*.

Nunca suspeitaram (... conclui com humildade...) aquêles sofridos e leais povoadores da Serra Maestra, o papel que *desempenharam como forjadores de nossa ideologia revolucionária*".

Observe-se como Guevara enfatiza a *comunhão com o povo* como o momento decisivo para a transformação do que era uma "decisão espontânea e algo lírica, em uma fôrça de distinto valor e mais serena". E explicita que, a partir daquela *comunhão*, os camponeses, ainda que não o percebessem, se fizeram "forjadores" de sua "ideologia revolucionária".

Foi assim, no seu diálogo com as massas camponesas, que sua praxis revolucionária tomou um sentido definitivo. Mas, o que não expressou Guevara, talvez por sua humildade, é que foram exatamente esta humildade e a sua capacidade de amar, que possibilitaram a sua "comunhão" com o povo. E esta comunhão, indubitavelmente dialógica, se fez co-laboração.

Veja-se como um líder como Guevara, que não subiu a Serra com Fidel e seus companheiros à maneira de um jovem frustrado em busca de aventuras, reco-

* Ché Guevara, obra citada, pág. 81, os grifos são nossos.

nhece que a sua "comunhão com o povo" deixou de ser teoria para converter-se em parte definitiva de seu ser" (no texto: nosso ser).

Até no seu estilo inconfundível de narrar os momentos da sua e da experiência dos seus companheiros, de falar de seus encontros com os camponeses "leais e humildes", numa linguagem às vèzes quase evangélica, êste homem excepcional revelava uma profunda capacidade de amar e comunicar-se. Daí a fôrça de seu testemunho tão ardente quanto o dêste outro amoroso — "o sacerdote guerrilheiro" — Camilo Torres.

Sem aquela comunhão, que gera a verdadeira co-laboração, o povo terio sido objeto do fazer revolucionário dos homens da Serra. E, como objeto, a adesão a que êle também se refere, não poderia dar-se. No máximo, haveria "aderência" e, com esta, não se faz revolução, mas dominação.

O que exige a teoria da ação dialógica é que, qualquer que seja o momento da ação revolucionária, ela não pode prescindir desta *comunhão* com as massas populares.

A *comunhão* provoca a co-laboração que leva liderança a massas àquela "fusão" a que se refere o grande líder recentemente desaparecido. Fusão que só existe se a ação revolucionária é realmente *humana**, por isto, simpática, amorosa, comunicante, humilde, para ser libertadora.

A revolução é biófila, é criadora de vida, ainda que, para criá-la, seja obrigada a deter vidas que proibem a vida.

Não há vida sem morte, como não há morte sem vida, mas há também uma "morte em vida". E a "morte em vida" é exatamente a vida proibida de ser vida.

Acreditamos não ser necessário sequer usar dados estatísticos para mostrar quanto, no Brasil e na América Latina em geral, são "mortos em vida", são "som-

* A propósito da defesa do homem frente a "sua morte", "depois da morte de Deus", no pensamento atual, ver Mikel Dufrené, *Pour l'homme*, Editions Du Seuil Paris, 1968.

bras" de gente, homens, mulheres, meninos, desesperançados e submetidos* a uma permanente "guerra invisível" em que o pouco de vida que lhes resta vai sendo devorada pela tuberculose, pela esquistossomose, pela diarreia infantil, por mil enfermidades da miséria, muitas das quais a alienação chama de "doenças tropicais"...

Em face de situações com estas, diz o padre Chenu "... muitos, tanto entre os padres conciliares como entre laicos informados, temem que, na consideração das necessidades e misérias do mundo, nos atenhamos a uma abjuração comovedora para paliar a miséria e a injustiça em suas manifestações e seus sintomas, sem que se chegue a análise das causas, até à denúncia do regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria"***.

O que defende a teoria dialógica da ação é que a denúncia do "regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria" seja feita com suas vítimas a fim de buscar a libertação dos homens em co-laboração com eles.

UNIR PARA A LIBERTAÇÃO

Se, na teoria antidialógica da ação, se impõe aos dominadores, necessariamente, a divisão dos oprimidos

* Chenu *Temoignage Chretien* abril de 1964. Citado por André Monte *Cristianos y Marxistas después del Concilio*, Editorial Arca, Buenos Aires, 1965, pág. 167.

** "A maioria deles, diz Gerassi, referindo-se aos camponeses, se vende ou vendem membros de sua família, para trabalharem como escravos, a fim de escapar à morte. Um Jornal de Belo Horizonte descobriu nada menos de 50.000 vítimas (vendidas a Cr\$ 1.500,00) e o repórter, continua Gerassi, para comprová-lo comprou um homem a sua mulher por 30 dólares. "Vi muita gente morrer de fome" — explicou o escravo — "e por isto não me importo de ser vendido". Quando um traficante de homens foi preso em São Paulo, em 1959, confessou seus contactos com fazendeiros de São Paulo, donos de fazendas e construtores de edifícios, interessados em sua mercadoria — exceto, porém, os adolescentes, que eram vendidas a bordéis" — John Gerassi, *A Invasão da América Latina, Civilização Brasileira, Rio, 1965*, pág. 120.

com que, mais facilmente, se mantém a opressão, na teoria dialógica, pelo contrário, a liderança se obriga ao esforço incansável da união dos oprimidos entre si, e deles com ela, para a libertação.

O problema central que se tem nesta, como em qualquer das categorias da ação dialógica, é que nenhuma delas se dá fora da praxis.

Se, para a elite dominadora, lhe é fácil, ou pelo menos, não tão difícil, a praxis opressora, já não é o mesmo o que se verifica com a liderança revolucionária, ao tentar a praxis libertadora.

Enquanto a primeira conta com os instrumentos do poder, a segunda se encontra sob a força deste poder.

A primeira se organiza a si mesma livremente e, mesmo quando tenha as suas divisões acidentais e momentâneas, se unifica rapidamente em face de qualquer ameaça a seus interesses fundamentais. A segunda, que não existe sem as massas populares, na medida em que é contradição antagônica da primeira, tem, nesta mesma condição, o primeiro óbice à sua própria organização.

Seria uma inconseqüência da elite dominadora se consentisse na organização das massas populares oprimidas, pois que não existe aquela sem a união destas entre si e destas com a liderança. Enquanto que, para a elite dominadora, a sua unidade interna, que lhe reforça e organiza o poder, implica na divisão das massas populares, para a liderança revolucionária, a sua unidade só existe na unidade das massas entre si e com ela.

A primeira existe na medida de seu *antagonismo* com as massas; a segunda, na razão de sua *comunhão* com elas, que, por isto mesmo, têm de estar unidas e não divididas.

A própria situação concreta de opressão, ao dualizar o eu do oprimido, ao fazê-lo ambíguo, emocionalmente instável, temeroso da liberdade, facilita a ação divisória do dominador nas mesmas proporções em que dificulta a ação unificadora indispensável à prática libertadora.

Mais ainda, a situação objetiva de dominação é, em si mesma, uma situação divisória. Começa por dividir o

eu oprimido na medida em que, mantendo-o numa posição de "aderência" à realidade, que se lhe afigura como algo todo-poderoso, esmagador, o aliena a entidades estranhas, explicadoras deste poder.

Parte de seu eu se encontra na realidade a que se acha "aderido", parte fora, na ou nas entidades estranhas, às quais responsabiliza pela força da realidade objetiva, frente à qual nada lhe é possível fazer. Daí que seja este, igualmente, um eu dividido entre o passado e o presente iguais e o futuro sem esperança que, no fundo, não existe. Um eu que não se reconhece sendo, por isto que não pode ter, no que ainda vem, a futuri-dade que deve construir na união com outros.

Na medida em que seja capaz de romper a "ade-rência", objetivando em termos críticos, a realidade, de que assim emerge, se vai unificando como eu, como su-jeito, em face do objeto. E que, neste momento, rom-pendo igualmente a falsa unidade do seu ser dividido, se individua verdadeiramente.

Desta maneira, se, para dividir, é necessário manter o eu dominado "aderido" à realidade opressora, mitifi-cando-a, para o esforço de união, o primeiro passo é a desmitificação da realidade.

Se, para manter divididos os oprimidos se faz in-dispensável uma ideologia da opressão, para a sua união é imprescindível uma forma de ação cultural através da qual conheçam o *porque* e o *como* de sua "aderência" à realidade que lhes dá um conhecimento falso de si mes-mos e dela. É necessário desideologizar.

Por isto é que o empenho para a união dos opri-midos não pode ser um trabalho de pura "slogанизação" ideológica. É que este, distorcendo a relação autêntica entre o sujeito e a realidade objetiva, divide também o *conoscituro* do *afetivo* e do *ativo* que, no fundo, são uma totalidade indicotomizável.

O fundamental, realmente, na ação dialógico-liber-tadora, não é "desaderir" os oprimidos de uma realidade mitificada em que se acham divididos, para "aderir" os

O objetivo da ação dialógica está, pelo contrário, em proporcionar que os oprimidos, reconhecendo o *por-que* e o *como* de sua "aderência", exerçam um ato de adesão à praxis verdadeira de transformação da reali-dade injusta.

Significando a união dos oprimidos a relação so-lidária entre si, não importam os níveis reais em que se encontrem como oprimidos, implica esta união, in-discutivelmente, numa consciência de classe.

A "aderência" à realidade, contudo, em que se en-contram, sobretudo os oprimidos que constituem as grandes massas camponesas da América Latina, está a exigir que a consciência de classe oprimida, passe, se-rão antes, pelo menos concomitantemente, pela cons-ciência de homem oprimido.

Propôr a um camponês europeu, como um proble-ma, a sua condição de homem, lhe parecerá, possivel-mente, algo estranho.

Já não é o mesmo fazê-lo a camponeses latino-americanos, cujo mundo, de modo geral, se "acaba" nas fronteiras do latifúndio, cujos gestos repetem, de certa maneira, os animais e as árvores e que, "imersos" no tempo, não raro se consideram iguais àqueles.

Estamos convencidos de que, para homens de tal forma "aderidos" à natureza e à figura do opressor, é indispensável que se percebam como *homens* proibidos de *estar sendo*.

A "cultura do silêncio", que se gera na estrutura opressora, dentro da qual e sob cuja força condicionan-te vêm realizando sua experiência de "quase-coisas", ne-cessariamente os constitui desta forma.

Descobrirem se, portanto, através de uma modali-dade de ação cultural, dialógica, problematizadora de si mesmos em seu entretimento com o mundo, signi-fica, num primeiro momento, que se desvelam como *Pedro, Antônio, com Josefa*, e em toda a signifi-cação pro-funda que tem esta descoberta. No fundo, ela implica numa percepção distinta da significação dos *signos*. Mundo, homens, cultura, árvore, trabalho, animal, vão assumindo a significação verdadeira que não tinham.

330

Reconhecem-se, agora, como seres transformadores da realidade, para eles antes algo misterioso, e transformadores por meio de seu trabalho criador.

Descobrem que, como homens, já não podem continuar sendo "quase-coisas" possuídas e, da consciência de si como homens oprimidos, vão à consciência de classe oprimida.

Quando a tentativa de união dos camponeses se faz à base de práticas ativistas, que giram em torno de "slogans" e não penetram nestes aspectos fundamentais, o que se pode observar à sua justa posição dos indivíduos, que dá à sua ação um caráter puramente mecanicista.

A união dos oprimidos é um quefazer que se dá no domínio do humano e não no das coisas. Verifica-se, por isto mesmo, na realidade que só estará sendo autenticamente compreendida, quando captada na dialéctica entre a infra e supra-estrutura.

Para que os oprimidos se unam entre si, é preciso que cortem o cordão umbilical, de caráter mágico e mítico, através do qual se encontram ligados ao mundo da opressão.

A união entre eles não pode ter a mesma natureza das suas relações com esse mundo.

Esta é a razão por que, realmente indispensável ao processo revolucionário, a união dos oprimidos exige deste processo que ele seja, desde seu começo, o que deve ser: Ação cultural.

Ação cultural, cuja prática para conseguir a unidade dos oprimidos vai depender da experiência histórica e existencial que eles estejam tendo, nesta ou naquela estrutura.

Enquanto os camponeses se acham em uma realidade "fechada", cujo centro decisório da opressão é "singular" e compacto, os oprimidos urbanos se encontram num contexto "abrindo-se", em que o centro de comando opressor se faz plural e complexo.

No primeiro caso, os dominados se acham sob a decisão da figura dominadora que encarna, em sua pes-

soa, o sistema opressor mesmo; no segundo, se encontram submetidos a uma espécie de "impessoalidade opressora".

Em ambos os casos há uma certa "invisibilidade" do poder opressor. No primeiro, pela sua proximidade aos oprimidos; no segundo, pela sua diluição.

As formas de ação cultural, em situações distintas como estas, têm, contudo, o mesmo objetivo: aclarar aos oprimidos a situação objetiva em que estão, que é mediatizadora entre eles e os opressores, visível ou não.

Somente estas formas de ação que se opõem, de um lado, aos discursos verbalistas e aos bla-bla-bla inoperantes e, de outro, ao ativismo mecanicista, podem opor-se, também, à ação divisória das elites dominadoras e dirigir-se no sentido da unidade dos oprimidos.

ORGANIZAÇÃO

Enquanto, na teoria da ação antidialógica, a manipulação, que serve à conquista, se impõe como condição indispensável ao ato dominador, na teoria dialógica da ação, vamos encontrar, como que oposto antagônico, a organização das massas populares.

A organização não apenas está diretamente ligada à sua unidade, mas é um desdobramento natural desta unidade das massas populares.

Desta forma, ao buscar a unidade, a liderança já busca, igualmente, a organização das massas populares, o que implica no testemunho que deve dar a elas de que o esforço de libertação é uma tarefa comum a ambas.

Este testemunho constante, humilde e corajoso do exercício de uma tarefa comum — a da libertação dos homens — evita o risco dos dirigismos antidialógicos.

O que pode variar, em função das condições históricas de uma dada sociedade, é o modo como testemunhar. O testemunho em si, porém, é um constituinte da ação revolucionária.

Por isto mesmo é que se impõe a necessidade de um conhecimento tanto quanto possível cada vez mais

crítico do momento histórico em que se dá a ação, da visão do mundo que tenham ou estejam tendo as massas populares, da percepção clara de qual seja a contradição principal e o principal aspecto da contradição que vive a sociedade, para se determinar o *que* e o *como* do testemunho.

Sendo históricas estas dimensões do testemunho, o dialógico, que é dialético, não pode importá-las simplesmente de outros contextos sem uma prévia análise do seu. A não ser assim, absolutiza o relativo e, mitificando-o, não pode escapar à alienação.

O testemunho, na teoria dialógica da ação, é uma das conotações principais do caráter cultural e pedagógico da revolução.

Entre os elementos constitutivos do testemunho, que não veriam historicamente, estão a *coerência* entre a palavra e o ato de quem testemunha, a *ousadia* do que testemunha, que o leva a enfrentar a existência como um risco permanente, a *radicalização*, nunca a *secularização*, na opção feita, que leva não só o que testemunha, mas aqueles a quem dá o testemunho, cada vez mais à ação. A *valentia de amar* que, segundo pensamos, já ficou claro não significar a acomodação ao mundo injusto mas a transformação deste mundo para a crescente libertação dos homens. A *crença* nas massas populares, uma vez que é a elas que o testemunho se dá, ainda que o testemunho a elas, dentro da totalidade em que estão, em relação dialética com as elites dominadoras, atete também a estas que a ele respondem dentro do quadro normal de sua forma de atuar.

Todo testemunho autêntico, por isto crítico, implica na ousadia de correr riscos — um deles, o de nem sempre a liderança conseguir de imediato, das massas populares, a adesão esperada.

Um testemunho que, em certo momento e em certas condições, não frutificou, não está impossibilitado de, amanhã, vir a frutificar. É que, na medida em que o testemunho não é um gesto no ar, mas uma ação, um enfrentamento, com o mundo e com os homens, não é estático. É algo dinâmico, que passa a fazer parte da

totalidade do contexto da sociedade em que se deu. E, daí em diante, já não pára*.

Enquanto, na ação antidialógica, a manipulação, "anestesiando" as massas populares, facilita sua dominação, na ação dialógica, a manipulação cede seu lugar à verdadeira organização. Assim como, na ação antidialógica, a manipulação serve à conquista, na dialógica, o testemunho, ousado e amoroso, serve à organização. Esta, por sua vez, não apenas está ligada à união das massas populares como é um desdobramento natural desta união.

Por isto é que afirmamos: ao buscar a união, a liderança já busca, igualmente, a organização das massas populares.

É importante, porém, salientar que, na teoria dialógica da ação, a organização jamais será a justaposição de indivíduos que, gregarizados, se relacionem mecanicamente.

Este é um risco de que deve estar sempre advertido o verdadeiro dialógico.

Se, para a elite dominadora, a organização é a de si mesma, para a liderança revolucionária, a organização é a dela *com* as massas populares.

No primeiro caso, organizando-se, a elite dominadora estrutura cada vez mais o seu poder com que melhor domina e coisifica; no segundo, a organização só corresponde à sua natureza e a seu objetivo se é, em si, prática da liberdade. Neste sentido é que não é possível confundir a disciplina indispensável à organização com a condução pura das massas.

É verdade que, sem liderança, sem disciplina, sem ordem, sem decisão, sem objetivos, sem tarefas a cumprir e contas a prestar, não há organização e, sem esta, se dilui a ação revolucionária. Nada disso, contudo, jus-

* Enquanto processo, o testemunho verdadeiro que, ao ser dado, não frutificou, não tem neste momento negativo, a alienação de seu processo. Conhecidos são os casos de líderes revolucionários cujo testemunho não morreu ao serem mortos pela repressão do que...

350

tífica o manejo das massas populares, a sua "coisificação".

O objetivo da organização, que é libertador, é negado pela "coisificação" das massas populares, se a liderança revolucionária as manipula. "Coisificadas" já estão elas pela opressão.

Não é como "coisas" já dissemos, e é bom que mais uma vez digamos, que os oprimidos se libertam, mas como homens.

A organização das massas populares em classe é o processo no qual a liderança revolucionária, tão proibida quanto este, de dizer sua palavra*, instaura o aprendizado da *pronúncia* do mundo, aprendizado verdadeiro, por isto, dialógico.

Daí que não possa a liderança dizer sua palavra sozinha, mas com o povo. A liderança que assim não proceda, que insista em impor sua palavra de ordem, não organiza, manipula o povo. Não liberta, nem se liberta, oprime.

O fato, contudo, de na teoria dialógica, no processo de organização, não ter a liderança o direito de impor arbitrariamente sua palavra, não significa dever assumir uma posição liberalista, que levaria as massas oprimidas — habituadas à opressão — a licenciosidades.

A teoria dialógica da ação nega o autoritarismo como nega a licenciosidade. E, ao fazê-lo, afirma a autoridade e a liberdade.

Reconhece que, se não há liberdade sem autoridade, não há também esta sem aquela.

A fonte geradora, constituinte da autoridade autêntica está na liberdade que, em certo momento se

* Certa vez, em conversa com o autor, um médico, diretor da Faculdade de Medicina de uma Universidade Cubana, disse: "A revolução implica em três "P" — *Palavra, Povo e Pólvora*. A explosão da pólvora, continuou, *aclara a visualização que tem o povo de sua situação concreta, em busca, na ação, de sua libertação*". Dr. Orlando Aguirre Ortiz.

Pareceu-nos interessante observar, durante a conversação, como este médico revolucionário insistiu na *palavra*, no sentido em que a tomamos neste ensaio. Isto é, *palavra como ação e reflexão* — *palavra como praxis*.

faz autoridade. Toda liberdade contém em si a possibilidade de vir a ser, em circunstâncias especiais, (e em níveis existenciais diferentes), autoridades.

Não podemos olhá-las isoladamente, mas em suas relações, não necessariamente antagônicas*.

É por isto que a verdadeira autoridade não se afirma como tal, na pura *transferência*, mas na *delegação* ou na *adesão* sim-pática. Se se gera num ato de transferência, ou de imposição "anti-pática" sobre as maiorias, se degenera em autoritarismo que esmaga as liberdades.

Somente ao existenciar-se como liberdade que foi constituída em autoridade, pode evitar seu antagonismo com as liberdades.

Toda hipertrofia de uma provoca a atrofia da outra. Assim como não há autoridade sem liberdade e esta sem aquela, não há autoritarismo sem negação das liberdades e licenciosidade sem negação da autoridade.

Na teoria da ação dialógica, portanto, a organização, implicando em autoridade, não pode ser autoritária; implicando em liberdade, não pode ser licenciosa.

Pelo contrário, é o momento altamente pedagógico, em que a liderança e o povo fazem juntos o aprendizado da autoridade e da liberdade verdadeiras que ambos, como um só corpo, buscam instaurar, com a transformação da realidade que os mediatiza.

SÍNTESE CULTURAL

Em todo o corpo deste capítulo se encontra firmado, ora implícita, ora explicitamente, que toda ação cultural é sempre uma forma sistematizada e deliberada de ação que incide sobre a estrutura social, ora no sentido de mantê-la como está ou mais ou menos como está, ora no de transformá-la.

* O Antagonismo entre ambas se dá na situação objetiva de opressão ou de licenciosidade.

Por isto, como forma de ação deliberada e sistemática, toda ação cultural, segundo vimos, tem sua teoria, que determinando seus fins, delimita seus métodos.

A ação cultural, ou está a serviço da dominação — consciente ou inconscientemente por parte de seus agentes — ou está a serviço da libertação dos homens.

Ambas, dialéticamente antagônicas, se processam, como afirmamos, na e sobre a estrutura social, que se constitui na dialeticidade *permanência-mudança*.

Isto é o que explica que a estrutura social, para ser, tenha de *estar sendo* ou, em outras palavras: *estar sendo* é o modo que tem a estrutura social de “*durar*”, na acepção bergsoniana do termo*.

O que pretende a ação cultural dialógica, cujas características estamos acabando de analisar, não pode ser o desaparecimento da dialeticidade *permanência-mudança* (o que seria impossível, pois que tal desaparecimento implicaria no desaparecimento da estrutura social mesma e o desta, no dos homens) mas superar as contradições antagônicas de que resulte a libertação dos homens.

Por outro lado, a ação cultural antidialógica o que pretende é mitificar o mundo destas contradições para, assim, evitar ou obstaculizar, tanto quanto possível, a radical transformação da realidade.

No fundo, o que se acha explícita ou implicitamente na ação antidialógica é a intenção de fazer permanecer, na “estrutura” social, as situações que favorecem a seus agentes.

Daí que estes, não aceltando jamais a transformação da estrutura, que supere as contradições antagônicas, acellem as reformas que não atinjam a seu poder de decisão, de que decorre a sua força de prescrever suas finalidades às massas dominadas.

* Na verdade, o que faz que a estrutura seja estrutura social, portanto histórico-cultural, não é a permanência nem a mudança, tomadas absolutizadas, mas a dialetização de ambas. Em última análise, o que permanece na estrutura social nem é a permanência nem a mudança mas a “duração” da dialeticidade *permanência-mudança*.

Este é o motivo por que esta modalidade de ação implica na *conquista* das massas populares, na sua *divisão*, na sua *manipulação* e na *invasão cultural*. E é também por isto que é sempre, como um todo, uma ação *induzida*, jamais podendo superar este caráter, que lhe é fundamental.

Pelo contrário, o que caracteriza, essencialmente, a ação cultural dialógica, como um todo também, é a superação de qualquer aspecto induzido.

No objetivo dominador da ação cultural antidialógica se encontra a impossibilidade de superação de seu caráter de ação induzida, assim como, no objetivo libertador da ação cultural dialógica, se acha a condição para superar a indução.

Enquanto na invasão cultural, como já salientamos, os atôres retiram de seu marco valorativo e ideológico, necessariamente, o conteúdo temático para sua ação, partindo, assim, de seu mundo, do qual entram no dos invadidos, na síntese cultural, os atôres, desde o momento mesmo em que chegam ao mundo popular, não o fazem como invasores.

E não o fazem como tais porque, ainda que cheguem de “outro mundo”, chegam para conhecê-lo com o povo e não para “ensinar”, ou *transmitir*, ou *entregar* nada ao povo.

Enquanto, na invasão cultural, os atôres, que nem sequer necessitam de, pessoalmente, ir ao mundo invadido, sua ação é mediatizada cada vez mais pelos instrumentos tecnológicos — são sempre atôres que se superpõem, com sua ação, aos espectadores, seus objetos — na síntese cultural, os atôres se integram com os homens do povo, atôres, também, da ação que ambos exercem sobre o mundo.

Na invasão cultural, os espectadores e a realidade, que deve ser mantida como está, são a incidência da ação dos atôres. Na síntese cultural, onde não há espectadores, a realidade a ser transformada para a libertação dos homens é a incidência da ação dos atôres.

Isto implica em que a síntese cultural é a modalidade de ação com que, culturalmente, se fará frente à

fôrça da própria cultura, enquanto mantenedora das estruturas em que se forma.

Desta maneira, êste modo de ação cultural, como ação histórica, se apresenta como instrumento de superação da própria cultura alienada e alienante.

Neste sentido é que tôda revolução, se autêntica, tem de ser também revolução cultural.

A investigação dos "temas geradores" ou da temática significativa do povo, tendo como objetivo fundamental a captação dos seus temas básicos, só a partir de cujo conhecimento é possível a organização do conteúdo programático para qualquer ação com êle, se instaura como ponto de partida do processo da ação, como síntese cultural.

Daí que não seja possível dividir, em dois, os momentos dêste processo: o da *investigação temática* e o da *ação como síntese cultural*.

Esta dicotomia implicaria em que o primeiro seria todo êle um momento em que o povo estaria sendo estudado, analisado, investigado, como objeto passivo dos investigadores, o que é próprio da ação antidialógica.

Dêste modo, esta separação ingênua significaria que a ação, como síntese, partiria da ação como invasão.

Preclisamente porque, na teoria dialógica, esta divisão não se pode dar, a investigação temática tem como sujeitos de seu processo, não apenas os investigadores profissionais, mas também os homens do povo, cujo universo temático se busca.

Neste momento primeiro da ação, como síntese cultural, que é a investigação, se vai constituindo o clima da criatividade, que já não se deterá, e que tende a desenvolver-se nas etapas seguintes da ação.

Este clima inexistente na invasão cultural que, alienante, amortece o ânimo criador dos invadidos e os deixa, enquanto não lutam contra ela, desesperançados e temerosos de correr o risco de aventurar-se, sem o que não há criatividade autêntica.

Por isto é que os invadidos, qualquer que seja o seu nível, dificilmente ultrapassam os modelos que lhes prescrevem os invasores.

370

Como, na síntese cultural, não há invasores, não há modelos impostos, os atôres, fazendo da realidade objeto de sua análise crítica, jamais dicotomizada da ação, se vão inserindo no processo histórico, como sujeitos.

Em lugar de esquemas prescritos, liderança e povo, identificados, criam juntos as pautas para sua ação. Uma e outro, na síntese, de certa forma renascem num saber e numa ação novos, que não são apenas o saber e a ação da liderança, mas dela e do povo. Saber da cultura alienada que, implicando na ação transformadora, dará lugar à cultura que se desaliena.

O saber mais apurado da liderança se refaz no conhecimento empírico que o povo tem, enquanto o dêste ganha mais sentido no daquela.

Isto tudo implica em que, na síntese cultural, se resolve — e somente nela — a contradição entre a visão do mundo da liderança e a do povo, com o enriquecimento de ambos.

A síntese cultural não nega as diferenças entre uma visão e outra, pelo contrário, se funda nelas. O que ela nega é a invasão de uma pela outra. O que ela afirma é o indiscutível aporte que uma dá à outra.

A liderança revolucionária não pode constituir-se fora do povo, deliberadamente, o que a conduz à invasão cultural inevitável.

Por isto mesmo é que, ainda quando a liderança, na hipótese referida neste capítulo, por certas condições históricas, aparece como contradição do povo, seu papel é resolver esta contradição acidental. Jamais poderá fazê-lo através da "invasão", que aumentaria a contradição. Não há outro caminho senão a síntese cultural.

Muitos erros e equívocos comete a liderança ao não levar em conta esta coisa tão real, que é a visão do mundo que o povo tenha ou esteja tendo. Visão do mundo em que se vão encontrar explícitos e implícitos os seus anseios, as suas dúvidas, a sua esperança, a sua forma de ver a liderança, a sua percepção de si mesmo e do opressor, as suas crenças religiosas, quase sempre sin-

críticas, o seu fatalismo a sua reação rebelde. E tudo isto, como já afirmamos, não pode ser encarado separadamente, porque, em interação, se encontra compondo uma totalidade.

Para o opressor, o conhecimento desta totalidade só lhe interessa como ajuda à sua ação invasora, para dominar ou manter a dominação. Para a liderança revolucionária, o conhecimento desta totalidade lhe é indispensável à sua ação, como síntese cultural.

Esta, na teoria dialógica da ação, por isto mesmo que é *síntese*, não implica em que devem ficar os objetivos da ação revolucionária amarrados às aspirações contidas na visão do mundo do povo.

Ao ser assim, em nome do respeito à visão popular do mundo, respeito que realmente deve haver, terminaria a liderança revolucionária apassivada àquela visão.

Nem invasão da liderança na visão popular do mundo, nem adaptação da liderança às aspirações, muitas vezes ingênuas, do povo.

Concretizemos. Se, em um dado momento histórico, a aspiração básica do povo não ultrapassa a reivindicação salarial, a nosso ver, a liderança pode cometer dois erros. Restringir sua ação ao estímulo exclusivo desta reivindicação, ou sobrepor-se a esta aspiração, propondo algo que está mais além dela. Algo que não chegou a ser ainda para o povo um "destacado em si".

No primeiro caso, incorreria a liderança revolucionária no que chamamos de adaptação ou docilidade à aspiração popular. No segundo, desrespeitando a aspiração do povo, cairia na invasão cultural.

A solução está na síntese. De um lado, incorporar-se ao povo na aspiração reivindicativa. De outro, *problematizar* o significado da própria reivindicação.

Ao fazê-lo, estará problematizando a situação histórica real, concreta, que, em sua totalidade, tem, na reivindicação salarial, uma dimensão.

Dêste modo, ficará claro que a reivindicação salarial, sozinha, não encarna a solução definitiva. Que esta se encontra, como afirmou o bispo Split, no documento já citado dos Bispos do Terceiro Mundo, em que "se os tra-

balhadores não chegam, de alguma maneira, a ser proprietários de seu trabalho, tôdas as reformas estruturais serão ineficazes".

O fundamental, por isto, insiste o bispo, é que eles devem chegar a ser "proprietários e não vendedores de seu trabalho", porque "tôda compra ou venda do trabalho é uma espécie de escravidão".

Ter a consciência crítica de que é preciso ser o proprietário de seu trabalho e de que "êste constitui uma parte da pessoa humana" e que a "pessoa humana não pode ser vendida nem vender-se" é dar um passo mais além das soluções paliativas e enganosas. É inscrever-se numa ação de verdadeira transformação da realidade para, humanizando-a, humanizar os homens.

Finalmente, a invasão cultural, na teoria antidialógica da ação, serve à manipulação que, por sua vez, serve à conquista e esta à dominação, enquanto a síntese serve à organização e esta à libertação.

Todo o nosso esforço neste ensaio foi falar desta coisa óbvia: assim como o opressor, para oprimir, precisa de uma teoria da ação opressora, os oprimidos para libertar-se, igualmente necessitam de uma teoria de sua ação.

O opressor elabora a teoria de sua ação necessariamente sem o povo, pois que é contra êle.

O povo, por sua vez, enquanto esmagado e oprimido, introjetando o opressor, não pode, sozinho, constituir a teoria de sua ação libertadora. Sômente no encontro dêle com a liderança revolucionária, na comunhão de ambos, na praxis de ambos, é que esta teoria se faz e se re-faz.

A colocação que, em termos aproximativos, meramente introdutórios, tentamos fazer da questão da pedagogia do oprimido, nos trouxe à análise, também aproximativa e introdutória, da teoria da ação antidialógica, que serve à opressão e da teoria dialógica da ação, que serve à libertação.

Desta maneira, nos daremos por satisfeitos se, dos possíveis leitores dêste ensaio, surjam críticas capazes de retificar erros e equivocados, de aprofundar afirmações e de apontar o que não vimos.

É possível que algumas destas críticas se façam pretendendo retirar de nós o direito de falar sobre matéria — a tratada neste capítulo — em torno de que nos falta uma experiência participante. Parece-nos, contudo, que o fato de não termos tido uma experiência no campo revolucionário, não nos retira a possibilidade de uma reflexão sobre o tema.

Mesmo porque, na relativa experiência que temos tido com massas populares, como educador, com uma educação dialógica e problematizante, vimos acumulando um material relativamente rico, que foi capaz de nos desafiar a correr o risco das afirmações que fizemos.

Se nada ficar destas páginas, algo, pelo menos, esperamos que permaneça: nossa confiança no povo. Nossa fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar.

Índice

PREFÁCIO 1

PRIMEIRAS PALAVRAS 19

CAPÍTULO I 27

Justificativa da Pedagogia do oprimido

A contradição opressores-oprimidos, sua superação

A situação concreta de opressão e os opressores

A situação concreta de opressão e os oprimidos

Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho:

os homens se libertam em conjunto.

CAPÍTULO II 63

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

A concepção problematizadora da educação e a libertação. Seus pressupostos

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