

PEDAGOGIA DA PALAVRA EM AÇÃO

A importância do silêncio no espaço da comunicação é fundamental. Ele me permite, por um lado, escutar a fala comunicante de alguém, como sujeito e não como objeto, *entrar* no movimento interno do seu pensamento, transformando-me em linguagem; por outro lado, torna possível a quem fala, realmente comprometido com o *comunicar* e não com *fazer comunicados*, ouvir a dúvida, a indagação, a criação daquele que escuta. Fora disso, a comunicação perece... Pois ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua própria construção.

Paulo Freire

Ao mesmo tempo que vinculou o sentido da comunicação à geração de uma linguagem capaz de nomear o próprio mundo, Freire colocou esse projeto no mundo: de Argel a Estocolmo, isto é, tanto no terceiro como no primeiro mundo, um grande número de pensadores e educadores se reconheceram intelectual e politicamente nesse projeto educativo. O que deixa claro que não se tratava de um projeto para as pessoas dos países subdesenvolvidos, mas, ao contrário, de uma das primeiras propostas culturais, não literária, capaz de interpelar, *a partir* da América Latina, intelectuais de todo o mundo. A isso chamo, sem qualquer chauvinismo, de primeira teoria latino-americana de comunicação, uma vez que não só tematizou práticas e processos comunicativos desses países, como também levou a América Latina a se comunicar consigo mesma e com o resto do mundo.

Escrevo isto no início de 2002, pois necessitava de um distanciamento que apenas o tempo é capaz de proporcionar para me atrever a começar com um texto tomado de minha

tese de doutorado não publicada, em que expus o conceito de *mediação*. Venho trabalhando com esse conceito desde o começo dos anos 1980, mas sua *origem*, dentro do meu pensamento, não era então muito clara. Até o dia em que, procurando na minha tese referências bibliográficas, encontrei escrito na página 160: "Pensar o acontecimento como *práxis* exige ir além das *formas* para entrever as *mediações* que religam a palavra à ação e constituem as chaves do processo de liberação". Hoje posso afirmar que a leitura dos textos de Freire – sobre os quais fiz um trabalho para o seminário "Semântica da ação", junto a Paul Ricoeur em 1970 – constitui uma das bases de minha tese, cujo próprio título, *A palavra e a ação*, claramente atesta e enuncia vários parágrafos como este de sua introdução:

A palavra explicita a consciência que vem da ação, e feita pergunta, penetra a espessura sólida da situação, rompe o feitiço da passividade frente à opressão. Se a palavra sozinha é impotente, a ação sozinha é estéril, a imagem do futuro se engendra entre as duas: a palavra desenha a utopia que as mãos constroem e o pedaço de terra libertada torna verdade o poema.

Transformando o olhar fenomenológico, o traçado pedagógico de Paulo Freire constrói uma pragmática que, convergindo sobre a capacidade performativa da linguagem – no sentido que a entendem Austin e Searle –, incorporava a análise da "ação da linguagem" a um programa de ação: a aprendizagem da língua, especialmente na alfabetização de adultos, conver-

tida em processo de libertação da própria palavra. Aí estava esboçado um bom pedaço do caminho que, passado o tempo, me levaria ao meu próprio projeto e programa de investigação neste campo: *pensar a comunicação a partir da cultura*. Projeto que, apoiado na análise de Freire sobre a opressão interiorizada pelas sociedades latino-americanas, inseria essa análise na concepção gramsciana de hegemonia como processo vivido, isto é, feito não somente de forças, mas de sentidos. É o que me levou a afirmar que compreender a comunicação implicava investigar não só as artimanhas do dominador, mas também tudo aquilo que no dominado faz a favor do dominador, ou seja, as múltiplas formas da cumplicidade de sua parte e a sedução que acontece entre ambos. Foi a mistura de Gramsci com Freire que me ensinou a pensar a comunicação, ao mesmo tempo, como processo social e como campo de batalha cultural. E é por isso que creio estar fazendo justiça ao pensamento latino-americano inovador na comunicação ao iniciar este livro com um emaranhado de fragmentos de minha tese de doutorado, cuja estrutura se assenta sobre três conceitos-chave, desenvolvidos em cada uma de suas partes: a objetivação ou o nível das *estruturas*, a passagem obrigatória pelas formas objetivas em que a linguagem articula o sentido da ação; a autoimplicação ou o nível dos *sujeitos*, a ação e a palavra enquanto espaços entrelaçados dos quais emerge a experiência originária do homem, sua constituição em ator e em autor; a comunicação ou o nível das *mediações*, a linguagem e a ação enquanto modos de estar no mundo e de interação entre os homens.

A presente edição deste capítulo, escrito originalmente entre 1969 e 1972, buscou manter ao máximo a fidelidade a um

vocabulário que, ainda que atualmente soe estranho a alguns ouvidos, é resultado inseparável do *acento político* daqueles anos, e em cuja entonação utópica bate aquela *nostalgia árdua* sobre a qual falara Walter Benjamin ao enunciar sua maneira peculiar de entender o “a contratempo” em que trabalha o movimento de emancipação.

A INCOMUNICAÇÃO COMO HERANÇA CULTURAL

O índio mudo dava voltas ao nosso redor e ia para a montanha, para o cume da montanha, para batizar seus filhos. O negro, policiado, cantava na noite a música de seu coração, só e desconhecido, entre as ondas e as feras. O camponês, o criador, revoltava-se cego de indignação contra a cidade desdenhosa, contra a sua criatura.
José Martí

As estruturas da dependência penetram toda a sociedade e, conseqüentemente, o âmbito da cultura. Mas a compreensão dos processos e dos fenômenos de dependência cultural da América Latina não pode ser explicada a partir da forma da dominação atual; precisamos pensar o que ela tem de “herança cultural” (Galeano, 1971: 36). Pois na história da conquista espanhola não há só uma aventura política ou uma empresa comercial, mas uma batalha cultural. A violência nua da guerra, a destruição material, a confiscação econômica e a escravização dos indígenas foram acompanhadas da e apoiaram-se na violência subjacente ao processo de *aculturação*, mediante o qual a cultura da minoria dominante foi proposta como modelo para

a maioria dominada (Wachtel, 1972: 135): os índios viam seus deuses morrerem a cada dia através da destruição de seu universo social e mental. Com a ruptura desse universo as categorias que o homem usava para conhecer e habitar o mundo já não lhe serviam mais. E quando o mundo, em que o trabalho não constituía uma categoria especial de atividade, viu-se submetido ao predomínio do valor econômico, o homem passou a se sentir obrigado a abandonar seus valores e suas práticas, sua percepção do espaço e do tempo, seu modo de vida.

Uma cultura do silêncio

Paulo Freire chama de *cultura do silêncio* ao conjunto de pautas de ação e esquemas de pensamento que conformaram a mentalidade e o comportamento dos latino-americanos desde a conquista. Edificadas sobre a *senhoria* da terra, sobre o poder do *senhor*, que se estendia da terra às pessoas, as sociedades latino-americanas consagraram a figura do patrão e seu poder:

Poder dos senhores da terra, dos governadores, dos capitães, dos vice-reis. Dessa maneira vivemos nosso período colonial sempre pressionados. Quase sempre impedidos de crescer, impedidos de falar. A única voz que se podia escutar no silêncio a que fomos submetidos era a voz do púlpito. (Freire, 1967: 111).

Mas a voz do púlpito normalmente não fazia nada mais do que reforçar a dominação da consciência com sua linguagem

de resignação e providência, da vontade de Deus e pecado de rebeldia. Século após século, a opressão foi moldando a consciência; o mutismo e a passividade interiorizaram-se até o ponto em que "o oprimido viu no opressor seu testemunho de homem" (Freire, 1970: 42). A essência dessa alienação não se encontra tanto na introdução de valores e ideias que deformam a percepção da realidade quanto na desvalorização radical da própria existência pela negação do mundo em que ela se apoiava. Despossuído de sua terra, seus costumes, suas tradições, invadido no interior mesmo de seu ser pelos valores do colonizador, *o colonizado se sente estranho, estrangeiro em sua própria terra*, impelido a desprezar a si mesmo, sua linguagem, sua cultura (Memmi, 1967).

Mas a alienação nunca é total, nem a consciência dominada deixa de ser consciência, e a submissão é menos aceitação que impotência. De forma que se foi na "educação" onde lentamente a situação de força se transformou em situação de fato, legítima e legitimada pelos mesmos oprimidos, será em *outra educação* a possibilidade de fazer explodir a situação ao subverter os códigos da humilhação e da submissão.

O ontem parece se encontrar longe, mas está tão perto que é possível tocá-lo no cansaço e desencanto dos camponeses desses países enganados uma e outra vez. Tentou se substituir o mutismo total do início por uma voz emprestada, aquela que proporcionava a escola. Uma escola que foi, e continua sendo, em geral, o lugar do controle mais sutil da e pela palavra. Nascido seletivo e aristocrático, Dom Simón Rodríguez, por ter estabelecido que nas escolas se ensinassem, juntamente com a leitura, a escrita e os números, os ofícios manuais como alvenaria, carpintaria, serralheria e carpintaria, foi expulso da

Bolívia pelas famílias da "sociedade", pois não queriam ver seus filhos convertidos em "humildes artesãos", mas sim em literatos, doutores e tribunos (Gelinas, 1971: 13-26) – o sistema educativo latino-americano continua sendo igual em grande medida, apesar de todas as "reformas". Campanhas massivas de alfabetização de adultos ou classes universitárias, as diferenças de grau ou de técnicas deixam ainda à vista o modelo com que trabalham os velhos mitos. Com a indústria e a técnica nascem novos *senhores*, novos tipos de patrões, mas o tom é o mesmo: "ao fatalismo da natureza, das chuvas e do destino, sucederá a religião do progresso, da renda *per capita* e da eficácia milagrosa. Nesta religião o novo pecado será o espírito crítico, a superação da disseminação silenciosa dos marginalizados, a organização e a ação política" (Silva, 1972: 10).

A escola continua consagrando uma linguagem retórica e distante da vida, de suas penas, suas ansias e suas lutas, tomando absoluta uma cultura que asfixia a voz própria, transmitindo "a visão que a minoria dominante tem da história nacional, seu culto dos heróis, seus ódios e seus entusiasmos, seus mitos e seus preconceitos que ficaram como conteúdo das cartilhas que metodicamente soletram os estudantes de todo o país" (Restrepo, 1970: 7). Não é por acaso que tenha sido na América Latina onde Ivan Illich viveu a experiência que fez brotar seu lúcido e utópico protesto contra a escola como uma "nova religião" (Illich, 1971), essa em que os pobres depositam sua esperança de salvação. Mas a escola salva apenas uma minoria e em contrapartida continua a ensinar que aquele que chega mais longe nos estudos tem direito a mais dinheiro, mais privilégios, uma posição social melhor, continua estigmatizando o rebelde, que tem muita imaginação, o criador, fabricando esse homem-série

que nunca vai além dos modelos estabelecidos e cuja máxima aspiração é *adaptar-se*. Se tudo isso não é exclusivo do sistema escolar latino-americano, maior carga de injustiça está onde o direito à escola é identificado com o direito à palavra e onde esse direito continua sendo desfrutado por poucos. A cultura escolar prolonga a *cultura do silêncio*. Asfixiada ou domesticada, a palavra do povo, a palavra pública, continua marginalizada ou é tornada funcional.

Língua sem povo

A dominação habita a linguagem através de dispositivos de neutralização e amordaçamento da ação – do trabalho – contida na palavra. O gosto pela palavra oca, pelo rebuliço e pelo palavrorio não é nada mais do que a outra face do mutismo profundo que se expressa na ausência de participação e decisão. Repete Freire “não havia povo”. A ação é dita em uma linguagem falsa quando a própria ação responde à realidade de uma sociedade de aparências, de uma industrialização dependente que coexiste com o latifúndio e instituições políticas tão formais e ocas como a retórica em que se expressa.

Os estudos do peruano Salazar Bondy e do uruguaio Methol Ferré registraram a história dessa ficção que tem sido em boa parte a chamada “filosofia latino-americana”: importação das ideias da ilustração, de um anacrônico romantismo e um desvalorizado positivismo. “Vivemos de um pretense ser”, diz Salazar Bondy (1970: 17), daí que nossas instituições, as formas de conduta, os costumes coincidam muitas vezes com essa “entidade ambígua” que somos. Democracia “de ficção”, liberdade de imprensa,

administração da justiça, padrões de moralidade ou valores sociais “de ficção”!

Distanciadas por um abismo das massas empobrecidas e analfabetas, as elites aristocráticas e literárias sempre tiveram uma espécie de horror à *matéria* e mantêm-se propensas às filosofias *espiritualistas*, desconectadas do processo de investigação da natureza. Apenas com o positivismo se iniciará uma tentativa de ruptura, que será absorvida em seguida por uma nova onda de pseudo-*humanismo* com que se reagirá contra os “extremismos positivistas”, distanciando-se das questões decisivas relacionadas à constituição do saber científico e tecnológico. “Sob novas modalidades a ‘*res pensante*’ desalojava a ‘*res extensa*’” (Ferré, 1969: 7). Na relação homem-homem não mediava a natureza.

A história da América Latina é a de um longo e denso processo de incomunicação. Incomunicação, primeiro, entre os diferentes passados, o que teria permitido decifrar a conquista e a colônia como processo histórico e não como fatalidade de um destino. Aprisionados em uma história em que somente houve próceres e soldados, mas não *povo*, os dominados se verão incapazes de reconhecerem-se a si mesmos no processo histórico que fez deles primeiro escravos e depois dependentes. Somente hoje se começa a reescrever a história, a desmascarar as mentiras minuciosamente construídas e obstinadamente defendidas como fatalidades históricas. Escrever sua história é, na América Latina, iniciar a destruição dos muros que a impedem de se comunicar com sua memória, relegada ao vazio ou à nostalgia a partir do dia posterior à conquista, e mistificada pelos próprios processos de independência.

Incomunicação, em segundo lugar, com o fazer político das massas, desses milhões de homens e mulheres que ainda por cima têm que desistir de sua língua materna para ter acesso aos meios de comunicação. Até quando os analfabetos não tiveram direito ao voto em um continente onde a maioria da população era analfabeta? A comunicação se carrega de uma significação política irrefutável ao descobrir as muitas faces da “violência simbólica” (Bourdieu e Passeron, 1970) adicionada à outra, a da fome e da exclusão social. Incomunicação também das elites intelectuais que, mesmo rompendo sua cumplicidade com o *status quo*, estão longe, isoladas, por conta de sua linguagem exclusiva, da fala e da memória das maiorias. Incomunicação, enfim, de vanguardas, separadas do povo a quem querem libertar, e isso por causa de armadilhas que produzem uma expressividade centrada sobre si mesma, ou seja, negada à comunicação.

As estruturas de dominação são múltiplas, mas pode se dizer que sua expressão privilegiada está aí, nessa frustração que impede “falar”, dizer o próprio mundo e dizer a si mesmo. Ao desmontar os mecanismos que obrigam o oprimido a falar a linguagem do opressor, Freire revela a figura ao mesmo tempo mais profunda e íntima da dominação. É por isso que a alfabetização em Freire toma um caráter deliberadamente subversivo: a coesão do grupo no sistema se rompe em pedaços quando o homem, esse “animal construído de palavras”, do qual fala Octavio Paz, assume a palavra que vem de seu mundo, que emerge de sua terra, de seu trabalho, de sua classe e de sua capacidade criadora. Mas a essa *palavra* não se chega sem atravessar a espessura escura da *língua*, sua densa estrutura ao mesmo tempo elementar e complexa, e através da qual a

sociedade e o mundo se apresentam como “codificados”, como trama de signos a decodificar, a decifrar.

A *crítica da linguagem* que propõe Freire vai na mesma direção a que apontam os estudos de Henri Lefebvre, de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron e do argentino Eliseo Verón. Trata-se de investigar a presença da linguagem na conformação da sociedade como sistema, o papel da linguagem na gestação das estruturas mentais coletivas, sociais. A parte que cabe à linguagem – permitir ou impedir a entrada do indivíduo a um grupo social – é instalar-nos em um *sistema de coisas* a partir do sistema das palavras. Para aí apontam as análises de Ivan Illich ao propor da América Latina uma investigação sobre a renúncia do indivíduo ante a rede tecnificada das instituições, da degradação da comunicação interpessoal e a quase impossibilidade de relações criadoras: “o subdesenvolvimento progressivo da confiança em si e na comunidade” (Illich, 1971: 14).

TEXTURA DIALÓGICA DA COMUNICAÇÃO

A porta para a comunicação que nos abre Paulo Freire é basicamente para a sua *estrutura dialógica*. Pois há comunicação quando a linguagem dá forma à conflituosa experiência do conviver, quando se constitui em *horizonte de reciprocidade de cada homem com os outros no mundo*. É certo que, sempre que um homem fala, ele utiliza um código que partilha com outros, mas *de onde fala, com quem e para quê?* Essas questões nos colocam a necessidade de situar análises das formas objetivas da linguagem nessa sua “potência segunda” (Ortigues, 1962), engendrada do reconhecimento mútuo entre atores

e sujeitos. Falar não é somente se servir de uma língua, mas pôr um mundo em comum, fazê-lo lugar de encontro. A linguagem é a instância em que emergem mundo e homem ao mesmo tempo. E aprender a falar é aprender a dizer o mundo, a dizê-lo com os outros, a partir da experiência de *habitante da terra*, uma experiência acumulada através dos séculos. Como afirma Ricoeur (1969: 80), a análise da língua desemboca sobre esse outro registro hermenêutico que faz surgir *o mundo como horizonte da palavra*. E é nesse tecido de coisas e palavras que a comunicação revela sua espessura: não existe comunicação *direta*, imediata, toda comunicação exige [...] elementarmente desprender-se das coisas, todo comunicar exige alteridade e impõe uma distância. A comunicação é ruptura e ponte: mediação. Entre dois sujeitos, por mais próximos que se sintam, está o mundo em sua dupla figura de natureza e história. A linguagem é *o lugar do cruzamento* de ambos: enraíza o homem na terra, sobre a qual os homens forjaram a língua. Se a linguística exige da fenomenologia um horizonte de significação, esta por sua vez exige uma ontologia, uma posição no ser. A *metáfora* de Heidegger (1959: 15) adquire então toda sua validade, mas com a condição de que "a morada do ser" seja suficiente para dar abrigo não somente ao discurso do príncipe e dos sacerdotes, mas à palavra do comum dos homens. Porque de outro modo essa expressão não seria senão a voz da nostalgia atrás da qual se mascara a velha aristocracia do pensar e do dizer frente à desconcertante entrada das massas na história, frente ao fato irreversível dos povos assumindo a palavra.