

# O diagnóstico social de Paulo Freire para a construção de sua visão de educação

*Paulo Freire's Social Diagnosis for the construction of his educational perspective*

**Matheus Chatack Dias**

Doutorando em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil  
projetos.urutu@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7492-4255>  
<https://lattes.cnpq.br/0264873289428218>

**Resumo:** O artigo apresenta o diagnóstico social identificado pelo educador Paulo Freire para a construção de sua visão de educação. Para Freire, toda educação é um ato político com potencial de transformação social, por isso o diagnóstico social é relevante na formulação de uma pedagogia a ser implementada. Para isso, são apresentadas três sessões. Na primeira, é analisado o conceito de *oprimido* trabalhado pelo autor, compreendendo os diferentes matizes de opressão que podem ser enquadradas no conceito. Na segunda, olha-se para a relação de Freire com o tema da colonialidade e a necessidade da construção de uma educação que supere os traumas surgidos dessa violência. Na terceira, apresenta-se o que o educador pensou sobre o Brasil, tendo-se em conta a colonização do país e as opressões que aqui se construíram.

**Palavras-chave:** Educação; Opressão; Colonialidade; Pedagogia; Freireana

**Abstract:** The article presents the social diagnosis identified by the educator Paulo Freire for the construction of his vision of education. Three sections are presented. The first analyzes the concept of the oppressed, understanding the different shades of oppression that can be framed in the concept. The second section Freire's relationship with the theme of coloniality and the need to build an education that overcomes the traumas resulting from this violence. The third, the educator's thoughts on Brazil are presented, taking into account the country's colonization of the country and the oppressions that have been built here.

**Keywords:** Education; Oppression; Coloniality; Paulo Freire's Pedagogy

## Introdução

A visão de Paulo Freire sobre o ser humano desenha um ser para viver a cidadania: ele aprende com o mundo, sonha a respeito do que poderia ser melhor; troca com os demais seres humanos a respeito do que aprendeu e sonhou e, por fim, as trocas criam um movimento coletivo de mudança (DIAS, 2021). Nesse desenho, a democracia participativa e plena se torna uma possibilidade real: a coletividade pode agir sobre o mundo para que o amanhã seja menos doloroso do que o ontem.

Contudo, o diagnóstico social freireano aponta obstáculos para esse potencial humano, e é disso que trata o presente trabalho. É importante ter em perspectiva que, para Paulo Freire, não existe educação neutra. Toda educação ou mesmo quer manter o sistema ideológico vigente, ou quer contribuir para a transformação social. Para que se pense em uma educação voltada à transformação social, antes de mais nada, é necessário que se diagnostique que transformação social necessária é essa (FREIRE, 2013).

Muito embora os seres humanos pudessem ter vivido um ambiente de trocas e diálogos, o que se viu historicamente foi o erguimento de formas de dominação e opressão. O ideal de ser humano que concretiza coletivamente seus sonhos na construção de novos mundos desenha o que Paulo Freire chama de *ser mais*: o desenho do ser que não encontra fronteiras e está em constante desenvolvimento. Contudo, neste artigo o foco é o que Freire chamou de *ser menos* (FREIRE, 2019). O *ser menos* é o ser do aprisionamento, o ser da não afirmação, o ser que encontra obstáculos para a cidadania e para o seu próprio desenvolvimento enquanto ser humano. Nesse contexto, o trabalho percorre o pensamento de Freire para o desenho desse diagnóstico.

O caminho a ser percorrido vai da categoria analítica do oprimido para a apreciação do caso específico concreto. O oprimido será apresentado como categoria abstrata que pode ser identificada no mundo sob diversas formas de opressão. A humanidade, em sua criatividade perversa, foi capaz de conceber muitas opressões diferentes. O desenho do aspecto histórico e social virá, em seguida, em duas etapas. Primeiro, serão apresentadas as reflexões de Freire sobre o tema da colonização, que transbordam o Brasil. A identificação do que há de comum entre nações colonizadas será importante, principalmente no que toca os processos de invasão

cultural e a formação das identidades coletivas como resultado desta invasão (FREIRE, 2013). Por fim, a leitura de Freire sobre Brasil será tema para que se veja de que forma o país era lido por Paulo Freire, o que inclui a história do país até o período vivido pelo educador durante a segunda metade do século XX.

## *O lugar do oprimido*

O oprimido de Paulo Freire é um ser humano. Ser humano implica estar em algum ponto de semelhança com você. Eu não conheço seus hábitos e suas vivências, eu não sei da sua história nem o que você vai fazer com o que eu estou expondo nessas páginas do meu estudo sobre Paulo Freire, mas eu creio fortemente que você seja humano - assim como o oprimido. Talvez a diferença entre você e o oprimido seja o lugar que você ou ele (ou ela) ocupam em uma estrutura social – ou talvez não tenha diferença nenhuma e, em algum momento desta leitura, você conclua ser oprimido ou oprimida também.

O *ser mais* de Paulo Freire foi desenhado como um animal vocacionado a mudar o mundo coletivamente. O oprimido é aquele que não participa dessa mudança na mesma medida que todas as pessoas, porque não tem a mesma participação na estrutura coletiva. Portanto, pode-se dizer que o oprimido teve parte de sua humanidade suprimida – ou até toda sua humanidade suprimida na medida em que pode ter sido reduzido à condição de “coisa”. Assim, pode-se pensar em gradações e diferentes intersecções de opressões que criam mapeamentos complexos de diferentes configurações de opressões que, por sua vez, gerarão diferentes oprimidos. Não há apenas uma forma de opressão, mas uma variedade perversa.

A figura do oprimido surge explicitamente na obra *Pedagogia do Oprimido* (2019[1974]). Já era uma figura esboçada nos trabalhos anteriores, pois as características do oprimido, como seu silenciamento e aprisionamento, já estavam presentes nos trabalhos anteriores. Antes da *Pedagogia do Oprimido*, o pensamento de Freire era influenciado pela esquerda católica, ganhando um contorno explicitamente marxista a partir desta obra (SCOGUGLIA, 2019).

Muito resumidamente, em Marx (2008), há uma leitura do mundo que identifica a cisão dos seres humanos em classes sociais: escravos e proprietários; servos e senhores feudais; proletários e burgueses. Essas divisões são marcadas pelo polo que tem a propriedade dos meios de produção – proprietários, senhores feudais e burgueses – e o outro polo levado a

entregar a sua força de trabalho aos proprietários dos meios de produção como forma de subsistir. Sendo assim, a análise marxiana identifica sistemas econômicos nos quais uma minoria detém um monopólio de propriedade daquilo que é considerado essencial à produção – seja a terra, seja o maquinário da fábrica etc. -, enquanto as demais pessoas são levadas a vender sua força de trabalho para participar dessa produção e poderem desfrutar de uma fração daquilo que é produzido.

A partir disso, em Freire, o oprimido é pensado em sua capacidade de autodeterminação e em sua capacidade de determinar o contexto em que vive. O oprimido é construído a partir da constatação de quem cala, enquanto há um outro – o opressor – cuja voz lhe sobrepõe para dizer de que forma deveria viver. Essa é uma figura que nasce simples, mas que sofreu alterações ao longo dos anos pois foi sendo vista de forma mais complexa: Freire percebeu de que novos ângulos esse oprimido podia ser percebido. Realizou ajustes e enriqueceu sua construção - como se verá adiante.

O objetivo da construção do oprimido é informar uma prática educativa que é política. Em Freire, toda educação é política, porque toda educação assume ou a posição de problematização do mundo para sua transformação, ou a mera passagem de informações como se o mundo fosse neutro, não propondo transformação alguma (FREIRE, 1996). A concepção do oprimido, portanto, é necessária para a construção de uma educação que tenha por objetivo levar oprimidos a problematizarem o mundo e buscarem sua libertação (FREIRE, 2019). Paulo Freire nem ao menos finaliza o debate de como deveria ser essa libertação, porque isso é uma forma de vida que o próprio oprimido há de construir.

Contudo, quem é o oprimido? Ele é concebido em razão do lugar ocupado em uma estrutura social. Não é um dado ontológico do próprio ser que o fará ser oprimido. Para Freire, todos os seres humanos são iguais em suas vocações para viverem sua humanidade, assim como já foi exposto. A negação dessa vocação surge, contudo, das estruturas sociais dentro das quais esses seres humanos convivem.

Essas estruturas sociais dão origem a oprimidos e opressores: ambos os lados de uma mesma moeda de negação do regime de liberdade que poderiam viver. Cabe perguntar, se seres humanos são tão vocacionados à liberdade, por que construíram uma estrutura social que negou essas liberdades para a grande maioria? Ocorre que os seres vocacionados ao *ser mais* e ao desenvolvimento de si mesmos não necessariamente são seres caridosos e empáticos. *Ser mais*

não quer dizer ser bondoso, mas possuir um horizonte de infinitas possibilidades de ação, então *ser mais* está inscrito em uma perspectiva do poder ser. Trata-se de uma potência.

O oprimido tem a sua potência negada em razão do lugar que ocupa. Essa negação não é uma deficiência ou uma incapacidade, mas uma inserção do indivíduo em uma estrutura social na qual seu agir é restrito. O *ser menos* é o ser aprisionado de diferentes formas e matizes. A opressão, na obra de Freire, diz respeito, portanto, ao aprisionamento do sujeito.

Por isso, não há contradição. Embora seres humanos ontologicamente tenham diante de si a infinita abertura para possibilidades de ação, esses mesmos seres construíram estruturas sociais que localizaram muitos deles em um enquadramento capaz de restringir a sua ação. Assim, aqueles que eram vocacionados ao *ser mais* foram reduzidos ao *ser menos*, ou seja, ocupam o lugar de oprimidos. Se o *ser mais* é uma potência, a opressão é o contexto no qual essa potência permanece aprisionada.

Qual é o lugar ocupado pelo oprimido? Dois elementos descrevem a cela ocupada pelo oprimido: a *sombra* e a *prescrição*. Paulo Freire descreve a *prescrição* como “a imposição da opção de uma consciência à outra” (FREIRE, 2019 : 46). Assim, o comportamento do oprimido é prescrito pelas pautas estranhas a ele: as pautas do opressor. Agindo segundo essas pautas, não possui autonomia para agir segundo o desejo próprio. Nesse ponto, o oprimido é localizado à *sombra* de seu opressor. A *sombra* é esse lugar que passa a ser ocupado pelo oprimido: o lugar de subalternidade que, uma vez introjetado pela razão do oprimido, o faz agir segundo as pautas de seu opressor. Por isso dizer que a opressão é a negação do regime de liberdades: é a negação da autonomia do indivíduo, pois levado a agir em um regime heterônomo (DIAS, 2019).

Nessa relação entre oprimido e opressor, o resultado mais extremo é a visão do oprimido como “coisa” quando se torna instrumento do agir de outrem. Apenas o opressor é sujeito nesta relação, pois o oprimido ocupa o lugar de objeto: um opera a grande máquina produtiva, enquanto o outro é apenas mais uma das engrenagens dessa operação. Disto surge uma diferenciação entre os seres humanos que gozam plenamente de sua humanidade e os seres humanos a quem não é dado pleno gozo de sua humanidade. Há a negação de um *status* de igualdade a partir da negação da humanidade. Por essa razão, Paulo Freire diz que o opressor é um necrófilo: não ama a vida contida no oprimido, mas ama encará-lo como coisa instrumental, ou seja, como ente sem vida.

Nesse contexto, o oprimido, para dar conteúdo a si mesmo, ao invés do oprimido preencher-se com sua autonomia, uma vez que esta lhe foi negada, preenche-se pela pauta alheia. Esse preenchimento não inclui apenas ordens topicamente dirigidas pelo opressor ao oprimido, mas inclui sobretudo todo um cardápio de valores interessantes ao opressor que são instalados no oprimido. Assim, ele não apenas age por interesse heterônomo, mas é convencido de que esse é o certo a ser feito. Isso porque não dirige um olhar crítico ao próprio agir e não está consciente de toda a estrutura social da qual faz parte. Dessa forma, o opressor se instala no oprimido.

Por estar preenchido deste conteúdo, há uma enorme dificuldade em abandoná-lo, porque esvaziar-se é uma atitude dolorosa. Enquanto conformado em uma estrutura que lhe atribui um papel, mesmo que um papel muitas vezes doloroso e penoso, o indivíduo se serve de valores que fornecem justificativa e lhe preenchem para a continuidade desse papel. Quando lhe é dito “você não precisa estar aí se não quiser”, esse indivíduo teme tomar essa afirmação como verdade pelo risco do desmoronamento de um sistema de valores dentro do qual estava inserido. Ele precisa abandonar sua consciência original para adotar uma nova forma de ler o mundo (FREIRE, 2019).

Esse desenho do oprimido sofreu modificações ao longo da obra de Paulo Freire, muitas delas em razão das críticas que foram dirigidas a ele. As críticas são de duas naturezas: de um lado aqueles que apontaram a categoria de oprimido como muito ampla e incapaz de bem atender a quaisquer especificidades, de outro aqueles que apontaram que o oprimido dizia respeito a um tipo específico de opressão muito vinculada à opressão de classes sociais e que não seria possível usá-la para a identificação de grupos oprimidos em razão de outros marcadores como raça e gênero (FREIRE, 1992).

Por certo, é da necessidade de responder às críticas do segundo grupo que o primeiro cai por terra: ao ser provocado a apontar de que forma sua categoria de oprimido abarca diferentes grupos sociais e diferentes formas de opressão, o desenho do oprimido se torna mais sofisticado e complexo para que seu manejo na apreciação de situações concretas não seja mais de uma teoria generalista. Responder de que forma raça, gênero e desigualdade social criam opressões de diferentes matizes obrigou que fosse provado de que forma o enquadramento teórico do uso da categoria do oprimido poderia iluminar essas situações de opressão, atentando para o fato de que essas relações apresentam diferentes estruturas.

No que toca à questão racial, Paulo Freire reconhece sempre ter sido sensível a este tópico (BURLAN, 2018). Para Freire, o debate racial, na perspectiva da construção do oprimido em Paulo Freire, encontra ressonância no debate sobre as desigualdades sociais que construíram o país. Há íntima ligação entre o racismo e a pobreza no Brasil, pois ambos são edifícios erguidos sobre o pavimento da escravidão. Na década de 60, Freire não teve acesso ao debate racial como teve depois – na década de 80 – e nem mesmo poderia ter acesso às formulações a respeito do racismo que hoje são ricamente debatidas no Brasil, mas havia a sensibilidade de incluir em seu argumento a preocupação racial, mesmo que não a desenvolvesse explicitamente.

Ele reconhece que falar de classe e raça no Brasil são questões imbricadas. Por isso, a concepção de um oprimido, que teve seu poder de vocalização suprimido e está vinculado a uma determinada classe social, é um debate que inclui a questão racial na medida em que se fala de um país no qual a cor da pele das pessoas determinou – e ainda determina – a classe social a qual elas pertencem. Paulo Freire não é um teórico do racismo, mas não o ignora como problema social brasileiro e não pensa a concepção do oprimido sem a sua potencialidade de ser visto enquanto figura racializada (FREIRE, 1992).

Por outro lado, a questão de gênero não estava contemplada – e o próprio Paulo Freire reconhece isso (BURLAN, 2018). Ele admite que, quando construiu a categoria do oprimido, ainda não havia se sensibilizado com as opressões sofridas pelas mulheres, mas, ao perceber essa falha, se diz disposto a corrigi-la. Embora o oprimido, originalmente, seja um homem, ao refletir sua construção original e reconhecendo seus erros, Paulo Freire reelabora sua categoria para apontar que mulheres podem ser seres humanos oprimidos em razão do gênero (FREIRE, 1992).

O ser suprimido de sua autonomia tem gênero. As vivências de homens e mulheres não podem ser postas em um mesmo pacote como se a suas expressões tivessem a mesma capacidade de se desdobrarem em ação concreta sobre o mundo. Novamente, há de ser feito a ressalva que Freire não é um teórico que busca responder às perguntas colocadas pelas pessoas que estudam as questões de gênero, mas que reconhece – mesmo que tardiamente – a necessidade de que mulheres sejam vistas enquanto seres oprimidos em razão do gênero.

Em sua obra dedicada à reflexão do trabalho de Paulo Freire, *Ensinando a Transgredir*, bell hooks (2013) é explícita ao dizer que o oprimido concebido por Freire não enfrenta as

questões de classe e gênero de forma explícita – questões estas de enorme relevância na construção teórica de hooks. Os dois dialogaram presencialmente sobre o tema e bell hooks relata que Paulo Freire reconheceu a ela a falta das questões femininas na construção do oprimido e estava disposto a corrigir esse erro.

Contudo, mesmo assim, ela diz se reconhecer na categoria do oprimido porque também não lhe foi dada voz e autonomia. Sendo assim, embora Freire não tenha pensado nesses marcadores, a categoria que se criou, segundo hooks, também reflete a situação vivida por uma mulher negra: lhe foi negada a voz e a autonomia para agir sobre o mundo.

Ao revisitar a *Pedagogia do Oprimido* na obra *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido* (1992), a perspectiva do oprimido é apresentada de forma a abarcar as questões de raça e gênero com as quais ele teve contato nos anos 80. Ali, o oprimido não é mais apenas fruto da estrutura de classes, mas inclui as formações das identidades desses oprimidos em outros marcadores – destacando raça e gênero. Freire reconhece diferentes estruturas sociais que não permitem às pessoas viverem em um regime de liberdades que lhes proporcione um *ser mais* podem ter origem na concentração de riqueza, mas também podem ter origem em outros marcadores sociais que fazem com que alguns seres humanos não sejam dignos do mesmo tratamento que outros seres humanos, ou seja, não sejam dignos do gozo de um mesmo regime de liberdades.

Por essa razão, em *Política e Educação* (2001), é destacada a importância da troca entre as pessoas que fazem parte desses diferentes grupos oprimidos. As pessoas não são todas iguais – e nem devem ser –, mas podem ser mutuamente empáticas para perceber sua capacidade em compartilhar projetos de mundos melhores ao observarem quais são as imperfeições mundanas que afetam outras pessoas, mas não as afetam. Nesse sentido fala em “unidade na diversidade”: pessoas diferentes com vivências e opressões diferentes e origens diferentes que compartilham entre si seus sonhos de mundos melhores e operam coletivamente para fazer disso realidade.

Paulo Freire é um homem de seu tempo que deu conta dos debates de seu tempo: estava nos anos 60 refletindo sobretudo a respeito de classe social e nos anos 80 observou o surgimento de movimentos que apresentavam novas demandas. Ao ser confrontado com essas demandas, absorveu em seu trabalho não a mera tentativa de moldar o oprimido para refletir essas demandas, mas buscou refletir de que forma essas demandas poderiam ser vocalizadas, ouvidas e desdobradas em ação concreta. Freire objetiva a criação de diálogo e empatia, e não

dizer qual deveria ser o conteúdo dessas demandas – até porque são os grupos oprimidos que devem apresentar suas demandas, não Paulo Freire.

Também reconheceu que todas essas relações opressoras possuem um dado em comum: foram historicamente determinadas (FREIRE, 1985). Nenhuma delas ocorreu por formação espontânea, mas são o resultado de uma mesma conformação histórica – a nossa conformação histórica – que deu ensejo a uma sociedade complexa e diversificada em suas formas de vida e suas formas de opressão. Elas partilham, portanto, de uma mesma história e, por isso, banham-se em um mesmo caldo cultural. Por isso, a necessidade de que diferentes pessoas em diferentes situações de opressão estabelecessem diálogo entre si para criarem uma *unidade* em seus projetos de mundos melhores – era o que ele chamava de *unidade na diversidade*.

Nesse caminho, o oprimido ficou mais sofisticado ao se perceber que diferentes características da estrutura social são capazes de roubar as autonomias e liberdades das pessoas. Não há apenas uma forma de opressão, mas várias formas, porque há várias formas de aprisionamento. Se o que se pretende é a libertação de toda essa gente, não se pode pensar em apenas uma atuação possível. Paulo Freire não sabe nem ao menos qual a solução para um mundo tão complexo em seus problemas, mas aponta o diálogo como seu caminho.

A crítica de que o oprimido seria uma categoria generalista demais perde terreno quando se explicita os casos nos quais ela é absorvida. Há uma densificação dessas pessoas ao serem apresentadas em seus exemplos concretos de opressão. O oprimido não é qualquer ser humano que sofre, mas aqueles que sofrem por estarem em situação de uma humanidade negada dentro de um sistema que nega a humanidade de seus iguais. Enquanto tipo ideal, não abandona sua generalização para abarcar diferentes aspectos da vida humana, mas, ainda assim, não é uma caixa na qual qualquer bobagem pode ser encaixada.

Mesmo que geral, o oprimido precisa refletir um aspecto sistêmico. Há, assim, um dado a ser compartilhado por um grupo humano para que seja visto como menos humano do que outros seres humanos. A opressão não diz respeito apenas à experiência individual de cada um. As pessoas podem perceber as opressões em suas vivências individuais, mas isso é um reflexo de uma estrutura social na qual a pessoa está inserida. É na relação entre o ser humano e o todo que a opressão é estabelecida. Por isso, as opressões são vistas nas vivências das pessoas, mas como expressão de uma construção sistemática, ou seja, de uma estrutura geral surgida a partir de um sistema social.

Oprimidos estão entre nós – oprimidos somos eu e você –, lutando por sobreviver a despeito das injustiças e desigualdades sociais que os subordinam e os obrigam a fazer uma série de coisas determinadas de forma heterônoma. Oprimidos são todos aqueles e todas aquelas diminuídos a objeto, “coisificados” (FREIRE, 2019), em uma sociedade injusta. Oprimidos são todos aqueles que merecem voz, mas foram silenciados pela roda da história

## *O tempo da colonização*

Ao ser exilado pela ditadura empresarial militar brasileira, Paulo Freire iniciou seu périplo pelo mundo. Passou pelo Chile, Estados Unidos, Suíça, São Tomé e Príncipe, Guiné Bissau e outros (GADOTTI, 2004). Desses países, apenas a Suíça não passou pelo processo de colonização recente – e Genebra funcionou muito mais como um ponto de estabilidade para que pudesse agir em diferentes países com suas ideias sobre educação. Havia agruras comuns a serem enfrentadas nos variados países produtos da colonização. Agruras inclusive no que concerne a relação dos sujeitos com o mundo em sua leitura do mundo e ação dialética sobre ele.

O interesse de Freire, ao analisar esses países, não diz respeito apenas aos aspectos políticos e econômicos da exploração colonial, mas também – e sobretudo – à forma como as leituras de mundo dos colonizados foram impactadas pelos processos exploratórios da relação colonial. Por certo, os países guardam especificidades que tornam seus processos históricos e sociais únicos, mas, mesmo assim, um trabalho educacional que atravessa tantos países diferentes consegue perceber de que maneira eles compartilham percepções a respeito de si mesmos e a respeito de seus colonizadores.

O enquadramento teórico dessa relação entre colonizadores e colonizados nasceu do diálogo com pensadores identificados com o enfrentamento da colonização, destacando Frantz Fanon, Amílcar Cabral e Albert Memmi. Em sua contribuição, Freire não quer ser elemento externo salvador, mas ouvir as pessoas dessas culturas e dialogar com elas a respeito de suas necessidades.

Freire nega a possibilidade de que conhecimentos sejam hierarquizados. Por isso defende a *comunicação*: a troca entre as pessoas para que umas ofereçam às outras aquilo que sabem, estabeleçam o diálogo e aprendam. No outro extremo, está a *extensão*: a imposição vertical de

conhecimento que é simplesmente transferido de alguém que sabe mais para alguém que sabe menos (FREIRE, 2013).

Essa diferenciação não é concebida apenas para pensar o momento de uma atividade de ensino propriamente dita – ou apenas o exercício individual de comunicação ou extensão –, mas também para refletir a relação entre diferentes culturas. Isso porque a *extensão* também é vista enquanto *invasão cultural*. Por ela, aquele que se julga possuidor de um sistema de conhecimentos superior torna o grupo humano possuidor de um suposto sistema de conhecimentos supostamente inferior ao objeto de sua invasão. Diferentes culturas são colocadas em uma perspectiva hierárquica para que se diga qual delas deveria desaparecer – em razão de uma suposta inferioridade – e qual delas deveria ser absorvida pela outra cultura – em razão de uma suposta superioridade.

Por esse motivo, o colonizador se sente legitimado a invadir culturalmente o colonizado: ele inventa a justificativa de que essa invasão cultural será benéfica ao colonizado. A pintura, então, é a de dois povos: um povo tem uma cultura alegadamente rudimentar que deveria abandonar, em razão de que seriam supostamente selvagens ou incivilizados; e o outro povo, este sim, dono de um sistema de conhecimento superior e iluminado que, em razão de sua suposta superioridade, deveria ser espalhado por todo o mundo. O próprio possuidor de uma cultura que pretende invadir culturalmente outro povo inventa a justificativa para realizar sua invasão.

Em sua obra *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, Albert Memmi (1967) traz o tema da colonização dentro desta perspectiva – e foi essa a obra de Memmi uma das obras que influenciou Freire –: há a apresentação de duas figuras típicas, o colonizado e o colonizador, a lidarem uma com a outra a partir da ideia de que possuem uma da outra. O colonizador – especialmente o colonizador que não recusa essa posição e a exerce plenamente – explora o colonizado materialmente e justifica essa exploração em uma suposta superioridade que lhe é conferida pelo fato de ser europeu. É na sua origem nacional que ele justifica a desigualdade, ou seja, é uma desigualdade erguida sobre um embasamento racista e etnocêntrico.

Já o colonizado é concebido como uma figura com uma falta, uma figura defeituosa. A partir dessa ideia de um ser com defeito, o colonizado é destituído de sua potencialidade de sujeito para ser posto para fora da história. É o ser que não tem mais o direito de construir

futuro. O paralelo entre o que Memmi descreve como o colonizado e o que Freire descreve como o oprimido é evidente, mas é necessária atenção para uma diferença sutil: Memmi está denunciando uma ideologia que vê o colonizado como defeituoso e inferior ao colonizador e que, por isso, não é mais digna de construir o futuro, já Freire faz o diagnóstico da percepção de que há seres humanos cujos direitos de construir o futuro foi negado, seres humanos apagados e silenciados. Sendo assim, Memmi percebe um discurso que objetiva a redução das humanidades, enquanto Freire vê que essa redução já aconteceu. Eles não discordam, mas estão olhando o mesmo fenômeno em perspectivas diferentes – perspectivas que refletem em muito o processo histórico de seus países de origem na medida em que o Brasil foi colonizado há muitos séculos e o Egito teve uma colonização mais recente.

Na relação entre colonizador e colonizado, Memmi apresenta o passo seguinte: o que pode ser identificado com o que Freire chama de *invasão cultural*. É o momento em que o sistema de conhecimentos do colonizador é imposto ao colonizado. O que fica claro é a marginalização de uma cultura para que ocorra o prestígio da outra. Nesse contexto, ele enxerga dois desdobramentos possíveis: a humilhação cultural ou a ruptura. A humilhação cultural é o avanço da colonização no sentido de sobrepor uma cultura a outra: uma é prestigiada e celebrada; a outra é marginalizada e humilhada. A partir da humilhação de uma cultura, o processo de sua invasão tem sucesso porque antes de invadir é preciso enfraquecer. É na resistência à humilhação e à invasão que o colonizado se impõe e se afirma para impedir o avanço do colonizador. No tensionamento deste embate entre colonizados que resistem e colonizadores que pretendem avançar, surge a ruptura.

Nesse contexto, mesmo que o colonizado venha a romper com o colonizador, as marcas do sistema colonial ainda permanecerão presentes. A ruptura, para Memmi, é a revolta da nação colonizada para a expulsão do colonizador e construção de uma nova realidade. Nela, é necessário que se encare a nova forma de vida surgida a partir da invasão cultural perpetrada: o que restou dos usos e costumes originários da população colonizada em contato com o conteúdo que o colonizador conseguiu invadir culturalmente de tal forma que não pode mais ser jogada fora. A língua é um exemplo muito claro dessa relação: o que restou das línguas originariamente faladas pelos povos colonizados? Os colonizadores introduziram suas línguas de forma a, em alguns casos, apagar a língua que se falava originariamente. Mesmo a ruptura com a colonização deixará permanecer a marca de que o povo liberto continuará a falar a língua de seu antigo

colonizador. A língua é, assim, o marcador mais evidente da *invasão cultural* e da permanência da cultura colonizadora mesmo após o fim da relação colonial ocorrido pela ruptura realizada pelo colonizado. Lidar com essas marcas culturais que permanecem parte de entender as novas formas de vida de um povo após a colonização, mas com o objetivo de uma concepção autêntica dos valores culturais abrigados por esse povo em um novo tempo.

Freire enxergou essas questões, ao refletir a necessidade de que sistemas de conhecimento não sejam hierarquizados. Para ele, o sistema de conhecimentos de um povo não é superior ao outro, sendo necessário o diálogo entre diferentes sistemas de conhecimento que permitam a comunicação mútua de uma troca que seja profícua a todos. Contudo, a história da colonização, seguindo o que diz Memmi e é refletido na obra de Freire, foi uma história de *invasão*, ou seja, uma história de *extensão*: um sistema de conhecimentos de uma cultura foi imposto sobre outra cultura (FREIRE, 2013).

O resultado disso foi que, ao lidar com países recém libertos, não encontrou mais a cultura desses países no estado em que estavam antes da colonização, mas a cultura de países que passaram por um processo histórico violento e invasivo. Especialmente no que diz respeito ao uso da língua nos países que foram colonizados em suas contribuições para seus sistemas de educação, Freire viu ali um exemplo de como a cultura original estava invadida pelo colonizador. Uma crítica que lhe foi dirigida foi que, ao contribuir para que esses países desenvolvessem seus sistemas de alfabetização, Freire o fez a partir das línguas europeias, ou seja, ao invés de contribuir com uma alfabetização que ensinasse a população a ler e escrever em suas línguas tradicionais, foi ensinado à população a ler e escrever na língua de seus antigos colonizadores. A isso, Freire respondeu que não estava em seu poder decidir em que língua as pessoas deviam se comunicar, inclusive de forma escrita. O que ele observou foi que a língua largamente usada pela população era a língua de seus antigos colonizadores, por isso contribuiu na formulação de sistemas de alfabetização que ensinasse as pessoas a ler e escrever nesta língua (1985).

A reflexão sobre *invasão cultural* e sobre a revisão dos valores de um povo é um diálogo que Freire também estabelece com Frantz Fanon. Desde a *Pedagogia do Oprimido*, a própria construção da figura do oprimido já tinha diálogo com as ideias de Fanon, principalmente com seu livro *Os Condenados da Terra* (1968). Fanon também descreve uma sociedade desenhada sobre a exploração de colonizadores sobre colonizados. Essa estrutura é descrita por ele como uma sociedade que segrega colonizadores e colonizados para a legitimação da violência do

primeiro sobre o segundo. Os lugares e as funções são determinados dentro da máquina colonial de forma que o colonizado é o corpo que suporta a violência necessária ao mover das engrenagens. Assim, o colonizador faz da colônia um prolongamento da sua própria história, privando o povo colonizado da escritura de sua própria história. O colonizador violenta o colonizado, mas não admite a violência que aflige sobre o colonizado – e ainda fala contra “a violência” quando precisa de um discurso que legitime o impedimento de movimentos de independência.

Mesmo assim, a vontade do povo colonizado de ter uma vida melhor motivou sua libertação das amarras coloniais, para que desse início ao seu movimento de agir autônomo no mundo. Contudo, outros desafios são postos: embora Fanon comemore a independência, ele também percebe que só isso não será a resposta para o apagamento de todas as desigualdades visto que há desigualdades construídas dentro da nação recém liberta durante a colonização que não foram apagadas e desigualdades entre as nações do mundo em suas relações internacionais. O desafio do povo colonizado, portanto, não se encerra com a sua libertação: há ainda novos e velhos desafios a serem encarados.

Fanon convida o povo colonizado a uma virada em seus próprios valores. Essa busca de valores não pode ser uma idealização de um passado glorioso antes da chegada do colonizador, mas construída a partir do que se percebe do momento agora de um país que se libertou e continua trabalhando em sua libertação. Esse novo trabalho de libertação não diz mais respeito ao sistema colonial, mas às formas sociais de interação que surgiram a partir dele e que se perpetuam – muito embora sejam interações que revelem alguma forma de perversidade. Há a identificação da necessidade de revisão para que o povo seja para si, mas de forma que a consciência nacional seja também uma consciência social, ou seja, que a consciência de que todas as pessoas pertence a uma mesma nação seja aliada a uma consciência de que ninguém nessa nação deve passar pelas privações que passaram sob a égide do regime colonial.

Toda essa necessidade da organização de um povo para si fica evidente na obra de Freire *Cartas à Guiné-Bissau* (1978). O livro conta o processo pelo qual o Instituto de Ação Cultural - IDAC<sup>1</sup> auxiliou a Guiné-Bissau recém liberta a construir seu sistema formal de educação pública nacional. Essa construção não teria como objetivo adornar os guineenses com uma profusão de conhecimentos estranhos a sua realidade, mas sim a capacitação da população para que melhor

<sup>1</sup> Trata-se do instituto que Paulo Freire chefiava na Universidade de Genebra.

enfrentassem as questões postas cotidianamente. Pela primeira vez, Freire pensa a educação como fator com influência direta sobre a produção de um país e não apenas como fator exterior à estrutura produtiva (SCOGUGLIA, 2019). Toda a reflexão de um povo que age coletivamente para si está presente para pensar o lugar que a própria educação ocupa dentro desse sistema de produção de bens.

Para que se compreenda esse aspecto coletivo – tanto do ponto de vista da contribuição, quanto do ponto de vista da fruição – da produção, seria necessário o que Amílcar Cabral chamou de *suicídio de classe*, expressão tão repetida por Freire depois de ter contato com a obra *Unidade e Luta* (2020). Amílcar foi o líder do movimento de independência da Guiné-Bissau, assassinado antes mesmo de ver seu país independente. Ele chama de *suicídio de classe* uma atitude tomada por aqueles mais privilegiados dentro do sistema de classes sociais constituído pelo sistema colonial: a atitude de renúncia de seus privilégios em favor de uma consciência de igualdade entre todas as pessoas que fazem parte do país colonizado. Ele convida as pessoas a criarem uma unidade, a despeito de suas diferenças, por terem um propósito comum: a libertação da colonização.

E essa libertação tem como fonte a realidade vivida pelo povo: respeitar suas tradições e entender de que forma isso pode informar a formação de um Estado – o que ele identifica dentro da tradição marxista da formação de um partido popular que vocalize as necessidades e os ideais desse povo. Trata-se de permitir que o povo determine o próprio destino e o faça coletivamente em um agir para si, não mais um agir voltado a um elemento exterior a este povo como acontece na colonização. As pessoas se organizam de forma a serem as reais favorecidas pelo seu trabalho, não há mais parasitas.

Tudo isso reflete na obra de Freire esse objetivo de permitir que os sistemas educacionais nacionais vocacionem às pessoas à resolução de suas necessidades em uma autenticidade cultural. No caso de Guiné-Bissau, encontrou um povo profundamente consciente de suas necessidades e de luta para saná-las, mas um povo que carecia de instrumentos para tornar concreto o seu sonho. Já era um povo voltado a si mesmo, às próprias necessidades (FREIRE, 1978)

Em seu desejo de libertação humana, portanto, ao refletir a colonização, Paulo Freire vê a necessidade da reflexão da consciência de um povo para que seja democraticamente voltado a si mesmo. Sair das amarras coloniais significa, portanto, não apenas acabar com o sistema colonial,

mas possuir uma atitude de autonomia e não subserviência. Da mesma forma que o oprimido perde a autonomia na sua relação com o opressor, o povo colonizado perde sua autonomia na sua relação com o seu colonizador.

A figura do oprimido ganha, portanto, neste ponto, um aspecto coletivo: não é apenas uma pessoa que oprime a outra, mas se percebe como um povo oprime o outro. Não é apenas uma instalação dos valores do opressor no oprimido, mas a invasão cultural que a metrópole realiza em sua colônia; não é apenas a supressão da capacidade de uma pessoa ser sujeito da própria história, mas a história de todo um povo é suprimida; não é apenas um que deixa de ter autonomia sobre o seu fazer, mas todo um povo é subjugado para a obediência de uma vontade heterônoma – a vontade da metrópole.

E essa atitude de um povo de agir para si e não agir para outro depende da consciência que um povo tem de si mesmo. Não se trata de um nacionalismo radical que busca excluir as pessoas que não fazem parte desse povo, mas da busca pela identidade comum que permite a um grupo de pessoas o autorreconhecimento como parte de um todo comum. A partir dessa identidade, pode ser criado o ente coletivo a ser movido democraticamente para a satisfação dos interesses de todos. É um redescobrir da identidade coletiva após o processo colonizatório que compreende o resultado de toda a invasão cultural perpetrada.

## ***O drama brasileiro***

O Brasil é lido por Paulo Freire como um acervo de desafios desde seu primeiro trabalho, *Educação e Atualidade Brasileira* (1959). Nele, Freire já se propõe a refletir o Brasil a partir de seu processo histórico e social. Para Freire, o país não é uma fotografia congelada no tempo, mas um processo histórico anterior ao início do seu trabalho teórico, e que continua a se desenvolver diante dos olhos do autor em um processo ininterrupto. Para analisar o que Freire diz a respeito do Brasil, dois pontos precisam ser ressaltados tendo em vista que as suas obras percorrem toda a segunda metade do século passado: nesse período, o Brasil mudou, inclusive no que concerne à própria democracia do país; e a visão de Freire sobre o Brasil também mudou ao longo do tempo, ainda que respeitando os valores que atravessam toda a sua obra. Há, assim, um processo

histórico brasileiro a ser lido até o início de sua obra, na década de 50, e o que o país foi se tornando diante dos olhos do educador.

O povo brasileiro, com todas as contradições internas, é apresentado como condutor de um processo, porque, para Freire, o que podemos ver no momento presente é apenas um quadro no tempo de um longo filme a contar uma história. Não há interrupção do ser de um povo: há o passado, construtor dos desafios do presente, e o futuro como terreno de ação para superação desses desafios. Diferentes povos podem apresentar diferentes desafios. Quando se falou em colonização, foi ressaltado que diferentes países possuem singularidades nesses processos, mesmo que tenha sido ali já posto o que há em comum entre esses processos: a *invasão cultural* e da necessidade de construção de ser para si de um povo. O que aqui se destacará é o que há de ainda mais específico no caso brasileiro.

Nesse contexto, qual o principal desafio de que trata Paulo Freire ao analisar o Brasil ainda em 1959? O fato de que a falta de vivência democrática de um povo fez com que esse povo carecesse de uma cultura democrática (FREIRE, 1959). Isso porque não basta ter democracia escrita em bonitas palavras em uma Constituição – como se pretendia a Constituição de 1946, então vigente –, mas há sobretudo a necessidade de que se viva essa democracia em um ambiente que permita verdadeiramente que as pessoas tenham voz. Cultura democrática, para Freire, é o cultivo de valores necessários ao ambiente democrático: tolerância, diálogo, empatia, liberdade, solidariedade etc. Para Freire, essas coisas são aprendidas na vivência democrática – e não a partir da importação de modelos de outras democracias como se a normatividade pretensamente democrática fosse dar origem a uma democracia de maneira forçosa. Ao regramento democrático carecia uma cultura de valores que coadunam com ele.

Qual o processo histórico, segundo Freire, resultou ao povo brasileiro na carência desses valores? Para investigar a cultura antidemocrática instalada no Brasil, Freire volta à construção do país pela combinação de dois fatores: o colonialismo predatório e o sistema escravocrata (FREIRE, 1959). O primeiro fator, o colonialismo predatório, diz respeito à primazia dos interesses econômico e comercial como característica da relação colonial estabelecida por Portugal sobre o Brasil. Não havia, assim, nenhum interesse civilizatório na povoação de terras brasileiras. Não que o interesse de construir no Brasil o que europeus entendiam por civilização fosse diminuir o fato de que uma invasão era perpetrada para a construção de um país, mas,

neste caso, haveria outros valores a informar esta invasão que não apenas o interesse econômico e comercial.

Nessa configuração, portanto, Portugal não se preocupou com o povoamento do solo brasileiro ou com a organização do poder no país, mas se ateve tão somente na garantia de que, a despeito do que acontecesse aqui, a metrópole tivesse ganhos econômicos. O que se viu, por consequência, na colônia brasileira, ao não haver uma participação ativa da metrópole na condução política da colônia, foi a não limitação do poder atômicaamente exercido por senhores de terras em seus latifúndios. Na medida em que a metrópole não agia para limitar o poder desses senhores, não havia um elemento externo a determinar de que forma o senhor de terras poderia ou não agir. Nos casos de perigo de invasão externa, a metrópole poderia comparecer para a defesa de suas terras, mas os assuntos internos eram resolvidos por cada senhor em seu latifúndio.

Na formação dessa figura de poder, o latifundiário, além da pura relação comercial com a metrópole, adiciona-se o segundo fator: o sistema escravocrata. Os senhores latifundiários não eram apenas donos de terras, mas eram também donos de corpos humanos. O latifundiário era, portanto, senhor de terras e senhor de corpos. Senhor de corpos porque, no modelo escravocrata, pessoas são propriedade. Ninguém nasce propriedade de ninguém, mas se torna propriedade a partir do momento que é capturado, torturado e conduzido segundo a vontade de quem capturou. Da captura, seguirá à venda de um proprietário a outro. No caso do sistema escravocrata brasileiro, as pessoas escravizadas eram indígenas – majoritariamente em um primeiro momento – ou africanas – que vieram a se tornar maioria da população escravizada com o passar dos séculos –, retiradas de sua terra natal e levadas para trabalhar compulsoriamente, principalmente nas lavouras brasileiras. São pessoas diminuídas a meros instrumentos de produção do latifúndio, são pessoas reduzidas em sua humanidade – como a figura do oprimido.

Para além do senhor e dessas pessoas escravizadas, havia outros personagens a constituir o elenco de homens e mulheres livres que gravitavam em torno do senhor de terras. Não são pessoas dotadas de grande autonomia ou poder, mas de gente que se preocupa em agradar ao senhor de terras e obedecer às suas ordens com o objetivo de desfrutar de certas benesses como seus protegidos. A família do senhor, por exemplo, lhe deve obediência e servidão, permanecendo sob o seu mando e proteção. Outras sortes de pessoas livres também

serviam ao senhor – como capitães do mato e profissionais liberais em geral -, sempre estando disponíveis a servi-lo. Não havia espaço para questionamento, mas para obediência, embora livres e não subjugadas tanto quanto a população escravizada, as pessoas livres, ainda assim, ocupavam posição servil dentro da estrutura de poder.

Sendo assim, temos uma dinâmica social que não era informada pela solidariedade entre seus atores, mas pela obediência que todos compartilhavam em relação ao senhor. Não há espaço para o diálogo, mas para a ordem e obediência. Disto tudo, surge o que Freire chama de *todopoderosismo*: o ilimitado poder monopolizado pelo senhor de terras, seguido pela absoluta obediência daqueles que o cercam. Trata-se, pois, de figura absolutamente autoritária a exercer seu poder. A metrópole pode não ter tido a preocupação de exercer autoridade sobre a sua colônia, mas a estrutura colonial da predação comercial teve como consequência a criação do autoritarismo dentro do latifúndio na figura do senhor de terras.

A maioria da população, nesse contexto, permanece absolutamente alijada do poder – até porque a maioria da população era formada por pessoas escravizadas. Elas são a mais pura concretização material da figura do oprimido concebida por Freire: seres humanos reduzidos de sua humanidade e colocados no estado de coisas. *A Pedagogia do Oprimido* é uma obra posterior a *Educação e Atualidade Brasileira*, então Freire ainda não havia pensado na construção teórica da figura do oprimido, mas pode ser vista a preocupação desde antes com as conformações históricas brasileiras que oprimiram toda uma população. Na análise de Freire a respeito do autoritarismo brasileiro, enquanto ao senhor é atribuída a característica do *todopoderosismo*, ao escravizado é atribuído o *mutismo*. Não por não querer falar, mas porque a palavra lhe foi roubada no próprio processo de escravização. Como dito antes, a pessoa escravizada é reduzida pelo senhor à condição de coisa e coisas não falam, coisas não dialogam, coisas não contestam. É o próprio autoritarismo do senhor de terras que imprime o *mutismo* sobre essas pessoas, porque não lhes é permitido o exercício pleno de sua humanidade para agir em liberdade, mas lhes é condenada a existência na redução dessa humanidade para que sejam instrumentos de servidão<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Por certo, houve revoltas e essas pessoas não foram apenas seres passivos a aceitarem o sistema violento que se abatia sobre elas. Pessoas escravizadas resistiram, lutaram, realizaram revoltas, construíram quilombos... Mas todas essas bravas atitudes de resistência não conseguiram reverter o monopólio de poder do senhor de terras em seu latifúndio. Houve resistência, mas a história nos conta que o poder do senhor latifundiário permaneceu a despeito da bravura daqueles e daquelas que resistiram.

A estrutura de poder dos latifundiários permaneceu até mesmo após a Independência, em 1822, e a Proclamação da República, em 1889. O poder dos senhores de terras era consolidado o bastante para a sua manutenção mesmo com a transformação do poder institucional. O poder de fato dos latifundiários sobre as pessoas que viviam e trabalhavam em suas terras foi perene – perene mesmo após a abolição da escravatura em 1888. Embora, em diferentes medidas, muitas pessoas no Brasil tivessem adotado discursos aparentemente democráticos, a vivência nacional não revelava essa democracia. Podia até haver alguma formalidade de previsão de eleições periódicas, mas permaneceu o vício antidemocrático do poder de fato de latifundiários sobre pessoas escravizadas – estas nem mesmo podiam votar – ou trabalhadores de suas terras – estes até votaram a depender das circunstâncias, mas não eram levados a refletir suas realidades para o exercício consciente de sua cidadania.

Por isso a importância também de entender como Freire vê o fenômeno da colonização para pensar o Brasil: o país foi objeto da *invasão cultural* descrita de uma cultura dominante que buscou se sobrepôr a culturas dominadas, gerando uma configuração na qual elementos da cultura dominada se mantiveram a despeito da cultura dominante conseguir estabelecer uma hegemonia marcadora de centros e marginalidades. A relação colonial fez surgir os marcadores culturais que estarão presentes no país quando da concepção da prática educativa freireana – já no século XX. Esses marcadores – e esse embate cultural –, que tiveram origem na relação entre colonizados e colonizadores, tiveram desdobramentos com impactos nas relações de senhores de terras com pessoas escravizadas e, depois, no século XX, na configuração social brasileira herdeira desse panorama. Trata-se de uma herança cultural de quem continua a ler o mundo segundo os mesmos marcadores – sendo necessário o destaque ao marcador racial – capazes de identificar quem é do centro e quem é da margem.

A figura do oprimido identificada no século XX é a herança disso tudo: a identificação das pessoas que não podem viver plenamente sua cidadania porque suas vozes foram historicamente silenciadas. Não se trata de uma invenção repentina, mas o resultado de um longo processo de violência cultural que marcou quem era o oprimido e quem era o opressor. No caso brasileiro, o *todopoderosismo* fez criar as figuras dos opressores que tudo podiam ao desdém do *mutismo* daqueles que nada podiam. A figura do oprimido é identificada no Brasil como resultado de um processo de colonização predatória e escravização de pessoas: são

peças concretas, são vozes concretas. É essa a antidemocracia que Freire quer superar em sua prática educativa.

Em *Educação como Prática da Liberdade* (1967), Paulo Freire descreve o país como uma *sociedade fechada* em transição para uma *sociedade aberta*. Não apenas aponta a necessidade de que valores democráticos sejam cultivados no país, mas já percebe uma ruptura no modelo tradicionalmente antidemocrático para o cultivo de certos valores identificados com a democracia. A sociedade fechada é aquela rígida a tal ponto que não é capaz de operar qualquer mudança. Freire diz que essas sociedades são antialogais: não há abertura para a proposição de novas ideias que desafiem as formas de vida tradicionalmente vividas. A sociedade desse Brasil latifundiário é fechada, pois o senhor de terras faz a manutenção da subordinação das outras gentes para que continue com o poder. Ele não quer mudar para manter seus privilégios e usa desses privilégios para a sua manutenção.

Onde aconteceria, então, a transição de uma sociedade fechada para uma sociedade aberta vislumbrada por Freire? Nos centros urbanos onde é iniciada a industrialização brasileira. Como seria impossível a mudança das estruturas em uma estrutura agrária tão marcadamente autoritária, é nas cidades que nascem novos focos de debate público capazes de apresentar inovações. Portanto, a industrialização, ao atrair as pessoas para os centros urbanos, retirou-as da estrutura agrária autoritária. Nas cidades, novos diálogos puderam se estabelecer e o novo poderia surgir. Desse novo, começa a tomar forma uma sociedade aberta: aquela cuja plasticidade dialogal de seus membros cria a possibilidade de que o mundo não seja nos mesmos moldes de antes. A sociedade aberta é aquela que permite a sua reinvenção, mas essa reinvenção depende de uma abertura para que as pessoas reflitam a respeito do mundo e ajam no sentido de mudá-lo. Depois essa abertura chega ao campo na forma de movimentos por terra.

Contudo não se pode imaginar que essa abertura será uma mágica a ocorrer de um momento para o outro. Existe um processo histórico para que um povo marcado pelo autoritarismo descubra a plenitude da liberdade para fazerem coletivamente do mundo aquilo que poderia ser um mundo melhor para todos – ou, ao menos, um mundo menos ruim. As formas das relações mudam com o tempo na medida em que valores como diálogo, tolerância, solidariedade, etc vão sendo incorporados ao léxico de atuação pública dos indivíduos. O que se vê é que o povo começa a emergir de uma postura anteriormente passiva para passar a postular sua participação ativa no debate público: começa a vocalizar seus desejos. Esse, para Freire, é o

caminho de libertação de um povo: parar de aceitar as soluções que são dadas como perfeitas – soluções essas que são muitas vezes cópias que as elites brasileiras fizeram do que foi feito no estrangeiro – para passar a fornecer ativamente as soluções que eles mesmos pensam apreciáveis.

A apreciação desse trânsito entre a sociedade fechada e a sociedade aberta inclui a apreciação das contradições que serão apresentadas. Não é uma marcha racional e organizada como se houvesse um grande plano para o povo brasileiro. As vozes que surgem são dissonantes e contraditórias, então seus resultados também o são. Há uma abundância de debates possíveis a serem travados entre as pessoas que gerarão, naturalmente, discordância entre elas para a construção de novos projetos. Não é uma marcha uníssonas – e é bom que não seja porque é na polifonia que a democracia encontra a sua riqueza. É nesta polifonia que se apresentam as contradições de um povo, porque as decisões que resultam dela não seguem um roteiro. É também nessa polifonia que se enfrenta o que foi construído como país até então. Não é possível jogar fora o passado e começar do zero.

Ao mesmo tempo, os valores antidemocráticos não se apagam de uma hora para a outra. A normatividade que propõe democracia precisa, ainda, de pessoas que vivam essa democracia. Algumas mais fácil e espontaneamente viverão esse ambiente, mas outras se sentirão muito mais identificadas com o regime autoritário dantes, ou identificadas com alguns aspectos desse autoritarismo e não com outros. As contradições entre os valores democráticos e os valores autoritários permanecem na população enquanto as pessoas não assumirem uma postura crítica e permanecerem acreditando em seus mitos de antes. Aqui vale destacar a existência desse conflito entre concepções de mundo: uma que quer se libertar e se apoderar coletivamente do mundo, e outra que permanece com a crença em certos mitos autoritários.

Nessa pintura complexa e recheada das contradições do debate de múltiplas vozes, o importante não é que concordem, Paulo Freire não tem a menor pretensão de concordância entre elas. Ele mesmo expõe seu ponto de vista de forma humilde, sem a pretensão de estar necessariamente certo. O que ele objetiva é a libertação do povo no sentido de que sejam vocalizadas as vontades populares para que as instâncias de poder possam democraticamente refletir a voz coletiva.

O retorno à democracia constitucional após a ditadura militar significou o retorno a esse conflito que já se vivia antes do golpe de 1964: uma disputa de valores. O que ele via na década

de 50 era o início de um ciclo brasileiro que, pela primeira vez, apontava nessa direção. Entretanto, o que aconteceu em 1964 foi um golpe militar a interromper a marcha da democracia para o estabelecimento de um ciclo autoritário. O próprio Freire foi vítima do regime: foi preso e depois exilado acusado de ter cometido os atos subversivos de alfabetizar pessoas.

As contradições dos valores que Freire identificava no Brasil antes do golpe de 1964, os quais ele via como uma transição para uma vivência mais democrática, acabaram por tomar o rumo do autoritarismo de quem sonha em construir uma “democracia” sem povo, ou uma democracia cuja função da população seja ser apenas conduzida. O Freire da década de 60 parecia melhor saber quais seriam as soluções para isso, mas, na década de 90, depois da queda da União Soviética e do Muro de Berlim, muitas das utopias da geração de Freire haviam desvanecido. Mesmo sem as utopias, é preciso – ainda que esforçadamente - manter a esperança: acreditar na possibilidade de que um povo se liberte de seu passivo autoritário e construa uma nova sociedade democrática coletivamente.

## *Considerações Finais*

Iniciei esse trabalho sobre as ideias de Paulo Freire apresentando a contradição dialética que vive o ser humano: seres com potencial para um infinito regime de liberdades, mas que são aprisionados em estruturas sociais opressoras, capazes de suprimir sua liberdade. Daí surge a ideia de oprimido como categoria analítica e os diagnósticos sociais que a ela se vinculam, sejam a relação de colonização em diferentes países, seja a especificidade da colonização brasileira com suas chagas autoritárias.

O que Freire nos entrega é uma esperança que surge com a ação, porque ela não pode ser esperada, mas deve ser impressa na disputa democrática. A educação de Freire é aquela que pretende empoderar oprimidos para atuarem nessa disputa: se tornarem protagonistas das próprias pautas para a realização de uma transformação coletiva.

Ainda estamos em disputa - no terreno da educação e fora dela -, e seguiremos em disputa enquanto as estruturas opressoras permanecerem suprimindo-nos de nossa plena

humanidade. Conhecer essas estruturas é apenas o primeiro passo para destruí-las. O caminho é duro, mas precisamos manter a esperança.

## Referências Bibliográficas

- BURLAN, Daniel (2018). *Paulo Freire: Um Homem no Mundo*. Bela Filmes; Sesc/TV. Disponível em: <https://sesctv.org.br/programas-e-series/paulo-freire/>, Acesso em: 24 dez. 2024.
- CABRAL, Amílcar (s.d.). *Unidade e Luta*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/cabral/index.htm> Acesso em: 24 dez. 2024.
- DIAS, Matheus Chatack (2019). Paulo Freire and humanization: the vocation to be a human being, in: *Critique 13/13*. Nova York: Columbia University, 2019. Disponível em: <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/matheus-chatack-dias-paulo-freire-and-humanization-the-vocation-to-be-a-human-being/> Acesso em 26 de maio de 2025.
- DIAS, Matheus Chatac (2021). *Uma educação para a cidadania: ensinamentos de Paulo Freire para refletir o Direito à Educação*. Dissertação (Mestrado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- FANON, Frantz (1968). *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- FREIRE, Paulo (1959). *Educação e Atualidade Brasileira*. 141 f. Tese (Cátedra de História e Filosofia da Educação) – Escola de Belas Artes de Pernambuco, Recife.
- FREIRE, Paulo (1967). *Educação como prática da liberdade*. 12ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (1978). *Cartas à Guiné-Bissau: registro de uma experiência em processo*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (1992). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (1996). *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (2001). *Política e Educação*. 5ª ed., São Paulo: Cortez Editora.
- FREIRE, Paulo (2013). *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (2019). *Pedagogia do Oprimido*. 71ª edição, São Paulo: Paz e Terra.

- FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio (1985). *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GADOTTI, MOACIR (2004). *Convite à Leitura de Paulo Freire*. São Paulo: Editora Scipione.
- hooks, bell (2013). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- MARX, Karl; FRIEDRICH, Engels (2008). *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Expressão Popular.
- MEMMI, Albert (1967). *O Retrato do Colonizado precedido pelo retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SCOGUGLIA, Afonso Celso (2019). *A História das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*. 7ª ed., João Pessoa: Editora da UFPB.