

Construir uma argamassa contra-hegemónica: Reflexões sobre Educação Desenvolvimento

Emílio Lucio-Villegas*

Pretendemos, com este artigo, reflectir sobre educação e desenvolvimento. Para tal, é nossa intenção rever diversos conceitos, dando especial relevo à interculturalidade. Terminaremos com uma referência aos trabalhos de Freire e Gramsci.

Palavras-chave

Participação; Sociedade Civil;
Sociedade Intercultural;
Cidadania.

Tradução do original em
castelhano de Rita Alonso.
Revisão científica de Manuel
Tavares

* Universidade de Sevilha
elucio@us.es

Que educação e que sociedade queremos construir?

Situando-nos perante outros posicionamentos da actualidade, parece-nos importante reflectir sobre a educação de adultos, fundamentada no poder de actuação dos cidadãos, a partir da construção de iniciativas de base. Para nós, isto supõe entender que o trabalho com pessoas adultas, tal como o trabalho educativo em geral, é um elemento de transformação social entrelaçado com a capacidade de formar, em colaboração com os outros, pessoas críticas e reflexivas, passíveis de agir e transformar a realidade.

Esta visão fundamenta-se nos conceitos de Educação Permanente, que tradicionalmente conhecemos, e nas propostas de Paulo Freire e outros teóricos de uma educação libertadora, crítica e transformadora.

Todavia, hoje, ninguém fala sobre essas questões. Todos estes conceitos, que nos propunham uma visão das pessoas e das sociedades como sujeitos de desenvolvimento e de crescimento, foram apagadas e substituídas pela noção de aprendizagem ao longo da vida. Uma noção, basicamente contabilística (Lima, 2000), que nos faz retroceder às mais penosas concepções da educação bancária definida por Freire.

Este modelo de aprendizagem revela um discurso generalista que converte os estudantes, adultos ou não, em clientes que beneficiam de determinados serviços.

Chega-se a afirmar que os estudantes são clientes e se encontram imersos numa relação comercial na qual se pode solicitar algum tipo de livro de reclamações se a formação não corresponder ao valor pago por ela. Desta forma, reduzem-se os processos de formação e educação a um processo de venda e intercâmbio de mercadorias, que pode ser avaliado no final de qualquer relação comercial.

Entendemos que esta terminologia, para definir os processos educativos, só procura retirar à educação o seu poder de transformação da realidade e de permitir o crescimento das pessoas, substituindo-os pelas noções de competitividade, produtividade e por modelos de aprendizagem que procuram o isolamento e não a interacção social que permite o nosso crescimento.

Então, podemos começar a pensar que o papel atribuído à educação na sociedade actual, é a construção de um consenso social que justifique e engrandeça o globalismo: os movimentos tendentes a reduzir todo o funcionamento social e cultural de uma sociedade à esfera económica, justificando a existência do político como subordinado à esfera mercantil (Beck, 2002).

Por isso, consideramos importante recuperar as grandes ideias e pensamentos educativos até agora fechados na reflexão sobre pequenas práticas que podem facilitar o objectivo, cada vez mais utópico, do desenvolvimento do pensamento crítico, que nos permita, não só a construção de um pensamento contra-hegemónico e de resistência, como, também, enfrentar o projecto totalitário e despersonalizante da globalização.

Para começar a construir um posicionamento e um pensamento diferentes é

necessário ir endurecendo a argamassa que nos permita unir, soldar, tornar inseparáveis alguns ingredientes deste pensamento.

Algumas propostas têm a ver com o Desenvolvimento Local e com a participação; a interculturalidade, tal como a construção das nossas visões sobre o outro, a recuperação do espaço público como espaço de criação e de justiça, assim como a possibilidade e a realização de práticas indutoras de esperança.

Não existe desenvolvimento sem participação

Como tantos outros elementos alternativos, o Desenvolvimento Local, como processo de construção e reconstrução colectiva da sociedade, tem perdido grande parte do seu poder transformador, constituindo-se como parte de uma esfera de pensamento onde se premeia, exclusivamente, o plano económico apresentado como único motor para a troca.

Se nos debruçarmos sobre o que Ander-Egg (1982) nos expõe, esta perspectiva não parece ser um elemento especialmente alternativo, uma vez que, pretende, apenas, reparar a má consciência colonizadora desenvolvendo-a nos colonizados, quando proclamavam a sua independência.

Igualmente, no que diz respeito à identidade cultural, quer seja na Ásia ou em África, o desenvolvimento deveria transformar os países colonizados em sociedades desenvolvidas à imagem e semelhança das potências colonizadoras, dos países ricos e poderosos. Dito de outra forma: a ficção e a falácia do desenvolvimento que se propõe é o mesmo que já diziam os colonizadores – pode ler-se o que diz Clifford Geertz sobre a obra de Evans-Pritchard, citado mais adiante – que se trata de sociedades atrasadas e primitivas, que há que recuperar da miséria para levá-las ao mundo da riqueza e da cultura ocidental.

Um olhar sobre a situação actual da África – usando somente os dados oficiais que encontramos nos sucessivos relatórios sobre Desenvolvimento Humano – permite-nos avaliar o grande êxito desta tarefa.

Face a esta visão tão idílica e tão paternalista do desenvolvimento – mais adiante abordaremos os processos de coisificação – devemos recordar que o desenvolvimento é um direito sancionado pelas Nações Unidas em diversas informações e resoluções. O desenvolvimento deve ser considerado como um dos direitos humanos básicos (Carrilho Salcedo, 2002) e, nessa perspectiva, converte-se num elemento alternativo com uma força poderosa.

As afirmações de Ander-Egg e grande parte dos processos de desenvolvimento que conhecemos, demonstram que existe um modelo de desenvolvimento que se constrói afastando as identidades culturais próprias das pessoas e dos povos. Os critérios economicistas que estiveram na base de alguns processos de desenvolvimento reaparecem hoje com a intenção de mudar os agricultores, mineiros ou pescadores – referindo somente algumas profissões, com uma enorme raiz cultural e identitária – e transformá-los em criados ou, em atracções turísticas, como se

fez com os espaços onde começou a luta entre o IRA e o exército britânico, hoje convertidos em rotas turísticas por Belfast (Time, 10-10-2005).

Há espaços onde o discurso economicista não é um pensamento único e unificador. Há outros modelos que geram riqueza económica e social. Um exemplo é a Cooperativa La Verde de Villamartin, uma povoação na Serra de Cádiz, em Espanha. Para além deste modelo, segundo Becerra (2002) e Lucio-Villegas e Becerra (2002), podemos assinalar outros, que repartem a riqueza económica em função das necessidades, como defendia o antigo princípio marxista. Por exemplo, a demonstração de que é possível a criação de espaços económicos alternativos, como a agricultura ecológica, ligados à construção de espaços culturais e solidários – o cooperativismo como uma visão do mundo, do trabalho, da produção e da partilha de riqueza a partir de uma outra perspectiva. Ou a criação de riqueza e uma redistribuição diferente em que o trabalho recupera o seu valor, também recolhido na tradição marxista, que, por sua vez, nos ajuda a transformar a realidade e a nós próprios. E tudo isto, com a recuperação, por exemplo, da velha e tradicional construção da estrutura de variadas sementes tradicionais – por exemplo, 25 qualidades diferentes de tomates – que quebram os apertos neoliberais impostos pelas grandes empresas, vendendo frutos sem sementes, e que convertem os agricultores em prisioneiros do mercado e não em trabalhadores da terra.

O que nos ensina a cooperativa La Verde é que existe a possibilidade real de que os modelos de desenvolvimento estejam de acordo com a identidade cultural, as tradições e as formas de vida de uma comunidade e que sejam, simultaneamente, alternativos ao modelo económico vigente, permitindo recuperar a dignidade como trabalhadores e cidadãos. E não deixam, por isso, de ser social e economicamente rentáveis.

Assumir estas questões, conduz-nos ao desenvolvimento endógeno, não importado. Este desenvolvimento centra-se nos recursos da própria comunidade, conhecendo e respeitando a estrutura topográfica do território, as suas estruturas comunitárias, a identidade cultural, etc.

Fernández e Vega (1994) propõem um modelo caracterizado por habitats dispersos em oposição às grandes concentrações urbanas: uma maior inversão de trabalho do que de capital, e a redução dos consumos de energia. Não é, contudo, um modelo de retrocesso à Idade Média. Não se trata de voltar à época de troca – se bem que sobre este assunto há algumas experiências interessantes – somente imaginar que é possível um tipo de desenvolvimento que conduza a uma nova vida onde as nossas actuais necessidades artificiais não sejam indispensáveis.

Esta proposta inspiradora tem a ver, também, com a recuperação da ruralidade perdida – como no caso de La Verde – face a uma proposta de desenvolvimento, caracterizada pela urbanização do campo e da sua exploração como mercadoria turística: urbanização, campos de golf e venda de um sucedâneo de meio ambiente caracterizado por uma infra-utilização de vivendas e pela sobressaturação dos recursos em épocas e momentos determinados.

O que se torna realmente interessante e alternativo neste debate é como construir um desenvolvimento rural que mantenha os ritmos e a qualidade de vida do campo que hoje se encontram desvalorizados e mercantilizados na sociedade urbanizada do Primeiro Mundo.

Em resumo, o que propomos é uma alteração aos nossos ritmos de vida – que nos conduzem ao stress ou à exclusão social – impondo o nosso próprio ritmo.

O Desenvolvimento Local, concebido desta forma, como um desenvolvimento endógeno, construtor, por sua vez, de outras formas de trabalho e de relação, tem a participação como elemento indispensável para a sua realização.

Há quase trinta anos, Botkin e os seus colaboradores (Botkin et al, 1979) colocaram a questão da participação como um elemento determinante para entender os diferentes processos de formação. Hoje, a participação é o elemento central de diversos discursos que mencionam a sua necessidade. Inclusive, o Banco Mundial planeou a possibilidade de reabilitar os bairros marginais das grandes cidades com uma mistura de contribuição económica e participação dos vizinhos. (El País, 4-6-1996)

Há alguns processos singulares que poderemos chamar de Desenvolvimento Participativo. Talvez uma das experiências mais sugestivas neste sentido, seja a campanha de Planificação Participativa no estado índio de Kerala (Thomas Isaac & Franke, 2004).

Desta experiência, poderemos destacar algumas questões que se mostram interessantes para entender a afirmação que utilizamos como título neste capítulo.

Em primeiro lugar, é especialmente relevante considerar que as experiências de participação não aparecem no vazio, mas que derivam de uma larga prática participativa e de uma experiência de participação das comunidades. O objectivo é o de gerir a vida quotidiana de forma democrática. O desenvolvimento e a planificação participativa presentes na experiência de Kerala, ensinam-nos, também, que avançar em direcção à democracia directa é outra forma de potenciar as economias locais, de desenvolver participativamente a produção, traduzindo-se numa alternativa à proposta hegemónica do globalismo permitindo submeter, uma vez mais, a economia à política.

Outro elemento significativo da experiência de Kerala, nesta linha de desenvolvimento participativo que nos interessa, é a necessidade de criar uma moldura, na qual se garanta a utilidade da participação, e isto supõe, entre outras coisas, procurar e alcançar um equilíbrio entre os peritos e a comunidade. “A descentralização requer alteração na estrutura administrativa, na nomeação de funções e poderes e no controlo dos recursos” (Thomas Isaac & Franke, 2004, p.44).

Um último elemento a destacar, nesta breve aproximação à experiência de Kerala, como exemplo de desenvolvimento participativo, é a importância da sociedade civil. Mas não uma sociedade civil apresentada como substituta do Estado – como encontramos nas nossas sociedades ocidentais, onde o abandono do Estado Social é directamente proporcional à criação das ONG’S – mas em colabora-

ção com o Estado, como representante de uma grande parte da população, como elemento de dinamização e de gestão social colectiva. Mais à frente, regressaremos a esta questão.

Não podemos terminar este discurso sobre a participação sem referir o dever e a obrigação do carácter provisório, como garantia de desenvolvimento e crescimento da participação em e com os outros. Temos como suporte duas breves referências.

De Garcia Roca (1987) interessa-nos destacar a sua exposição sobre o carácter provisório da intervenção. Se não considerarmos que as nossas acções sociais, culturais ou educativas são provisórias, que devem ter um fim que permita aos sujeitos serem protagonistas, não nos discursos, mas nas práticas, não podemos assumir a consciência e desenvolver a experiência da participação. No fundo, muitas vezes, os nossos discursos desenvolvem actuações vazias porque nos consideramos indispensáveis. A provisoriedade da intervenção supõe assumir o papel de terapeuta tal como na terapia psicanalítica: nunca guiar, o paciente é a autoridade final. A terapia tem como objectivo a assunção, por parte do analisado, das suas responsabilidades.

A segunda referência conduz-nos a Freire e à diferença que estabelece entre educação bancária e educação emancipadora. Refere que a manutenção daquela se deve, não só, às relações de poder, mas também, à própria posição que o professor adopta. Freire assinala que o professor mantém uma actuação bancária porque tem medo da morte, da sua morte como professor se se converter em aprendiz/professor que propõe uma educação libertadora. Os nossos medos estão na raiz das nossas resistências à participação. Não se trata de os superar imediatamente, de forma mágica, trata-se, simplesmente, de sermos conscientes das nossas contradições e de tentarmos ser o menos incoerentes possível.

Não é possível o desenvolvimento sem participação; todavia, esta supõe a atribuição de poder às pessoas e às comunidades: é um processo lento ao longo do qual ambas crescem e convivem e pelo qual se encarregam, tomando consciência das suas potencialidades e responsabilidades.

A nossa coisificação do outro

Vivemos numa sociedade multicultural, mas não intercultural. Dolores Juliano (1993) define uma sociedade multicultural como aquela em que vivem pessoas de várias etnias sem que exista interacção entre elas. Quando existe interacção entre as diversas culturas, falamos de uma sociedade intercultural.

Em toda esta questão, o problema fundamental, tendo em conta a independência e interacção entre as pessoas, é a maneira como abordamos e vemos o outro. A construção do outro, como objecto, encontra-se magistralmente descrita em diversos textos, sobre os quais faremos alguns comentários.

Em primeiro lugar, nas Imagens Exóticas do antropólogo Clifford Geertz. Neste

capítulo do seu livro, *O Antropólogo Como Autor*, Geertz analisa o trabalho do antropólogo inglês Evans Pritchard. Mais concretamente, recorre ao artigo “Operations on the Akobo and Gila Rivers 1940-41” em que apresenta a sua visão de anuak a partir da sua experiência de comando durante a II Guerra Mundial.

O texto foi escrito para uma revista militar e conta peripécias militares. Mas parte dele e da sua essência apresenta-nos a visão que, como oficial ocidental, vai construindo e transmitindo um eminente antropólogo como Evans Pritchard, não só sobre as exóticas tribos africanas, mas, também, sobre os oficiais italianos que combatiam contra ele e as tribos que os apoiavam.

Começemos por uma citação do próprio Evans Pritchard sobre os anuak: “É preciso guiá-los. Vão sempre acompanhados e nunca fogem se as coisas correrem mal, mas nunca vão a lado nenhum sem que alguém os dirija” (Gertz, 1989, p.64). Uma outra citação que faz referência à tolerância e ao mal menor: “Foi um terrível tédio na maior parte do tempo, mas foi bom tê-los, lutando ao nosso lado” (p.66). Este ponto de vista é essencial, porque marca a nossa concepção do outro como alguém que é necessário para realizar determinadas funções na sociedade.

Independentemente dos juízos sobre a visão dos outros, que abordaremos mais à frente, a perspectiva descrita por Evans Pritchard é apenas a sua. O importante é a presença do antropólogo e o que este conta. Sem ele, não há registo, nada acontecerá. O antropólogo ocidental – o inglês - é o motor de toda a história. Nem sequer o seu oficial superior inglês é alguém com sentido, com conhecimento ou digno de que se tome em consideração o seu juízo.

De facto, ele parte de uma premissa que, na nossa opinião, caracteriza a nossa visão do outro.

Como é possível (pergunta Geertz, referindo-se ao trabalho de Evans Pritchard) que o que supomos serem os fundamentos da vida genuinamente humana se transmitam sem a ajuda das nossas instituições [ocidentais] (Geertz, 1989, p. 78).

É evidente que esta perspectiva sustentada por Evans Pritchard sobre os africanos é bastante mais etnocêntrica do que as perspectivas de aproximação de Conrad ou Dinesen, citando exemplos literários. Propõe que as diferenças que o outro apresenta podem limar-se até que adiram aos grandes fundamentos que suportam a sociedade ocidental. O outro, ainda que tenha nascido no Nilo Branco, deve ler Shakespeare ou Cervantes, se bem que nós não conheçamos mais do que dois ou três autores da África Subsahariana, e que nem sequer se estudam nas nossas escolas.

Mas, insistimos, não se trata apenas em relação aos africanos. A sua visão sobre o seu oficial superior ou sobre os italianos não é de menosprezar. Poder-se-ia pensar que é um ídolo. Nada disso, trata-se simplesmente de que o autor, a partir da sua posição, é quem marca os parâmetros que iluminam as perspectivas de vida que têm os outros, que não são as correctas, e nem se encontram na escala adequada de valores.

Na obra de Evans Pritchard, que tem uma perspectiva do outro igual à nossa, não há misturas, há seguranças. Não há dúvidas, somente a certeza de que o nosso modo de vida é melhor e superior. Não há contradições nem problemas éticos. O outro não é como nós, tem um estado de desenvolvimento inferior. De alguma forma, está ainda por amadurecer. E, por enquanto, há que ajudá-lo, tratando-o como uma criança que está a construir os seus esquemas mentais.

Há outras duas contribuições que desvendam o caminho da coisificação.

A primeira tem a ver com a construção do Orientalismo, como nos explica Edward Said. Este autor palestino tenta desvendar a construção da categoria oriental – referida concretamente ao Médio Oriente – na mentalidade ocidental. Said descreve esta construção da seguinte forma:

O orientalismo pode-se descrever e analisar como uma instituição colectiva que se relaciona com o Oriente, relação que consiste em fazer declarações sobre ele, adoptar posturas com ele relacionadas, descrevê-lo, ensiná-lo, colonizá-lo e decidir sobre ele; resumindo, o orientalismo é um estilo ocidental que pretende dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente (Said, 1990, p.21).

Este projecto de construção colectiva de uma imagem mítica e falsa de todo um povo, que começa na Europa, durante o século XVIII, transmite-nos um grande esforço de coisificação de um colectivo humano que tivemos oportunidade de conhecer.

O Oriente é uma carreira – diz-nos Said citando Disraeli – uma carreira intelectual e académica, cuja lógica e finalidade é a criação do Oriente pelo Ocidente. E o orientalismo é, sobretudo, um corpo de teorias construído para dar significado à visão de toda uma cultura. Não obstante, a maior perversão da ciência para coisificar os outros é a construção conceptual da inteligência como uma estrutura abstracta que vá mais além e marque as diferenças culturais, com o claro sentido de indicar que umas pessoas – de determinadas culturas – são genética e inatamente mais inteligentes do que outras.

O processo de coisificação e conversão da inteligência numa entidade única e homogénea, descrito por Gould (1987), conduz-nos, directamente, à exclusão de amplos sectores sociais por motivos étnicos e culturais e encontra-se revestido de procedimentos e fundamentações supostamente científicos. É evidente, por outro lado, que o mesmo processo traçado pelos adeptos da inteligência, como um factor abstracto e inato, era algo em que um conjunto importante da sociedade estava disposto a acreditar como garantia da sua inclusão no mundo, tal como acontece com o orientalismo.

Isto porque, se há algum elemento que caracteriza a sociedade actual, esse elemento é a exclusão. Efectivamente, somos cúmplices da exclusão quando nos negamos a respeitar as formas de pensar, as opiniões ou ideias dos outros, em função de alguma forma de pensamento superior. Não é que o outro não possa expressar as suas opiniões, não podem é entrar em contradição com as verdades científicas,

como o orientalismo ou as supostas realidades falseadas por Sir Cyril Burt sobre a inteligência e pelos seus estudos sobre os gémeos homozigóticos (Gould, 1987).

Na ânsia de progresso civilizacional, substituímos o consenso burguês sobre a sociedade de mercado pela tirania ilustrada que nega, quer a capacidade de auto-reflexão, quer a crítica ao pensamento único e uniformizador.

A exclusão, já o dissemos, constitui-se como o referente em que assenta a nossa sociedade. A exclusão de uns garante o nosso bem-estar. A negação do outro fundamenta-se na impossibilidade de nos descentrarmos do nosso universo simbólico para podermos discutir, dialecticamente e em igualdade, com o outro.

No entanto, para além da exclusão, encontram-se outros elementos. Decisivamente, há sectores sociais como os jovens, as mulheres, os imigrantes, os pobres ou os analfabetos e analfabetas que vão desenvolvendo os papéis sociais que as formas hegemónicas lhes impuseram, isto é, serem excluídos como garantia do bem-estar daqueles que o não são. Este processo faz-se mediante o consenso construído pelo poder e pela culpabilização pessoal, em que a investigação genética, hoje como noutros tempos de obscurantismo, tem, ainda, muito a dizer.

Resumindo, a descoberta do outro, a partir da qual assumimos a vivência intercultural, supõe uma determinada concepção de cultura que nos permita o confronto entre posições diferentes, não apenas por respeito ou tolerância, mas também por questões de justiça.

A melhor concepção que nos permite fazer o percurso de todo este património simbólico e conceptual que constitui uma cultura provém, na nossa opinião, de Clifford Geertz. Na sua concepção semiótica, expressa em *A Interpretação das Culturas*, entende as culturas como um intrincado sistema de signos que nos permitem interagir e comunicar, situando-nos perante um universo simbólico, no qual as nossas acções adquirem um significado. Se algumas das nossas actuações adquirem um sentido no nosso universo simbólico, as dos outros são adquiridas dentro do seu universo, não do nosso. Este jogo de palavras não é fútil. O convencimento de que existem diferentes universos simbólicos leva-nos, não só, a poder incluir as representações culturais de cada grupo, social ou étnico, no seu próprio elemento de representação e de interacção, como, também, nos permite assumir que a nossa argamassa tem possibilidades comunicativas dentro do nosso espaço relacional, sendo, no entanto, possível que nos outros tal não aconteça.

A descoberta do outro como pessoa individual ou como membro activo dessa entidade colectiva a que chamamos cultura, confronta-nos com o nosso próprio universo simbólico que não é apenas racional. Quando traçamos elementos racionais para desqualificar determinadas culturas, ou expressão das mesmas, não o fazemos a partir da convicção de que existem determinados valores universais: o respeito pela vida – ou a morrer com dignidade – a igualdade entre todas as pessoas, o direito a viver dignamente e a desenvolver-se como pessoas. Quando desqualificamos determinadas culturas ou determinadas expressões culturais, fazemo-lo a partir dos nossos sentimentos, dos nossos preconceitos, a partir de um

universo simbólico que está incluído em determinadas racionalidades, mas que não é racional. Os argumentos racionais são a nossa defesa para não ter que expressar o nosso medo pelo outro, pelo diferente, pelo que apenas com a sua presença questiona o nosso mundo de seguranças, costumes e valores universais que nos conduziram ao progresso.

Pelo contrário, uma posição contra-hegemónica que impeça a coisificação do outro, pode afirmar-se pelo conceito de recriação. Este conceito leva-nos a ter em consideração a confluência num mesmo indivíduo de duas culturas: aquela a que pertence e aquela em que pretende integrar-se para alcançar maiores quotas de bem-estar, tal como a reconstrução pessoal e identitária que está ligada a este processo. Esta reconstrução da identidade cultural permite-nos reflectir sobre estas questões, sem dogmatismos, sobre a maior ou menor potencialidade de uma cultura, e contribui para a capacidade de criticar determinadas manifestações culturais sem que isso suponha a recusa de uma cultura na sua totalidade.

Desta forma, reconhecermo-nos nos outros é reconhecermo-nos todos como membros da espécie humana, facto que nos permite repensar alguns dos elementos que caracterizam a nossa sociedade e nela se encontram assentes de forma hegemónica tal como nas nossas próprias estruturas de pensamento.

Estado e sociedade civil

Quando comentámos a experiência de Kerala, assinalámos alguns dos aspectos de união/desunião entre os elementos que têm a ver com o Estado e com o que designamos Sociedade Civil.

Não vamos entrar numa ampla discussão sobre o poder do Estado e a necessidade de uma Sociedade Civil forte e comprometida que assuma os desafios da participação. Não cremos que se deva expor a questão nesses termos. Em todo o caso, é importante assinalar que o debate proposto nos termos de menos Estado e mais Sociedade Civil é muito perigoso e parece-nos que os objectivos são o de pôr em causa os alicerces do Estado - Providência.

Por isso, gostaríamos de deixar claro que o espaço social onde se constrói a barreira contra-hegemónica é o Estado - Providência e é nesse espaço que se levantam as questões educativas, tendo sempre como referência a Escola Pública.

No entanto, actualmente, assistimos ao esquecimento da responsabilidade moral por parte do Estado, em relação aos mais castigados pela construção de uma estrutura social injusta que conduz à exclusão. Podemos ver um exemplo.

Numa situação de desemprego terrível que afecta os mais jovens, perante a experiência paralisante de uma escola cujo objectivo prioritário foi destruir a criatividade e silenciar o sentido crítico e a capacidade de iniciativa, estamos a assistir a uma cruzada para que os/as jovens sejam empreendedores. O auto-emprego converte-se, da noite para o dia, no elemento fundamental para que os jovens se insiram na sociedade pela via do trabalho.

Não se trata, apenas, de culpabilizar o jovem: não tens trabalho porque não és empreendedor. O que está por detrás disso é o fracasso de um Estado com mentalidade de negociante que não quer assumir as responsabilidades que tem para com os cidadãos. Desta forma, assistimos ao fracasso da sociedade, respectivamente, no que concerne aos mais débeis, mais desprotegidos ou aos mais necessitados. Só é uma sociedade de oportunidades para aqueles que têm capacidade de escolha, e são estas mesmas pessoas as que sempre tiveram essa capacidade.

Não se pretende reclamar um Estado paternalista. A nossa argamasa quer cimentar a construção de um pensamento crítico e alternativo. Não se trata de voltar ao Estado Benfeitor. A responsabilidade de um Estado, a nossa responsabilidade, não é a solidariedade, é a justiça. Não se trata só de ser solidário com os desprotegidos, trata-se de construir novas relações sociais, cimentadas na justiça. E, neste sentido, talvez fosse importante repensar o papel que algumas ONG's vêm desempenhando e retomar o sentido crítico e alternativo dos chamados Novos Movimentos Sociais.

O Congresso Internacional de Movimentos Sociais (Rós & Guerrero, 1992), realizado em Sevilha (Espanha) definiu-os como correntes de expressão e acção colectiva que transcendem as margens do facto associativo e se manifestam de outras múltiplas formas. De entre as suas múltiplas características, uma é propor uma transformação social e situar-se em confronto ou independente do sistema. Podemos concretizar esta definição a partir de uma série de características que têm a ver com a construção de uma certa identidade colectiva, partir de um objectivo geral de emancipação e manter formas de organização pouco estruturadas e nada hierarquizadas.

O sociólogo Miguel Castells (in Rós & Guerrero, 1992) assinala três grandes dimensões a partir das quais se desenvolvem estes novos movimentos sociais. A primeira, relaciona-se com as reivindicações referentes ao consumo colectivo e que partem de propostas relacionadas com o urbanismo, a saúde, entre outras.

A segunda dimensão caracteriza-se pela construção de uma identidade social e cultural alternativa face às tendências uniformizadoras da sociedade, numa perspectiva construída em âmbito local.

A terceira dimensão tem a ver com a reconstrução das formas democráticas a partir da participação e assunção da cidadania. Neste sentido, é determinante dotar os cidadãos e cidadãs das destrezas e potencialidades que lhes permitam analisar a realidade e construir juízos sobre ela. E, desta forma, chegamos ao factor educativo e voltamos novamente a delinear a necessidade de um determinado estilo, filosofia e metodologia que permitam a participação, o crescimento e a transformação: o caminho da educação libertadora, a resistência contra-hegemónica e as práticas potenciadoras de esperança.

Conclusão: sobre a hegemonia e as práticas potenciadoras de esperança

Retomar as propostas filosóficas e metodológicas de Paulo Freire, num momento de abandono de toda a crítica e de alternativas, para nos concentrarmos no acontecer das coisas, tal como elas são, parece ser uma aposta que pode reinventar algo que já existe. Freire, diz-se, é um pensador com um importante valor para sociedades menos desenvolvidas do que a nossa, é um autor ultrapassado pelo tempo e com propostas maniqueístas mais em consonância com a guerra fria. Em resumo, Freire estaria de acordo com um cenário que não tem a ver com as nossas sociedades modernas, industrializadas e tecnologicamente desenvolvidas.

Na nossa opinião, Freire é hoje uma referência indispensável para entender como e porquê a educação é e deve continuar a ser um elemento de mudança e transformação social. Além do mais, a sua filosofia permite construir modelos educativos que nos permitem ir ao encontro dos outros: um encontro fértil para reflectir sobre as nossas condições de vida.

A situação educativa com que nos confrontamos, reflexo da situação social que vivemos, levou a considerar que um modelo que não contribui com conhecimentos explícitos, não é válido. A substituição da educação pela aprendizagem pressupõe, por parte das pessoas, a perda da possibilidade de construção dos seus próprios ritmos, sejam pessoais ou colectivos, e a adequação a ritmos preestabelecidos por parte das programações uniformes e dos livros de texto que têm por finalidade formar tecnocratas com conhecimentos muitos específicos e para a realização de trabalhos específicos; trabalhos que depois não existem. Esta formação não lhes confere uma visão global do mundo, nem capacidade para analisar, de forma global, a realidade.

O discurso actual sobre a educação de adultos considera que as necessidades educativas e de formação destas pessoas já não têm a ver com as necessidades alfabetizadoras que garantiam um entendimento do mundo e, assim, a possibilidade de o transformar. O que há que ensinar, em função das condições sociais actuais, são competências que permitam aceder ao mundo do trabalho, ou, na sua ausência, poder incorporar-se no mercado através do auto-emprego.

Nestas condições, a necessidade de recuperar o pensamento de Freire, como uma referência ética e comprometida é mais necessária do que nunca. Neste sentido, acaba por ser um dos elementos fundamentais para a construção dessa argamassa a que nos vimos referindo.

Essas referências éticas têm a ver, basicamente, com a sua proposta de uma educação emancipatória e humanizadora que construa, colectivamente, uma tomada de consciência sobre a realidade social que nos rodeia.

Para delinear este processo de construção de uma nova consciência e de edificação de uma nova realidade, é muito importante essa referência ética e moral que designamos por utopia. Desde Tomás Moro que a utopia é o sonho de uma vida

nova, de uma sociedade mais justa, livre e igual. A utopia é um guia para a acção. Para uma acção alternativa que constrói caminhos diferentes.

Recuperar, neste momento, o pensamento e as ideias de Paulo Freire, é, sobretudo, recuperar uma referência que nos dê pistas para demonstrar que é possível planejar outras dimensões e outras práticas. Este é o valor que tem enquanto elemento constituinte da nossa argamassa: inclui os ingredientes éticos e morais necessários para construir a nossa utopia de formas de organização social diferentes: formas essas, em que possamos construir a nossa vida quotidiana fora dos circuitos da alienação.

E para que tal aconteça – para construir outra vida quotidiana – interessam-nos as ideias de António Gramsci que nos ajudam a construir práticas potenciadoras de esperança.

Devemos, a este pensador e político italiano, a reconstrução de uma parte importante da estratégia de luta política que vai para além dos traçados tácticos e pragmáticos utilizados pela social-democracia dos princípios do século XX, para gerir a sociedade capitalista sem qualquer vontade de a transformar.

É nessa armação estratégica de luta política, que nunca perde de vista a finalidade de transformar a sociedade, que adquirem especial relevo as noções de hegemonia e de resistência.

De forma muito resumida, podemos dizer que a hegemonia é uma forma de guia intelectual, política, cultural e moral de uma sociedade num determinado momento histórico. A distinção que Gramsci estabelece entre direcção de classe e domínio de classe é substantiva e permite explicar como a hegemonia não é um fenómeno homogéneo. Vai-se construindo antes da conquista do poder; e, sobretudo, o aspecto que mais nos interessa, é que pode ser hegemónico nuns espaços e não noutros.

Além disso, o conceito de hegemonia, permite-nos explicar hoje as formas de domínio social porque o seu conhecimento constitui-se como um elemento que permite analisar a realidade e compreender quais são os valores dominantes em cada momento e em cada esfera.

No entanto, o que chama a atenção é que estes valores se instauram mediante o consenso externo que não é somente uma forma de violência simbólica. Para Gramsci, este consenso supõe a capacidade de transformar os interesses corporativos em interesses solidários que permitam a criação de um bloco histórico que, em cada momento, exerce a sua hegemonia na sociedade.

Desta forma, ao mesmo tempo que existem, num determinado momento histórico, valores hegemónicos, existem também elementos divergentes que se constituem como valores contra-hegemónicos e que são elementos de referência para outras perspectivas mundiais que aspiram a um confronto com as dominantes.

Agora, o que queremos fazer? Construir discursos vazios ou práticas esperançosas; manter a estrutura hegemónica ou edificar espaços e processos contra-hegemónicos e de resistência que construam práticas que nos permitam enfrentar

e enfrentarmos a perspectiva estreita e alienada onde querem que vivamos sem viver.

A alfabetização dota-nos com o poder de ler a realidade, de analisar o que ocorre ao nosso redor. E, de repente, podemos entender o que acontece e como poderia ser se fosse de outra forma.

Então é o momento de construir práticas que potenciem a esperança.

Os ingredientes que formam a massa que nos pode servir para edificar outras realidades – o inédito viável de Freire – são devedores de práticas indutoras de esperança.

Os cooperativistas de La Verde; os vizinhos da cidade de Sevilha que enfrentam a especulação e a deterioração do casco histórico; os do Polígono de Toledo (Espanha), que aspiram a construir uma educação de pessoas adultas que responda às suas necessidades; e de centenas de histórias pessoais e colectivas que nos devolvam a esperança no nosso trabalho e nos ajudam a recuperar a dignidade que a uniformização nos roubou. Todas estas experiências e as pessoas que as constroem geram espaços contra-hegemónicos onde a argamassa feita de esperança numa nova vida possa ser e esteja a ser inventada.

O nosso campo de actuação nas diversas situações sociais são os processos educativos. Não cremos que todos os espaços sociais, sejam, por definição, educativos nem que todas as actuações tenham uma componente educativa. O que, de facto, nos parece indispensável é o respeito pelos processos, pelos espaços físicos, temporais e culturais, onde se construam afinidades e diferenças que nos permitam unir vontades.

Neste sentido, é fundamental permitir às pessoas, individual e colectivamente, marcar o seu próprio ritmo para que possam fazer os seus próprios percursos a partir da criação colectiva e da praxis.

Mais do que tudo, interessa-nos que os processos educativos que se produzam se encontrem ligados a estes elementos de construção de outros saberes possíveis e libertadores.

Interessa-nos saber como são. As práticas esperançosas que sustentam o nosso discurso – que aspiramos a que não seja vazio – geraram processos educativos que levaram as pessoas a aprender a exprimir-se, a construir e a comunicar a sua interpretação do mundo. São processos educativos assentes na convicção de que podemos edificar uma sociedade mais justa.

Essas práticas colocam a utopia no seu devido lugar enquanto guia para acções transformadoras. Quando os corporativistas de La Verde, distribuem a cada um, segundo as suas necessidades; ou quando os vizinhos de Polígono de Toledo se organizam para avaliar a educação de pessoas adultas existentes no seu bairro, e se estas respondem às suas expectativas, estão a ensinar-nos que é possível o caminho da organização e da participação de espaços contra-hegemónicos.

As acções transformadoras que os cidadãos e cidadãs realizam nas suas práticas quotidianas – de que estas páginas são devedoras – são as vigas-mestres em

que assenta o edifício – utópico, mas viável – a cuja construção estas páginas pretendem ajudar, em forma de argamassa.

Referências Bibliográficas

- Ander-Egg, E. (1982). Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad. México: El Ateneo.
- Becerra, C. (2002). Educación y desarrollo en el mundo rural: La cooperativa "LaVerde". Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla. Mecanografiado.
- Beck, U. (2002). ¿Qué es la globalización? Barcelona: Paidós.
- Botkin, J.W. et al (1979). Aprender, horizonte sin límites. Madrid: Santillana/UNESCO.
- Carrillo Salcedo, J.A. (2002). El derecho humano al desarrollo en derecho internacional contemporáneo. Diálogos, 31/32, 5-8
- El País, 4 de Junio de 1996.
- Fernández, R. & Vega, P. (1994). Modernización-globalización versus transformación ecológica y social del territorio. Ciudad y territorio, II, 100/101, 292-311.
- Freire, P. (1985). Pedagogía del oprimido. Madrid: Siglo XXI.
- Freire, P. (1990). La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación. Barcelona/Madrid: Paidós/MEC.
- García Roca, J. (1987): Metodología de la intervención. Documentación Social, 69, 27-52.
- Geertz, C. (1987). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1989). El antropólogo como autor. Barcelona: Gedisa.
- Gould, S.J. (1987). La falsa medida del hombre. Barcelona: Orbis
- Gramsci, A. (1976). Introducción a la filosofía de la praxis. Barcelona: Península.
- Juliano, D. (1993). Educación Intercultural. Barcelona: Eudema.
- Lima, L.C. (2000). Educação de Adultos e construção da cidadania democrática: para uma crítica do gerencialismo e da Educação Contabil. En Lima, L.C. (org.) Educação de Adultos. Forum II (pp. 237-255) Braga: Universidade do Minho.
- Lucio-Villegas, E. & Becerra, C. (2002). Agricultura ecológica y desarrollo local en el medio rural: La cooperativa La Verde. Diálogos, 31/32, 73-75
- Ros, J. & Guerrero, M. coords. (1992). Los movimientos vecinales, la democracia participativa y la solidaridad. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla
- Said, E. (1990). Orientalismo. Madrid: Libertarias.
- Time, 10 de octubre de 2005
- Thomas Isaac, T.M. y Franke, R.W. (2004). Democracia local y desarrollo. Campaña popular de planificación descentralizada de Kerala. Barcelona: Diálogos.