

# I

## EDUCAÇÃO POPULAR E CONSCIÊNCIA DE CLASSE\*

*Mauro Luis Iasi<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

A educação popular leva à consciência de classe? Colocada nestes termos, nossa resposta deve ser: não. Devemos evitar a conexão mecânica entre nossas atividades de formação e o desenvolvimento da consciência de classe, a questão deve ser recolocada, segundo penso, da seguinte maneira: em que ponto do processo de consciência pode atuar a educação popular e de que forma incide na formação de uma consciência de classe?

Herdamos da tradição iluminista a compreensão idealista segundo a qual a consciência é obstaculizada por barreiras<sup>2</sup> que podem ser superadas pelas luzes do conhecimento e que este seria o ponto de partida das transformações sociais. Nesta concepção, os trabalhadores e trabalhadoras, submetidos à reificação e as condições de existência próprias da sociedade capitalista não compreendem as determinações de sua existência que precisam ser comunicadas a eles por meio do processo educativo. Compreendida desta maneira a educação popular é a transmissão de conhecimento que substituiria a manipulação e desinformação intencional difundida pelas instituições da ordem. No fundo, a troca de um conjunto de informações, saberes e representações por outra.

---

\*DOI - 10.29388/978-65-86678-35-2-0-f.31-52

<sup>1</sup> Mauro Luis Iasi, professor associado da Escola de Serviço Social da UFRJ, do NEPM (PPGESS–UFRJ), do Núcleo de Educação popular 13 de Maio (NEP), membro do CC do PCB. Autor de *Ensaio sobre consciência e Emancipação* (Expressão Popular, 2007), *O Dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência* (Boitempo/Viramundo, 2002), *Metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento* (Expressão popular, 2006), *Política, Estado e Ideologia na trama conjuntural* (ICP, 2017), entre outros.

<sup>2</sup> São exemplos desta aproximação as ideias de Francis Bacon (1561–1626) e sua afirmação segundo a qual o conhecimento estaria impedido por preconceitos que deveriam ser afastados para dirigir-se diretamente às coisas (KONDER, 2002)

A nosso ver, esta visão não compreende o processo de consciência (IASI, 2007), isto é, como se produz e reproduz uma determinada consciência social que encontra sua mediação na consciência dos indivíduos de uma determinada sociedade, constituindo o que Gramsci (1999) denomina de senso comum. Disto resulta que questões essenciais ao nosso tema, como a alienação e a ideologia, acabam por não ser compreendidos em sua verdadeira dimensão e importância.

Costumamos compreender o problema partindo da premissa que as ideias das classes dominantes chegam até aos trabalhadores e trabalhadoras pelos meios de comunicação, assim como pelas instituições de ensino. Seja de uma ou outra maneira, esta visão implica em acreditar que a consciência se forma pela transmissão de sistemas de ideias e valores sistematizados, portanto, podendo ser trocados por um outro sistema de ideias. Assim, os meios de comunicação impõem uma visão de mundo ao qual devemos contrapor com nossos meios (jornais populares, rádios comunitárias, espaços virtuais nas redes sociais, o discurso da militância, etc.) uma outra visão de mundo. Nesta aproximação, a educação popular seria o espaço privilegiado para apresentar de forma sistemática uma visão crítica do mundo e da sociedade, contribuindo para que nossa classe adquirisse consciência de sua posição e papel históricos.

O problema é que a ideologia dominante não é apenas um conjunto de ideias, representações e valores que está aberta ao debate com ideias alternativas num jogo democrático cujo critério é a solidez dos argumentos e a prova do real. Todo militante que se torna consciente de sua posição histórica de classe, sofre da ilusão que se colocá-lo diante de seu adversário de classe e der condições de um debate franco, a força dos argumentos, que para ele faz todo o sentido, convencerá a todos.

Marx e Engels (2007, p. 524) ao tratar da ideologia alemã, afirmam que “[...] os críticos filosóficos alemães afirmam que as ideias, as representações, os conceitos até agora dominaram e determinam os homens reais, que o mundo real é um produto do mundo ideal” e ofereciam como possibilidade de superação a libertação da consciência destas quimeras que a ela foi imposta, ensinando-os a “[...] trocar essas imagens por pensamentos que correspondam à essência do homem”, ou ainda, contrapor-se criticamente em relação a essas ideias, “[...] arrancá-las da cabeça” e, então, “[...] a realidade haverá de desmontar”

(idem, p. 523). Os atores de A Ideologia Alemã concluirão que não é mudando a fraseologia do mundo que podemos mudar a sociedade e nos indicam um caminho bastante preciso para nosso tema.

Para eles as ideias dominantes são apenas a expressão das relações sociais dominantes em cada período, as relações que fazem de uma classe a classe dominante expressas em ideias (MARX e ENGELS, 2007). Não podemos confundir a dominação com as ideias da dominação, a primeira é objetiva, fundada num certo desenvolvimento da divisão social do trabalho, em determinada forma de relações sociais de produção, nas quais os proprietários dos meios de produção, por exemplo, exploram o trabalho alheio. A consequência desta premissa já é enorme, se mudarmos as ideias, as palavras que expressam esta objetividade e trocá-las por outras, não mudaríamos a objetividade da exploração e da dominação, da mesma maneira que não mudamos a situação de um desempregado que tem que se virar fazendo bicos, chamando-o de micro empreendedor individual.

A conclusão que se impõe é que se quisermos mudar o mundo e as ideias que o representa, teríamos que mudar as relações dentro das quais produzimos nossa existência, mudar materialmente, isto é, alterar as formas de propriedade a divisão social do trabalho, as formas de produção e reprodução da vida, em poucas palavras, uma revolução.

Mas, uma revolução precisa de um sujeito e Marx estava convencido que este sujeito era uma classe social que por estar na base da sociedade e não ter nada a que perder, poderia empreender o trabalho de destruir esta sociedade e construir uma nova. Aqui começam nossos problemas, uma vez que os trabalhadores não tem consciência nem das determinações desta sociedade que os explora, nem da possibilidade de numa ação revolucionária transformá-la, como, então, podem se constituir em um sujeito revolucionário? Não seria necessário comunicar aos membros desta classe estes fatos e conclusões para que eles possam empreender sua missão histórica? Eis que voltamos ao início de nossas ilusões.

Vamos por partes. Em primeiro lugar, temos que compreender a razão dos trabalhadores que estão inseridos nas relações sociais de dominação e exploração não compreenderem as determinações de sua própria condição. Qualquer um poderia afirmar que são os trabalhadores, por viverem as condições de

dominação e exploração, os que melhor podem desvendar suas determinações. Que sofre um infarto certamente sente as dores, mas estas não fazem com que ele compreenda de súbito o suficiente para proclamar: ai meu deus o miocárdio está recebendo doses insuficientes de oxigênio o que pode levar à necrose dos tecidos, seria necessário com certa urgência uma reperfusão de emergência com drogas fibrinolíticas, intervenção percutânea ou, ocasionalmente, cirurgia de revascularização miocárdica. Da mesma forma, há uma diferença entre viver a exploração e compreendê-la. Neste ponto, a compreensão equivocada à qual nos referíamos no início pode atrapalhar bastante, uma vez que acaba reduzindo a questão à dualidade verdade/falsidade, de forma que a burguesia impõe uma visão falsa e nossas reflexões revelariam a verdade. Parece que não é bem assim. Vejamos com mais profundidade.

Nosso ponto de partida é a afirmação de Marx e Engels que as ideias dominantes são a expressão ideal das relações sociais dominantes. Ocorre que todos nós estamos envolvidos nestas relações, produzimos nossa existência em formas determinadas de trabalho, inseridas numa divisão social do trabalho, submetidos às formas históricas de propriedade que impõe determinadas formas de distribuição e acumulação da riqueza produzida. Ao viver e compartilhar as mesmas relações, resulta que todos nós compartilhamos, também uma mesma consciência social, ainda que a vivenciemos de formas distintas. Isto quer dizer que, em um primeiro momento, a consciência dos trabalhadores e trabalhadoras só pode ser a consciência imediata derivada da vivência da sociedade burguesa que corresponde às relações sociais de produção capitalistas de nosso tempo.

Vejam que isso nos leva a uma constatação importante: as ideias, valores, representações que constituem a consciência de nossa época, portanto a consciência própria da sociedade burguesa, não é falsa, corresponde ao real (EAGLETON, 1997). O problema está, portanto, neste real e não na sua expressão ideal.

Vamos a um exemplo. No período colonial os povos africanos foram sequestrados em suas terras e traficados para o novo mundo como parte do empreendimento colonial imposto pelos europeus. Na ideologia que daí resulta, os povos africanos não são seres humanos, mas coisas, mercadorias como o açúcar e o tabaco, e, portanto, tratados como tal, comprados, vendidos e consu-

midos gerando toda a violência e a barbárie da escravidão. Na consciência da época são tratados como “coisas”, “peças”, “res”, ou mais diretamente, escravo. Poderíamos argumentar que não são escravos, são seres humanos reduzidos à condição de escravos, o que é verdade. No entanto, a expressão ideal que retrata seres humanos como coisas a serem compradas e vendidas corresponde à realidade do tráfico de seres humanos e das relações sociais de produção que se estabeleciam no mundo colonial. A representação ideal de seres humanos, portadores de direitos fundamentais e inalienáveis, entre eles a condição de igualdade e liberdade, é que é um valor que não corresponde à realidade das relações reais estabelecidas naquele momento.

Neste sentido, a ideologia não é uma mera falsidade, mas uma inversão que, neste caso, apresenta seres humanos como se fossem escravos. Ocorre que esta inversão não se produziu no mundo ideal, mas na realidade onde pela força se convertiam seres humanos em escravos. Marx, conclui daí que se esta sociedade apresenta uma “[...] consciência invertida do mundo” é porque ela é a expressão de “[...] um mundo invertido” (MARX, 2005, p. 145).

Podemos passar ao segundo momento de nossa reflexão: mas, por que os oprimidos aceitam estas representações ideais como válidas? Neste momento o aspecto que ressaltamos que os indivíduos partilham as mesmas relações sociais, mas as vivenciam de forma distinta passa a ter relevância. Não é a mesma coisa vivenciar as relações escravistas como senhor de escravo ou como escravo. Que o primeiro esteja disposto a aceitar a justificativa da escravidão como natural e legítima, podemos compreender, mas o ser humano sujeito à escravidão pode aceitá-la como natural? Bom, sabemos que pode, o que queremos saber é porquê.

Começamos pelo óbvio. Os povos africanos reduzidos à condição de escravos não foram informados por um conjunto de meios e processos educativos de um sistema de ideias, representações e valores que expressavam idealmente as relações coloniais e escravistas, nas quais os povos europeus apareciam como raças superiores e predestinadas a dominar os povos do mundo para sua grandeza e em honra a nosso Senhor Jesus Cristo. Primeiro, eles foram forçados brutalmente a abandonar suas velhas e tradicionais formas de vida e a se inserir nas relações próprias do grande empreendimento colonial. Ao se inserir nesta realidade, vivenciar as relações sociais, as formas de propriedade, uma cer-

ta divisão do trabalho e com o tempo, passam a interiorizar estas relações como base material de suas consciências, a orientar sua ação no mundo pelos valores ideais que expressam a materialidade da escravidão colonial.

Este processo pode acabar por gerar o escravo que guia sua ação na direção de ser um “bom escravo”, como dizia Malcon X, almejar no máximo ser um escravo da casa, merecedor da confiança de seu senhor, julgando-se diferente de seus iguais, escravos da senzala.

Da mesma forma, os trabalhadores e trabalhadoras de hoje, submetidos às relações sociais de produção burguesa, as aceitam como naturais e inevitáveis, sonham em subir na escala social, trabalhar para uma boa empresa, consumir parafernália do consumo de massa, acreditam-se cidadãos de uma ordem democrática fundada nos princípios da igualdade, da liberdade e da propriedade. Encontra-se empenhado em defender a propriedade, ainda que não tenha nada além de sua propriedade individual fruto do trabalho e que ninguém quer expropriar a não ser os bancos e a especulação imobiliária.

Mas, se esta consciência não chega aos trabalhadores pela simples comunicação de conteúdos e informações, como interiorizam as relações sociais externas e objetivas, transformando-a em base para sua consciência de si mesmo, dos outros e do mundo?

Neste ponto temos que remeter nossa reflexão do que entendemos por processo de consciência (IASI, 2007, 2006). Imaginemos um ser que se insere em determinadas relações sociais de produção estabelecidas desde seu nascimento. Primeiro devemos estabelecer que ele não atua diretamente em relações sociais de produção, mas através de instituições nas quais se operará uma mediação entre a sociedade e o indivíduo a ser inserido, por exemplo, a família. O novo ser se apresenta a princípio como apenas a expressão de impulsos básicos que exigem satisfação, o que Freud (1978) denominará de Id. Ocorre que tais impulsos, como comer, beber, abrigar-se do frio e outros, tem que se realizar nas condições objetivas presentes na realidade externa ao ser. Logo desenvolve-se no aparato psíquico em formação uma mediação interna destinada a articular as necessidades apresentadas de maneira pulsional e as condições de sua realização, o chamado Ego. As exigências da objetividade externa são na verdade a manifestação de uma certa ordem histórica, marcada por padrões de con-

duta, valores, comportamentos aceitáveis e inaceitáveis, que são mediadas pelas figuras paternas e materna.

A criança em formação só pode reagir a estas normas e interdições de maneira a buscar a aceitação e evitar o desprazer, produzindo, aos poucos, um terceiro momento de seu psiquismo que representa o prolongamento da influência paterna e materna e, por sua vez, as exigências do meio social, da cultura e da sociedade. Esta instância representa subjetiva e internamente esta normatização externa e objetiva, formando o Superego (idem).

Uma realidade objetiva e as relações que a constituem, são interiorizadas como a própria constituição psíquico do indivíduo. A objetividade das relações sociais não é interiorizada diretamente, mas forma de valores e isso é fundamental para nosso tema. Abstrai-se as formas concretas para se interiorizar a substância na forma de um valor, por analogia ao reino da economia política, abstraímos as formas concretas de trabalho (do pedreiro, marceneiro, do professor ou do assistente social) até chegar ao mero desgaste de força de trabalho, ao consumo de cérebro, nervos e músculos, na objetividade impalpável do trabalho abstrato. Os valores interiorizados que compõe o terreno no qual se desenvolverá as formas de consciência, são em substância as relações sociais que constituem uma determinada sociedade, mas sua forma ainda não é diretamente a forma objetiva em que se expressam nas relações de trabalho, por exemplo. Devo obedecer a autoridade do pai em busca de aceitação assim como devo me submeter mais tarde a autoridade do patrão e do Estado, mas a substância última é a obediência, a submissão à norma externa e objetiva que compreendo como real, natural e imutável.

Os valores, antes de serem sistemas de ideias ou qualquer doutrina social, são cargas afetivas que o indivíduo julga como suas. Este processo se completa por um complexo jogo psíquico no qual o indivíduo reprime seus impulsos em nome da sobrevivência e da aceitação de seus objetos de desejo e identidade (o chamado complexo de Édipo). O que nos interessa particularmente aqui, um processo no qual o indivíduo transita do princípio do prazer para o princípio da realidade, aceitando e submetendo à normatização de um determinado real. Deste processo resulta a primeira forma da consciência na qual o indivíduo se insere em relações particulares pré-existentes que se apresentam como naturais e inevitáveis, interioriza esta realidade como o padrão e a norma

de comportamento e conduta a ser seguido para encontrar a aceitação e garantir sua existência (IASI, 2007).

Este é o momento em que a consciência se apresenta como a consciência de um amoldamento à ordem e a uma determinada sociedade, a consciência do indivíduo é a mediação particular de uma determinada consciência social. Sobre este terreno operará a ideologia.

A ideologia é a forma particular da consciência social em um contexto no qual a sociedade está dividida em interesses antagônicos e inconciliáveis de classe. A ideologia opera ocultando, naturalizando, invertendo, justificando, apresentando o interesse particular como se fosse universal para fins de garantir e reproduzir as condições que permitem a dominação de uma classe sobre outra. Como vemos, a ideologia se apoia em vários aspectos da consciência imediata e os funcionaliza para fins de dominação.

É por isso que a intenção de combater a ideologia com golpes de argumentos que visam substituir uma visão de mundo por outra é absolutamente ineficaz. A ideologia se enraíza na consciência imediata e nas cargas afetivas que lhes servem de base, assim como encontra uma correspondência com as relações que constituem a realidade objetiva e se vê reforçada pela forma generalizada de uma determinada visão de mundo enraizada no senso comum. Os indivíduos, para agravar a situação, vem esta consciência imediata não como uma consciência imposta, mas sua própria consciência e não costumam abrir mão facilmente de suas convicções.

Como dizia um velho filósofo grego; “é impossível levar ao conhecimento aquele que já julga possuí-lo”. O mesmo ocorre com o senso comum. Qualquer tentativa de enfrenta-lo diretamente provocará sua defesa e reforço. O elemento mais eficaz da ideologia é a apresentação dos interesses particulares de uma classe como se fossem universais, de maneira que uma crítica à família burguesa é vista como uma crítica “a” família, a crítica a sociedade burguesa como crítica da sociedade e assim por diante.

Compreendido o fenômeno desta forma, podemos voltar a nossa questão. Qual é o papel, então, da educação popular? Poderia parecer que, assim compreendido, não restaria função alguma para as ações pedagógicas no campo popular. As relações sociais seriam reforçadas por suas expressões ideais, interiorizadas nos indivíduos como sua visão de mundo e não algo imposto desde



fora. Uma visão de mundo que corresponderia a realidade das relações estabelecidas, apresentando-as como naturais e imutáveis, justificando-as como legítimas e necessárias. Entretanto, se esta compreensão nos leva a constatar a força e a eficácia da ideologia, não pode atestar sua infalibilidade. A crise da ideologia encontra suas determinações na sua própria forma de ser, isto é, na forma como se produz e reproduz.

Corre nos calcanhares da ideologia a maldição de ser a expressão ideal de uma dada objetividade, e esta objetividade está sempre em movimento enquanto suas expressões ideais precisam, até pela natureza de sua função, assumir formas mais ou menos permanentes.

Estamos convencidos que a ideologia de nosso tempo histórico, isto é, a predominância do Modo de Produção Capitalista, corresponde àquilo que lhe é essencial e não às formas que venha a assumir, para isto existem subideologias que dão conta do recado, como o chamado “neoliberalismo” ou o fascismo. Nesta direção, independente da forma atual do capitalismo e da sociedade burguesa, ela tem que se fundar na propriedade privada dos meios de produção, na forma mercadoria, no assalariamento, na extração de trabalho e sobretrabalho, na acumulação privada da riqueza socialmente produzida e assim por diante. Evidente que há diferença se isto ocorre em condições de livre concorrência ou de avançado grau de monopolização, em um momento inicial da partilha do mundo em áreas de influência para a ação imperialista ou de repartilha numa situação de equilíbrio entre as nações imperialistas. Em cada um destes contextos será necessário revestir a propriedade de formas distintas, buscar formas alternativas de sua legitimação e justificativa, mas a propriedade é sempre um fundamento essencial, não por ser um valor, mas porque a substância deste valor que nele se expressa é fundamental para a existência das relações que constituem o ser do capital.

Ocorre, então, que as ideologias, naquilo que lhe é fundamental e no conjunto dos momentos acessórios necessários para a adequação em cada época determinada, tem que assumir uma forma permanente diante de uma objetividade em constante mudança, abrindo de contradições. É evidente para qualquer um que analise com cuidado que o discurso ideológico de um liberalismo clássico não se adequa às condições de um capitalismo altamente monopolizado. A forma como a ideologia burguesa via a família, por exemplo, no século

XIX não costuma ser eficaz diante das formas de família que emergiram no decorrer do século XX. Nos momentos em que a objetividade se move e as suas expressões ideais tendem a ser afirmar como as mesmas se apresenta um momento de não correspondência e, portanto, de crise da ideologia que tem que buscar uma nova forma na qual reorganiza seu conteúdo.

Na trajetória de vida dos indivíduos na esfera do cotidiano, vivemos este processo frequentemente. As ideias, valores, representações próprias das relações interiorizadas que serviram de base para nossa visão de mundo se chocam com novos contextos e perdem sua correspondência. Uma representação sobre o mundo do trabalho diante da realidade do trabalho, uma idealização das formas de família e a realidade do casamento, uma justificativa da perfectibilidade do mercado diante de uma crise inflacionária ou do desemprego, a pretensa superioridade dos serviços de saúde privados diante da avassaladora realidade de uma pandemia, etc.

A crise da ideologia não leva, por si mesma, a sua substituição por uma consciência crítica de si mesmo e do mundo. As pessoas tendem a mergulhar em um estágio intermediário que normalmente se apresenta como revolta. Os velhos valores não nos bastam, mas não temos outros para compreender e atuar no mundo. Se antes tudo era natural e inevitável e era bom, agora inverte-se o sinal valorativo e tudo sempre foi errado e sempre será errado.

Somente em certas circunstâncias que permitem à pessoa vivenciar coletivamente estas contradições é que podemos presenciar um salto no processo de consciência. Como jovens que vivenciam os limites de um bairro marcado pela violência e falta de condições de vida, de lazer, de trabalho e que reagem produzindo formas coletivas de resistência cultural; mulheres que se juntam para buscar resolver problemas de seus filhos ou enfrentar a dura realidade da violência doméstica, mães que procuram justiça para seus filhos vítimas do extermínio disfarçado de política de segurança pública, trabalhadores que se juntam por melhores salários e condições de trabalho. Isto pode ocorrer desde manifestações mais imediatas até questões mais abrangentes, ter uma abrangência local em um pequeno grupo ou chegar a níveis bem amplos de pertencimento, como os de classe.

Este é um momento de grupalização, de descoberta de uma força coletiva e da vivência de sua potencialidade, de crítica dos limites de uma dada reali-

dade e de busca de alternativas, de descoberta de limites e de exigências, reivindicações. No entanto, mesmo a vivência mais intensa destas contradições e da crise dos antigos valores que costumavam compor nossas consciências, não desvenda por si mesma as determinações mais profundas das contradições que vivenciamos. Podemos viver profunda e dolorosamente as manifestações do racismo, podemos mesmo nos mobilizar para combatê-las, mas disso resultar um novo ponto de acomodação à ordem que tem por fundamento as raízes que se manifestam no racismo. O discurso muda para se reproduzir sua substância essencial.

A ideologia, como afirma Zizek (1996), é em grande medida um anteparo que permite a convivência com a dureza insuportável do real. Certamente nos insurgimos diante da brutal realidade do *apartheid*, com suas normas de segregação explícitas, mas estamos perfeitamente adaptados à segregação própria de uma suposta democracia racial fundada na igualdade formal e na desigualdade de fato. Neste sentido, a ideologia da democracia racial é ideologicamente mais eficaz que o *apartheid*. Isto quer dizer que movimento de grande radicalidade como as lutas sindicais no Brasil ou o movimento negro nos EUA podem e muitas vezes encontram um novo ponto de amoldamento à ordem que procuravam negar.

Tal processo de amoldamento não pode ser compreendido pelo viés moral, como se tratasse de mero desvio de conduta daqueles que participam dos movimentos de contestação que acabam por se amoldar. Mais uma vez as práticas educativas entram aqui como um bálsamo milagroso que poderia ter evitado os desvios ou responsabilizada por ter se equivocado e provocado os descaminhos. Feliz ou infelizmente não é bem assim.

Ocorre que nossa ação se dá sob uma certa objetividade levando ao que Marx definiu brilhantemente da seguinte forma: os seres humanos fazem sua própria história, mas não a fazem como querem, mas sim premidos pelas circunstâncias em que se encontram e que lhes foram transmitidas pelo passado (MARX, [1851/52]). Aqui está resumido os termos da dialética da práxis humana: nós somos obrigados a atuar inseridos por uma materialidade que nos determina, mas, agimos sobre ela e a transformamos. Não podemos, no entanto, fazer como queremos, pois só podemos atuar nas condições e com aquilo que se nos apresenta em nosso campo imediato de existência. Aquilo que Sartre (1979)

chama de campo prático inerte. Para o pensador francês isto é uma maldição, isto é, negamos o que está instituído e criamos um novo campo prático inerte que se institui e nos aliena para depois negá-lo novamente até o infinito.

Nós, baseados em Marx, pensamos um pouco diferente. Nós é que criamos o que está instituído e que nos leva a alienação e a reificação, portanto, podemos criar novas relações que não impliquem na alienação e no estranhamento, em outras palavras dizem Marx e Engels (2007, p. 43) “[...] as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”, por isso, como foram os seres humanos que produziram as condições de sua desumanização podem produzir aquelas que permitam sua emancipação.

Mas aqui se apresenta o grande problema de nosso tema. Se os seres humanos estão inseridos em condições que levam à sua alienação e sua própria consciência alienada apresenta estas condições como naturais e imutáveis, como podem se constituir em um sujeito da mudança? Vimos que a vivência das contradições oriundas do movimento do real e seu descompasso com as formas ideais que a ele correspondem podem levar a uma primeira crise da ideologia e abrir espaço para novas formas de consciência. Vimos, também que estas novas formas que procuram negar em um primeiro momento aquilo que está estabelecido, podem encontrar um novo ponto de amoldamento, mudando a forma do discurso para manter a substância da dominação. Ocorre que em certas condições históricas que costumam combinar a crise do capital com momentos conjunturais explosivos, que Lenin (1976) chamava de situações revolucionárias, a classe trabalhadora se defronta com os limites incontornáveis de uma determinada ordem social e se empenha em superá-la. Esta experiência, qualitativamente distinta das lutas pontuais e cotidianas exige dos membros da classe que reflitam sobre as determinações mais profundas da sociedade, suas formas históricas, a relação entre estas e as manifestações políticas, culturais e econômicas existentes. Estas perguntas essenciais e o caminho para respondê-las, como mudar a sociedade, quando é possível fazê-lo e de que forma, quais as condições para tanto, etc.; exigem uma mediação teórica, as respostas não são encontradas na vivência das contradições ou mesmo na luta contra elas.

Os limites da consciência são limites de nossa inserção particular na totalidade histórica, neste sentido a apreensão da totalidade de nosso ser exige um desprendimento da esfera cotidiana da vida e das lutas, para que possamos

compreender as determinações de nosso tempo e nossa sociedade e assim pensar os caminhos práticos de sua superação. Se em um primeiro momento a teoria não podia substituir a vivência das contradições e o caminho prático das lutas sociais, agora, sem a mediação da teoria, não podemos avançar na tarefa de mudar a sociedade.

Este movimento é identificado por Marx como momentos da consciência da classe trabalhadora. Primeiro submetido às condições da reificação e da alienação, serializada como indivíduos disputando um lugar ao sol na divisão social do trabalho, depois se unificando para reagir e lutar contra as contradições da vida e com isso se chocando com a forma capitalista da sociedade atual, desde lutas pontuais e efêmeras até lutas cada vez mais gerais e amplas que acabam por constituir a classe trabalhadora em oposição à burguesia (classe em si), mas ainda agindo e pensando nos limites da ordem mundana existente. Até que, no curso desta luta reúne as condições de perceber a si mesma como classe e como sujeito de uma possível transformação social pela destruição desta sociedade e a possibilidade de construção de uma nova (classe para si).

Nossa questão, portanto, é: em que momento da transformação da classe trabalhadora pode atuar a educação popular? Tendemos a imaginar, pelo viés anteriormente descrito, que a educação deveria apresentar-se na fase da alienação com a função de “desalienar” e colocar a classe em luta. Entretanto, se entendemos corretamente o processo de consciência, atacar as consciências submetidas ao senso comum e, portanto, à alienação é muito pouco eficaz. Costumamos ver as diferentes ações que constituem o trabalho revolucionário como inseridas em uma espécie de divisão do trabalho, na qual cada ação deve responder a problemas específicos com instrumentos adequados.

O momento da alienação não é um momento da formação e da educação, mas o da agitação. É hora de potencializar as contradições e intensificar a percepção daquilo que a pessoa vê como normal e imutável. Neste âmbito é muito mais eficiente o exemplo do que as práticas pedagógicas. Lembremos que os valores são interiorizados pela mediação das relações que sejam capazes de produzir vínculos e identidades. Neste sentido o prioritário neste momento são os vínculos e as ações capazes de ser veículos de valores que possam potencializar a revolta resultante da vivência das contradições próprias da existência. A tarefa central é a agitação.

É um erro comum e recorrente confundir as atividades formativas com o exercício da agitação. Evidente que há um elemento pedagógico na agitação, assim como acreditamos necessário um elemento agitativo na prática pedagógica, mas a determinação deve ser clara em um ou outro momento.

No momento da formação da classe e suas lutas coletivas, o momento da fusão e superação da serialidade fragmentadora e formação do grupo, depois de níveis mais amplos de pertencimento até a classe, a revolta vai se constituindo em práticas mais ou menos permanentes, em formas organizativas de níveis e funções diversas. Neste momento, é evidente que as práticas organizativas e a dimensão da ação têm prioridade, mas já se apresentam formas educativas úteis, principalmente aquelas que permitem vincular as manifestações mais particulares e pontuais às determinações históricas e societárias mais fundamentais.

A ação histórica independente da classe que a leva a constituir-se em *classe para si* não é produzida pela ação educativa, mas é impossível que se complete sem ela, uma vez que se trata da passagem da reação às contradições existentes para uma ação consciente visando a transformação social que, como vimos, implica a mediação de uma teoria social, a unidade entre ação e pensamento, uma práxis social. Neste momento a formação é essencial.

Podemos, então, afirmar que a educação popular é um processo que atua no movimento de constituição da classe enquanto classe, mais precisamente no movimento que leva da classe em si na classe para si. Atua de forma complementar as tarefas organizativas e práticas, contribuindo com a qualidade desejada da ação, mas não define nem o resultado nem a qualidade final da prática política da classe uma vez que isto é resultado de uma série de fatores que escapa ao âmbito educativo, como a dinâmica da luta de classes o caráter do Estado e as opções estratégicas estabelecidas.

Mas, por que educação popular e não simplesmente formação política? Dito neste grau de generalidade realmente podemos confundir dois momentos distintos no processo educativo da classe. Quando tratamos da dimensão da práxis de um sujeito revolucionário, estamos falando da apropriação de uma teoria social, de um método de compreensão da realidade, da capacidade de compreender uma determinada formação social e sua história, da estrutura de classes e as formas políticas e tudo o mais. Trata-se de uma tarefa intelectual de grande envergadura e que exige preparação adequada. Mas, devemos lembrar

que para nós o sujeito desta transformação são os trabalhadores e eles devem assumir esta tarefa intelectual.

Gramsci dizia que todos são intelectuais, mas nem todos assumem na sociedade funções intelectuais (GRAMSCI apud COUTINHO, 2011). Os intelectuais, pensava Gramsci, “[...] se desenvolvem lentamente, muito mais lentamente que qualquer outro grupo social, por causa de sua própria natureza e sua função histórica” (GRAMSCI apud COUTINHO, 2011, p. 122). Os trabalhadores têm uma relação contraditória com a dimensão intelectual, primeiro pelo fato que a divisão do trabalho cindiu a dimensão prática e espiritual do trabalho e essa cisão ganhou contornos abissais na divisão capitalista do trabalho. Ao refletir sobre essa questão, Gramsci nos diz:

O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, a qual, não obstante é um conhecimento do mundo na medida que o transforma. Pode ocorrer, aliás, que sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir. É quase possível dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): uma, implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade; e, outra, superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica (idem, p. 136).

De maneira precisa o marxista italiano nos descreve o momento próprio da consciência em si. Um membro de uma classe que age nas ações transformadoras e nas lutas sociais, mas ainda pensa o mundo e a si mesmo com os valores, ideias e representações que colheu do mundo no qual se socializou. Tem, por assim dizer “duas consciências”, uma que expressa em sua ação que nasceu de uma crítica prática e vivenciada e outra que herdou do mundo. Parece estranho, mas vemos isso todos os dias. Companheiros empenhados em lutas sindicais em defesa dos trabalhadores que estão presos a valores da ordem patriarcal e machista, companheiros e companheiras com claro posicionamento antirracista que acabam aderindo a formas de empreendedorismo almejando um nicho empresarial bem sucedido buscando a emancipação na formação de uma classe média negra, intelectuais convictos da necessidade da transformação social empenhados em carreiras acadêmicas e disputas institucionais por uma posição de prestígio que mais lembra a universidade feudal. Todos nós somos

seres híbridos quando o assunto é nossa consciência, especialmente os revolucionários, pois nasceram e foram socializados em mundo que querem transformar.

Como então desenvolver as capacidades necessárias à compreensão da realidade junto à classe trabalhadora e aos setores populares? A questão fica particularmente complexa se entendermos como verdadeira a ponderação de Gramsci que o segmento intelectual, por sua natureza e função histórica, se desenvolve muito lentamente, além do fato que os trabalhadores estão submetidos a uma escravizante divisão do trabalho que acentua sobremaneira a reificação própria da sociedade capitalista.

Antes de tudo é preciso afirmar que esta situação não implica em acreditar que um segmento intelectual teria que levar aos trabalhadores o conhecimento necessário à sua emancipação. É conhecida a passagem na qual Lenin afirma, seguindo Kautski, que a consciência revolucionária vem de fora do proletariado (LENIN, 2010). Esta frase sempre é descontextualizada e via de regra mal compreendida. Lenin está refletindo sobre as diferenças entre um tipo de consciência que deriva diretamente das experiências de luta e resistência dos trabalhadores (o que ele denomina de consciência trade-unionista) e a consciência da necessidade do socialismo e da revolução, que deriva de uma compreensão histórica e teórica da sociedade atual, de sua história e que foi desenvolvida por intelectuais que tendo uma origem nos segmentos médios da burguesia, rompem com ela e aderem a perspectiva dos trabalhadores. Entretanto, os trabalhadores podem e devem em contato com estas teorias, organizarem-se e exercerem funções intelectuais, sem que com isso assumam a forma de um segmento específico como os intelectuais pequenos burgueses. No mesmo livro do qual é retirada esta citação, Lenin afirma que diante das características da organização proletária, “[...] deve desaparecer por completo toda distinção entre operários e intelectuais” (LENIN, 2010, p. 181).

Ora, mas para isso é necessário que os trabalhadores se apoderem de recursos intelectuais e para tanto torna-se necessário um processo ordenado de educação. Esta tarefa, pelo menos na tradição comunista, mas não apenas nela, foi identificada com o que conhecemos por formação política. Aqui também temos um bom exemplo da formação contraditória daquilo que Gramsci chamou de duas consciências. Mesmo na intenção de fazer uma educação voltada para a



transformação social, os revolucionários só podiam pensar as ações educativas a partir dos parâmetros pedagógicos existentes. Muitas vezes o resultado é uma educação com conteúdo inovador embrulhada em uma forma pedagógica conservadora.

A chamada educação popular tem suas origens na pretensão de buscar uma forma nova para desenvolver uma pedagogia própria das camadas populares. No Brasil essa busca está intimamente ligada a tradição cristã. No início muito distante de perspectivas transformadoras, pelo contrário, como reação a perda de influência da Igreja católica, principalmente em suas bases no campo. A cúpula da Igreja pensa uma ação de evangelização das bases no campo para evitar o avanço dos comunistas e a sindicalização rural, assim como os socialistas das Ligas Camponesas, o que levará à formação do Movimento de Educação de Base (MEB) nos anos cinquenta (WANDERLEY, 2014). Ocorre, no entanto, que os jovens cristãos em contato com os trabalhadores do campo acabam juntando-se à luta pela reforma agrária e as reformas de base e distanciam-se dos objetivos conservadores da cúpula da Igreja.

Seria bom destacar que esta não era uma iniciativa isolada. Na década de cinquenta o grande dilema era incorporar grandes massas da população de um país profundamente atrasado e desigual nas tarefas do chamado “desenvolvimento nacional” e isso, segundo se pensava, só seria possível com o desenvolvimento de uma “ideologia nacional” (PINTO, 1960; LOMBARDI, 2014).

Nos anos que seguiram a crise da ditadura instalada em 1964 e naquilo que ficou conhecido como processo de democratização, os setores da esquerda cristã aperfeiçoaram as bases lançadas no MEB para formas de intervenção política que tinham na alfabetização e na educação dos trabalhadores uma centralidade, desenvolvendo estratégias educativas e formas pedagógicas que buscavam dialogar de forma mais próxima das camadas populares.

Tanto a resistência à ditadura como o desenvolvimento na América latina da chamada Teologia da Libertação, contribuíram para estas experiências se aproximarem do marxismo e da tradição comunista. Esta aproximação não foi tranquila e muito menos harmoniosa. Enquanto os cristãos identificavam formas pedagógicas tradicionais, verticais e pouco participativas na tradição comunista, os militantes de esquerda viam nas práticas cristãs uma priorização da forma em detrimento do conteúdo e práticas que, se dialogavam mais com os se-

tores populares corriam o risco de reforçar elementos do senso comum sem superá-los.

A educação Popular, tal como nós conhecemos nos anos setenta em diante, é resultado de uma aproximação destes dois segmentos. A educação de base católica e suas formas de mediação com os segmentos populares para partir da realidade imediata e refletir sobre ela e a preocupação com uma teoria social e uma compreensão das determinações da sociedade capitalista, da luta de classes e do objetivo socialista, próprias da militância de orientação marxista.

Esta aproximação produziu experiências bastante relevantes na América Latina, como as do grupo Alforja na Costa Rica, na Nicarágua no final dos anos setenta, no Brasil pós ditadura, entre outras. Entre elas a experiência do Núcleo de Educação popular 13 de maio que se organizou a partir de 1983 após uma cisão do grupo de São Paulo da FASE.

O que é característico destas experiências é o vínculo entre os processos educativos e movimentos políticos que visam a transformação social, portanto, não estão imunes aos desenhos estratégicos determinantes em cada momento. Em muitos casos, os processos educativos populares acabaram por ser instrumentalizados como meros meios de agitação e mobilização eleitoral, formação de bases de massa e distanciaram-se da intencionalidade de ser uma função orgânica da constituição da classe e sua perspectiva revolucionária.

Neste caminho, a educação popular pode se converter em um conjunto de técnicas e metodologias de trabalho junto aos trabalhadores, particularizando cada vez mais os temas e as intencionalidades. A educação popular, compreendido o processo de consciência, deveria atuar como um mediador entre as ações particulares e a dimensão geral da luta, desvelando determinações históricas, fundamentos estruturais de nossa sociedade. Entretanto, ela pode atuar como um tipo de especialização particularizante. Podemos ver esse movimento de maneira clara nos programas de formação da CUT que transitam de uma formação política para o campo da formação profissional e dos programas de geração de renda (TUMOLO, 2002), ou na política nacional de formação do PT que transita para a formação para a gestão de administrações municipais segundo o “chamado modo petista de governar” ou os cursos para vereadores, etc. (IASI, 2006).

Paralelamente temos um pulverizar das iniciativas de educação popular que atuam como importantes aglutinadores de lutas imediatas nos diversos movimentos sociais. Não há nenhum problema neste sentido, pelo contrário, são iniciativas que respondem a problemas concretos (alfabetização, cursinhos pré-vestibular, formações profissionais, acesso à justiça, etc.). Ocorre, no entanto, que se estas são formas próprias da constituição da classe e sua luta, corre-se o risco de perder a dimensão estratégica e, assim pulverizadas, servir supletivamente a uma nova função de acomodamento.

Vivemos um momento de desmonte do Estado e das políticas públicas em nome da necessária adequação a novos padrões de acumulação. No âmbito das políticas públicas isto levou às chamadas contrarreformas (BERING, 2018) e ao desenvolvimento de políticas compensatórias que visavam incorporar segmentos da sociedade em tarefas compreendidas como iniciativas desenvolvidas por projetos no balcão de recursos e não direitos. As metodologias e técnicas da educação popular tornaram-se um poderoso instrumento de implementação destes projetos supletivos e compensatórios desarticulados da dimensão estratégica transformadora.

O problema se agrava pelo fato que a estratégia determinante no período, a chamada Estratégia democrática e popular (IASI; NEVES; FIGUEIREDO, 2019) caminhava no sentido da aceitação das formas políticas institucionais estabelecidas e abandona a perspectiva de ruptura.

Isso não é um demérito para aqueles profissionais e militantes que desenvolveram esses espaços educativos e se empenharam de forma dedicada em suas tarefas, mas, como costumamos afirmar, quem não tem uma estratégia acaba participando da estratégia de alguém. Prevaleceu uma vaga percepção que o conjunto das microatividades pulverizadas e desarticuladas, em algum momento produziriam as transformações desejadas, algo como uma mudança cultural. Nessa direção e diante das contradições que se produziram no choque entre as intenções democratizantes e a realidade da conciliação de classes e seus compromissos de governabilidade, a educação popular foi aos poucos se convertendo no esforço de justificativa e legitimação de uma linha política que resultava, na prática, no amoldamento da classe à ordem capitalista e burguesa. Funcionando, portanto, como claro anteparo ideológico que ao contrário de desvendar determinações, as mascarava.

Evidente que seria um erro generalizar esse processo, uma vez que existiram iniciativas que compuseram um campo de valorosa resistência, como são exemplares os casos da Escola Nacional Florestan Fernandes do MST e o próprio NEP 13 de Maio, entre outras. Entretanto, a forma geral do amoldamento não deixou de incidir, também, sobre estas experiências, seja pelo isolamento e estigmatização da resistência, seja pela determinação das formas de financiamento, seja, muitas vezes, pela repressão e criminalização abertas (como no caso das rádios comunitárias, do MTST, etc.). De qualquer forma a educação popular passou de um momento de ferramenta de mobilização, formação e mediação importante no processo de constituição da classe como classe, para formas de amoldamento e justificativa de uma estratégia que abandonava a perspectiva transformadora e buscava os meios de integração a ordem do mercado e do capital.

Mas, esse não é um privilégio da educação popular, acabou por ser o destino dos instrumentos de classe construídos no período e podemos ver o mesmo destino na luta sindical, nos movimentos sociais, em partidos políticos e categorias profissionais. Sartre nos olha complacente como dizendo que nosso tempo ainda é o tempo de romper as formas velhas e criar novas, sem que mudando as bases da alienação acabemos por encontrar nova forma para velhas substâncias não alteradas rerepresentarem a boa velha alienação.

A crise da estratégia democrática popular e a abrupta interrupção dos governos petistas abriu espaço para a emergência das alternativas de extrema direita e colocou em evidência um senso comum reacionário, ao contrário do que esperava as ilusões da conciliação de classes. Este cenário coloca desafios enormes para os educadores da classe trabalhadora e para as mediações pedagógicas necessárias para empreender a resistência contra a barbárie, mas devemos alertar que não há solução pedagógica, por mais criativa que seja, que possa fazer frente à ofensiva ideológica das classes dominantes neste momento. Não se trata de encontrar a mediação de linguagem ou de comunicação adequada para furar o bloqueio do irracionalismo reinante. A solução, como sempre, está na capacidade de luta em defesa da vida, em dar forma e direção à revolta que existe e que ampliará, graças aos ataques da ordem. Superar a dispersão e criar espaços organizativos dos trabalhadores, sermos capazes de empreender rigorosa crítica e autocrítica dos caminhos trilhados que nos levaram ao atual impasse e apri-

morar nossa capacidade de compreendendo nossa formação social traçar novas estratégias que nos levem à transformação revolucionária da sociedade.

Nesse esforço coletivo precisaremos de processos formativos e iniciativas pedagógicas que os educadores populares, se forem capazes de realizar a necessária crítica das experiências vividas, certamente contribuirão de forma decisiva.

## REFERÊNCIAS

BERING, E. **Brasil em contrarreforma**: desestruturação do estado e perda de direitos. São Paulo: Cortez, 2018.

COUTINHO, C. N. **O leitor de Gramsci**: escritos escolhidos 1916–1935. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

EAGLETON, T. **Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 1997.

FREUD, S. Esboço de Psicanálise. In: S. Freud, **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. v. 1. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1999.

IASI, M. L. **Metamorfoses da consciência de classe**: o PT entre a negação e o consentimento. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre consciência e Emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

IASI, M. L.; NEVES, V.; FIGUEIREDO, I. **A estratégia democrático popular**: um inventário crítico. Marília: Lutas anticapital, 2019.

KONDER, L. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LENIN, V. I. La bancarrota de la II Internacional. In: V. I. Lenin, **Obras escolhidas**. v. 5. Moscou: Editorial Progreso, 1976, p. 219–275.

\_\_\_\_\_. **O que Fazer?** Problemas candentes do nosso movimento. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LOMBARDI, J. C. Educação e nacional–desenvolvimentismo (1946–1964). **Revista HISTEDBR On–line**, Campinas, SP, v. 14, n. 56, p. 26–45, 2014. DOI: 10.20396/rho.v14i56.8640432. Disponível em: < <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640432> >. Acesso em: 15 nov. 2020.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Biotempo, 2005.

\_\_\_\_\_. O dezoito Brumário de Luiz Bonaparte. [1851/52]. In: K. Marx e F. Engels, **Obras Escolhidas**. Karl Marx e Friedrich Engels. v. 1. São Paulo: Alfa–Ômega, s/d, p. 199–285.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

PINTO, A. V. **Consciência e Realidade Nacional**. v. 1 e 2. Rio de Janeiro: MEC/Institut Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

SARTRE, J. P. **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires: Losada, 1979.

TUMOLO, P. **Da contestação à conformação**: a formação sindical da CUT e a reestruturação produtiva capitalista. Campinas: ed. UNICAMP, 2002.

WANDERLEY, L. E. **MEB e a educação popular**. Rio de Janeiro: Em Pauta, Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/13027/10145>>. Acesso em: 15 nov. 2020.

ZIZEK, S. Como Marx inventou o sistema. In: **Um mapa da ideologia**. Slavoj Zizek (org.). Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 297–331.