

WALTER BENJAMIN E PAULO FREIRE: a história como rastro de uma pedagogia pós-abissal

**Angelita Soares Ribeiro
Leandro Haerter
Denise Marcos Bussoletti**

1 APRESENTAÇÃO: PEDAGOGIAS EM INVENÇÃO

O “Grupo Interdisciplinar de Pesquisa: Narrativas, Arte, Linguagem e Subjetividade” (GIPNALS)¹ foi criado em 2010, na perspectiva do Núcleo de Arte, Linguagem e Subjetividade (NALS), criado em 2008. Ambos os grupos, vinculados à Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), colocam-se como lugares de produção do conhecimento que, através de uma perspectiva ético-estética, tem como ponto de partida os modos de saber, fazer e viver dos grupos populares. Aquilo entendido como periférico, para nós configura-se como o centro de uma outra história possível, latente, mas, ainda a ser contada e recontada.



Paulo Freire



Walter Benjamin

Nesse contexto, realizamos o I e o II Fórum Internacional de Contadores de Histórias², na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil, respectivamente em 2009 e 2010. O fórum foi concebido enquanto um projeto de pesquisa-ensino-extensão, com foco nas narrativas populares e no diálogo com as culturas da América Latina. A metodologia dos eventos centraram-se na contação de histórias por sujeitos e grupos vinculados a segmentos populares e movimentos sociais da região. O Fórum de Contadores de Histórias pretende a constituição de um espaço em que ouvintes e narradores sejam protagonistas de uma história Outra, polifonicamente estabelecida (PINHEIRO; BUSSOLETTI; GIL, 2010).

No processo de constituição do NALS e, posteriormente do GIPNALS, fomos pensando a pedagogia enquanto algo que acontece na fronteira, nos entre-lugares. A voz que nos guia soa das narrativas populares e o movimento que nos conduz vem da ginga. Para Bussoletti e Vargas (2014), a Estética da Ginga pensada a partir dos parangolés de Hélio Oiticica, parte de duas perspectivas. A primeira, entende que a ginga pode ser apreendida enquanto uma produção do conhecimento que tem o movimento como lugar. O ir e vir dos parangolés de Oiticica, do gingado da capoeira, dos passos de samba, permite-nos pensar em uma ciência que dança, “[...] não se fixando, não ocorrendo de maneira unidirecional, mas ressaltando que as comunicações, trocas de informações, conhecimentos e saberes se dão de maneira constante, em fluxo e ativamente em uma sociedade que esteja aberta para essa possibilidade” (BUSSOLETTI; VARGAS, 2014, p. 46). A segunda perspectiva, entende a estética da ginga enquanto resultante de uma epistemologia que é formulada em um território que agrega em si a diversidade, fazendo com que o

somatório de cruzamentos e intercâmbios sociais, culturais, políticas e cosmológicos, favoreçam a contrução de uma polissemia cognitiva, latente para aqueles que a conseguem e pretendem perceber-la.

O Fórum *Internacional* de Contadores de Histórias e a Estética da Ginga, são “dois lugares” por onde, enquanto NALS e GIPNALS, vamos experimentando formas de formulação e invenção do conhecimento que possam tornar a ciência mais próxima dos movimentos do viver dos grupos populares, assim como, de sua defesa ético-estética. A ideia de uma Pedagogia da Fronteira, podemos dizer, abriga tais formas de conhecimento pretendidas.

O conceito de fronteira é central na perspectiva de trabalho do NALS e do GIPNALS. Para Bussoletti e Vargas (2014) tal conceito coloca-se como fundamental para pensarmos em uma pedagogia que entenda as diferenças como lugar de enriquecimento da produção do conhecimento. A Pedagogia da Fronteira, dialoga com os estudos culturais (GIROUX, 1992), e com o conceito de “identidade de fronteira” de McLaren (2000). Reconhecendo tais contribuições aliadas àquilo que vimos construindo desde 2008, formulamos e vivenciamos tal pedagogia como aquela que

[...] ao tematizar os saberes e as práticas das comunidades populares, pretende capacitar a universidade em sua missão tanto para enfrentar as lacunas importantes que existem em termos dessa produção específica no contexto da UFPEL, como para apreender os processos educativos nos marcos das fronteiras e das mobilizações que se verificam em torno da igualdade na diferença e da diferença na igualdade em sua multiplicidade de sentidos (BUSSOLETTI; VARGAS, 2014, p. 45).

Entendemos que pensar fronteiras no âmbito da educação nos coloca a possibilidade de encontro com rupturas necessárias à emergência de novos paradigmas para a ciência moderna, ainda tão alheia à vida e seus movimentos. Neste sentido, este artigo se coloca como uma tentativa de mais uma experimentação epistemológica que busca situar-se neste lugar de tensionamento dos limites e dos abismos criados na ordem do conhecimento ocidental.

Walter Benjamin e Paulo Freire, basilares nas perspectivas teórico-metodológicas adotadas em nosso trabalho, permitem-nos pensar simultaneamente em um mundo e uma história de catástrofes e, ao mesmo tempo, em uma melancólica e esperançosa possibilidade de redenção, de

libertação. Os autores partem da experiência dos homens no mundo, de sua opressão, mas também do ainda por vir, da possibilidade da história enquanto tribunal de culpabilização dos vencedores e libertação dos vencidos.

A partir de Boaventura de Souza Santos, entendemos que a compreensão de história de Benjamin e de Freire, junta Norte e Sul, desloca a geografia abissal do conhecimento moderno e nos permite pensar em uma pedagogia pós-abissal. É por tais caminhos, feitos na fronteira e no ir e vir da ginga, que tal artigo pretende trilhar... Não em busca de metodologias prontas, mas em experimentação e invenção de mais uma pedagogia que possa re-desenhar linhas, inventar movimentos que protejam a vida e, quem sabe, dançar.

2 WALTER BENJAMIN E A HISTÓRIA COMO POSSIBILIDADE DE REDENÇÃO DA BARBÁRIE

Em sua VII tese sobre o conceito de história, Walter Benjamin (2012) afirma que o investigador historicista estabelece uma relação de empatia com a história do “vencedor”.

[...] Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (BENJAMIN, 2012, p. 12)

Para Benjamin, “uma história a contrapelo” não se faz na contemplação dos proclamados, pelo processo de transmissão da cultura, através de “grandes gênios” ou “grandes heróis”, mas no desvio desta transmissão. O autor defende

a escrita de uma história a contrapelo, partindo do ponto de vista dos vencidos, em detrimento à noção de “empatia com o vencedor”.

Benjamin (2012) trabalha com o conceito de catástrofe, catástrofe como contínuo da história. A assimilação desse conceito tem um significado histórico interessante, quer dizer que, no olhar dos vencidos, o passado pode ser compreendido como uma sequência de catástrofes, no qual o tempo configura-se como uma crítica à repetição de fatos catastróficos que impõem uma história e um grupo de vencidos. A continuidade, nessa lógica, significa a eternização de um tempo de barbárie, por isso é necessário interrompe-lo, explodi-lo, pois nessa perspectiva não há progresso verdadeiro na história.

Benjamin nos leva a refletir: por quais caminhos este tempo e esta história em descontinuidade podem ser buscados? Jean Marie Gagnebin (2012), aponta um possível caminho quando diz que a historiografia crítica de Benjamin procura por rastros deixados pelos ausentes da história oficial, rompendo com uma perspectiva historicista e buscando outras possibilidades de interpretação de uma aparente imagem imutável dos acontecimentos do passado.

Procuram por aquilo que escapa ao controle da versão dominante da história, introduzindo na epicidade triunfante do relato dos vencedores um elemento de desordem e de interrogação. Esses rastros são geralmente pouco visíveis num duplo sentido: não se destacam, não são os “traços dominantes de uma época”, como se costuma dizer, e também são muito mais detalhes que parecem aleatórios, restos insignificantes que, à primeira vista, poderiam e deveriam ser jogados fora. (GAGNEBIN, 2012, p. 33).

O caminho dos rastros ausentes é algo que se anuncia em Benjamin como um sedutor e irresistível percurso, na dialética estabelecida estabelecida entre o rastro e a aura.

Rastro e Aura. O rastro é a aparição de uma proximidade, por mais longínquo esteja aquilo que a deixou. A aura é a aparição de algo longínquo, por mais próximo esteja aquilo que a evoca. No rastro, apoderamo-nos da coisa; na aura, ela se apodera de nós (BENJAMIN, 2006, p. 490 [M 16 a, 4]).

Um olhar que busca os rastros e a aura pelo mundo permite que a “percepção daquilo que foi destruído se articule com a concepção do que é preciso construir.” (Ginzburg, 2012, p.109). Nesta perspectiva, Ginzburg alia-se à Benjamin para dizer que cada fragmento, cada resto e cada palavra, podem conter rastros do que foi e do que ainda é.

Observar um rastro no chão, um bilhete de uma viagem feita no passado, uma fotografia, assim como contemplar um espaço em ruína, pode envolver o esforço de pensar na existência à luz das perdas: são situações em que um fragmento, um resto do que existiu pode ajudar a entender o passado de modo amplo e, mais do que isso, entender o tempo como processo, em que o resto é também imagem ambígua do que será o futuro. A politização da interpretação do conceito de rastro sugere seu entendimento como um termo de mediação. (GINZBURG, 2012, p. 109).

Retornando a Benjamin, compreendemos os caminhos dos rastros, da rememoração e da lembrança como algo que parece perseguir uma ideia de possibilidade de redenção. Para além do teor teológico da palavra redenção, Benjamin leva a pensar sobre a reparação do sofrimento e das injustiças de todas as ordens promovidas pelo cortejo dos vencedores. A rememoração e a contemplação do passado, a partir de sua constituição pelo tempo presente, constituiria parte dessa tarefa redentora.

Contemplando, com distanciamento e horror, o cortejo dos monumentos dos vencedores sob os corpos vencidos no chão, o historiador benjaminiano busca construir um caleidoscópio com fragmentos do passado e do presente na captura de uma semelhança que pode transforma-los.

Transformar o passado porque este assume uma nova forma, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transformar o presente porque este se revela como a realização possível da promessa anterior, uma promessa que poderia se perder para sempre, que ainda pode ser perdida se não for descoberta inscrita nas linhas atuais. (GAGNEBIN, 1987, p. 16).

Trata-se de, nas palavras de Benjamin (2012, p. 18), “destruir o contínuo da história”, escavando no passado as possibilidades de uma outra história, ouvindo os clamores daqueles que ainda não foram ouvidos, criando uma nova face para as esperanças já frustradas. Dessa forma, o tempo e a história, em descontinuidade, são elaborados como lugar onde uma política libertária pode realizar-se.

Nessa perspectiva, cabe salientar que a filosofia de Benjamin se opõe a concepção de história enquanto progresso, pois esta anda de mãos dadas com os vencedores. Ao contrário, percebe a história não como uma sequência de conquistas, mas como uma sucessão de derrotas. E é através da redenção, da possibilidade de rememoração, que se torna possível a ideia de redenção dos ainda oprimidos pela história.

O texto de Gagnebin (2012, p. 35), nos auxilia na apreensão deste caminho quando diz que “o verdadeiro lembrar, a rememoração, salva o passado, porque procede não só à sua conservação, mas lhe assinala um lugar preciso de sepultura no chão do presente, possibilitando o luto e a continuação da vida”. Como também Maria João Cantinho (2008), quando diz que a necessidade de ver redimida a história da humanidade é o desejo que faz com que Benjamin rompa com uma concepção tradicional da história, e a carregue de utopia.

Ao pensar o tempo histórico em aberto e, por isso, um lugar de destruição e construção, Benjamin compreendeu que “[...] um tal ponto de vista exigia a elaboração de novos modelos de tempo, levando a cabo uma crítica da visão positivista e progressista da história” (CANTINHO, 2008, p. 02). Neste movimento, põs a imagem, por sua temporalidade de face dupla e dialética, no centro da vida histórica.

A imagem dialética é uma imagem que lampeja. É assim, como uma imagem que lampeja no agora da cognoscibilidade, que deve ser captado o ocorrido. A salvação que se realiza deste modo- e somente deste modo- não pode se realizar senão naquilo que estará irremediavelmente perdido no instante seguinte. [...] (BENJAMIN, 2006, p. 515 [N 9 .7]).

Maria João Cantinho (2008) afirma que não podemos pensar a elaboração de um pensamento sistemático da imagem em Benjamin, mas um tecido complexo de reflexões em torno das infinitas relações entre imagem e pensamento. Para a autora, Benjamin vê na imagem o modo de “dar a ver” o conteúdo histórico das coisas.

Ela não é somente uma imagem, no sentido vulgar do termo, mas a absoluta concentração de todas as categorias benjaminianas. Fulgurante, ela é expressão de um tempo desformalizado e qualitativo, messiânico, como é, também, *potência originária, imagem de desejo*, no seu sentido mais amplo, isto é, converte-se na máxima expressão da possibilidade de conhecimento da história, ao transformar-se numa síntese autêntica e única, irrepitível. Trata-se, assim, do fenómeno originário da história, cuja potencialidade da síntese é elevada ao seu mais elevado grau. (CANTINHO, 2008, p. 04).

Denise Bussoletti (2010) faz referência ao universo das imagens benjaminianas e ao tempo da história, como um momento em que o passado como interpretação é construído.

Imagens apresentam-se como de “sonho”, “ambíguas”, ou “arcaicas”, despertadas num outro tempo, que não é o ontem, nem o amanhã, mas um tempo de um outro presente. Um tempo interrompido no

espaço. Um tempo em que o presente trama-se com o relevante do passado e o futuro anuncia sua proximidade. Um tempo benjaminiano anunciado, como aquele que distingue o tempo controlado pelos relógios, o "tempo homogêneo e vazio"; onde os acontecimentos caem dentro dele, do tempo pontuado pelo calendário, onde, nos "dias de recordação", as coisas são lembradas e tornadas atuais. Esse é o tempo da história, não o das "badaladas indiferentes e regulares do relógio", mas antes o tempo da pausa, momento em que o passado como interpretação é construído e a história se faz como presente, como agora (BUSSOLETTI, 2010, p. 3).

Pode-se dizer, assim, que a leitura da imagem dialética coloca-se possibilidade de apreensão de um tempo histórico redimido. No movimento de cesura do tempo onde nos deparamos com a catástrofe do passado que ainda se perpetua, a imagem dialética torna possível a descoberta de uma semelhança, elaborando uma síntese latente "com o relevante do passado" anunciando "um futuro em proximidade" (IBDEM).

Em sua IX tese sobre o conceito de história, Benjamin (2012) condensa sua teoria da história através do olhar do "*Angelus Novus*", obra de Paul Klee.



FIGURA 1 – Angelus Novus (Paul Klee, 1920, Israel Museum, Jerusalem)

Fonte: <http://beetleinbox.tumblr.com/post/30033697964/paul-klee-angelus-novus-1920-israel-museum>

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter este aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para

acordar os mortos e reconstituir, a partir de seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo que chamamos o progresso é este vendaval. (BENJAMIN, 2012, p. 14).

O olhar “esbugalhado” do anjo da história, voltado ao passado enquanto seu corpo é arrastado pelo movimento do “progresso da história”, e seu desejo de reconstruir o presente a partir dos restos da destruição, condensa o instante da imagem dialética. Aquilo onde o movimento do tempo, como as asas abertas do anjo, que ainda resistem ao voo, é por um breve instante suspenso, e tudo aquilo que acabou de passar ainda é, e pode ser outra coisa... Mesmo que o movimento progressista da história empurre o anjo para um futuro de perpetuação da barbárie.

A metáfora do anjo da história elaborada por Benjamin, assim entendemos, tem a proposta de fazer com que a redenção se realize, ao contrário de uma concepção linear de história em que o passado é um encadeamento de eventos e de conquistas. Benjamin, então, vê a catástrofe, na perspectiva de olhar para o passado, trazendo à tona narrativas de sujeitos específicos – os vencidos – mostrando um história que poderia ou poderia ainda ser ou ter sido.

3 PAULO FREIRE: O MUNDO ESTÁ SENDO

Paulo Freire (2000, p. 16), no livro *Pedagogia da Indignação*, diz que “[...] não há cultura nem história imóveis. A mudança é uma constatação natural da cultura e da história. O que ocorre é que há etapas, nas culturas, em que as mudanças se dão de maneira acelerada”. Neste sentido, a cultura e a história existem em face do risco assumido na luta pela liberdade.

Não haveria cultura nem história sem risco, assumido ou não, quer dizer, risco de que o sujeito que o corre se acha mais ou menos consciente. Posso não saber agora que riscos corro, mas sei que, como presença no mundo, corro risco. É que o risco é um ingrediente necessário à mobilidade sem a qual não há cultura nem história (FREIRE, 2000, p. 16).

Em perspectiva freireana, a história e a cultura são construídas quando, enquanto sujeitos sociais, assumimos o risco de movermo-nos no mundo,

transformando-o. Um “mover-se” intencionalmente construído. Precisamos “estar no mundo”. Precisamos nos engajar em reflexões e em lutas sociais a favor da mulher e do homem oprimidos, estando com o mundo e com os outros, participando e fazendo história.

Daí então, que a nossa presença no mundo, implicando escolha e decisão, não seja uma presença neutra. A capacidade de observar, de comparar, de avaliar para, decidindo, escolher, com o que, intervindo na vida da cidade, exercemos nossa cidadania, se erige então como uma competência fundamental. Se a minha não é uma presença neutra na história, devo assumir tão criticamente quanto possível sua politicidade (FREIRE, 2000, p. 17).

Estar no mundo assim implica a consciência de que ele não é imutável e, por isso, pode ser transformado a partir de uma ideia de utopia que potencializa práticas com ela coerentes. Neste sentido, podemos dizer que para Freire (2000), se história é movimento e transformação, sem consciência e ação dos sujeitos no mundo não se faz história.

A consciência do mundo, que viabiliza a consciência de mim, inviabiliza a imutabilidade do mundo. A consciência do mundo e a consciência de mim me fazem um ser não apenas no mundo mas com o mundo e com os outros. Um ser capaz de intervir no mundo e não só de a ele se adaptar. É neste sentido que mulheres e homens interferem no mundo enquanto os outros animais apenas mexem nele. É por isso que não apenas temos história, mas fazemos a história que igualmente nos faz e que nos torna portanto históricos. (FREIRE, 2000, p. 20).

Para Freire, por sermos gente, lutamos incessantemente pelo direito de sermos sujeitos da história, de uma história não como determinação, mas como possibilidades. O autor parece-nos querer dizer que o que nos “humaniza” é nossa ação coletiva no mundo, atitudes de mulheres e de homens que se relacionam entre si, com os outros e com o mundo, mulheres e homens enquanto sujeitos da história e cuja presença no mundo abre a possibilidade de transformá-lo, fugindo de um determinismo histórico.

Estar no mundo, para nós, mulheres e homens, significa estar com ele e com os outros [...] O que não é possível é estar no mundo, com o mundo e com os outros, sem estar tocados por uma certa compreensão de nossa própria presença no mundo. [...] Na História como possibilidade não há lugar para o futuro inexorável. Pelo contrário, ele é sempre problemático. (FREIRE, 2000, p. 57).

Neste sentido, este “estar no mundo com os outros”, significaria reconhecer-nos condicionados, mas não determinados.

[...] o condicionamento é a determinação de que o objeto, virando sujeito, se torna consciente. Significa re-conhecer que a História é

tempo de possibilidade e não de determinismo, que o futuro é problemático e não inexorável (FREIRE, 2000, p. 51).

Pensando a relação entre movimento histórico e consciência, Freire (2000, p. 27) coloca a prática educativa libertadora na construção da “[...] importância da consciência na história, o sentido ético da presença humana no mundo, a compreensão da história como possibilidade jamais como determinação [...]”. Para o autor, uma pedagogia que parte da história como lugar de libertação, é substantivamente provocadora da esperança. Uma pedagogia que, ao contrário, pense o futuro como uma repetição do passado e do presente, produz apenas a uma negação violenta da utopia e da esperança.

A luta por um futuro já conhecido a priori prescinde de esperança. A desproblematização do futuro, não importa em nome de que, é uma ruptura com a natureza humana, social e historicamente constituindo-se. O futuro não nos faz. Nós é que nos refazemos na luta para fazê-lo (FREIRE, 2000, p. 27).

Para Freire, o mundo está sendo. Ou seja, a realidade que está sendo, poderia ser outra e, para que seja outra, é preciso consciência e luta. Neste sentido, ao constatar-se enquanto sujeito histórico, o homem passa a agir sobre o mundo.

O mundo não é. O mundo está sendo. Como subjetividade curiosa, inteligente, interferidora na objetividade com que dialeticamente me relaciono, meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrências. Não sou apenas objeto da História mas seu sujeito igualmente. No mundo da História, da cultura, da política, constato não para me adaptar, mas para mudar (FREIRE, 2000, p. 36).

Freire nos convida, enquanto sujeitos presentes na História e no mundo, a lutar esperançosamente pela utopia. Para que isso seja possível, ele defende a existência de uma pedagogia da crítica, e, também, da esperança. Ambas se referem a busca de uma formação que tenha como Sul a construção de cidadãos capazes de refletirem e intervirem em suas realidades históricas, econômicas e sociais, a favor da luta por uma maior emancipação.

Por outro lado, sem sequer poder negar a desesperança como algo concreto e sem desconhecer as razões históricas, econômicas e sociais que a explicam, não entendo a existência humana e a necessária luta para fazê-la melhor, sem esperança e sem sonho. A esperança é necessidade ontológica; a desesperança, esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica. Como programa, a desesperança nos imobiliza e nos faz sucumbir no fatalismo onde não é possível juntar as forças indispensáveis ao embate recriador do mundo. Não sou esperançoso por pura teimosia mas por imperativo existencial e histórico. (FREIRE, 1992, p. 10)

Em Freire compreendemos que a construção da história se faz no momento em que, enquanto gente, tomamos consciência que apenas a esperança não pode transformar o mundo, mas, sem ela, tomba-se diante a estratégias fatalistas e ilusórias que concebem a luta como mera matemática. Enquanto necessidade ontológica, a esperança deve estar ancorada na ação dos homens no mundo.

O essencial como digo mais adiante no corpo desta Pedagogia da esperança, é que ela, enquanto necessidade ontológica, precisa de ancorar-se na prática. Enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica, É por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira, assim, espera vã. (FREIRE, 1992, p. 10-11).

O sonho se coloca assim como ato político, pedagógico e uma necessidade histórico-social do “estar sendo” no mundo. Desta forma, Freire nos ensina que a história se constrói na ação consciente de homens e mulheres que, assumindo o risco inerente à luta pela liberdade, decidem-se condicionados, mas não determinados. Entretanto, a consciência não se elabora distanciada da esperança. Sem possibilidade de sonho, não há pelo que lutar, ainda que se saiba oprimido.

A compreensão da história como *possibilidade* e não *determinismo*, a que fiz referência neste ensaio, seria ininteligível sem o *sonho*, assim como a concepção *determinista* se sente incompatível com ele e, por isso, o nega. [...] Na verdade, toda vez que o futuro seja considerado como um pré-dado, ora porque seja a pura repetição mecânica do presente, só adverbialmente mudado, ora porque seja o que teria de ser, não há lugar para a utopia, portanto para o sonho, para a opção, para a decisão, para a espera na luta, somente como existe esperança. Não há lugar para a educação. Só para o adestramento (FREIRE, 1992, p. 92).

Quando homens e mulheres, compreendendo que o mundo “não está dado”, tornam-se seres inseridos em um processo de construção da realidade, o sonho passa a ser também um motor da história. A denúncia passa a existir quando um anúncio torna-se possível.

Por isso, venho insistindo, desde a *Pedagogia do oprimido*, que não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens. A utopia implica essa denúncia e esse anúncio, mas não deixa esgotar-se a tensão entre ambos quando da produção do futuro antes anunciado e agora um novo presente. A nova experiência de sonho se instaura, na medida mesma em que a história não se imobiliza, não *morre*. Pelo contrário, continua (FREIRE, 1992, p. 91).

Neste sentido, a história para Freire é um desenho construído por homens e mulheres, em processo árduo, onde cada pequena linha é traçada enquanto percebem-se gente. Saber-se gente inventora de desenhos de mundos e histórias novas não se faz de modo fácil e indolor. Ser gente é dar-se o direito e impor-se o dever de luta e de sonho. O sonho, enquanto tarefa política e histórica, impõe a esperança e com ela a ousadia de denúncia de um presente intolerável e de um futuro que, em anúncio, promete redimir a barbárie.

3 POR UMA PEDAGOGIA DO ENCONTRO PÓS-ABISSAL

Para Boaventura de Sousa Santos (2010), o pensamento moderno ocidental forjou-se a partir de um abismo, representado, principalmente pelo campo do conhecimento e do direito. No campo do direito, uma linha divide aquilo que é legal daquilo que é ilegal. No campo do conhecimento, o pensamento abissal delega à ciência moderna o monopólio universal sobre o verdadeiro e o falso.

Mas, que lugares esta linha abissal divide? Que mundos estão de cada lado da linha? Para Santos (2010) a origem territorial de estabelecimento do abismo referido coincide historicamente com um território específico: a zona colonial.

Tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro e falso, de legal e ilegal, ocorria na zona colonial. A este respeito, o direito moderno parece ter alguma precedência histórica sobre a ciência na criação do pensamento abissal. De fato, contrariamente ao pensamento jurídico convencional que separava o velho Mundo do Novo Mundo que tornou possível a emergência, deste lado da linha, do direito moderno e, em particular, do direito internacional moderno (SANTOS, 2010, p. 35).³

Para o autor, a mesma relação abissal no campo do direito, estabeleceu-se no que diz respeito ao conhecimento

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. (SANTOS, 2010, p. 37).

Assim como Boaventura de Sousa Santos (2010), acreditamos que a linha abissal desenhada a partir das invasões coloniais, ainda persiste nitidamente demarcada. No mesmo sentido, ainda com o autor,

[...] ficamos com a ideia de que, a menos que se defronte com uma resistência ativa, o pensamento abissal continuará a autoreproduzir-se, por mais excludentes que sejam as práticas que origina. Assim, a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica. Como foi dito inicialmente, não existe justiça social global sem justiça cognitiva global (SANTOS, 2010, p. 49-50).

Para o autor, para que haja justiça cognitiva global, e por isso, social global, é necessário que se engendre um novo pensamento, um pensamento pós-abissal. Boaventura de Sousa Santos (2010), defende que o cosmopolitismo subalterno, captado a partir da sociologia das emergências, coloca-se com uma promessa real de invenção de um pensamento pós-abissal. Para o autor, a sociologia das emergências consiste em um movimento de potencialização simbólica de sinais, pistas e tendências latentes, que mesmo ainda embrionárias e dispersas, possibilitam acoplamentos e constelações passíveis de compreensão e transformação do mundo. No mesmo contexto, o cosmopolitismo subalterno se estabelece a partir de redes de iniciativas, práticas e movimentos sociais que, em globalização contra-hegemónica, resistem e lutam contra a exclusão económica, social, política e cultural gerada pela hegemónica globalização neoliberal do capitalismo global.

Para Santos (2010), o cosmopolitismo subalterno, formula-se na ideia de que compreender o mundo excede àquilo que o pensamento ocidental moderno definiu até então como verdadeiro e falso, legal e ilegal. Ao mesmo tempo, defende que quanto mais compreensões não-ocidentais forem identificadas, mais entenderemos do tanto que ainda nos falta identificar, assim como, da virtualidade infinita e híbrida de conhecimentos que mesclam conhecimentos ocidentais e não-ocidentais. Santos (2010, p. 51) afirma que "O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir."

Procurando pensar as denúncias de Benjamin e Freire acerca das barbáries que vem perpetuando-se ao longo da história e, ao mesmo tempo, de

seus anúncios desta mesma história como um tempo aberto à ação dos homens no mundo em busca esperançosa por sua redenção e liberdade, os colocamos em proximidade, naquilo que estamos chamando de uma pedagogia do encontro pós-abissal.

Para Santos (2010, p. 53), tal “[...] pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia dos saberes.” Tal ecologia reconhece o conhecimento enquanto pluralidade heterogênea. Na ecologia dos saberes conhecimento é inter-conhecimento.

Neste sentido, partimos de Walter Benjamin, homem do Velho Mundo, do Norte, do campo do “verdadeiro” e do “legal”. Em seguida chegamos a Paulo Freire, educador vindo do sertão nordestino brasileiro, homem forjado em território pós-colonial onde a sobrevivência torna tênue a linha entre a natureza e a cultura. Entretanto, ao pensá-los em uma pedagogia do encontro percebemos que as distâncias relativizam-se.

Benjamin viveu a ruína do mundo entre-guerras, denunciou a barbárie, o perigo eminente às sociedades que não olham para aquilo que se passou, que não enlutam seus mortos e por isso não lhes confere um justo tribunal da história, perpetuando o cortejo dos vencedores sobre os corpos despojados dos vencidos. Walter Benjamin, como já mencionamos, acreditava sobretudo na possibilidade de um mundo redimido, entretanto, sua vida ocorreu quando ainda “era meia-noite no século”¹.

Freire, como também já referimos, da mesma forma que Benjamin, presenciou e denunciou a barbárie a partir de um outro tempo e lugar. Vivenciou os duros processos de pós-colonização do sul pelo norte, de regimes políticos ditatoriais (também financiados pelo norte global) que por toda a América Latina massacraram povos e seus movimentos de resistências social, política e cultural, presenciou a fome e a miséria massacrando todo o continente.

O Norte vivido por Walter Benjamin, um judeu denunciando a catástrofe em tempos de holocausto, o aproxima do Sul de Freire e de sua luta por uma

¹ Victor Serge, romancista belga, fazia referência à década de 1940 como a “meia noite do século”.

América Latina livre. Este encontro torna-se pedagogia na medida que nos possibilita pensar a história e sua possibilidade de re-significação a partir de dois tempos e lugares que embora distantes, juntam-se em denúncia e esperança. Esta pedagogia do encontro é para nós pós-abissal porque pretende um movimento de deslocamento das linhas epistemológicas definidas pela ciência moderna entre Norte e Sul, Velho e Novo Mundo, Verdadeiro e Falso. Neste sentido, a fronteira entre aquilo que Benjamin e Freire definiram enquanto concepção de história, torna-se móvel na medida em que ambas pautam-se na ideia de um tempo em aberto onde o lugar dos sujeitos no mundo pode ser re-significado.

4 REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BUSSOLETTI, Denise Marcos. Fisiognomias: Walter Benjamin e a escrita da história através de imagens. *ESTUDIOS HISTORICOS* – CDHRP- Año II - Noviembre 2010 - Nº 5. Uruguay.

BUSSOLETTI, Denise Marcos; VARGAS, Vagner de Souza. Por entre fronteiras de uma pedagogia que pauta a educação pelas artes gingando saberes e práticas populares. *EXTRAPRENSA (USP)* – Ano VIII – nº 14, junho/2014. São Paulo.

CANTINHO, Maria João. O voo suspenso do tempo: estudo sobre o conceito de imagem dialéctica na obra de Walter Benjamin. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Nº 39. 2008. Disponível em: <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero39/imadiale.html>>. Acesso em 29 de abril de 2015.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio – Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 06-19.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apagar os rastros, Recolher os restos. In: GINZBURG, Jaime; SEDLMAYER, Sabrina (orgs). *Walter Benjamin. Rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 27-38.

GINZBURG, Jaime. A interpretação do Rastro em Walter Benjamin. In: GINZBURG, Jaime; SEDLMAYER, Sabrina (orgs). *Walter Benjamin. Rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 107-132.

GIROUX, Henry. *Border crossing*. Nova York e Londres, Routledge, 1992.

McLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 1999/2000.

PINHEIRO, Cristiano Guedes; BUSSOLETTI, Denise Marcos; GIL, Lorena. Fronteiras da cultura e da oralidade - Fórum internacional de contadores de histórias e "Foro latinoamericano: memoria e identidad". *TEIAS*, ano 11, nº 21, jan/abr 2010. Rio de Janeiro.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

¹Ver <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/8617182357200286#identificacao>.

²O Fórum Internacional de Contadores de Histórias inspirou-se no Foro Latinoamericano: Memoria e Identidad realizado no Uruguai. Tal evento completou sua 9ª edição em 2015. Ver Pinheiro, Bussoletti e Gil (2010).

³Quando o autor refere-se a "este lado da linha", ele está referindo-se ao lado de um norte global, estabelecido pelo pensamento moderno abissal. Seria o lugar do "verdadeiro" e do "legal".