

Extensão como Dimensão Singular da Construção do Conhecimento

Extension as a Singular Dimension of Knowledge Construction

RESUMO

Este artigo apresenta uma reflexão crítica da concepção de extensão apenas como uma socialização do conhecimento e propõe a sua ampliação para dimensão singular da construção do conhecimento. Para tanto, apresenta elementos para uma metodologia das ações extensionistas baseadas na concepção dialógica de Paulo Freire e outros autores, sinalizando para que a universidade se constitua como um espaço onde possam dialogar várias narrativas, inclusive dos grupos minoritários que, por esta condição, não têm suas vozes reconhecidas.

Palavras-chave: Extensão. Conhecimento. Metodologia de Projetos de Extensão. Universidade. Grupos Minoritários.

ABSTRACT

This article presents a critical reflection of the concept of university extension just like a socialization of knowledge and proposes its extension to the singular dimension of knowledge construction. In order to do so, it presents elements for a methodology of the extension actions based on the dialogical conception of Paulo Freire and other authors, signaling that the university is constituted as a space where it is possible to advocate for diverse narratives, including those of the minority groups that, in this condition, do not have their voices recognized.

Keywords: Extension. Knowledge. Extension Project Methodology. University. Minority Groups.

INTRODUÇÃO

Este artigo trata das relações construídas entre a instituição universitária e os grupos minoritários em projetos de extensão. Parte de uma crítica à concepção de

DENNIS DE OLIVEIRA

Universidade de São Paulo.
Escola de Comunicações e
Artes, São Paulo, Brasil

extensão meramente como uma socialização do conhecimento, que pressupõe um lugar privilegiado e soberano da produção do conhecimento – a universidade – que, por esta razão, se constitui um lugar de fala legitimada pela racionalidade. Em contrapartida, os grupos sociais subalternos e as minorias se caracterizam pela negação do seu direito de fala e, portanto, de representação sócio-política, o que os coloca sempre na condição de serem alvos ou objetos de falas de outrem, inclusive da própria universidade.

Uma ação extensionista direcionada a grupos minoritários que se limita a transposição de narrativas, na perspectiva da educação bancária de que fala Paulo Freire¹, ainda que bem intencionada, cristaliza as hierarquias de lugares de fala à medida que consolida a ideologia de que a legitimação de fala passa pela apropriação acrítica das narrativas construídas no ambiente acadêmico e regidas pela lógica da racionalidade hegemônica.

Assim, a hipótese que se defende neste artigo é que a extensão deve ser vista como uma “dimensão específica de produção de conhecimento”, diferenciada de outras ações da universidade, como o ensino e a pesquisa, pelas metodologias empregadas na qual o dialogismo, a relativização de saberes consolidados e o compromisso com o direito dos grupos minoritários a terem a sua voz reconhecida e representada são elementos centrais.

Para tanto, o artigo discorre sobre os conceitos de minoria e das cristalizações sociais, a divisão internacional do trabalho intelectual, os conceitos de Paulo Freire de educação bancária e educação como ação cultural libertadora e as críticas às concepções tradicionais de extensão e as propostas metodológicas elaboradas pelo educador peruano Oscar Jara, chamada de “sistematização das experiências”.

Espera-se com este artigo estimular uma reflexão na universidade sobre o papel da extensão na construção do conhecimento científico e sinalizando para procedimentos avaliativos que vão além de critérios quantitativos ou de impactos imediatos em geral utilizados quando se reduz as ações extensionistas a prestação de serviços ou de mera socialização de conhecimentos junto a grupos socialmente subalternizados.

AS MINORIAS E O QUESTIONAMENTO DA UNIVERSALIDADE DAS NARRATIVAS

Na Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares de Comunicação (Intercom) funcionou até 2008 um grupo de trabalho intitulado Comunicação e cultura das minorias. Em 2005, na coletânea de artigos publicada pelo grupo, coordenado então pela Profa. Raquel Paiva, Muniz Sodré escreveu um artigo intitulado “Por um conceito de minoria”. Ele apresenta quatro características para o conceito de minoria:

1. Vulnerabilidade jurídico-social - O grupo dito minoritário não é institucionalizado pelas regras do ordenamento jurídico-social vigente. Por isso, pode ser considerado “vulnerável”, diante da

¹ O conceito de educação bancária foi desenvolvido por Paulo Freire e exposto principalmente na obra *Pedagogia do oprimido* [6].

legitimidade institucional e diante das políticas públicas. Donde sua luta por uma voz, isto é, pelo reconhecimento societário de seu discurso. 2. Identidade in statu nascendi - Do ponto de vista de sua identificação social, a minoria apresenta-se sempre in statu nascendi, isto é, na condição de uma entidade em formação que se alimenta da força e do ânimo dos estados nascentes. Mesmo quando já existe há muito tempo, a minoria vive desse eterno recomeço. Por exemplo, um grupo como o dos curdos (Iraque), mesmo numeroso e antigo, constitui-se minoria ativa no interior do território nacional iraquiano. Nos Estados Unidos, os negros já puderam ser caracterizados como minoria, mas resta determinar o seu status atual na luta contra-hegemônica. 3. Luta contra-hegemônica - Uma minoria luta pela redução do poder hegemônico, mas em princípio sem objetivo de tomada do poder pelas armas. Nas tecnodemocracias ocidentais, a mídia é um dos principais "territórios" dessa luta. Há até mesmo o risco de que as ações minoritárias possam ser empreendidas apenas em virtude de sua repercussão midiática, o que de algum modo esvaziaria a possível ação no nível das instituições da sociedade global. 4. Estratégias discursivas - Estratégias de discurso e de ações demonstrativas (passeatas, invasões episódicas, gestos simbólicos, manifestos, revistas, jornais, programas de televisão, campanhas pela internet) são os principais recursos de luta atualmente [12].

Para chegar a essa caracterização de minoria, Sodré parte da concep o de minoria como aqueles a quem não se institucionaliza a permissão para ter voz própria, a ideia de *menoridade*, como o "enfant", cuja condi o imposta o impede de ser representado *per si*. Fala-se por eles, mas não lhes d o o direito de ter a própria voz.

A nega o da voz para estas minorias está diretamente ligada   emergência de um Ser universal construído a partir das rela oes de dominância. Para Spivak, a divisão internacional do trabalho, que hierarquiza lugares no capitalismo global e, por tabela, ocupantes destes lugares, constrói hierarquias de falas. Por isto, para ela, muitas vezes o Outro   construído teoricamente a partir do sujeito que fala. A partir disto, a pensadora indiana critica as apreensões deste "outro" por parte dos pensadores franceses pós-estruturalistas, principalmente por desconsiderarem esta divisão internacional do trabalho e a constitui o dos sujeitos destes lugares a partir das hierarquias sócio-político-econ micas.

  impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa. Não   apenas o fato de que tudo o que leem - crítico ou não - esteja aprisionado no debate sobre a produ o desse Outro, apoiando ou criticando a constitui o do Sujeito como sendo a Europa [13].

Em outra perspectiva, Idelber Avelar [3] lembra que a maior parte das narrativas e codifica es de direitos humanos   construída nos lugares onde se originam as práticas políticas que geram as a oes de desrespeito aos direitos humanos. Avelar retoma os conceitos de Giorgio Agamben [1] de *bios* e *zoe* que apontam os lugares da "vida qualificada" e da "vida nua" respectivamente, e que, se na dimensão da "vida nua" há um reconhecimento da manuten o da vida humana, essa não   produto de preocupa o caso seja ceifada ou desqualificada, uma vez que está equiparada a qualquer outra existência na natureza.

Para Agamben [1], a vida qualificada   a vida na *polis*, ou o que Aristóteles afirmava

o lugar onde se busca a felicidade pela ação política. Vida na *polis* sinaliza para o direito à fala no *ágora*, na praça pública, reconhecimento do direito de fala. O discurso dos direitos humanos como fala autorizada na vida pública, uma vez que se fulcra no contrato social iluminista só é autorizado, portanto, para os que estão participando da dimensão da *bios*.

Estas duas dimensões de vivência não são independentes, mas sim articuladas. Arendt, a partir das concepções de Aristóteles afirma que:

O domínio sobre as necessidades tem então como alvo controlar as necessidades da vida que coagem os homens e os mantém sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando a outros e exercendo violência sobre eles que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pelas necessidades. O homem livre, o cidadão da polis, não é coagido pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros [2].

Desta forma, a liberdade necessária para os participantes da *bios* só é garantida pela existência de indivíduos na *zoe*. Libertação e opressão são, assim, domínios complementares. As narrativas de defesa dos direitos humanos que são elaboradas e institucionalizadas no domínio da *bios* em pretensa defesa da *zoe* somente se realizam nesta lógica pela hierarquização de lugares.

Avelar [3] aponta outra questão importante nesta discussão. Para além da divisão internacional do trabalho, enfatizada por Spivak, há a *divisão internacional do trabalho intelectual* que explica uma universalização da condição ética e humana a partir da particularidade de um lugar hegemônico. Sustentando esta posição, ele afirma que:

Quando Michel Foucault mostra que o homem é uma invenção recente, coextensiva à emergência dos domínios da vida (quando a biologia substitui a história natural), da linguagem (quando a linguística toma o lugar da gramática geral) e do trabalho (quando a economia política sucede a análise da riqueza), a ideia é que o humano não é uma essência universal imutável e sim uma construção particular de uma cultura historicamente situada. Quando Jacques Derrida lê desconstrutivamente o humanismo francês pós-guerra, ele demonstra que ‘se bem que o tema da história esteja bastante presente no discurso dessa época, pratica-se pouco a história dos conceitos. Por exemplo, a história do conceito de homem nunca é interrogada’. No caso do texto de Derrida, o alvo é claramente Jean-Paul Sartre, mas essa abordagem naturalizada de noções tais como ‘homem’ ou ‘moral’ que Derrida critica no humanismo francês, encontra-se também na raiz dos ataques do establishment filosófico anglo-saxão ao suposto ‘abandono’ dos problemas humanos ou morais na teoria literária [3].

Em toda esta parte da sua obra, Avelar aponta os limites do liberalismo e humanismo primeiromundista, mais evidente ainda, segundo ele, com a internacionalização crescente dos debates éticos. Para ele, as premissas dos textos neste campo apontam claramente para a formulação de imperativos universais construídas a partir de particularidades que expressam a sua hegemonia por estarem nos lugares autorizados de fala. Avelar questiona ainda:

A emergência de uma moral moderna que pensou a si mesma como universal foi inseparável da

premissa de uma ‘missão civilizadora’ das nações ‘mais avançadas’ e aqui há todo um laço implícito entre a ultraformalizada *Crítica da razão prática* kantiana e o colonialismo [3].

Diante disto, a emergência das falas dos grupos subalternizados, colocados nos lugares de minoria conforme a conceituação proposta por Sodré, constituem um campo de conflitos de significação. Ainda Avelar:

... quando os grupos sociais subalternos se colocam a tarefa de criticar as noções disponíveis de universalidade, eles não podem senão incorrer no que Judith Butler chamou de ‘contradição performativa’. Ao reivindicarem seu pertencimento a este universal, eles expõem o caráter contraditório das formulações anteriores, convencionais, do universal [3].

A dimensão da extensão universitária pressupõe uma relação entre um lugar autorizado de fala (a universidade) legitimado pela racionalidade com lugares colocados à margem destas autorizações. A extensão, portanto, estaria vinculada a uma socialização parcial, a uma concessão de parte desta legitimação de lugares de fala ou ainda a apropriação de determinadas demandas. Dependendo das perspectivas éticas e metodológicas da sua realização, a extensão universitária pode cristalizar estes lugares ou sinalizar para possibilidades emancipatórias.

EXTENSÃO OU COMUNICAÇÃO, UM DEBATE AINDA ATUAL

Na medida em que, no termo extensão, está implícita a ação de levar, de transferir, de entregar, de depositar algo em alguém, ressalta, nele, uma conotação indiscutivelmente mecanicista. Mas, como este algo que está sendo levado, transmitido, transferido (para ser, em última instância, depositado em alguém – que são os camponeses) é um conjunto de procedimentos técnicos, que implicam em conhecimento, que são conhecimento, se impõem as perguntas: será o ato de conhecer aquele através do qual um sujeito, transformado em objeto, recebe pacientemente um conteúdo de outro? Pode este conteúdo, que é conhecimento de, ser “tratado” como se fosse algo estático? Estará ou não submetendo o conhecimento a condicionamentos histórico-sociológicos? Se a pura tomada de consciência das coisas não constitui ainda um “saber cabal”, já que pertence à esfera da mera opinião (doxa), como enfrentar a superação desta esfera por aquela em que as coisas são desveladas e se atinge a razão das mesmas? [5].

Em “Extensão ou Comunicação”, obra originalmente publicada em 1968, Paulo Freire faz uma crítica ao conceito gnosiológico de extensão, associando-o à concepção de educação bancária, da hierarquização de saberes. Estas inferências freireanas decorrem da sua concepção de humano como um ser que se forma na práxis, na relação dinâmica com o ambiente e suas práticas de transformação do mesmo. Neste sentido, os conhecimentos e as técnicas empregadas decorrem não de uma neutralidade universalista, mas de uma experiência vivida.

Freire afirma que sistemas de opressão desumanizam tanto o opressor como o

oprimido. Por isto, entende ele que a ação dos oprimidos liberta tanto eles como os seus próprios opressores. Isto porque uma relação de dominação implica necessariamente em uma desumanização [6].

A grande inovação exposta no pensamento de Freire é pensar que os processos emancipatórios são construídos coletivamente. Para Freire, “ninguém se conscientiza separadamente dos demais. A consciência se constitui como consciência do mundo” [6]. Isto porque, para o pensador brasileiro, um sistema de opressão objetifica o oprimido e desumaniza o opressor, a medida que constrói uma relação não entre seres humanos mas sim entre um ser que se pretende vivo e outro que se considera objeto. Para fundamentar este pensamento, Freire lembra a ideia de necrofilia fundamentada por Erich From que diz o seguinte:

Enquanto a vida se caracteriza pelo crescimento de uma maneira estruturada, funcional, o indivíduo necrófilo ama tudo que não cresce, tudo que é mecânico. A pessoa necrófila é movida pelo desejo de converter o orgânico em inorgânico, de olhar a vida mecanicamente e como se todas as pessoas viventes fossem coisas. Todos os processos, sentimentos e pensamentos da vida se transformam em coisas. A memória e não a experiência, ter e não ser, é o que conta. O indivíduo necrófilo pode realizar-se com um objeto – uma flor ou uma pessoa – unicamente se o possuir; em consequência uma ameaça a sua posse é uma ameaça a si mesmo; se perde a posse, perde o contato com o mundo. Ama o controle e o ato de controlar, mata a vida [6].

Assim, é na perspectiva do *diálogo* que Freire constrói sua ideia de emancipação. “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão”, afirma Freire. A libertação é, assim, uma *práxis coletiva*.

O raciocínio de Freire segue a seguinte lógica: os mecanismos de opressão se expressam, simbolicamente, pela naturalização das condições de hierarquia existentes. É em função desta naturalização das hierarquias que emerge o conceito freireano de *cultura do silêncio*.

Na citação a seguir, Freire aprofunda mais o seu conceito de cultura do silêncio articulando-o com o passado de colonização.

Só é possível compreender a cultura do silêncio se a tomarmos como uma totalidade que é, ela própria, parte de um todo maior. Neste todo maior devemos reconhecer também a cultura ou culturas que determinam a voz da cultura do silêncio. (...) A compreensão da cultura do silêncio pressupõe uma análise da dependência enquanto fenômeno relacional que acarreta diversas formas de ser, de pensar, de expressão, tanto da cultura do silêncio quanto da cultura que tem voz. A sociedade dependente é, por definição, uma sociedade silenciosa. Sua voz não é autêntica, mas apenas um eco da voz da metrópole – em todos os aspectos, a metrópole fala, a sociedade dependente ouve. O silêncio da sociedade-objeto face à sociedade metropolitana se reproduz nas relações desenvolvidas no interior da primeira. Suas elites, silenciosas frente à metrópole, silenciam, por sua vez, seu próprio povo. Apenas quando o povo da sociedade dependente rompe as amarras da cultura do silêncio e conquista o seu direito de falar – quer dizer, apenas quando mudanças estruturais radicais transformam a sociedade dependente – é que esta sociedade como um todo pode deixar de ser silenciosa em face da sociedade metropolitana [4].

Os escritos de Freire foram produzidos como reflexões das suas atividades como educador entre camponeses de países da América Latina, daí a sua constante articulação com a colonização. Diante disto, é importante salientar que os mecanismos de opressão expressos na cultura do silêncio na sociedade brasileira ocorrem como produto de um passado colonial, como uma perenidade de uma tradição marcada pelo patrimonialismo, colonialismo e escravismo.

Outro pensador latino-americano, Martin Baró aponta os obstáculos de natureza objetiva e subjetiva para a democracia no continente latino-americano. Entre os obstáculos de natureza objetiva, Martin Baró cita a concentração do poder econômico nas mãos de uma elite oligárquica, a ação imperialista dos Estados Unidos legitimada ideologicamente pela doutrina de segurança nacional e o poder militar constituído de forma a conter as reivindicações populares [10].

Já quanto os aspectos subjetivos, Martin Baró afirma que:

Desde un punto de vista psicosocial, el terreno privilegiado de la ideología dominante en un orden social es el del "sentido común" o, como dice Garfinkel, la "cultura común". El sentido común está constituido por todos aquellos presupuestos que hacen posible la vida cotidiana, la interacción "normal" entre las personas, aquellos elementos que se asumen como obvios y por ello mismo nunca o rara vez e someten a cuestionamiento y revisión. Todo lo que en una sociedad se estima como "de sentido común" es identificado con "lo natural", situándolo de esta manera por encima de las vicisitudes históricas. Cuando las exigencias objetivas de un sistema social logran articularse como exigencias subjetivas de sentido común que se traducen en hábitos, rutinas y roles estereotipados, puede afirmarse que ese sistema ha echado raíces [10].

Esta naturalização dos processos sociais de que falam Freire e Martin Baró apontam para um “fatalismo” no qual a pobreza, os problemas sociais, as precariedades são produtos da própria forma de ser.

La cultura de los pueblos latinoamericanos no constituye la raíz básica de su subdesarrollo, como parecen afirmar ciertos enfoques psicologistas. Sin embargo, sí es cierto que esa cultura logra cerrar el universo de sentido en el que los grupos y las personas se mueven, disorientando la percepción de la realidad e inhibiendo así los procesos de cambio. Es claro que el fatalismo latinoamericano, ya sea referido a un presunto orden natural o a la voluntad de Dios, ha bloqueado importantes dinámicos históricos [10].

Esta vontade divina que sustenta uma cultura de opressão, como demonstra essa afirmação de Martín Baró, hoje é expressa pelo poder do espetáculo midiático, das celebridades midiaticizadas que transformam a sua vida em *sonhos de consumo*.

Daí então é que os aspectos opulentos da vida de tais celebridades espetacularizadas pela mídia ganham notoriedade e audiência, transfigurando o chamado *interesse público*, no sentido da relevância pública, isto é, dos impactos que determinados fenômenos têm no conjunto ou na maioria da sociedade, em *interesse do público* que se legitima única e exclusivamente pela curiosidade e preferências individuais.

Freire fala da sujeição construída na relação de trabalho, a naturalização segundo ele se dá na medida em que os trabalhadores não percebem que o mundo vivido é produto do trabalho coletivo, do qual *eles são sujeitos*. O conceito de Freire é muito próximo da ideia de “fetichização da mercadoria” de Marx dado, segundo ele, pela alienação por parte dos produtores (a classe trabalhadora) em relação aos produtos transformados em mercadorias e submetidos a uma relação de valores de troca.

Paulo Freire contrapõe à cultura do silêncio, o conceito antropológico de cultura. Segundo Lima:

Freire era coordenador do Projeto de Educação de Adultos do Movimento de Cultura Popular do Recife quando lançou o círculo de cultura, mais tarde denominado contexto teórico. (...) Utilizando recursos visuais para debater temas levantados pelos próprios participantes, Freire e seus companheiros tentavam ‘ou clarificar situações ou buscar a ação derivada dessa clarificação’. Inúmeros aspectos da realidade brasileira da primeira metade dos anos 1960 foram discutidos nos círculos de cultura. (...) A experiência do círculo de cultura foi a origem imediata do famoso método de Freire para educação de adultos. Mas a discussão fecunda dos diversos aspectos da realidade brasileira também deu origem àquilo que Freire chamaria mais tarde de ‘temas dobradiça’. Trata-se de temas não sugeridos pelos analfabetos e são apresentados pelo professor-aluno. O conceito antropológico de cultura foi o primeiro desses temas dobradiça utilizados por Freire antecedendo ao início do processo de alfabetização propriamente dito [9].

O conceito antropológico de cultura foi elaborado a partir da discussão de situações existenciais em que é explicitada a relação de transformação da natureza operada pelos seres humanos, independente da sua condição social. Toda a realidade que cerca o ser humano é produto do trabalho humano, no qual todos participam de uma forma ou de outra, ainda que muitas vezes não tenham consciência disto.

Nos círculos de cultura, Freire mostrava imagens de seres humanos tirando água do poço, caçando, pescando, plantando, enfim, *intervindo* na natureza para construir suas condições de existência. Isto ocorre desde processos mais simples, como exemplificados nos círculos de cultura até os mais complexos, como, por exemplo, as cadeias produtivas globais do capitalismo contemporâneo que articulam desde trabalhos científicos complexos com extração de matérias primas em condições precárias – tudo para produção de produtos com alto valor tecnológico agregado.

Ao descobrir-se como ser produtor e, mais que isto, que a condição humana é dada pela ação social sobre a natureza, o conceito antropológico de cultura estabelece-se como a antítese da cultura do silêncio (em que há uma naturalização das condições e de um *mutismo* perante a uma realidade que se apresenta como acima – e não como produto – da ação humana).

É desta contradição que surge a proposta de Freire de entender a educação como *ação cultural*:

Não há nenhum outro contexto em que o conceito de cultura se revele tão claramente em Freire como no de ação cultural. A ação cultural é equiparada a educação, não podendo ser adequadamente compreendida sem um conhecimento prévio tanto do conceito de cultura do silêncio como

do conceito antropológico de cultura. Pode-se dizer ainda que a ação cultural é o conceito mais dialético da linguagem relacional de Freire, cuja explicação é tão difícil quanto sua apreensão [9].

O pensamento de Paulo Freire aponta para uma ruptura com uma tradição epistêmica de se considerar o ser humano em uma dimensão autocentrada, de forma que os problemas ontológicos residem na relação com o outro – o outro sempre visto como potencial adversário ou como um limitador da sua liberdade (expresso, por exemplo, na propensão à agressividade no pensamento freudiano).

É neste sentido que Paulo Freire critica, além dos mecanismos educacionais que reproduzem a lógica da opressão, as tentativas de “emancipação” construídas sem o diálogo com os oprimidos. Este é o sentido da frase contida na obra *Pedagogia do Oprimido*: “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão”.

O diálogo crítico e libertador, por isto mesmo que supõe a ação, tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a sua luta por libertação. Não um diálogo às escâncaras, que provoca a fúria e a repressão maior do opressor. O que pode e deve-se variar, em função das condições históricas, em função do nível de percepção da realidade que tenham os oprimidos é o *conteúdo* do diálogo. Substituí-lo pelo anti-diálogo, pela sloganização, pelos comunicados, pela verticalidade é pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos de domesticação. Pretender a libertação destes sem a sua reflexão no ato desta libertação é transformá-los em objeto que se devesse salvar de um incêndio. É fazê-los cair em um engodo populista e transformá-los em massa de manobra [6].

A dialogia é, então, mais que um mero procedimento metodológico, mas sim um componente fundamental em uma *ação cultural emancipatória* ou ação cultural para a liberdade, como Freire denomina a sua proposta educativa.

O conceito clássico de extensão, criticado por Freire na obra “Extensão ou comunicação”, está diretamente ligado a essa reflexão. Em determinada parte desta obra, Freire fala de “invasão cultural”, os procedimentos extensionistas dentro de uma concepção de transposição de conhecimentos gerados em contextos estranhos ao da comunidade “alvo”. Ao propor o termo “comunicação” no lugar de extensão, Freire sinaliza para uma relação dialógica – comunicação aqui vista como processo de interação entre partes, *comum + ação* – na qual o conhecimento é construído dialogicamente.

Desta forma, uma ação extensionista nesta perspectiva necessita de procedimentos metodológicos distintos que tenha esta preocupação de construção coletiva do conhecimento como elemento central.

UMA METÓDICA EXTENSIONISTA DIALÓGICA

Milton Santos afirma que a ideia de cidadania no Brasil parte, principalmente, das classes subalternas. Em entrevista concedida a revista *Caros Amigos*, edição de agosto de 1998, Santos afirma que:

A política é feita pelas grandes empresas. Os políticos não fazem política, o aparelho de Estado não faz política, são porta-vozes. O povo faz política, os pobres é que fazem política. Porque conversam, porque conversando eles defrontam o mundo, e buscam interpretar o mundo. E agem, quando podem, em função do mundo. Creio que essa é a questão do MST. O outro aspecto é que a organização é importante, e a desorganização também. A organização conduz obrigatoriamente a palavra de ordem, a certa necessidade imposta. Tem de ter as duas coisas. E, para voltar ao que o Sérgio sugeriu, o que as periferias revelam é um pouco isso. Só que não estamos preparados para entender [11].

Mais adiante, Santos afirma que:

A gente quer repetir a interpretação do Brasil através do que aprendeu na Europa e nos Estados Unidos com a classe média, porque pobres não havia. Na Europa em que essa geração estudou quase não tinha pobre, e a classe média era defensora da democracia e do seu aperfeiçoamento. Tanto que houve a expansão da social-democracia, que era uma forma de aperfeiçoamento da democracia. E os pobres são tratados por nós, que aprendemos a epistemologia européia na universidade, como o chantilly no bolo. A gente faz a construção, depois coloca o pobre em cima. Partidos de esquerda também fazem isso. Quer dizer, a construção toda é de classe média, e depois os pobres são colados lá em cima, porque resta aquela idéia de que a classe média queria defender os princípios fundamentais da humanidade e que os pobres, coitados, não têm nenhuma possibilidade de ser visionários, porque estão no dia-a-dia, ‘vivendo da mão para a boca.’ O dia-a-dia era considerado pela antropologia e sociologia oficiais como algo que impedia qualquer vocação para o futuro. Quando é o contrário, porque quando tenho todos os dias que renovar o meu estoque de impressões, de conhecimentos, de luta, que é o que o povo faz, sou obrigado a renovar também a minha filosófica, vamos dizer assim. Quer dizer todos os dias o povo se renova, e num país como o Brasil, essa urbanização tão galopante, tão rápida, essa mudança de lugar (reivindico o assunto para a minha área) tem um papel extraordinário na produção desse outro homem, já não tão seguro, ainda que ao mesmo tempo lhe ensinam que o consumo é bom, e o façam crer que ele vai poder consumir [11].

Há, assim, uma tentativa de recuperação da política no espaço ocupado pelas classes subalternas (os “pobres”, na afirmação de Santos) tanto de forma organizada e institucionalizada pelos movimentos sociais, como também por fora desta “organização”, nas periferias. O movimento de reconstrução, de ressignificação operado pelas classes subalternas como forma de resistência e até sobrevivência aos mecanismos de opressão é o elemento fundante da construção deste novo espaço da política, segundo Santos.

Oscar Jara, educador peruano, elaborou uma proposta metodológica intitulada “sistematização das experiências” como uma forma de realizar procedimentos de avaliação processual de experiências de movimentos sociais no sentido de instrumentalizar suas formas de renovação e readequação. Embora os objetivos de uma ação extensionista na perspectiva freireana não sejam necessariamente os mesmos propostos por Jara, entende-se que a sua preocupação em constituir um procedimento metodológico que parta da análise de “experiências vividas” pelas classes subalternas é um denominador comum.

Em um texto de 1994, Jara apresenta as seguintes justificativas para propor o seu

método de sistematização:

... el nuevo escenario de este fin de siglo ha puesto en cuestión las prácticas y las concepciones teóricas de los movimientos sociales y las ciencias sociales latinoamericanas. Nos enfrentamos a nuevas preguntas y a desavíos inéditos. Es un momento histórico privilegiado para la creación, pero las respuestas a las nuevas preguntas no van a surgir de ningún otro lugar sino de la propia experiencia histórica acumulada. Lamentablemente no hemos acumulado aún los aprendizajes necesarios contenidos en esas experiencias. La sistematización, como ejercicio riguroso de aprendizaje e interpretación crítica de los procesos vividos, sigue siendo una tarea pendiente y hoy – más que nunca – puede contribuir de forma decisiva a recrear las prácticas de los movimientos sociales y a renovar la producción teórica de las ciencias sociales, desde la experiencia cotidiana de los pueblos de América Latina, en particular, de aquellas comprometidas con procesos de educación y organización popular [8].

Mais tarde, Jara afirma que “la sistematización de las experiencias está comenzando a dejar de ser tarea pendiente” [7], pois várias iniciativas de instituições de educação popular e acadêmicas têm contribuído para gerar novos elementos para aprofundar o método e as reflexões teóricas advindas dele.

Extraindo reflexões a partir de um estudo realizado com camponeses deslocados na Guatemala por conta da violência e da repressão política, Jara propõe que as interpretações das experiências sistematizadas devem ser “integrals e dialéticas” levando em consideração os seguintes elementos:

- » Entender as experiências com todas nossas capacidades humanas (mentais, sensíveis, emotivas, intuitivas);
- » Entender as diferentes etapas, as mudanças mais importantes, as razões dessas mudanças e seus efeitos;
- » Entender como os momentos de mais dificuldades contribuíram a que se tenha maior criatividade para buscar soluções;
- » Entender a relação entre o pequeno e o grande, entre o particular e o geral;
- » Entender a particularidade das experiências dentro da estrutura econômica, social, política e ideológica do país;
- » Entender como se localiza nossa experiência no transcurso da história;
- » Entender como os elementos culturais e que marcam nossa identidade estão presentes em cada experiência;
- » Entender, a partir de várias experiências particulares, fatores que podem sinalizar para certas generalizações e reflexões teóricas. [7]

A proposta de Jara compreende uma observação densa de processos cotidianos e a sua reflexão constante, articulando dialeticamente com elementos conceituais.

La sistematización crea nuevos conocimientos a partir de la experiencia concreta, pero, en especial – en la medida en que su objeto de conocimiento son los procesos sociales y su dinámica – permite aportar a la teoría algo que le es propio: explicaciones sobre el cambio en los procesos [7].

O método de Jara traz uma outra novidade que é a substituição do tradicional “marco teórico” por “contexto teórico”. Para ele, contexto teórico se define como um conjunto de categorias de análise que nos serve de referência para iniciar a sistematização, todos os conceitos e conhecimentos com os quais fundamentamos a prática, o que fazemos, os objetivos, prioridades e procedimentos. Ou, como ele mesmo diz, “nuestra apuesta institucional, nuestra visión del contexto y la coyuntura, nuestras afirmaciones sobre el sentido del trabajo que realizamos” [7].

A distinção de contexto teórico para marco teórico está em que as categorias conceituais em um caráter mais claro de definição de posição e visão de mundo que necessariamente em repertórios de autores ou erudição.

É com base nisto que Jara entende o processo de sistematização como uma interpretação crítica, vista esta como um reordenamento ou reconstrução do processo vivido e a suas interconexões.

Jara afirma que a sua proposta de sistematização não aspira olhar as experiências com objetividade, mas sim *objetivar a experiência vivida*.

Se trata de describir, ordenar, clasificar, los hechos, situaciones, pensamientos, intuiciones con los que hemos actuado en la practica, para tomar distancia de ellos, para sacarlos de nosotros mismos y proyectarlos fuera, objetivando sus características y condiciones [7].

As perguntas que devem ser respondidas são “por que passou isto que passou” e “por que não passaram outras coisas”. Em outras palavras, de forma “rigorosa intelectualmente”, como afirma Jara, pode-se desvendar componentes e os seus trajetos a partir de uma perspectiva processual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendendo a extensão como uma prática que possibilita o diálogo entre lugares legitimados de fala (a universidade) e lugares destituídos da fala (os grupos minoritários ou subalternizados) e dentro dos marcos do pensamento de Paulo Freire e da proposta metódica de Oscar Jara, a extensão deve ser vista para além de uma mera socialização dos conhecimentos, mas sim como uma *dimensão específica de construção do conhecimento*.

A especificidade desta dimensão de construção do conhecimento reside na particularidade metodológica que parte da observação e da sistematização de experiências vividas não para transportar mecanicamente uma narrativa construída em um lugar estranho ao lugar minoritário para emprestar parcelas de legitimidade, mas para, a partir do diálogo, construir conhecimentos com outras vivências.

Desta forma, as práticas extensionistas rompem com a negação da voz estruturante da minorização de determinados grupos ao estabelecer diálogos e, portanto, reconhecimento de vozes, incorporando-as no processo de construção social do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- [1] AGAMBEN, G. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I**. Trad. Henrique Burigo, 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- [2] ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- [3] AVELAR, I. **Figuras da violência: ensaios sobre narrativa, ética e música popular**. Belo Horizonte: Editora UFMG/Iluminuras, 2011.
- [4] FREIRE, P. **Ação cultural para liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- [5] _____. **Extensão ou comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- [6] _____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- [7] JARA, O. **El aporte de la sistematización a la renovación teórico-práctica de los movimientos sociales**. São José: Alforja, 1998.
- [8] _____. **Para sistematizar experiências**. São José: Alforja, 1994.
- [9] LIMA, V. A. **Comunicação e cultura: as ideias de Paulo Freire**. Brasília: Ed. UnB e Fund Perseu Abramo, 2011.
- [10] MARTIN BARO, I. “Acción e ideología”, *In: Boletín de AVEPSO*. V 11. N 3. El Salvador, diciembre de 1985.
- [11] SANTOS, Milton. “Entrevista Explosiva”, *In: Revista Caros Amigos*. N 17, ed. ago. p. 24-28. São Paulo: Editora Casa Amarela, 1998.
- [12] SODRÉ, M. “Por um conceito de minoria”, *In: PAIVA, R; BARBALHO, A. (orgs) Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005.
- [13] SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

DENNIS DE OLIVEIRA professor associado da Escola de Comunicações e Artes (ECA-USP), chefe do Departamento de Jornalismo e Editoração (CJE), professor dos Programas de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política (Promuspp) da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH-USP) e de Integração da América Latina (Prolam). Coordenador do CELACC (Centro Latino Americano de Estudos de Cultura e Comunicação). Coordenou o Projeto de Extensão “Centro de Memória Virtual Negro-Indígena” financiado pela Fupceu em 2012/2013 e foi membro da Comissão de Cultura e Extensão da ECA-USP em 2013 e 2014 – e-mail: dennisol@usp.br