

# *Revista Dialectus*

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 39 (2026), jan.-abr. 2026.

**Dossiê Filosofia Latino-Americana**





Revista Dialectus  
Revista de Filosofia  
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do  
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 15, n. 39 (jan.-abr.), 2026.  
Arte da Capa: *Abaporu*, Tarsila do Amaral (1928).

**Universidade Federal do Ceará**

**Reitor**

Custódio Luís Silva de Almeida

**Vice-reitora**

Diana Cristina Silva de Azevedo

**Pró-reitora de Pesquisa e Pós-Graduação**

Regina Célia Monteiro de Paula

**Diretor do Instituto de Cultura e Arte**

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

**Coordenador do PPG - Filosofia**

Francisca Galileia Pereira da Silva

**Vice-coordenadora do PPG - Filosofia**

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

**Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

### **EDITORES-CHEFES**

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

### **EDITORES GERENTES**

Jorge Luis Carneiro Lopes, Universidade Federal do Ceará, UFC

Francisco Amsterdan Duarte da Silva, Universidade Federal do Ceará, UFC

Maycon Douglas Santana de Vasconcelos, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

### **COMITÊ EDITORIAL**

Antônio Marcondes dos Santos Pereira, Universidade Estadual do Ceará, UECE

João Paulo Araújo Pimentel Lima, Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA

José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Natália Ayres da Silva, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

## COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL  
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE  
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI  
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália  
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA  
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil  
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha  
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB  
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM  
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG  
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
João Paulo Araújo Pimentel Lima, Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA  
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI  
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR  
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB  
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ  
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE  
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA  
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ  
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França  
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP  
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF  
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ  
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE  
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP  
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN  
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ  
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP  
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

**Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

**Endereço postal**

Revista Dialectus  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal do Ceará - UFC  
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici  
Fortaleza - Ceará  
CEP: 60455-320

**Contato Principal**

Eduardo Ferreira Chagas  
Doutor em Filosofia  
Universidade Federal do Ceará - UFC  
E-mail: [ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br)

**Contato para Suporte Técnico**

Telefone: 85 33669224  
E-mail: [dialectus@ufc.br](mailto:dialectus@ufc.br)

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>DOSSIÊ FILOSOFIA LATINO-AMERICANA</b>	
1. OUTRAS POLÍTICAS: ÉTICA, ESPIRITUALIDADE E COMUNIDADE PARA ALÉM DOS LIMITES DAS IDENTIDADES <i>Hugo Allan Matos</i>	10
2. TEORIAS DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA <i>João Paulo Araújo Pimentel Lima</i>	22
3. EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEANA BASE DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO <i>Vagner Nunes Pereira</i>	40
4. HINKELAMMERT E LA CRITICA UTOPICA DEL CAPITALISMO <i>Enrique Téllez Fabiani</i>	60
5. A EMERGÊNCIA DA CONSCIÊNCIA CRÍTICA NA OBRA DE PAULO FREIRE (1959-1979) <i>Isabella de Oliveira, Fernando Luiz Zanetti</i>	76
6. A DIALÉTICA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DAS FORMAS DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO ÁLVARO VIEIRA PINTO <i>Joel Francisco Decothé Junior, Breno Augusto da Costa</i>	87
7. EXISTENCIALISMO E SUBDESENVOLVIMENTO: A CRÍTICA DE ÁLVARO VIEIRA PINTO <i>Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior, Eduardo Ferreira Chagas</i>	104
8. METAFÍSICA DO ESTADO E FÍSICA DOS POVOS: DESENVOLVIMENTOS DO CONCEITO DE COLONIALIDADE DO SER <i>Carlos Arthur Resende Pereira</i>	113
9. AMEFRICANIZAR PARA DESPSICOLOGIZAR: ALGUNS APORTES PARA UMA CRÍTICA DA PSICOLOGIZAÇÃO DESDE O INCOLONIZÁVEL <i>Maria Lucia Macari</i>	125
10. DIÁLOGO SOBRE O ENSINO DOS MITOS AFRICANOS E O FORTALECIMENTO DE UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA <i>Hevelyn Sabrina Silva Santos, Artur José Renda Vitorino</i>	142



## APRESENTAÇÃO

O dossiê temático *Filosofia Latino-Americana*, publicado pela revista *Dialectus*, reúne um conjunto de reflexões que evidenciam a vitalidade, a pluralidade e a densidade crítica do pensamento filosófico produzido no continente. Longe de constituir um campo homogêneo, a filosofia latino-americana se apresenta como um espaço de disputas teóricas e epistemológicas, marcado pela busca de compreensão das realidades históricas específicas da América Latina e pela construção de alternativas às formas tradicionais de pensamento centradas em matrizes eurocêntricas.

Os textos que compõem o volume demonstram como diferentes vertentes filosóficas têm se dedicado a interpretar e transformar a realidade latino-americana. Nesse sentido, reunimos contribuições que dialogam com diferentes vertentes, como a filosofia da libertação, a tradição filosófica mexicana, diálogos entre filosofia e educação e as produções amefricanas. Além disso, o volume contempla a diversidade da produção filosófica brasileira, evidenciando sua complexidade e suas múltiplas interlocuções. Ao articular essas diferentes matrizes, o dossiê busca não apenas mapear um campo de investigação, mas também fortalecer um projeto crítico comprometido com a descolonização do saber e com a construção de horizontes filosóficos mais inclusivos e plurais.

Dessa forma, este dossiê se apresenta como um espaço de encontro, diálogo e afirmação de perspectivas que, ao emergirem das realidades latino-americanas, contribuem de maneira decisiva para o enriquecimento do pensamento filosófico contemporâneo.

O ensaio de abertura – *Outras políticas* – traz uma reflexão atual e urgente de Hugo Allan Matos sobre os dilemas da política no Brasil. *Teorias da libertação na América Latina*, de João Paulo Pimentel, apresenta um panorama dos antecedentes teóricos e práticos dessa corrente teórica multidisciplinar centrada na categoria da *libertação*. *Educação, historicidade e responsabilidade: Ateneo, Ramos e Zea na base da Filosofia da Libertação*, artigo de Vagner Pereira, investiga a gênese da dimensão ético-educativa da Filosofia da Libertação a partir da tradição filosófica mexicana do início do século XX. Em seguida, Enrique Tellez analisa a relação entre teologia e economia a partir de Franz Hinkelammert no artigo *Hinkelammert e a crítica utópica do capitalismo*.

A filosofia brasileira entra em cena com um bloco de quatro reflexões que dialogam com autores fundamentais para compreender nossa história, conhecer nosso passado e vislumbrar nosso futuro. Isabella de Oliveira e Fernando Zanetti exploram o tema da conscientização com o texto *A emergência da consciência crítica na obra de Paulo Freire*. Álvaro Vieira Pinto é o fio condutor dos trabalhos de Joel Junior e Breno Costa, com o artigo

*A DIALÉTICA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DAS FORMAS DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO ÁLVARO VIEIRA PINTO*, e Walber Junior e Eduardo Chagas, com *Existencialismo e Subdesenvolvimento: A crítica de Álvaro Vieira Pinto*. Concluindo essa sequência, Carlos Pereira traz Darcy Ribeiro e Nelson Maldonado-Torres dialogando com o pensamento europeu, no texto *Metafísica do Estado e Física dos Povos: Desenvolvimentos do conceito de colonialidade do ser*.

Finalizando nosso dossiê, temos duas potentes pesquisas que exploram o pensamento africano. Maria Lucia Macari expõe o pensamento amefricano formulado por Lélia Gonzalez no estudo *AMEFRICANIZAR PARA DESPSICOLOGIZAR: ALGUNS APORTES PARA UMA CRÍTICA DA PSICOLOGIZAÇÃO DESDE O INCOLONIZÁVEL*. Uma outra perspectiva é sobre o tema é percebida no trabalho de Hevelyn Santos e Artur Vitorino, que visam estabelecer uma relação entre o ensino da mitologia dos orixás e a implementação da Lei 10.639/03, que institui como obrigatório o Ensino de História e Cultura Africana, buscando compreender como o ensino dos mitos podem contribuir para o fortalecimento de práticas relacionadas a Educação Antirracista; assim, o artigo *DIÁLOGO SOBRE O ENSINO DOS MITOS AFRICANOS E O FORTALECIMENTO DE UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA*, encerra o dossiê com uma abordagem necessária para uma educação libertadora.

Breno Augusto da Costa, Hugo Allan Matos e João Paulo Pimentel.

## OUTRAS POLÍTICAS: ÉTICA, ESPIRITUALIDADE E COMUNIDADE PARA ALÉM DOS LIMITES DAS IDENTIDADES

Hugo Allan Matos<sup>1</sup>

**Resumo:** Este ensaio propõe uma reflexão crítica sobre a necessidade de se construir "Outras Políticas" a partir da realidade latino-americana, rompendo com as amarras do sistema-mundo moderno/colonial. O texto denuncia a cooptação das lutas, essencializando as identidades, o que as torna identitárias, pelo multiculturalismo liberal, dinâmica que reduz a libertação estrutural e comunitária a nichos de consumo individual. Analisa-se como a racionalidade neoliberal e a teologia da prosperidade esvaziam a verdadeira espiritualidade, preparando o terreno afetivo e subjetivo para o avanço de projetos autoritários como o bolsonarismo. Esses fenômenos são lidos sob a chave da categoria de branquitude, especificamente de alguns de seus aparatos, como o esvaziamento ontológico da Técnica, a lógica da inimizade e a conversão do consumo em ritual espiritual. Em contraposição, defende-se uma práxis decolonial amparada na Filosofia da Libertação. Ao resgatar o horizonte do Bem Viver dos Estados Plurinacionais, o poder obediencial ("mandar obedecendo") e as bases semitas e proféticas do cristianismo primitivo, o artigo aponta para a superação da abstração do indivíduo burguês em favor de uma ética da libertação que recoloca a comunidade no centro da existência.

**Palavras-chave:** Filosofia da Libertação; Pensamento Decolonial; Poder obediencial; Espiritualidade política; identitarismo liberal.

## OTHER POLICIES: ETHICS, SPIRITUALITY, AND COMMUNITY BEYOND THE BOUNDARIES OF IDENTITIES

**Abstract:** This essay proposes a critical reflection on the need to build "Other Politics" based on the Latin American reality, breaking with the constraints of the modern/colonial world-system. The text denounces the co-optation of struggles by liberal multiculturalism—essentializing identities, which renders them identitarian—a dynamic that reduces structural and communitarian liberation to niches of individual consumption. It analyzes how neoliberal rationality and prosperity theology empty true spirituality, preparing the affective and subjective ground for the advance of authoritarian projects such as bolsonarismo. These phenomena are interpreted through the lens of the category of whiteness, specifically some of its apparatuses, such as the ontological emptying of the Technique, the logic of enmity, and the conversion of consumption into a spiritual ritual. In opposition, it advocates for a decolonial praxis supported by the Philosophy of Liberation. By rescuing the horizon of Good Living (Bem Viver) of the Plurinational States, the obediencial power ("rule by obeying"), and the Semitic and prophetic bases of primitive Christianity, the article points to the overcoming of the abstraction of the bourgeois individual in favor of an ethics of liberation that places the community back at the center of existence.

**Keywords:** Philosophy of Liberation; Decolonial Thought; Obediential power; Political spirituality; Liberal identitarianism..

### Começo de prosa

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (UFABC), Mestre em Educação (UMESP), Pós-graduado em Filosofia e História Contemporâneas, Graduado em Filosofia (PUCPR-UMESP) e Pedagogia (FPSJ). E-mail para contato: hugo.allan@gmail.com ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-2843-5079>

Este tema é denso, espinhoso, exige um espaço de diálogo democrático, e proseando com teorias, autoras e autores diversos, de diversas teorias. Diálogo este que não será possível aqui estabelecer, mas apenas apontar sua necessidade. Então, o objetivo deste artigo é um convite à prosa, mostrando a necessidade de conversarmos sobre isso, fugindo do academicismo, mas sem cair na banalidade, conservando a profundidade conceitual necessária à abordagem.

As práticas políticas brasileiras que podemos conceber em geral como progressistas e em particular de esquerda nestas duas últimas décadas (2000-2020) contribuíram para um avanço da consciência ética em relação às especificidades da constituição do povo brasileiro e a necessidade de combate a muitos mecanismos de opressão, especialmente étnicos<sup>2</sup> e de gênero. Não cabe aqui neste espaço demonstrar o quanto estas práticas estão conectadas a uma reorganização do modo de produção capitalista no mundo e portanto, em consonância com um avanço da consciência ética mundial. Mas tentarei situar a questão.

Entendo como consciência ética, a forma de pensar dos povos que reivindicam reconhecimento de sua humanidade, denunciam mecanismos de morte e lutam por ampliação das condições necessárias para viver. Consciência esta que, necessariamente surge das lutas particulares de povos que sentem a opressão e contra ela se insurgem, notadamente, na cultura hegemônica ocidental, destacam-se as lutas dos povos indígenas e negros, o que chamo de lutas étnicas. E muito fortemente destacam-se as lutas das mulheres e da população LGBTQIA+, o que chamo aqui de lutas de gênero. Este avanço da consciência ética mundial provoca, contudo, uma reação tão violenta quanto sofisticada do poderio hegemônico da branquitude e do capital. O sistema compreende que não pode simplesmente esmagar essas insurgências através da força bruta como fazia no passado; sua estratégia principal passa a ser a cooptação e a assimilação. O mercado não mede esforços em absorver a estética dessas lutas para esvaziar a sua potência ética e política, operando uma perversa transmutação: substitui a

---

<sup>2</sup> A categoria que aqui utilizo: étnica, inclui a demarcação política de raça, mas vai além, no sentido cultural, espiritual-ancestral, alteridade econômico-material, social-institucional etc.

demanda histórica por libertação material, simbólica-espiritual e comunitária por um projeto de mera 'inclusão de indivíduos'.

Nessa lógica do multiculturalismo liberal – que podemos chamar de identitarismo liberal -, a pessoa oprimida ganha o direito de representatividade e a permissão para consumir e ser explorada sob a mesma chave opressora. As identidades, forjadas historicamente na dor e na resistência comunitária para denunciar o sistema, acabam transformadas em nichos de consumo. Quando a estrutura hegemônica promove a ascensão de poucos “indivíduos” que se percebem excluídos, sem alterar um milímetro das bases de produção e de poder, ela não está cedendo; ela está mantendo e alargando a extensão dos poderes instituídos. Cria-se, assim, a ilusão de um avanço social que, na prática, pacífica a indignação e diminui drasticamente a possibilidade de ameaças revolucionárias e de verdadeiras reformas estruturais.

### **A espiritualidade e o bolsonarismo**

Ao contrário do que muitos tentam caracterizar, não acredito que Bolsonaro seja burro, incapaz etc. Sua atuação política não iniciou agora e durante estes mais de 20 anos sua atuação -e de seus familiares - ridícula como parlamentar não explicita os círculos de poder criados fora da política institucional, quais hoje estamos conhecendo com muita força. Estes círculos orgânicos foram conquistando ao logo deste período adesão popular, ainda que pequena a princípio, sem sombras de dúvida esta adesão explode a partir do papel que tiveram no golpe da presidenta Dilma Rousseff em 2016, onde provavelmente Bolsonaro foi escolhido pelo capitalismo internacional para ser o próximo presidente da República.

O Bolsonarismo é constituído por uma série de fatores complexos que se simplificarmos, tentando facilitar a leitura, dificultamos a possibilidade de sua superação, por isso, importa uma leitura ampla e complexa<sup>3</sup> do fenômeno que foi construído desde o início

<sup>3</sup> Fiz uma possibilidade de leitura em: MATOS, Hugo A. Uma leitura da extrema direita e do bolsonarismo: reflexão sobre o texto de Adorno. YouTube, 15 mar. 2024. 1 vídeo (2h 02min 14s). Vídeo sobre o texto "A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista", de Theodor W. Adorno. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ag\\_x7Zba\\_8Y](https://www.youtube.com/watch?v=ag_x7Zba_8Y). Acesso em: 5 abr. 2026.

da década de 2000, quando a América Latina celebra uma Primavera Política<sup>4</sup>, elegendo governantes de esquerda numa ascendente dos movimentos social-populares contra o Neoliberalismo.

O primeiro fator já exposto é este: Bolsonaro foi escolhido pelo capitalismo internacional. E sim, é o capitalismo que escolhe quem será presidente eleito nos países em que a economia hegemônica é capitalista<sup>5</sup>. A segunda grande característica é: não se elege um presidente sem apoio e voto. As estratégias de subjetivação, ou seja, de trabalhar as subjetividades das pessoas para que votassem e apoiem Bolsonaro e o bolsonarismo são amplas, diversas e complexas. Desde a já conhecida manipulação das mídias sociais, o que é demasiado complexo em si, pois trabalha com psicologia avançada, separando perfis psicológicos e alimentando seus comportamentos... mas importa muito dar a devida atenção à organicidade do neopentecostalismo e de algumas igrejas cristãs em geral que trabalham diariamente esta tarefa.

É preciso lembrar que o neopentecostalismo foi criado nos Estados Unidos com o objetivo específico de combater à espiritualidade da Teologia da Libertação (e outras como a teologia da Missão Integral, Teologia do Povo etc.) quais auxiliaram nas lutas contra as ditaduras militares na América Latina e começaram a espalhar-se pelo mundo. Ao contrário da Teologia da Libertação que compreende a salvação e a emancipação como processos históricos e comunitários, indissociáveis da superação da miséria imposta pelo eixo centro-periferia, o neopentecostalismo hegemônico opera fundamentalmente através da Teologia da Prosperidade e da Teologia do Domínio. Essa matriz religiosa sequestra a angústia material das pessoas trabalhadoras e hiper individualiza a vida: tanto a culpa pelo fracasso quanto o mérito pelo sucesso passam a ser de responsabilidade exclusiva da pessoa. A bênção divina torna-se mensurável pela capacidade individual de consumir e acumular, esvaziando por completo a percepção das violências e desigualdades estruturais.

<sup>4</sup> Enrique Dussel explica esta primavera em seu texto: DUSSEL, Enrique. 20 teses de política. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. Disponível em: [https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/56.20\\_Teses\\_politica.pdf](https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/56.20_Teses_politica.pdf). Acesso em: 5 abr. 2026.

<sup>5</sup> Poderia citar centenas de livros consagrados que tratam do tema, mas apenas três: DOS SANTOS, Theotônio. Teoria da dependência: balanço e perspectivas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. ; MACLEAN, Nancy. Democracy in chains: the deep history of the radical right's stealth plan for America. Nova York: Viking, 2017. (Nota: Referência da edição original em inglês, pois não possui edição consolidada com tradução direta no Brasil). ; KLEIN, Naomi. A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre. Tradução de Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

O que ocorre, portanto, é a substituição de uma espiritualidade libertadora por uma lógica empresarial da fé. Essa cooptação da dimensão profunda do ser humano prepara o terreno psicológico e subjetivo perfeito para a assimilação acrítica da racionalidade neoliberal. É exatamente essa captura do sentimento de desamparo que fornece a base orgânica e afetiva de massas para o avanço de projetos autoritários de extrema direita, como o bolsonarismo.

A Teologia da Libertação surge na década de 1950-1960 a partir de uma leitura histórica de que o mundo está dividido em centros e periferias. Paralelamente surgem as Teorias da Dependência, Pedagogia da Libertação, Filosofia da Libertação, Economia da Libertação etc. Novas formas de pensamento e de ciências com métodos próprios, quais podemos remontar uma tradição passando pelo século XIX com as discussões nomeadas “libertação mental” quando nas lutas por liberação de Portugal e Espanha já estavam tematizando a necessidade de libertação cultural além da política-econômica. E não para aqui. Desde a invasão europeia, há uma tradição teórica e prática ininterrupta na América Latina de resistência aos domínios, tradição esta geralmente encoberta porque no Brasil estamos de “frente para a Europa e Estados Unidos, de costas para a América Latina”.

Ou seja, há um processo de domínio e colonização cultural muito intenso e específico, qual geralmente chamamos de eurocentrismo. Mas o eurocentrismo (branquitude, modernidade, globalização...) ocorrem de formas muito específicas aqui na América Latina, com particularidades no Brasil. A espiritualidade é um campo em disputa constante, desde a invasão. Mas, importante perguntar-nos: o que é a espiritualidade? E por que é tão importante na política?

A espiritualidade não é a religião. Como bem analisam autores e autoras renomadas, esta é a dimensão da profundidade e complexidade humana. A dimensão da espiritualidade é aquela que nos faz propriamente seres humanos. É a que transcende nossa dimensão físico-biológica, e é chamada também de dimensão simbólica e muitas vezes, erroneamente sintetizada na dimensão psicológica. É a dimensão que nos permite perguntar: o que é a vida? Ou seja, que nos permite a filosofia, a política, a literatura e as artes. Quando na Controversa de Valladolid, o debate jurídico que acontece entre 1551-1553 questiona se os

povos encontrados aqui são seres humanos, estão colocando em dúvida se estes povos têm espiritualidade, traduzido na pergunta: “eles têm alma?”.

Provavelmente por compreender a força mobilizadora dessa dimensão profunda é que Carl Schmitt<sup>6</sup> teoriza a fundação do Estado Soberano autoritário baseada na distinção existencial entre amigo e inimigo. O fascismo e suas derivações operam criando um inimigo comum contra o qual a massa deseja combater. Sem recorrer à verdadeira espiritualidade reflexiva, as pessoas confiam seus instintos primários de sobrevivência à figura de um líder. Cria-se, assim, uma identidade sintética: o sujeito, isolado e adoecido pelas crises do capital, sente-se acolhido e protegido dentro de um projeto de ódio.

É a partir dessa chave de leitura que podemos interpretar a performance bolsonarista, como quando o ex-presidente afirmou ser 'a própria constituição'. O líder coloca-se acima da lei para encarnar a própria lei, numa dinâmica estruturalmente análoga ao princípio de autoridade do nazismo. Essa lógica de poder está ancorada na absoluta erradicação da profundidade espiritual comunitária. A política é reduzida à dimensão da superficialidade, do pragmatismo violento, do hedonismo e da interdição do pensamento crítico.

Esse processo de esvaziamento ontológico dialoga profundamente com o que Martin Heidegger narra como o perigo da Técnica<sup>7</sup>. A Técnica, aqui, não é o simples uso de máquinas, mas um modo de revelar e enquadrar o mundo que reduz toda a realidade, inclusive a vida humana, a um mero 'fundo de reserva' (Bestand), algo calculável, manipulável e descartável. Ao conduzir a humanidade para essa racionalidade instrumental extrema, o sistema impõe a superação e a aniquilação de nossa própria condição humana e espiritual.

Contudo, a subjetividade humana não suporta o vazio. É sabendo da necessidade intrínseca da espiritualidade que o capitalismo oferece sua própria 'salvação'. Victor Lebow<sup>8</sup>,

<sup>6</sup> Conferir em: SCHMITT, Carl. A crise da democracia parlamentar. Tradução de Inês da Conceição F. Borges. São Paulo: Scritta, 1996. ; SCHMITT, Carl. O conceito do político. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 1992. E SCHMITT, Carl. Teologia política. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. Ensaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 11-38.

<sup>8</sup> LEBOW, Victor. Price competition in 1955. Journal of Retailing, Nova York, v. 31, n. 1, p. 5-14, 1955.

economista e analista de varejo estadunidense, após a crise econômica e a Segunda Guerra Mundial, escreveu sobre a necessidade de fazer do consumo o nosso modo de vida. Para manter a máquina girando, Lebow afirmou que era preciso converter a compra de bens em rituais, buscando nossa satisfação espiritual e a exaltação do ego no consumo.

O mercado exige que as pessoas sintam uma pseudo-satisfação espiritual no ato de comprar e descartar cada vez mais rápido. O modo de vida precisa ser superficial para ser lucrativo. Assim, não é difícil perceber que a política moderna ocidental, a cultura burguesa e a racionalidade neoliberal partilham da mesma gênese: operam um movimento de secularização que nega a espiritualidade profunda, comunitária e libertadora, substituindo-a pela idolatria do consumo e pela violência do Estado contra o 'inimigo'. A base liberal, centrada sob categorias abstratas como indivíduo, mão invisível do mercado, antropologia do ser humano como a maldade... etc. causam uma esquizofrenia social de os fundamentos do modelo de sociedade exigirem algo de nós, seres humanos, que é contrário à uma de nossas principais características constitutivas. Esta esquizofrenia e caos é fundamental para que haja o principal e único objetivo do capitalismo que é a acumulação de Capital. Mesmo que para isso, seja preciso que a humanidade seja extinta enquanto tal.

### **Um começo do fim?**

A superação desse cenário de esvaziamento e controle exige, antes de tudo, reconhecermos que estamos vivendo uma crise terminal do sistema-mundo moderno/colonial. O esgotamento das promessas do capitalismo e da democracia burguesa representativa não é um acidente de percurso, mas o resultado intrínseco de um modelo civilizatório que se sustenta na exploração ilimitada da vida humana e da natureza. Diante desse colapso, não basta propor pequenas reformas gerenciais ou ajustes de mercado; é preciso desmascarar e romper com a pretensão de universalidade da política eurocêntrica.

O Estado-nação moderno, forjado nessa matriz ocidental, opera por uma lógica de totalização que não tolera a diferença radical. Ele exige a mesmidade. Tudo o que está fora do seu padrão de racionalidade, de produtividade mercantil e de consumo é historicamente

tratado como atraso, barbárie ou ameaça que precisa ser "civilizada" o que, na prática estrutural, significa ser assimilada ou aniquilada.

No entanto, é justamente naquilo que o sistema marginaliza que reside a nossa maior potência de libertação. Trata-se de reconhecer a importância vital da "exterioridade" do sistema. Essa exterioridade não é um lugar vazio, mas um espaço habitado de forma concreta pelos povos indígenas, pelas comunidades quilombolas, ribeirinhas, camponeses e pelas imensas periferias urbanas do nosso continente. Não representam um passado que falhou, nem um bolsão de carência que necessita ser salvo pelos moldes do mercado.

Ao reivindicarmos o direito de assumirmos nossa identidade histórica radicalmente não-ocidental, não-burguesa e não capitalista, iniciamos um profundo processo de desobediência cultural-epistêmica, social e política-econômica. É a recusa frontal em continuar enxergando o mundo e organizando a vida exclusivamente pelas lentes de quem nos colonizou. Essa recusa passa, obrigatoriamente, por pensar a política a partir da nossa própria base material e simbólica.

Foi exatamente esse anseio de libertação e de ruptura com o pacto neocolonial que impulsionou os processos constituintes mais radicais do nosso continente na virada do milênio. Na Venezuela (1999), no Equador (2008) e na Bolívia (2009), a aposta dos movimentos sociais e indígenas não foi apenas a de mudar o governo, mas a de refundar o próprio Estado. Esses processos de constituintes originárias buscaram romper com as heranças oligárquicas, escrevendo novas cartas magnas a partir dos saberes populares e das cosmologias dos povos andinos e caribenhos, tencionando as categorias engessadas da ciência política europeia.

É a partir desse movimento histórico que a proposta do Estado Plurinacional ganhou materialidade. Muito mais do que um mero arranjo jurídico liberal para acomodar "minorias", a plurinacionalidade boliviana e equatoriana exigiu uma fratura estrutural na ideia do Estado monolítico, ancorando-se no horizonte ético do Bem Viver (Sumak Kawsay e Suma Qamaña). Nelas, a terra deixou de ser um mero recurso exploratório (o "fundo de reserva" instrumental) para ser reconhecida como Pachamama, sujeito vivo de direitos, priorizando a reciprocidade e o equilíbrio metabólico fora da gramática da acumulação.

O imenso potencial emancipatório desses processos, no entanto, acendeu o alerta máximo no Norte Global. Os Estados Unidos, operando em conluio histórico com as elites e as branquitudes locais, perceberam rapidamente o perigo estrutural que essa virada representava para a hegemonia do capital internacional e para a sua Doutrina Monroe. A reação do império foi implacável: sanções econômicas, financiamento de oposições violentas, guerras híbridas (lawfare) e golpes de Estado institucionais. O imperialismo interveio e continua intervindo com violência porque sabe que um continente emancipado ontologicamente e integrado economicamente decreta o fim da exploração periférica que sustenta a riqueza do centro do capitalismo.

Ao olharmos para o Brasil dentro desse cenário geopolítico, percebemos que as potencialidades para forjarmos novas perspectivas políticas, a partir de nossa própria realidade, são imensas e ainda pouco exploradas. Não precisamos e não devemos nos restringir às ideologias modernas europeias, sejam elas liberais ou ortodoxamente marxistas (quando lidas de forma eurocêntrica e mecanicista). A nossa verdadeira matriz epistêmica de libertação encontra-se nas favelas, nos quilombos, nos terreiros de matriz africana, na luta incansável pela terra e nas resistências indígenas de Pindorama. Pensar politicamente a partir do Brasil é assumir o mutirão, a roda, a ginga e a solidariedade de vizinhança como tecnologias sociais e ontológicas imensamente superiores ao modelo do indivíduo egoísta do liberalismo.

Essa reinvenção da política pulsa em diversas geografias do Sul Global. Nesta mesma resistência e invenção prática, o levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em Chiapas, no México, materializou uma reconfiguração radical do próprio modo de fazer política. O zapatismo não se organizou para tomar as rédeas do Estado nos mesmos moldes hierárquicos e excludentes; eles propuseram e exercem, na prática cotidiana, uma "Outras políticas".

Essa "Outras políticas" repousa sobre a premissa de que o poder originário, a capacidade e a vontade de viver da comunidade (a potentia), reside sempre no povo. O problema histórico da modernidade surge justamente quando a comunidade aliena esse poder, delegando-o de forma absoluta às instituições estatais (a potestas). Quando as instituições se descolam dessa base e passam a servir a si mesmas ou ao grande Capital, ocorre o fetichismo

do poder: a política adocece e o representante atua como senhor, transformando o exercício do governo em tirania. Para desfeticizar a política, os zapatistas exercem o "mandar obedecendo" um verdadeiro poder obediencial onde a autoridade não é um privilégio exercido sobre a comunidade, mas um serviço ético prestado a ela, gerido junto aos de baixo.

Compreender a profundidade e a exigência ética dessa dimensão comunitária é o que nos permite escapar das atuais armadilhas das identidades fragmentadas. O neoliberalismo atual celebra com entusiasmo a pauta identitária sempre que ela se limita a reivindicar a inclusão de alguns indivíduos no topo de um sistema que, estruturalmente, continua esmagando a base. Querer apenas incluir-se nesse modo de vida destrutivo é entregar-se; é negar a própria humanidade em troca de um lugar simbólico na mesa dos opressores.

Como nos adverte de forma contundente a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas, ecoando a famosa máxima de Blaise Pascal: "o meu lugar ao sol é o começo e a imagem da usurpação de toda a terra". Buscar representatividade sem ter a coragem de tocar na estrutura material de classes, na distribuição de terras e na violenta divisão do trabalho é, no fim das contas, desejar a manutenção da engrenagem. A busca individualista e meritocrática por um "lugar ao sol" dentro do capitalismo sempre se faz, inevitavelmente, produzindo a sombra, a miséria e a exclusão do Outro.

Em um continente profundamente marcado pelo cristianismo como a América Latina, ignorar o peso da fé na organização e na subjetividade popular seria um grave erro de leitura política. No entanto, é fundamental compreender que o cristianismo hegemônico que aportou em nossas costas foi aquele já sequestrado pela racionalidade imperial europeia e, posteriormente, pelas alterações ideológicas da branquitude. A mensagem original foi sucessivamente distorcida para justificar a colonização, a escravidão, o patriarcado e o genocídio, transformando uma fé que nasceu na periferia marginalizada do Império Romano em uma religião de Estado, de poder e de dominação opressora.

Por isso é essencial reconhecer e apoiar também esta frente de luta pela matriz religiosa para que atue como verdadeira força de libertação comunitária, e não como instrumento de controle social, faz-se urgente um retorno às suas bases semitas e ao

cristianismo primitivo e bíblico. O Jesus histórico não era um homem branco, europeu e alinhado aos donos do poder; era um trabalhador, colonizado, marginalizado e assassinado politicamente pelo Estado opressor de sua época através da cruz. A espiritualidade cristã originária é, em sua essência, uma práxis comunitária de partilha do pão, de acolhimento incondicional dos vulneráveis e de enfrentamento radical às idolatrias da riqueza e do poder absoluto.

Retomar essa dimensão profética, decolonial e libertadora do cristianismo é uma ferramenta imprescindível para mobilizar e emancipar nosso continente. Ao despir a fé das roupagens burguesas e neoliberais que hoje culminam no individualismo exacerbado da teologia da prosperidade, o sagrado volta a ser o espaço do reconhecimento ético do rosto do Outro. É nesta encruzilhada que a espiritualidade bíblica originária dialoga de forma visceral com o Bem Viver dos povos originários e com o poder obediencial zapatista: todas essas correntes de pensamento e vida recusam a abstração do "indivíduo" moderno e apontam para a sacralidade da comunidade.

Não há mais tempo para remendos na mesmidade. A construção desses outros modos de vida exige o resgate urgente dessa espiritualidade viva, compreendida não como alienação, mas como a dimensão mais profunda do compromisso ético com a vida em todas as suas manifestações. Sabemos que a história é um campo aberto de contradições e que toda política institucional gera suas tensões e exclusões, mas é justamente por isso que devemos assumir esse compromisso de forma inegociável. Ousemos lutar por nossa humanidade para gestar, desde baixo e a partir das nossas próprias raízes, uma vida digna, comunitária e libertadora para todas as pessoas.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações corporativas e públicas. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

- DUSSEL, Enrique. 20 teses de política. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- DUSSEL, Enrique. Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Edgar de Brito Chagas. Petrópolis: Vozes, 2000.
- EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional). A Quarta Declaração da Selva Lacandona. Chiapas, México, 1996.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem redistribuição? E os limites do multiculturalismo liberal. In: FRASER, Nancy. Justiça interrupta: reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista". Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: FGV, 2022.
- GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista da dor. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. Ensaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 11-38.
- LEBOW, Victor. Price competition in 1955. *Journal of Retailing*, Nova York, v. 31, n. 1, p. 5-14, 1955.
- LEVINAS, Emmanuel. De outro modo que ser ou para lá da essência. Tradução de José Maria Silva Rosa. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.
- MARCOS, Sylvia. Descolonizando el feminismo: lecciones de las mujeres zapatistas. San Cristóbal de las Casas: Ediciones del Pensamiento Crítico, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- PASCAL, Blaise. Pensamentos. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. São Paulo: n-1 edições, 2010.
- SCHMITT, Carl. O conceito do político. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 1992.

Hugo Allan Matos<sup>...</sup>

SCHMITT, Carl. Teologia política. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SEGATO, Rita Laura. A crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

## TEORIAS DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

João Paulo Araújo Pimentel Lima<sup>1</sup>

**Resumo:** Denominamos *Teorias da Libertação* o conjunto multidisciplinar de reflexões, próprias da América Latina, que possuem como núcleo a categoria da *libertação*. Esse estudo objetiva expor os antecedentes, teóricos e práticos, que pavimentaram o terreno para o surgimento dessa corrente teórica e sua construção na segunda metade do século XX. Dentre as múltiplas construções teóricas surgidas nesse escopo, nossa abordagem dará ênfase à Filosofia da Libertação.

**Palavras-Chave:** Libertação; América Latina; Teoria.

## LATIN AMERICAN LIBERATION THEORIES

**Abstract:** We call Liberation Theories the multidisciplinary group of reflections, originating in Latin America, that focus on the category of liberation. This study aims to present the theoretical and practical antecedents that enabled the emergence of this theoretical current and its construction in the second half of the 20th century. Among the multiple theoretical constructions that arose within this scope, our approach will emphasize the Philosophy of Liberation.

**Keywords:** Liberation; Latin America; Theory.

### Introdução

Chamamos *teorias da libertação* as diferentes linhas teóricas surgidas na década de 1970 na América Latina que carregam como horizonte o tema da *libertação*. Compartilhando abordagens análogas, as várias ciências que se dedicaram a esse quadro teórico (pedagogia, teologia, filosofia, sociologia, psicologia, entre outras) formularam, a partir de elementos teóricos, epistemológicos ou metodológicos comuns, um novo paradigma teórico-prático, o *paradigma da libertação* (MANCE, p. 21, 2022).

A gênese dessa nova forma multidisciplinar de produzir conhecimento, compreender e interpretar a realidade não acontece por acaso. Seu caminho de formação é, antes, pavimentado em nosso continente por outras correntes teóricas, além de processos históricos marcantes que abriram possibilidades e renovaram esperanças. Veremos nessas primeiras páginas como o terreno é preparado para o nascimento dessas teorias cuja categoria da *libertação* ocupa lugar central, em especial a filosofia da libertação; analisaremos a marxismo latino-americano, os movimentos de emancipação no nosso continente, a teoria da dependência e, por fim, a constituição do paradigma da *libertação*.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação (UFC), professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e da Secretaria de Educação de Fortaleza. [joao\\_pimentel@uvanet.br](mailto:joao_pimentel@uvanet.br) Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-5192-9786>.

**Marxismo na América Latina**

O esforço teórico e prático de Karl Marx, auxiliado por seu parceiro Friedrich Engels, constituiu um marco para a história humana ao promover a interpretação e crítica ao modo de produção capitalista e seus efeitos negativos para a dignidade de homens e mulheres. As obras de Marx e Engels além de influenciarem toda uma geração de intelectuais, representam um ponto incontornável para qualquer autor que pretenda pensar a realidade de forma minimamente crítica. Além disso, a tradição marxista, levando a cabo a sentença exposta na tese 11 das *Teses sobre Feuerbach*<sup>2</sup>, impulsionou no decorrer da história – notadamente no século XX – movimentos de transformação social e política em vista da superação da desumanização provocada pelo capitalismo. Nesta primeira seção, abordaremos a tradição marxista na América Latina e, posteriormente, sua encarnação prática nos movimentos de emancipação no nosso continente.

Segundo Michael Lowy, o marxismo foi introduzido na América Latina a partir de imigrantes espanhóis, italianos e alemães, ainda no final do século XIX; daí o aparecimento dos primeiros partidos operários e pensadores locais ligados a essa tradição (LOWY, 2016b, p. 16). Com isso, é possível dizer que a tradição marxista na América Latina teve um impacto significativo nas lutas sindicais, movimentos sociais e intelectuais, sobretudo no século XX. A defesa dos direitos dos trabalhadores, a luta pela reforma agrária, a crítica ao imperialismo e ao capitalismo, bem como a promoção da justiça social e igualdade, foram também temas inaugurados ou revitalizados pelo marxismo em nosso continente.

Voltando a Lowy, a história do marxismo em nossas terras é dividida por ele em três períodos:

1) um período revolucionário, dos anos 1920 até meados dos anos 1930, cuja expressão teórica mais profunda é a obra de Mariátegui e cuja manifestação prática mais importante foi a insurreição salvadorenha de 1932. Nesse período, os marxistas tendiam a caracterizar a revolução latino-americana como, simultaneamente, socialista, democrática e anti-imperialista; 2) o período stalinista, de meados da década de 1930 até 1959, durante o qual a interpretação soviética de marxismo foi hegemônica, e por conseguinte a teoria de revolução por etapas, de Stalin, definindo a etapa presente na América Latina como nacional-democrática; 3) o novo período revolucionário, após a Revolução Cubana, que vê a ascensão (ou consolidação) de correntes radicais, cujos pontos de referência comuns são a natureza socialista da revolução e a legitimidade, em certas situações, da luta armada, e cuja inspiração e símbolo, em grau elevado, foi Ernesto Che Guevara. (2016b, p. 12).

<sup>2</sup> “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo” (MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. In: MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 103).

Lowy destaca ainda que duas correntes interpretativas cercaram o pensamento marxista na América Latina, o excepcionalismo indo-europeu e o eurocentrismo. No primeiro caso, representado pela Aliança Popular Revolucionário Americana (APRA) do peruano Haya de la Torre, buscava-se superar totalmente o marxismo devido as condições particulares (geográficas, sociais, culturais e políticas) americanas, que corresponderiam a um tempo-espço profundamente diverso em relação à Europa. De forma oposta, a abordagem eurocêntrica pretendia transpor exatamente como pensado no Velho Mundo os modelos teóricos para se compreender e criticar a realidade local. Foi dessa última corrente que saíram conceitos problemáticos que classificavam, por exemplo, a estrutura agrária latino-americana como feudal, nossa burguesia como revolucionária e o campesinato como averso ao socialismo. Além disso, considerava-se que, devido a esse caráter “feudal”, a revolução socialista não estaria na agenda da América Latina, antes seria preciso concretizar a etapa histórica da democracia burguesa (LOWY, 2016b, p. 13). Em resumo, enquanto a primeira interpretação hipervalorizava as particularidades do nosso continente, a segunda as ignorava. As duas, no entanto, concordavam em uma coisa: o socialismo não poderia ser vislumbrado em nosso continente a curto prazo.

Diferentemente do que era proposto nessas abordagens, ergueu-se um pensamento original que soube articular de maneira criativa a tradição marxista com as condições peculiares do continente. Seguindo a divisão por períodos de Lowy, iniciaremos a exposição desses autores lançando agora um olhar rápido sobre a produção daquele responsável pelo primeiro empreendimento teórico original marxista no contexto latino-americano: José Carlos Mariátegui.

Mariátegui foi um escritor e jornalista peruano que descobriu o marxismo no início da década de 1920, quando esteve na Europa, especialmente na Itália. Sua atividade teórica e política inclui uma breve participação na APRA, a fundação de jornais e revistas (como a *Amauta*), e de sindicatos e partidos políticos. Participou, a distância, da Conferência Comunista Latino-Americana em 1929, enviando teses com a delegação peruana para o debate que aconteceu em Buenos Aires. Segundo Vijay Prashad, a posição de Mariátegui confrontava o programa do *Comintern*<sup>3</sup> para a América do Sul, causando uma discussão acirrada durante a conferência (2019, p. 102). O ponto de divergência foi exatamente a questão indígena, um dos núcleos do pensamento de Mariátegui, que havia publicado um ano

<sup>3</sup> Organização internacional fundada por Vladimir Lenin com o objetivo de reunir partidos comunistas de diferentes países. Também conhecida por *Terceira Internacional*.

João Paulo Araújo Pimentel Lima

antes sua obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, classificada por Lowy como “a primeira tentativa de análise marxista de uma formação social latino-americana concreta” (2016b, p. 19.).

Divergindo da postura reducionista da APRA e também da pura transposição de ideias europeias, Mariátegui, refletindo desde o Peru, mas abarcando toda a situação latino-americana, defendia a inexistência de uma burguesia progressista local que pudesse sustentar os ideais da democracia liberal<sup>4</sup>. Por isso, a etapa da revolução burguesa não teria lugar no nosso continente. Ao contrário, a revolução teria que partir do campo, levantando a questão agrária e indígena, e posicionando-se como anti-imperialista (LOWY, 2016b, p. 21). Mariátegui, portanto, superava as abordagens eurocêntrica e do excepcionalismo indo-europeu ao colocar na ordem dia a revolução socialista.

Segundo Mariátegui, o problema indígena é um problema econômico, porque, em última instância, está ligado a situação da terra. Ora, dentro dos ditames liberais a terra funciona como qualquer outra mercadoria, possibilitando ao poder econômico a concentração de terras com latifúndios, sufocando os povos originários. Por outro lado, há na cultura indígena uma tradição comunitária, voltada à comunhão de bens e a socialização da produção agrícola, o que os coloca como grupo afetado diretamente pela democracia liberal e, ao mesmo tempo, como possível movimento libertador, de inspiração comunista. Ao contrário do liberalismo e sua ideologia individualista, que nada tem contribuído para a questão indígena, “el comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa” (MARIATEGUI, 2007, p.194).

Prashad lembra ainda que na época de Mariátegui, predominava o movimento cultural denominado *indigenismo*, que, de forma romântica, reduzia o indígena a um produtor cultural. Com Mariátegui, entretanto, os indígenas passam a produtores de sua própria história (PRASHAD, 2019, p. 101)!

A partir da década de 1930, com a hegemonia do estalinismo sobre o pensamento de esquerda latino-americano, temos um arrefecimento de produções científicas ligadas ao marxismo, mas não um completo vácuo. Lowy cita, entre outros autores significativos, os trabalhos de Anibal Ponce, Caio Prado Junior e Silvio Frondizi (2016b, p. 41). Será, no

---

<sup>4</sup> Essa posição, segundo Lowy, confrontava a visão para a América do *Comintern* justamente por já estar sendo posta na prática na China revolucionária (2016b, p. 21). Nas palavras de Mariátegui: “para que la revolución demo-liberal haya tenido estos efectos, dos premisas han sido necesarias: la existencia de una burguesía consciente de los fines y los intereses de su acción y la existencia de un estado de ánimo revolucionario en la clase campesina y, sobre todo, su reivindicación del derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente. En el Perú, menos todavía que en otros países de América, la revolución de la independencia no respondía a estas premisas” (2007, p. 53).

João Paulo Araújo Pimentel Lima

entanto, com a revolução cubana, que o marxismo volta a se erguer, teórica e concretamente, com originalidade em nosso continente.

Ao derrotar a ditadura de Fulgencio Batista em 1959, o Movimento 26 de Julho, comandado por Fidel Castro, assume o comando da ilha e inicia uma série de medidas democráticas e nacionalistas, como a reforma agrária e a desapropriação de refinarias de petróleo. Esse movimento inicial, contudo, não fora suficiente na perspectiva dos revolucionários cubanos que, a partir de 1960, radicalizam as transformações econômicas num salto qualitativo e socialista e desapropriam toda a burguesia do país, abolindo de vez o capitalismo e inaugurando uma nova era para o marxismo na América Latina e no mundo (LOWY, 2016b, p. 45). Segundo Lowy:

A primeira revolução socialista da América foi feita sob a liderança de revolucionários alheios ao molde ideológico do comunismo stalinista, com a sua concepção evolucionista do processo histórico e a sua interpretação economicista do marxismo [...]. A Revolução Cubana subverteu claramente a problemática tradicional da corrente marxista até então hegemônica na América Latina. Por um lado, demonstrou que a luta armada podia ser uma maneira eficaz de destruir um poder ditatorial e pró-imperialista e abrir caminho para o socialismo. Por outro lado, demonstrou a possibilidade objetiva de uma revolução combinando tarefas democráticas e socialistas em um processo revolucionário ininterrupto. (2016b, p. 46).

Com a vitória cubana, uma nova etapa revolucionária tem início no continente. Por isso, veremos o pensamento por trás dessa tendência, destacando dois exemplos: Ernesto “Che” Guevara e Camilo Torres.

Lowy defende que existem três temas centrais – que estão interligados – no pensamento de Che:

O primeiro é a importância de uma ética comunista no processo revolucionário e a rejeição de medidas econômicas de construção socialista que se baseiem “nas armas podres que nos deixou o capitalismo (a mercadoria como unidade, a rentabilidade, o interesse econômico individual como motivação etc.)” [...]. O segundo é o caráter socialista da revolução na América Latina, que deve derrotar “ao mesmo tempo os imperialistas e os exploradores locais” [...]. O terceiro tema de Guevara é a luta armada como principal forma de combate aos regimes ditatoriais predominantes na América Latina. Para ele, a guerrilha rural, vista como uma continuação por outros meios da luta política revolucionária, é a forma mais segura e realista de luta armada. (2016b, p. 47).

As ideias de Che, portanto, avançam para uma originalidade no marxismo latino-americano que dialogam com a experiência prática da Revolução Cubana. É uma situação única no nosso continente; pela primeira vez uma revolução vitoriosa caminha no horizonte socialista acompanhada de uma teoria crítica que irá estremecer não só os movimentos sociais e políticos locais, mas também o campo das ciências. A obra de Che, sua

João Paulo Araújo Pimentel Lima

influência sob os textos e discursos de Fidel Castro e a própria vivência concreta do socialismo cubano irão estimular o desenvolvimento de ciências sociais críticas na América Latina:

Pela primeira vez, o marxismo penetrou em larga escala nas universidades latino-americanas e enriqueceu o estudo da sociologia, da economia política, da história e da ciência política. As ideias da ciência social norte-americana e os seus imitadores na América Latina, as teorias desenvolvimentistas da CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina, das Nações Unidas), com a sua problemática dualista – sociedade moderna contra sociedade arcaica –, e as teorias congeladas da esquerda tradicional, geralmente de origem stalinista, foram questionadas e criticadas em uma série de obras de pesquisa teórica e empírica. (LOWY, 2016b, p. 50).

Voltando ao pensamento de Che, destacamos sua visão da guerrilha como movimento da luta de classes, próprio do povo. Em suas palavras:

a guerra de guerrilhas é uma guerra do povo, é uma luta de massas. Pretender realizar este tipo de guerra sem o apoio da população é o prelúdio de um desastre inevitável. A guerrilha é a vanguarda combativa do povo, situada em um determinado lugar de um certo território, armada, disposta a realizar uma série de ações bélicas tendentes ao único fim estratégico possível: a tomada do poder. Está apoiada pelas massas camponesas e operárias da região e de todo o território em questão. Sem estas premissas não se pode admitir a guerra de guerrilhas. (GUEVARA, 2016, p. 300).

Com essa abordagem, Che não só atualiza o conceito de luta de classes no contexto latino-americano, como apresenta uma metodologia para a tomada do poder. Sua posição sobre a guerra de guerrilhas também será compartilhada por Fidel Castro: “A luta guerrilheira transformou-se em um fator que mobilizou as massas, que aguçou a luta, a repressão, aprofundou as contradições do regime e, simplesmente, o povo tomou o poder; toma-se o poder por meio das massas” (2016, p. 293). O exemplo da Revolução Cubana mostraria a guerrilha como estratégia política viável, pois forças populares, mesmo sem todas as condições favoráveis, poderiam suplantar exércitos treinados. É importante salientar que para Che, o cenário da luta armada para América seria fundamentalmente o campo.

Seguindo o exemplo de Che, o sacerdote católico Camilo Torres abandona suas funções religiosas para dedicar-se a luta armada na Colômbia, na década de 1960. Em sua *Mensagem aos cristãos*, Camilo reflete sobre o conteúdo político do cristianismo em consonância com o mandamento do amor ao próximo. Ora, se o principal mandamento cristão orienta a caridade, a religião cristã assume uma condição que ultrapassa o âmbito da espiritualidade e adentra ao universo material, pois a caridade ou o amor ao próximo significa a assistência ao necessitado, a promoção de condições para que o outro possa viver sem privações materiais, com dignidade. Nessa perspectiva e alinhado à máxima do Papa Pio XI

João Paulo Araújo Pimentel Lima

que “a política seria uma das formas mais elevadas da caridade”<sup>5</sup>, Camilo compreende a necessidade do enfrentamento político para garantir a satisfação das exigências mínimas para a manutenção da vida em sua universalidade. Se a política é o meio para a efetivação do Reino de Deus, no nosso continente a atividade política deve subverter toda a lógica de exploração e pobreza enraizada em nossas sociedades desde a invasão europeia, que concentra nas mãos de uns poucos as riquezas e o poder sobre a vida das maiorias. Por isso, a ação política deve ser revolucionária:

é preciso tirar o poder das minorias privilegiadas para dá-lo às maiorias pobres. Isto, se for feito rapidamente, é o essencial de uma revolução. A revolução pode ser pacífica se as minorias não fizerem resistência violenta. A revolução, portanto, é a forma de se obter um governo que dê comida para o faminto, que vista o despido, que ensine quem não sabe, que realize as obras de caridade, de amor ao próximo não só de forma ocasional e transitória, não apenas para alguns poucos, mas para a maioria dos nossos próximos. Por isso, a revolução não só é permitida como é obrigatória para os cristãos que vejam nela a única maneira eficaz e ampla de realizar o amor para todos. (TORRES, 2016, p. 317).

Camilo justifica a luta armada com base na situação dramática em que vive o povo latino-americano, explorado por uma minoria que governa com tirania. O uso da violência, portanto, é legítimo e configura-se não como ataque, mas como reação, defesa e luta pela sobrevivência. A luta armada seria o meio mais rápido para garantir às maiorias sofridas o direito de viverem dignamente.

Ainda na década de 1960 a produção marxista vai se encaminhar por outras duas vertentes que veremos nas seções adiantes. A primeira, denominada *teoria da dependência*, irá desvelar a dinâmica entre o subdesenvolvimento e a dependência estrangeira. Já as chamadas *teorias da libertação*, irão aproveitar todos os aportes anteriores para desenvolverem uma categoria original que transitará por diversas disciplinas: a *libertação*. Pensando na organização do nosso estudo, abordaremos agora os movimentos de emancipação, trazendo o lado prático do marxismo latino-americano, mas também das revoltas e insurreições anteriores à chegada do marxismo em nossas terras.

### **Movimentos de emancipação**

Enrique Dussel posiciona na pré-história da filosofia da libertação as “emancipações” latino-americanas. A primeira é a emancipação colonial, iniciada em 1776 com a independência das colônias britânicas e estendendo-se até 1965 com o processo de

<sup>5</sup> A famosa frase de Pio XI, lembrada no Concílio Vaticano II por Paulo VI, foi resgatada recentemente pelo Papa Francisco (2013).

João Paulo Araújo Pimentel Lima

descolonização da Ásia e da África. Paralelamente aos movimentos de independência nasce também um pensamento crítico e político em nosso continente que, embora não esteja submerso no horizonte marxista (ou seja até mesmo anterior), carrega em seu núcleo um caráter revolucionário, com insurreições armadas e perspectivas nacionalistas, regionalista ou mesmo anti-imperialista (como pode ser observada já em José Martí), e que visavam em última instância a constituição de Estados independentes, com a liberdade comercial e administrativa que o colonizador jamais poderia oferecer (DUSSEL, 1994, p. 31).

A segunda emancipação corresponde a um período ainda em desenvolvimento. Estamos tratando da história da América Latina que teve seu curso natural interrompido pela invasão europeia a partir de 1492. De lá até aqui, muito lentamente, vai se gestando a consciência de libertação que encontra sua primeira vitória com a emancipação colonial. Um rompimento mais radical com a herança colonial, contudo, representa uma verdadeira transformação ética, cultural, política e econômica que é vislumbrada pela primeira vez em 1959 com a Revolução Cubana. Esse é o marco da segunda emancipação e evento basilar da história do marxismo latino-americano. A Revolução Cubana atualiza os ideais defendidos pelas nações emergentes da primeira emancipação com a teoria marxista e mais: supera os ditames do marxismo ocidental recriando o marxismo desde o contexto sociocultural do continente. A Revolução Cubana resgata não somente o legado de Martí, mas honra o trabalho intelectual e político de pensadores como Julio Antonio Mella e Jose Carlos Mariategui, além de redimir a insurreição camponesa de El Salvador sufocada décadas antes.

Há, portanto, uma condição própria do nosso continente que deve ser superada: a colonialidade<sup>6</sup>. Mesmo após a independência política das colônias britânicas, francesas, espanholas ou portuguesas, a América (com exceção de EUA e Canadá) mantém sua herança colonial expressa na dependência econômica e tecnológica em relação aos países do centro do sistema-mundo<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Essa condição é descrita por Quijano como a “estrutura colonial de poder” persistente nos países colonizados, mesmo depois de superado o colonialismo. Ora, mas se determinada nação alcançou sua independência, desvinculando-se politicamente do seu colonizador, como é possível a permanência de uma situação de poder ainda exercida pela potência estrangeira? Veremos mais adiante como as contribuições da teoria da dependência ajudam a elucidar essa questão. Mas, adiantando a resposta a partir de Quijano, podemos dizer resumidamente que o colonizador mantém uma “colonização cultural”, resultado das décadas em que manteve o controle político e pôde reprimir modos de conhecer, de produzir perspectivas, imagens e símbolos, afirmando sua cultura como universal; além de direcionar, especialmente através da educação, as bases econômicas e tecnológicas da nação colonizada, garantindo com eficácia o controle social e cultural (1992, p. 13). E, claro, as consequências dessa herança colonial, além de difícil percepção, não são fáceis nem rápidas de superar.

<sup>7</sup> Termo de Immanuel Wallerstein, bastante utilizado na produção madura de Dussel, que designa “una zona espaciotemporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémica” (WALLERSTEIN, 2005, p. 32).

João Paulo Araújo Pimentel Lima

A busca pela libertação inicia ainda no processo de colonização, com a resistência engendrada pelos povos nativos e a crítica realizada, por dentro do “mundo” do colonizador, por Bartolomeu de Las Casas. Ele é o primeiro crítico frontal da modernidade e dos efeitos negativos desse processo civilizatório posto em prática na invasão e conquista da América (DUSSEL, 2020, p. 59). Por isso, Dussel o posiciona como o primeiro filósofo da libertação<sup>8</sup> (1977, p. 15).

O relato cru e impactante de quem foi testemunha do massacre orquestrado no Novo Mundo, não foi o único feito de Las Casas. Seus esforços percorreram as vias teórica e prática. Debateu com intelectuais, nobres e religiosos, defendendo a dignidade dos povos nativos e condenando, à luz do cristianismo, a violência brutal perpetrada pelo conquistador. Além disso, trabalhou em defesa dos indígenas por diversas oportunidades quando esteve na América. Las Casas reduz o *ethos* do conquistador a simples e vulgar acumulação de riquezas. E, para atender esse vício, justifica-se a invasão e a dominação na superioridade do europeu, de sua cultura e de sua fé:

Os espanhóis não vão às Índias movidos pelo zelo da fé, nem pela honra de Deus, nem para socorrer e adiantar a salvação do próximo, nem tampouco para servir a seu Rei como sempre se orgulham de dizer sob falsos pretextos; é a avareza e ambição que para ali os arrasta a fim de dominar perpetuamente sobre os índios, como Tiranos e Diabos (CASAS, 2021, p. 131.)

O que é perceptível em Las Casas, e que também continua atual, não é simplesmente a condenação da violência e crueldade da dominação do homem pelo homem, que existe desde os primórdios da sociedade humana e que sempre encontrou vozes indignadas e contrárias, seja em textos religiosos ou mesmo ações que ficaram eternizadas na história universal. Las Casas irá argumentar precisamente contra o cinismo de sua época, que tenta justificar com um verniz racional e teológico a invasão, a escravidão e o assassinato. Essa razão cínica, na sua manifestação hodierna, será também enfrentada por Dussel.

Antes da ascensão do marxismo na Europa, a agenda da libertação e superação da exploração do homem pelo homem já existia no continente americano, iniciada com os movimentos de resistência e emancipação das colônias. Nesse período destacamos a

---

<sup>8</sup> Sidekum retrocede as origens da filosofia da libertação ao debate realizado por Las Casas e outros acerca da condição dos povos nativos ante a colonização: “A filosofia da libertação tem seu surgimento concomitantemente ao período da reação à nova modernização instaurada pelo imperialismo capitalista a partir da década de 1960, ou seja, na implantação das ditaduras cívico militares na maior parte dos países da América Latina. No entanto, deve-se também levar em consideração que as raízes da filosofia da libertação latino-americana já foram lançadas durante muitos séculos, desde a aurora da Modernidade até a era da globalização contemporânea, iniciando-se com os debates sobre a condição humana dos Povos de Abya-Yala ao serem dominados e espoliados com a Conquista europeia” (SIDEKUM, 2015, p. 33).

João Paulo Araújo Pimentel Lima revolução haitiana, pelo seu caráter anticolonial e antiescravista<sup>9</sup>, e o trabalho realizado por José Martí e Simon Bolívar, que ousaram levar a cabo, no caribe e na América do Sul, a construção de Estados independentes, suplantando o domínio do colonizador.

A partir do surgimento do pensamento crítico ao modo de produção capitalista na Europa, com os socialistas utópicos, anarquistas, movimentos operários e, especialmente, com a obra e atuação política de Karl Marx e Friderich Engels, a esperança na criação de um novo mundo e uma nova forma de viver, com relações de igualdade, acesso universal aos bens necessários a sobrevivência humana, onde a vida de cada pessoa importasse mais que a propriedade privada, ganha fôlego no coração de trabalhadores e camponeses do Velho Mundo. As insurreições, greves e conquistas dos trabalhadores europeus inspiraram no mundo todo a luta pela dignidade humana negada pelo regime de trabalho desumano do recente capitalismo industrial. Com a Revolução Russa tais ideias se materializam pela primeira vez na história como alternativa aos ditames capitalistas de forma duradoura. Na América, a repercussão desses eventos e dessas ideias irão influenciar nossas revoltas e revoluções no decorrer do século XX.

Meio que esquecida nas páginas da história latino-americana, a rebelião em El Salvador de 1932 se destaca duplamente: além de ser considerado um movimento popular, de massas, foi conduzido pelo Partido Comunista local – um fato inédito no continente (LOWY, 2016b, p. 23). Organizada pelos comunistas e contando com o apoio de camponeses e indígenas, a revolta buscava subverter a absurda desigualdade e concentração de renda que possibilitava algumas dezenas de famílias viverem na opulência enquanto todo o resto da população convivia com a miséria diária. Estima-se a participação de 40 mil combatentes que foram reprimidos pelo exército e grupos paramilitares. Ao final, mais de 20 mil revolucionários foram executados (entre homens, mulheres e crianças) e a revolução fracassa.

Também fracassa o levante militar comunista de 1935 tentado no Brasil. Aqui, ao contrário de El Salvador, não havia uma adesão popular, mas apenas um grupo militar que esperava algum apoio de políticos e de setores da burguesia – que nunca aconteceu. O

---

<sup>9</sup> A Revolução Haitiana, que ocorreu entre 1791 e 1804, é um evento histórico de grande impacto para a história mundial. Liderada por pessoas escravizadas oriundas do continente africano, essa revolta resultou na independência do Haiti, tornando-o o primeiro país latino-americano a se livrar do domínio colonial. O movimento teve início como uma revolta contra a opressão francesa, ganhando força sob a liderança de figuras como Toussaint Louverture e Jean-Jacques Dessalines. Sobre esse aspecto, Trouillot aponta a incapacidade do colonizador em conceber pessoas escravizadas se libertando e assumindo um país: “a ideia de que africanos e seus descendentes não seriam capazes de conceber a liberdade – menos ainda de formular estratégias e assegurar essa liberdade – era baseada não tanto em evidências empíricas, mas numa ontologia, uma ordenação implícita do e de seus habitantes” (2016, p. 122). Essa ideologia dominadora, que colocava o não-europeu como não ser, mero objeto, incapaz de se realizar na história, será bastante explorada na filosofia de Enrique Dussel.

João Paulo Araújo Pimentel Lima movimento, liderado por Luiz Carlos Prestes e apoiado pelo *Comintern*, tentaria uma revolução armada que seria deflagrada nos inúmeros regimentos militares pelo país. Com a pouca adesão, o levante foi rapidamente reprimido, seus líderes foram presos, torturados ou mesmo executados (LOWY, 2016b, p. 27).

A revolução vitoriosa e que inaugura, segundo Dussel, um novo momento de emancipação para o continente, foi a já mencionada Revolução Cubana. Além dela, pode-se citar também o sucesso da Revolução Sandinista em Nicarágua (1979) e o movimento zapatista que emerge na década 1990 em Chiapas, no México, e que permanece atualmente em atividade. Além disso, diversos partidos políticos de esquerda ganham destaque na política institucional. De inspirações operárias, socialistas ou comunistas, inúmeras agremiações no Brasil, Argentina e, especialmente, no Chile, desempenharam um papel importante na luta por direitos e em defesa das maiorias exploradas. Chegando ao poder democraticamente, através do voto popular, entretanto, muitas vezes foram impedidas de governar, seja por golpes militares ou golpes jurídico-parlamentares, todos sob o beneplácito – ou mesmo com a participação – das potências ocidentais <sup>10</sup>.

### **A teoria da dependência**

Retornando às questões envolvendo as etapas históricas do socialismo e o desenvolvimento do continente, citadas no início desse capítulo, veremos agora o esforço em compreender a realidade latino-americana pelo viés econômico, denominado *teoria da dependência*.

De acordo com as teses vigentes desde a década de 1950 produzidas no âmbito da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e o Caribe) – grupo ligado à ONU (Organização das Nações Unidas) –, o subdesenvolvimento percebido na América Latina seria superado no decorrer do tempo, conforme avançasse o processo de diversificação industrial. Essa visão, exposta aqui de forma extremamente sucinta, era chamada de

---

<sup>10</sup>É de notório saber a colaboração do governo estadunidense com as ditaduras implantadas na América Latina que suplantaram governos de aspiração popular (como no Brasil e no Chile) na segunda metade do século passado, tendo destaque a Operação Condor. Já no século XXI, os EUA voltam a desestabilizar os governos progressistas latino-americanos de forma direta ou indireta, como no impeachment do paraguaio Fernando Lugo, os constantes ataques à Venezuela, a interferência nas eleições na Bolívia que culminaram com a renúncia de Evo Morales, e o golpe no Brasil que destituiu a presidenta Dilma Rousseff e prendeu sem provas o então ex-presidente Lula (PRASHAD, 2020). Após os golpes na Bolívia e no Brasil, assumiram figuras conservadoras, de extrema-direita e simpáticas aos ditames norte-americanos (Jeanine Añez, Michel Temer e Jair Bolsonaro). Sobre o avanço das políticas neoliberais e seus prejuízos a classe trabalhadora durante os governos Temer e Bolsonaro, ver o texto de Lima, Oliveira e Chagas (2023).

João Paulo Araújo Pimentel Lima *desenvolvimentista*, porque considerava que os países periféricos alcançariam, mesmo atrelados à lógica capitalista, o status (e as condições materiais) de “desenvolvidos” num futuro próximo. E, por conseguinte, tal desenvolvimento repercutiria na redução das mazelas sociais. Essa perspectiva será contestada na década de 1960 por diversos teóricos de uma nova corrente econômica e sociológica, a teoria da dependência. O que esses autores traziam de novidade era exatamente levar em consideração a herança colonial do continente e a impossibilidade de tal desenvolvimento pelos moldes ocidentais. O gerenciamento realizado pelos países do centro do sistema-mundo em relação aos países periféricos os deixava numa posição privilegiada, colocando o segundo grupo numa relação de dependência, especialmente financeira e tecnológica, que impediria, mesmo a longo prazo, seu real e autônomo desenvolvimento. Nas palavras de Theotônio dos Santos:

A dependência é uma situação em que um certo grupo de países tem sua economia condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia à qual a própria está submetida. A relação de interdependência entre duas ou mais economias, e entre elas e o comércio mundial, assume a forma de dependência quando alguns países (os dominantes) podem se expandir e autoimpulsar, enquanto outros países (os dependentes) só podem fazer isso como reflexo dessa expansão, que pode agir de forma positiva ou negativa sobre o seu desenvolvimento imediato. De qualquer forma, a situação básica de dependência leva a uma situação global dos países dependentes que os coloca em posição de atraso e sob a exploração dos países dominantes (SANTOS, 2016, p. 403).

Essa relação de dependência, legada do processo de colonização, que não havia sido vislumbrada pela CEPAL, consiste numa originalidade teórica que irá pavimentar uma nova compreensão sobre a condição latino-americana e reforçar a necessidade de uma “libertação”.

De acordo com Fernando Henrique Cardoso, em artigo publicado na década de 1970, três fatores motivaram os estudos sobre o tema da dependência: as análises sobre os obstáculos ao “desenvolvimento nacional”, as atualizações possibilitadas pelo marxismo ao estudo do capitalismo internacional em sua fase monopólica e a interpretação da história latino-americana na perspectiva das relações de classes (CARDOSO, 1972, p. 32). Ou seja, na visão de Cardoso, a contribuição da teoria marxista aos estudos sobre dependência foi crucial. Apesar disso, essa teoria não foi desenvolvida de forma homogênea. Um grupo de autores mais radicais (Gunder Frank, Rui Mauro Marini, Aníbal Quijano e Luis Vitale), por exemplo, compreendia a necessidade de articular a pesquisa econômica no interior de uma estratégia política, ao passo que outros autores (como o próprio Fernando Henrique Cardoso) apontarão, anos mais tarde, limitações que irão marcar certo distanciamento das conclusões apresentadas

João Paulo Araújo Pimentel Lima

pelo primeiro grupo citado<sup>11</sup>. Sobre esse grupo de autores, mais radicais e alinhados ao marxismo, Lowy sintetiza assim suas principais teses:

1. A rejeição da teoria do feudalismo latino-americano e a caracterização da estrutura colonial histórica e da estrutura agrária presente como essencialmente capitalistas.
2. A crítica do conceito de uma “burguesia nacional progressista” e da perspectiva de um possível desenvolvimento capitalista independente nos países latino-americanos.
3. Uma análise da derrota das experiências populistas como resultado da própria natureza das formações sociais latino-americanas, sua dependência estrutural e a natureza política e social das burguesias locais.
4. A descoberta da origem do atraso econômico não no feudalismo nem em obstáculos pré-capitalistas ao desenvolvimento econômico, mas no caráter do próprio desenvolvimento capitalista dependente.
5. Finalmente, a impossibilidade de um caminho “nacional-democrático” para o desenvolvimento social na América Latina e a necessidade de uma revolução socialista como única resposta realista e coerente ao subdesenvolvimento e à dependência. (2016b, p. 51)

De modo muito significativo, podemos indicar que esses cinco pontos descritos acima estão, em sua maior parte, confirmando, aperfeiçoando ou continuando os achados de Mariátegui e a experiência inicial da Revolução Cubana. Traçando uma linha temporal na evolução teórica do marxismo e pensamento crítico latino-americano, não seria forçoso estabelecer como teses centrais: 1) a crítica de Mariátegui à transposição do marxismo ocidental como uma receita pronta para as revoluções mundiais; 2) o entendimento, ainda em Mariátegui e depois reforçado pelos teóricos da dependência, acerca da impossibilidade de se estabelecer uma etapa democrática no continente afiançada pela burguesia local; 3) a urgência de se apropriar e priorizar as demandas específicas do campo e dos povos originários para a construção de qualquer programa revolucionário (Mariátegui e Che); 4) a compreensão do subdesenvolvimento e dependência da América Latina como realidade natural ao capitalismo periférico e intrínseca à lógica do desenvolvimento dos países do centro; 5) a necessidade da revolução socialista como meio para romper com a exploração das maiorias e o estado de subdesenvolvimento. Afinal, o socialismo é uma mudança, uma mudança total na vida das pessoas, e uma mudança de relações baseada, sobretudo, na solidariedade<sup>12</sup>. Para este último ponto, entretanto, gostaríamos de salientar que ideia de solidariedade não é apenas um valor ético interno da revolução, mas também uma necessidade internacional que deve orientar as relações entre as nações. Em 1965, Che refletia sobre as condições para a manutenção da revolução socialista: não era suficiente derrubar o antigo regime! Como uma nação da

<sup>11</sup> Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, irá admitir a possibilidade de uma situação de dependência com desenvolvimento capitalista circunscrito (GULDBERG, 1992, p. 71).

<sup>12</sup> Essa definição de Socialismo foi elaborada por Fidel Castro em uma entrevista no México, em 1991 (PRASHAD, 2019, p. 152).

João Paulo Araújo Pimentel Lima

América Latina poderia isoladamente elevar-se qualitativamente sobre o modo capitalista, rompendo com sua dependência histórica e, ao mesmo tempo, enfrentando a hostilidade dos países dominantes? Para Che, os países socialistas devem se ajudar, a solidariedade deve guiar o processo revolucionário (PRASHAD, 2019, p. 130).

### **O paradigma da *libertação***

Ao lado da teoria crítica marxista, os movimentos e revoltas ocorridos até a década de 1960, sobretudo a Revolução Cubana, criaram o ambiente favorável para o surgimento de uma nova corrente teórica multidisciplinar que centrava seus esforços na categoria da *libertação*. O chamado *paradigma da libertação* é uma expressão das próprias condições históricas, políticas e culturais do continente, marcado pela invasão e colonização por povos estrangeiros e a formação de Estados Nacionais sucumbidos à lógica de exploração capitalista e amarrados num outro tipo de colonização: a dependência estrangeira. Por isso, a construção desse paradigma precisava percorrer todos esses momentos, teóricos e práticos da América Latina, a saber: uma teoria crítica que pudesse desvelar as entranhas do sistema de dominação e, ao mesmo tempo, oferecer alternativas à ideologia liberal-capitalista; e movimentos concretos de transformação que mostrassem na prática que um novo horizonte político-social era factível.

Há um elemento, contudo, ainda não explorado com rigor nessas páginas, mas que merece atenção: a influência de um certo cristianismo de orientação prática, moldado no decorrer do século XX por setores católicos. Antes de Camilo Torres, uma corrente católica de padres operários emergiu na Europa (principalmente na França) com uma crítica obrigatória e natural ao sistema capitalista. Além dos sacerdotes, movimentos religiosos laicos também se inseriam no debate sobre o mundo do trabalho, como a Ação Católica e a Juventude Operária Católica<sup>13</sup>. Não se tratava (ainda) de um cristianismo que subsumia a teoria marxista, mas simplesmente a reação a um modo de produção que atrofiava a vida humana. A exploração no trabalho e as más condições de vida foram lidas como ofensas a criação divina já que reduzia homens, mulheres e crianças a objetos dentro de uma

<sup>13</sup> Na América Latina esses movimentos laicos desempenham papel fundamental para a elaboração da Teologia da Libertação: “movimentos católicos laicos, tais como a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Ação Católica, ou os movimentos populares educacionais (Brasil), comitês para a promoção da reforma agrária (Nicarágua), federações de camponeses cristãos (El Salvador) e, acima de tudo, as comunidades de base, eram, no início dos anos 1960, a arena social na qual os cristãos se comprometeram ativamente com as lutas populares, reinterpretaram o Evangelho à luz de sua prática e, em alguns casos, foram atraídos pelo marxismo” (LOWY, 2016a, p. 86).

João Paulo Araújo Pimentel Lima  
engrenagem de acumulação de bens e riquezas que atendia apenas uma parcela muito diminuta da população.

Tal reação era traduzida na ação direcionada aos mais carentes, na maior parte das vezes por ordens religiosas; mas houve também um esforço teórico em sintetizar qual seria o papel da igreja diante desse novo mundo marcado pelas relações de trabalho, crescente industrialização e injustiças sociais. A chamada Doutrina Social da Igreja, embora editada pelo Papa João Paulo II, tem suas origens ainda no século XIX na encíclica *Rerum Novarum*. Segundo Dussel, a Doutrina Social vai, no decorrer das décadas, atualizando suas definições políticas e sociais, culminando no Concílio Vaticano II. A *Rerum Novarum*, por exemplo, ainda que constitua um passo importante no desenvolvimento da consciência social dos cristãos, está atrelada a lógica capitalista - condena o socialismo e celebra a propriedade privada e as classes sociais como realidades naturais. Tal visão, no entanto, será atualizada por encíclicas posteriores, chegando-se até a compreensão e conceituação de tipos de socialismo, ao passo que o capitalismo começa a ser rejeitado (DUSSEL, 1986, p. 228). Essa mudança de entendimento sobre o socialismo e a crescente crítica ao capitalismo concebida no âmbito do Concílio Vaticano II abrirá o caminho até a Conferência de Medellín, onde uma nova fase do cristianismo latino-americano inicia. Assim, a partir de uma visão crítica ao modo de produção capitalista e referendados pela experiência comunitária dos primeiros cristãos descrita no Atos dos Apóstolos, teólogos e líderes religiosos latino-americanos, como Gustavo Gutiérrez e Dom Helder Câmara, buscaram articular uma abordagem teológica que vinculasse a fé cristã à luta pela justiça social, enfatizando a opção preferencial pelos pobres e o compromisso com a transformação social.

Essa perspectiva teórica nascente, própria da América Latina, ganha um impulso extra quando o capitalismo se agarra a regimes militares para garantir sua sobrevivência. A categoria *libertação*, por conseguinte, traduzirá o centro da problemática envolvendo o continente: a luta contra o capitalismo significava, ao mesmo tempo, a libertação da dependência estrangeira e a libertação dos governos ditatoriais.

As primeiras produções aparecem no final da década de 1960, após a Revolução Cubana e com o debate sobre a questão da dependência já iniciado. Segundo Mance (2022, p. 350) o início da ruptura epistemológica no campo das ciências humanas na América Latina se dá com Paulo Freire, com as obras *Pedagogia do Oprimido* e *Extensão ou comunicação?*. Na mesma época, Rubem Alves e Hugo Assmann publicam os textos que inauguram a Teologia

João Paulo Araújo Pimentel Lima

da Libertação<sup>14</sup> e Fals Borda o ensaio inicial de uma Sociologia da Libertação. Freire, no entanto, tem o mérito de mover uma ruptura que será crucial para o desenvolvimento das várias teorias da libertação. Em poucas palavras, podemos dizer que os trabalhos iniciais de Freire já contestam a noção eurocêntrica de verdade, ciência ou validade como as únicas possíveis. Para ele, a superação desse saber estabelecido como universal ou mesmo de ideologias ocorre através de um movimento contínuo de problematização e dialogicidade, mediados pela práxis. Para essa nova perspectiva epistemológica, a produção e validação do conhecimento são dialógicas e atreladas a ação crítica que desvela e transforma a realidade. Há, portanto, uma metodologia que carrega como elementos centrais para a produção científica o diálogo e a ação.

Tal abordagem irá marcar a produção multidisciplinar de *libertação*, que deverá basear-se: 1) na construção de alternativas epistemológicas para compreensão da realidade desde a América Latina, 2) na articulação entre teoria e prática (ciência e militância) e 3) na defesa de novos modelos sociopolíticos que superem a dependência, colonialidade ou estado de subdesenvolvimento e promovam dignidade para os grupos oprimidos cujos direitos são negados pelo sistema vigente.

### **Considerações finais**

As teorias da libertação na América Latina constituem um esforço multidisciplinar enraizado nas condições históricas, sociais e políticas do continente, articulando crítica teórica e prática transformadora em torno da categoria central da libertação. Ao percorrer o desenvolvimento do marxismo latino-americano, os movimentos de emancipação e a formulação da teoria da dependência, o estudo evidenciou que tais correntes não surgem de forma isolada, mas como resultado de um acúmulo histórico que combina resistência à exploração, crítica ao eurocentrismo e busca por caminhos próprios de desenvolvimento. Nesse sentido, autores como Mariátegui, bem como experiências como a Revolução Cubana, revelam a possibilidade de elaboração de um pensamento original, comprometido com a realidade local e com a superação das desigualdades estruturais. A análise também demonstrou que a condição de dependência e a permanência de estruturas coloniais

---

<sup>14</sup> No caso da teologia, apesar do ineditismo em relação a temática tratado por Rubem Alves e Assmann, a categoria *libertação* será efetivamente sistematizada no bojo de uma práxis cristã com Gustavo Gutierrez e sua *Teologia de la liberación*, de 1971, e Leonardo Boff com seu ensaio de cristologia de 1972, intitulado *Jesus Cristo libertador* (MANCE, 2022, p. 252).

João Paulo Araújo Pimentel Lima

configuram obstáculos centrais à autonomia dos países latino-americanos, reforçando a necessidade de alternativas que rompam com a lógica do capitalismo periférico.

Conclui-se, portanto, que as teorias da libertação representam uma expressão original do pensamento crítico latino-americano, ao integrar diferentes tradições intelectuais e experiências históricas em um horizonte comum de emancipação. Ao afirmar a centralidade da práxis, da autonomia epistemológica e da justiça social, esse conjunto teórico permanece atual como ferramenta de análise e ação diante das persistentes desigualdades do continente, apontando para a construção de modelos sociopolíticos mais justos, solidários e verdadeiramente emancipatórios.

### Referências

CASAS, Bartolomé de Las. **O paraíso destruído**: brevíssima relação da destruição das Índias Ocidentais. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2021.

CASTRO, Fidel. De Martí a Marx. In: LOWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Expressão Popular, Perseu Abramo, 2016b.

CARDOSO, Fernando Henrique. Notas sobre o estado atual dos estudos sobre dependência. **Cadernos CEBRAP**. núm. 11, São Paulo, 1972, pp. 31-77. Disponível em: [https://bibliotecavirtual.cebrap.org.br/index.php?r=acervos/busca&keyword=cardoso&Acervos\\_page=4](https://bibliotecavirtual.cebrap.org.br/index.php?r=acervos/busca&keyword=cardoso&Acervos_page=4) Acesso em 10 Jun 23.

DUSSEL, Enrique. **El primer debate filosófico de la modernidade**. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: na América latina**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo, Edições Loyola: 1977.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la filosofía latino-americana y filosofía de la liberacion**. Bogotá: Editorial Nueva America, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo, Loyola: 1986.

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. (2013). Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papafrancesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em 24 de Julho de 2023.

GUEVARA, Ernesto Che. Guerra de guerrilhas, um método. In: LOWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Expressão Popular, Perseu Abramo, 2016.

João Paulo Araújo Pimentel Lima

GULDBERG, Horacio Cerutti. **Filosofia de la liberacion latinoamericana**. México: Fondo de cultura econômica, 1992.

LIMA, João Paulo Pimentel; OLIVEIRA, Rayssa; CHAGAS, Eduardo Ferreira. Avanço neoliberal: retrocesso na educação. **Revista Cocar**, v. 15, n. 32, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/4248>. Acesso em: 9 jun. 2023.

LOWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2016a.

LOWY, Michael. Pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina. In: LOWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Expressão Popular, Perseu Abramo, 2016b.

MANCE, Euclides. **Filosofia da libertação**: histórico, vertentes, críticas e perspectivas. Passo Fundo: Conhecer, 2022.

MARIATEGUI, Jose Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Prólogo de Aníbal Quijano. Notas de Elizabeth Garrels. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PRASHD, Vijay. **Balas de Washington**: uma história da CIA, golpes e assassinatos. Tradução de Rafael Tatemoto. São Paulo: Expressão popular, 2020.

PRASHAD, Vijay. **Estrela vermelha sobre o terceiro mundo**. Tradução de Dafne Melo. São Paulo: Expressão popular, 2019.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, p. 11- 29, 1992.

SANTOS, Theotônio dos. Subdesenvolvimento e dependência. In: LOWY, Michael. **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Expressão Popular, Perseu Abramo, 2016.

SIDEKUM, Antônio. O desafio da filosofia da libertação. In: CARBONARI, Paulo Cesar; COSTA, José André da; MACHADO, Lucas. (org.). **Filosofia e libertação**: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

TORRES, Camilo. Mensagem aos cristãos. In: LOWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Expressão Popular, Perseu Abramo, 2016b.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de sistemas-mundo** : una introducción. traducción de Carlos Daniel Schroeder. México : Siglo XXI, 2005.

## EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA NA BASE DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Vagner Nunes Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo investiga a gênese da dimensão ético-educativa da Filosofia da Libertação a partir da tradição filosófica mexicana do início do século XX. Sustenta-se que tal dimensão não emerge de modo abrupto nas formulações sistemáticas das décadas de 1960 e 1970, mas é historicamente preparada por um longo processo de crítica cultural, pedagógica e filosófica tendo no México sua base, o que o torna solo fértil para o nascedouro e sistematização que viriam nas próximas décadas. Analisa-se, inicialmente, a introdução do positivismo como pedagogia de Estado no contexto da reorganização republicana pós-1867, destacando seu papel na formação de uma subjetividade adaptada à ordem e marcada pela imitação cultural. Em seguida, examina-se a reação crítica do Ateneo de la Juventud, que denuncia a rotina pedagógica e a alienação formativa produzidas pelo positivismo, revalorizando as humanidades como eixo da reconstrução ética do sujeito histórico. O artigo aprofunda essa análise por meio das contribuições de Antonio Caso, cuja noção de mexicanidade articula educação, realidade e formação do sujeito, e de Samuel Ramos, que revela os efeitos subjetivos da dependência histórica por meio da crítica ao sentimento de inferioridade. Por fim, demonstra-se que Leopoldo Zea sistematiza essa tradição ao articular as categorias de circunstância, historicidade e responsabilidade, conferindo à filosofia um caráter explicitamente pedagógico e ético. Conclui-se que a Filosofia da Libertação herda dessa matriz mexicana a compreensão da filosofia como prática formativa orientada à emancipação histórica e à práxis ética transformadora.

**Palavras-chave:** Filosofia da Libertação; filosofia mexicana; educação; ética; Leopoldo Zea.

## EDUCATION, HISTORICITY, AND RESPONSIBILITY: ATENEO, RAMOS, AND ZEA AT THE FOUNDATION OF THE PHILOSOPHY OF LIBERATION

**Abstract:** This article investigates the genesis of the ethical-educational dimension of the Philosophy of Liberation, tracing its roots back to the Mexican philosophical tradition of the early 20th century. It is argued that this dimension did not emerge abruptly in the systematic formulations of the 1960s and 1970s; rather, it was historically prepared by a long process of cultural, pedagogical, and philosophical critique centered in Mexico, which served as the fertile ground for the birth and systematization that would follow in the coming decades. The study initially analyzes the introduction of Positivism as a State pedagogy within the context of the post-1867 republican reorganization, highlighting its role in shaping a subjectivity adapted to order and marked by cultural imitation. Subsequently, it examines the critical reaction of the Ateneo de la Juventud, which denounced the pedagogical routine and the formative alienation produced by Positivism, revaluing the humanities as the axis for the ethical reconstruction of the historical subject. The article deepens this analysis through the contributions of Antonio Caso, whose notion of *mexicanidad* (Mexicanness) articulates education, reality, and the formation of the subject; and Samuel Ramos, who reveals the subjective effects of historical dependency through his critique

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do ABC. Professor de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio e de Formação de professores em pós-graduação. Membro do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana (ANPOF), do GT Ética e Cidadania (ANPOF), do Grupo de Pesquisas Ética, Educação e Direitos Humanos (UNESP/CNPq), do Grupo de Pesquisa sobre Filosofia brasileira contemporânea e suas interfaces com as filosofias africana e latino-americana (UFABC) e da Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL-Br). E-mail: vagner.cons@gmail.com. ORCID: [0000-0002-1731-9603](https://orcid.org/0000-0002-1731-9603).

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

of the "feeling of inferiority." Finally, it demonstrates that Leopoldo Zea systematizes this tradition by articulating the categories of circumstance, historicity, and responsibility, bestowing upon philosophy an explicitly pedagogical and ethical character. It concludes that the Philosophy of Liberation inherits from this Mexican matrix the understanding of philosophy as a formative practice oriented toward historical emancipation and transformative ethical praxis.

**Keywords:** Philosophy of Liberation; Mexican philosophy; education; ethics; Leopoldo Zea.

## 1. Introdução

A Filosofia da Libertação costuma ser situada, de modo quase consensual, como emergente na América Latina a partir das décadas de 1960 e 1970, em resposta aos contextos de dependência econômica, autoritarismo político, exclusão social e heranças dos processos de colonização pelos quais passaram todos os países da região, o que mantem, inclusive, uma forma de ser, de relação com a realidade, dos seres humanos aqui nascidos. Embora essa localização histórica seja correta quanto à sua fase de sistematização conceitual, ela tende a obscurecer um processo formativo mais longo, no qual se constrói progressivamente uma sensibilidade ética e educativa que antecede e prepara o terreno teórico da Filosofia da Libertação. Este artigo parte da hipótese de que tal sensibilidade encontra um de seus núcleos fundamentais na filosofia mexicana do início do século XX.

A centralidade do caso mexicano não se explica apenas pela originalidade de seus autores, mas pelo modo específico como a reflexão filosófica se articula, desde cedo, a um problema formativo: a constituição do sujeito histórico em uma realidade marcada pela colonialidade, pela dependência cultural e pela imitação sistemática de modelos estrangeiros. Nesse contexto, a filosofia deixa de ser compreendida como exercício abstrato de pensamento para assumir uma função explicitamente ética e educativa, entendida como tarefa de formação da consciência histórica e de crítica das condições concretas de existência.

Sustenta-se, assim, que a dimensão ético-educativa da Filosofia da Libertação não surge de modo abrupto nas controvérsias das décadas de 1960 e 1970, mas é historicamente preparada por um longo processo de crítica cultural, pedagógica e filosófica desenvolvido principalmente no México, entre a reorganização republicana pós-1867 e a institucionalização

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

intelectual das décadas de 1930 e 1940. Esse processo envolve, em um primeiro momento, a introdução do positivismo como pedagogia de Estado; em seguida, a reação crítica do Ateneo de la Juventud à educação imitativa e à rotina pedagógica; e, posteriormente, a reflexão sistemática sobre a subjetividade e a historicidade que culmina na obra de Leopoldo Zea.

**2. O positivismo como pedagogia da ordem: educação, política e formação do sujeito**

Após a restauração da república em 1867, com a derrota do imperador Maximiliano e a consolidação do projeto liberal liderado por Benito Juárez, o México enfrenta o desafio de reorganizar suas estruturas políticas, econômicas e sociais. Nesse contexto, a educação assume papel central como instrumento de modernização e de ordenamento da vida social. A convocação de Gabino Barreda, ex-aluno de Auguste Comte, para reorganizar o sistema educacional marca a introdução do positivismo como fundamento teórico e prático desse projeto.

Mais do que uma doutrina científica, o positivismo se estabelece como uma verdadeira pedagogia de Estado, orientada à formação de sujeitos adaptados à nova ordem republicana. A educação positivista não visa apenas transmitir conhecimentos técnicos ou científicos, mas moldar comportamentos, valores e atitudes compatíveis com a estabilidade política e social desejada. Trata-se, portanto, de um modelo educacional que articula, de forma indissociável, formação pedagógica e projeto político.

Leopoldo Zea explicita com essa articulação ao analisar o papel do positivismo na história mexicana. Para o autor, a filosofia positivista apresenta-se desde o início como resposta simultaneamente pedagógica e política a um problema histórico concreto:

Nossa filosofia se apresenta sob dois problemas: um caráter pedagógico e um caráter político [...]. Para que uma ordem social e política fosse estabelecida, era importante educar seus indivíduos ao respeito dessa ordem. Assim, a ordem política e social tinha como base uma pedagogia que impunha o respeito a tal ordem [...]. Havia de

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

transformar a ordem social e política, mas antes, havia de transformar seus seres humanos (ZEA, 1955, p. 11).

Essa passagem é decisiva para compreender o alcance formativo do positivismo mexicano. A transformação da sociedade é concebida como inseparável da transformação prévia dos sujeitos, o que confere à educação um papel normativo e disciplinador. Forma-se, assim, um tipo específico de sujeito: racional, obediente, laico e funcional à lógica do progresso, mas profundamente marcado pela imitação de modelos europeus e pela negação de sua própria historicidade.

Com o passar das décadas, esse modelo educacional deixa de ser apenas um instrumento de organização social para tornar-se um verdadeiro modo de ser, influenciando não apenas as instituições escolares, mas também a política, a cultura e o cotidiano. A formação positivista contribui para a consolidação de uma subjetividade dependente, na qual o progresso é identificado com a reprodução acrítica de paradigmas estrangeiros. É precisamente contra essa forma de educação e de subjetivação que se insurgiu a geração do Ateneo de la Juventud.

### **3. O Ateneo de la Juventud e a crítica à rotina pedagógica e à imitação cultural**

O início do século XX, marcado pelo processo revolucionário de 1910, inaugura uma crise profunda do projeto positivista no México. A contestação não se limita às estruturas políticas e econômicas, mas atinge diretamente o modo como o ser humano vinha sendo formado. É nesse contexto que surge o Ateneo de la Juventud, grupo de jovens intelectuais — entre eles José Vasconcelos, Antonio Caso e Alfonso Reyes — que passa a questionar os fundamentos culturais e educativos da sociedade mexicana.

Formados inicialmente no interior do próprio sistema positivista, os membros do Ateneo percebem progressivamente o esgotamento desse modelo enquanto projeto formativo.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

A crítica ateneísta dirige-se, sobretudo, à educação concebida como rotina pedagógica, incapaz de formar sujeitos críticos, criativos e conscientes de sua realidade histórica. Alfonso Reyes expressa de maneira contundente essa ruptura ao afirmar:

Começamos a suspeitar que havíamos sido educados – inconscientemente – em uma impostura. O positivismo mexicano havia se convertido em rotina pedagógica e perdia crédito aos nossos olhos. Ficamos surpresos com os constantes enfraquecimentos nos escritores modernos que nos precederam. (REYES, 2000, p. 194)

Essa crítica não se restringe a aspectos metodológicos ou curriculares, mas atinge o núcleo ético da formação humana. A educação positivista é denunciada como impostura justamente por produzir sujeitos adaptados, mas não livres; técnicos eficientes, mas destituídos de responsabilidade histórica. O Ateneo, ao contrário, propõe uma revalorização das humanidades — filosofia, literatura, história — como condição para a reconstrução ética e cultural do país.

Nesse sentido, a atuação do Ateneo inaugura uma nova compreensão da filosofia como prática formativa e pública. Os filósofos deixam de ocupar exclusivamente o espaço acadêmico para intervir diretamente na vida cultural, política e educacional. Como observa Zea, trata-se de uma geração para a qual pensar e agir tornam-se inseparáveis, pois a reflexão filosófica é entendida como responsabilidade diante da realidade concreta, o que fica claro em sua afirmação de que: “nossos pensadores serão, assim, políticos e pedagogos. Repartiram sua vida entre a tribuna, o campo de batalha ou em aula” (1955, p.12).

A crítica à imitação cultural ocupa lugar central nesse projeto. Para os ateneístas, a reprodução acrítica de modelos estrangeiros não apenas compromete a autenticidade da produção intelectual, mas deforma a própria constituição do sujeito histórico. A educação deixa de ser instrumento de emancipação para tornar-se mecanismo de alienação, ao afastar o indivíduo de sua circunstância concreta.

Desse modo, o Ateneo de la Juventud estabelece as bases de uma crítica ético-educativa que será aprofundada nas décadas seguintes. Ao denunciar a rotina

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira pedagógica e a impostura formativa do positivismo, o grupo inaugura um horizonte no qual a filosofia passa a ser concebida como tarefa de formação integral do ser humano, orientada pela realidade histórica e pela busca de autenticidade. É nesse horizonte que se inscrevem, posteriormente, as reflexões de Samuel Ramos e a formação e construções filosóficas realizada por Leopoldo Zea.

**4. Antonio Caso e a mexicanidade: educação, realidade e formação do sujeito histórico**

A reflexão de Antonio Caso ocupa um lugar decisivo na crítica ao projeto formativo positivista e na consolidação de uma concepção de educação orientada pela realidade histórica concreta. Diferentemente de uma rejeição meramente negativa do positivismo, Caso elabora uma crítica que visa reconstruir o sentido da formação humana a partir da realidade mexicana, deslocando o problema da educação do plano técnico-instrumental para o plano ético e cultural. É nesse movimento que emerge, com maior clareza, a noção de *mexicanidade* como categoria formativa. Sobre essa questão, Leopoldo Zea escreveu que:

Este ideal [mexicanidade] já havia sido capitado intuitivamente por nossos artistas [...] Esta mesma realidade agora estimula a quem tem feito da realidade mexicana objeto de reflexão. É a mesma realidade, convertida em doutrina, que está animando atualmente nossos governos. Se originou em um ascetismo frente a doutrinas estranhas a nossa realidade (ZEA, 1955, p.68).

Para Caso, a crise do México não pode ser compreendida apenas como um problema político ou econômico, mas como expressão de uma deformação mais profunda: a formação de um sujeito histórico educado segundo parâmetros alheios à sua própria realidade. A imitação irreflexiva de modelos europeus e norte-americanos, longe de promover o progresso prometido pelo positivismo, produz uma subjetividade desenraizada, incapaz de reconhecer-se em sua própria história, cultura e circunstância. Nesse sentido, a crítica de Caso dirige-se diretamente ao núcleo educativo do projeto modernizador.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

A mexicanidade, longe de ser uma exaltação nacionalista ou essencialista, designa, em Caso, a necessidade de pensar e formar o sujeito a partir das condições concretas de sua existência. Trata-se de reconhecer que toda formação autêntica exige um vínculo orgânico entre educação e realidade, sem o qual o processo formativo se converte em mera reprodução de esquemas estranhos ao corpo histórico que pretende moldar. Essa posição é explicitada quando Caso afirma:

Nossas formas sociais e políticas procedem da Europa e dos Estados Unidos da América. Assim deveria ser, em grande parte, dado o curto tempo de nossa vida independente; porém precisamos, pela felicidade de nosso povo, que paremos de imitar os regimes político-sociais da Europa e nos apliquemos a explorar as condições geográficas, políticas e artísticas de nossa nação, as formas de nossas leis, o modo de nossa convivência e os ideais de nossas ações. Não podemos seguir assimilando os atributos de outras vidas, alheias. Nossa miséria contemporânea, nossas revoluções, nossa amargura trágica são frutos amargos da imitação irreflexiva (CASO, 1976, p. 77).

Essa passagem evidencia que a crítica de Caso não se limita à esfera das instituições políticas, mas alcança diretamente o campo da formação humana. A educação que imita modelos externos sem mediação crítica contribui para a produção de uma consciência alienada, incapaz de responder aos problemas reais de sua própria circunstância. A miséria histórica, nesse sentido, não é apenas material, mas também formativa - trata-se de uma falha na constituição do sujeito enquanto agente histórico.

Ao enfatizar a necessidade de “explorar as condições” da própria nação, Caso atribui à educação uma tarefa central na reconstrução ética da sociedade. Educar não significa transmitir conteúdos universais de forma abstrata, mas formar sujeitos capazes de interpretar, julgar e transformar a realidade em que vivem. A filosofia, nesse contexto, assume uma função pedagógica fundamental, pois é ela que possibilita a reflexão crítica sobre os valores, os ideais e os fins que orientam a ação humana.

Essa concepção implica uma redefinição profunda do papel do educador e do filósofo. Ambos deixam de ser meros transmissores de saberes consolidados para assumir a responsabilidade de orientar a formação da consciência histórica e, neste sentido, do próprio ser humano. A educação torna-se, assim, um processo de mediação entre o sujeito e sua

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

circunstância, no qual se constrói a possibilidade de uma ação ética autêntica. Não se trata de rejeitar o universal, mas de reapropriá-lo a partir da realidade concreta, evitando tanto o isolamento cultural quanto a submissão imitativa.

A noção de mexicanidade, portanto, inaugura um horizonte no qual educação e ética se articulam de modo indissociável. Formar o sujeito mexicano significa capacitá-lo a reconhecer-se como parte de uma história específica, marcada por conflitos, dependências e possibilidades próprias. Essa formação não visa a adaptação passiva à ordem existente, mas a constituição de uma consciência crítica capaz de intervir na realidade.

Nesse ponto, a reflexão de Caso estabelece uma ponte decisiva entre a crítica cultural do Ateneo e os desenvolvimentos posteriores da filosofia mexicana. Ao articular educação, realidade e formação do sujeito, Caso antecipa uma compreensão da filosofia como tarefa formativa orientada à emancipação histórica. Essa herança será aprofundada por Samuel Ramos, que deslocará o foco para a análise da subjetividade deformada pela dependência, e apreendida e reflexionada por Leopoldo Zea, que conferirá a esse percurso uma densidade filosófico-histórico mais ampla.

**5. Samuel Ramos e a crítica da subjetividade dependente: formação, inferioridade e consciência histórica**

A contribuição de Samuel Ramos representa um momento decisivo no aprofundamento da crítica iniciada pelo Ateneo de la Juventud, ao deslocar o foco da reflexão filosófica para a análise sistemática da subjetividade formada em contextos de dependência histórica. Se Antonio Caso havia enfatizado a necessidade de uma formação orientada pela realidade concreta como condição para a autenticidade cultural, Ramos investiga os efeitos dessa formação deformada no interior do próprio sujeito, revelando as marcas psicológicas e éticas da colonização e da imitação cultural.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

Discípulo direto de Antonio Caso, Ramos herda de seu mestre a preocupação com a realidade mexicana como ponto de partida da reflexão filosófica. No entanto, sua originalidade consiste em articular essa preocupação a instrumentos teóricos oriundos da filosofia da circunstância de Ortega y Gasset e da psicologia de Freud e Alfred Adler, sem que isso implique uma submissão teórica acrítica. Ao contrário, tais referenciais são mobilizados como ferramentas interpretativas para compreender uma situação histórica específica: a constituição de uma subjetividade marcada pelo *sentimento de inferioridade*.

Em *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), Ramos identifica esse sentimento não como traço natural ou psicológico isolado, mas como resultado histórico de um longo processo de negação cultural. A educação imitativa, herdada do positivismo e reforçada pela dependência estrutural, produz um sujeito que internaliza a desvalorização de si e de sua própria realidade. Trata-se, portanto, de uma crítica que incide diretamente sobre o processo formativo, evidenciando como a educação pode operar tanto como instrumento de emancipação quanto de alienação.

Leopoldo Zea reconhece explicitamente a importância dessa inflexão operada por Ramos ao situá-lo como elo fundamental na tradição crítica mexicana. Ao organizar, em 1968, uma antologia dedicada ao pensamento filosófico do México, Zea caracteriza a posição de Ramos nos seguintes termos:

Discípulo de Antonio Caso, José Vasconcelos e Pedro Henrique Ureña, resume as preocupações deles pela realidade mexicana e latino-americana. Apoiando-se em Freud e Adler traz a questão do que considera sentimento de inferioridade do mexicano e, por extensão, do latino-americano, enfrentando-o (ZEA, 1968, p. 59).

Essa leitura evidencia que a análise do sentimento de inferioridade não se reduz a uma abordagem psicológica individualizante. Ao contrário, trata-se de uma crítica ético-cultural que visa desvelar os mecanismos históricos de formação de uma consciência dependente. Ramos compreende que o sujeito educado sob paradigmas estranhos à sua realidade tende a medir-se constantemente a partir de critérios externos, produzindo uma relação negativa consigo mesmo e com sua própria cultura.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

Nesse sentido, a crítica ramosiana aprofunda o eixo educação–realidade–formação do sujeito ao revelar que a alienação não ocorre apenas no plano institucional ou cultural, mas no interior da própria subjetividade. A educação, ao não partir da circunstância concreta, contribui para a interiorização da dependência, transformando-a em traço constitutivo do modo de ser. Superar essa condição exige, portanto, mais do que reformas estruturais: requer um processo formativo capaz de reconfigurar a relação do sujeito consigo mesmo e com sua história.

Ramos recorre à noção de circunstância para sustentar que toda ação humana é inseparável do contexto histórico em que se realiza. Pensar filosoficamente implica, assim, assumir a própria situação como problema e como ponto de partida. Essa perspectiva reforça a ideia de que apenas uma filosofia enraizada na realidade mexicana pode orientar uma ação autêntica, seja no plano individual, seja no plano coletivo. A educação, nesse quadro, assume a função de mediação crítica entre o sujeito e sua circunstância, possibilitando a reconstrução da consciência histórica.

A importância de Ramos para a gênese da Filosofia da Libertação reside justamente nesse deslocamento do foco analítico para a formação do sujeito oprimido. Ao explicitar os efeitos subjetivos da dependência histórica, sua obra antecipa uma preocupação central da filosofia libertadora: a libertação não é apenas estrutural ou política, mas também formativa e ética. Libertar-se implica desarticular os mecanismos internos de submissão que impedem o reconhecimento de si como agente histórico.

Desse modo, a reflexão de Samuel Ramos constitui uma etapa fundamental na consolidação da matriz ético-educativa que atravessa a filosofia mexicana do século XX. Ao articular educação, subjetividade e realidade, Ramos fornece a Leopoldo Zea os elementos necessários para uma construção filosófica mais ampla da responsabilidade histórica do filósofo e da educação como tarefa emancipatória. É a partir dessa herança que Zea desenvolverá uma concepção de filosofia como prática ética orientada à formação da consciência histórica latino-americana.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

**6. Leopoldo Zea: historicidade, responsabilidade e a tarefa pedagógica da filosofia**

Com Leopoldo Zea, a tradição crítica inaugurada pelo Ateneo de la Juventud e aprofundada por Antonio Caso e Samuel Ramos atinge um nível mais elevado de sistematização filosófica. Zea não apenas herda os problemas formulados por seus professores, mas os reorganiza a partir de uma reflexão rigorosa sobre a historicidade do pensamento, conferindo unidade conceitual à matriz ético-educativa que se delineia na filosofia mexicana do século XX. Em sua obra, educação, ética e filosofia deixam de ser dimensões paralelas para constituírem um mesmo núcleo teórico-prático: a responsabilidade histórica do sujeito e do filósofo.

A noção de circunstância ocupa lugar central nesse processo. Influenciado pela filosofia de Ortega y Gasset, mas reinterpretando-a a partir da realidade latino-americana, Zea afirma que toda filosofia é inseparável do tempo e do lugar em que é produzida. Não existe pensamento neutro ou universal em sentido abstrato; toda elaboração filosófica emerge de uma situação histórica concreta e responde a problemas específicos. Essa compreensão da historicidade desloca radicalmente o sentido da filosofia: pensar é assumir responsabilidade pela realidade que se pensa.

Nesse ponto, Zea radicaliza a crítica à imitação cultural já presente em Caso e Ramos. A reprodução acrítica de modelos estrangeiros não é apenas um equívoco metodológico, mas uma falha ética, pois implica a recusa em assumir a própria circunstância como problema filosófico legítimo. Pensar desde a América Latina exige reconhecer a condição histórica de dependência e subdesenvolvimento não como destino, mas como ponto de partida para a ação transformadora. A filosofia torna-se, assim, uma prática comprometida com a formação da consciência histórica.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

Essa concepção confere à educação um papel estrutural na atividade filosófica. Para Zea, educar não significa apenas transmitir conhecimentos acumulados, mas possibilitar a tomada de consciência da realidade histórica e das responsabilidades que dela decorrem. A tarefa pedagógica do filósofo consiste em tornar visíveis as estruturas que condicionam a ação humana, removendo os obstáculos que impedem o reconhecimento do sujeito como agente histórico. Filosofar é, nesse sentido, educar para a responsabilidade.

A responsabilidade histórica, conceito-chave em Zea, não deve ser confundida com uma exigência moral abstrata. Trata-se de uma responsabilidade situada, que emerge da consciência da própria condição histórica. O sujeito é responsável porque está inserido em uma circunstância concreta que exige resposta. A educação, ao possibilitar essa consciência, torna-se condição de possibilidade da ação ética autêntica. Sem formação histórica, não há responsabilidade; sem responsabilidade, não há libertação.

Essa articulação entre historicidade, responsabilidade e educação permite compreender a filosofia como prática eminentemente formativa. O filósofo não é apenas intérprete do mundo, mas mediador entre a realidade e a ação, orientando a formação de sujeitos capazes de responder aos desafios de seu tempo. A filosofia assume, assim, um caráter pedagógico constitutivo, que não se reduz ao espaço escolar, mas se estende à vida cultural, política e social. Esta dimensão educacional, segundo o próprio autor, é parte da responsabilidade do filósofo, ao qual “corresponde uma tarefa pedagógica, uma tarefa de ensino” (ZEA, 1948, p.118). Pois “enquanto o resto dos humanos se agita em múltiplos quefazeres, ao filósofo corresponde a tarefa de retirar os escombros, de eliminar os obstáculos, marcar o lugar que a cada coisa corresponde na circunstância na qual se encontra” (ZEA, 1948, p.118). De um lado, a tarefa de ensinar, de outro a de deixar claro o que já está nas circunstâncias: dupla tarefa do filósofo.

Nesse sentido, Zea retoma e amplia a compreensão já presente no Ateneo de que os pensadores latino-americanos são, simultaneamente, filósofos, educadores e agentes públicos. A reflexão filosófica não se encerra na produção teórica, mas se realiza plenamente

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

quando orienta práticas concretas de transformação. Pensar a realidade é, em muitos sentidos, agir sobre ela; refletir sobre a ação é parte do próprio movimento de transformação histórica.

A reflexão e construção zeana prepara, desse modo, o terreno conceitual para a emergência da Filosofia da Libertação. Ao afirmar que toda filosofia autêntica nasce da circunstância e se orienta pela responsabilidade histórica, Zea fornece as bases para uma ética que ultrapassa o plano individual e se dirige ao outro concreto, historicamente situado. A educação, entendida como formação da consciência histórica, aparece então como condição indispensável para qualquer projeto de libertação.

Dessa forma, a obra de Leopoldo Zea não representa apenas a culminância de uma tradição filosófica nacional, mas a transição para um horizonte mais amplo, no qual a filosofia latino-americana se reconhece como tarefa ética, educativa e política. É a partir dessa matriz que a Filosofia da Libertação poderá radicalizar a noção de responsabilidade, deslocando-a para a relação com o outro oprimido e para a exigência de uma práxis efetivamente emancipatória — tema que será desenvolvido nas seções seguintes.

**7. Da tradição mexicana à Filosofia da Libertação: continuidade e deslocamento da matriz ético-educativa**

A reconstrução do percurso filosófico mexicano realizada nas seções anteriores permite sustentar que a Filosofia da Libertação não emerge como ruptura absoluta no cenário intelectual latino-americano, mas como desdobramento crítico de uma matriz ético-educativa previamente constituída. Essa matriz, elaborada progressivamente pelo Ateneo de la Juventud, aprofundada por Antonio Caso e Samuel Ramos e que chega a Leopoldo Zea, influenciando seu fazer filosófico e a construção de seu pensamento, estabelece os fundamentos conceituais que tornam possível a emergência de uma filosofia explicitamente orientada à libertação histórica.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

O elemento de continuidade mais evidente entre a tradição mexicana e a Filosofia da Libertação reside na compreensão da filosofia como prática situada. Desde a crítica ateneísta à imitação cultural até a noção zeana de circunstância e responsabilidade histórica, afirma-se a impossibilidade de um pensamento filosófico neutro ou universal em sentido abstrato. Filosofar implica responder a uma realidade concreta, marcada por conflitos históricos específicos. A Filosofia da Libertação radicaliza esse princípio ao afirmar que a situação latino-americana não é apenas circunstância, mas condição estrutural de opressão.

Nesse sentido, o deslocamento operado pela Filosofia da Libertação não consiste em abandonar a herança mexicana, mas em aprofundá-la. Se, em Zea, a responsabilidade histórica está ligada à tomada de consciência da própria condição e à formação do sujeito capaz de responder à sua circunstância, a Filosofia da Libertação desloca o eixo dessa responsabilidade para a relação com o outro concreto, historicamente oprimido. Trata-se de uma passagem da consciência histórica à exigência ética da alteridade, sem que isso implique a negação do caráter educativo da filosofia.

A centralidade da educação permanece, portanto, como elemento estruturante. A Filosofia da Libertação compreende que a libertação não pode ser reduzida a transformações institucionais ou econômicas, pois envolve, de modo decisivo, a formação de sujeitos capazes de reconhecer a opressão, compreender suas causas históricas e agir de forma solidária e transformadora. Essa concepção retoma, em novo nível, a crítica ramosiana à subjetividade dependente e a noção zeana de formação da consciência histórica.

Além disso, a tradição mexicana fornece à Filosofia da Libertação uma compreensão específica da relação entre filosofia e práxis. Desde o Ateneo, a reflexão filosófica é concebida como inseparável da intervenção pública, seja no campo educacional, cultural ou político. Zea consolida essa perspectiva ao afirmar que pensar a realidade é já um modo de agir sobre ela. A Filosofia da Libertação, ao assumir explicitamente o horizonte da práxis libertadora, herda essa compreensão e a orienta para a transformação das estruturas de dominação.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

É importante notar que essa continuidade não elimina as diferenças entre os projetos filosóficos. Enquanto a tradição mexicana concentra-se, sobretudo, na formação do sujeito histórico e na crítica da imitação cultural, a Filosofia da Libertação incorpora de modo mais sistemático a análise das estruturas econômicas, políticas e sociais da opressão. No entanto, essa ampliação não rompe com o núcleo ético-educativo anterior; ao contrário, pressupõe sua existência. Sem a formação de uma consciência histórica crítica, a análise estrutural perderia seu potencial emancipatório.

Assim, pode-se afirmar que a Filosofia da Libertação encontra na tradição mexicana uma de suas condições de possibilidade. A crítica à educação imitativa, a análise da subjetividade deformada pela dependência e a concepção da filosofia como tarefa pedagógica e ética constituem o solo a partir do qual a libertação pode ser pensada não apenas como projeto político, mas como processo formativo integral. A libertação, nesse horizonte, é inseparável da educação da consciência histórica e da formação ética do sujeito.

Ao reconhecer essa genealogia, evita-se tanto a leitura da Filosofia da Libertação como fenômeno isolado quanto sua redução a um mero reflexo das conjunturas das décadas de 1960 e 1970. O que se revela, ao contrário, é a existência de uma longa tradição de pensamento crítico latino-americano, para a qual educação, ética e filosofia constituem dimensões indissociáveis de uma mesma tarefa histórica. É essa tradição que confere densidade e legitimidade ao projeto libertador, permitindo compreendê-lo como culminância — e não como ruptura — de um processo intelectual iniciado no México do início do século XX.

**8. Educação e libertação: da consciência histórica à práxis ética**

A partir da tradição filosófica mexicana reconstruída até aqui, torna-se possível compreender a educação como eixo estruturante da Filosofia da Libertação. Não se trata de

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

um tema periférico ou aplicado posteriormente ao sistema filosófico, mas de um elemento constitutivo da própria concepção de filosofia enquanto resposta histórica situada. A educação, nesse horizonte, é o espaço privilegiado no qual a consciência histórica se forma, se critica e se converte em práxis ética transformadora.

Em Leopoldo Zea, a educação aparece como tarefa ineliminável do filósofo, pois é por meio dela que se torna possível explicitar as circunstâncias históricas nas quais os sujeitos estão inseridos. Educar não significa transmitir conteúdos abstratos ou universais, mas tornar inteligível a realidade concreta, revelando seus condicionamentos, limites e possibilidades de superação. A formação da consciência histórica é, assim, condição necessária para qualquer projeto de libertação.

Essa concepção rompe com modelos educacionais herdados do colonialismo e do positivismo, nos quais a educação operava como mecanismo de adaptação à ordem vigente. Ao contrário, educar, no horizonte da Filosofia da Libertação, implica desvelar as estruturas de dominação e formar sujeitos capazes de agir criticamente sobre elas. A educação deixa de ser instrumento de reprodução social para tornar-se mediação ética da transformação histórica.

Zea formula essa compreensão ao afirmar que a educação deve orientar-se para a liberdade e para a integração dos povos latino-americanos, articulando o conhecimento da realidade nacional à consciência continental, o que deixa explícito ao dizer que:

Educar para a liberdade e a integração, a partir do pleno conhecimento da realidade que há de ser transformada. A realidade nacional de cada povo e, ao mesmo tempo, a realidade continental das quais estes povos são inevitavelmente parte. Se o império espanhol educou os americanos para a servidão ao largo de três séculos, por que nossa América não há de ser capaz de preparar seus povos para o uso da liberdade e para a sua integração na liberdade? Nossos povos precisam se conhecer em plenitude e, a partir deste conhecimento, atuar em conjunto para o logro e defesa de suas ineludíveis liberdades (ZEA, 1991, p. 383).

Essa formulação evidencia que a educação, para Zea, não é apenas um meio de formação individual, mas um processo histórico coletivo, voltado à construção de sujeitos conscientes de sua pertença cultural, política e ética. A libertação, nesse sentido, não pode ser pensada sem uma profunda transformação dos modos de formar o humano.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

A Filosofia da Libertação retoma esse núcleo educacional e o desloca para o centro de sua proposta ética. A consciência histórica, uma vez formada, exige ação. Não basta compreender a realidade; é necessário agir sobre ela. A práxis ética emerge, então, como momento decisivo no qual a educação se converte em libertação. Trata-se de uma práxis orientada pelo reconhecimento do outro como sujeito histórico, recusando toda forma de desumanização, exclusão ou instrumentalização.

Nesse ponto, a educação assume um caráter explicitamente ético-político. Formar o sujeito libertador implica desenvolver a capacidade de reconhecer a alteridade, assumir responsabilidades históricas e agir solidariamente diante das injustiças estruturais. A ética da libertação não se reduz a um conjunto de normas, mas se manifesta como ação concreta situada, enraizada nas circunstâncias históricas da América Latina.

Essa compreensão permite afirmar que a Filosofia da Libertação não propõe uma pedagogia instrumental ou tecnicista, mas uma pedagogia crítica, histórica e ética. A formação do sujeito não ocorre à margem da realidade social, mas no confronto direto com ela. Educar é, portanto, um ato político no sentido mais profundo: um ato de desvelamento da realidade e de compromisso com sua transformação.

Ao articular consciência histórica, educação e práxis ética, a Filosofia da Libertação herda e radicaliza a tradição mexicana. Se o Ateneo e seus desdobramentos insistiram na necessidade de formar sujeitos capazes de pensar a própria realidade, a Filosofia da Libertação acrescenta que essa formação só se completa quando se converte em ação libertadora. A educação, nesse horizonte, deixa de ser preparação para a vida social tal como ela é e passa a ser preparação para a construção de uma realidade outra, fundada na justiça, na solidariedade e na dignidade humana.

Dessa forma, a educação não aparece como etapa preliminar da libertação, mas como seu próprio processo. Libertar-se é educar-se historicamente; educar-se é assumir a tarefa ética de transformar a realidade. É nessa circularidade entre consciência, educação e

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

práxis que se revela o núcleo mais profundo da Filosofia da Libertação e sua relevância para o pensamento filosófico e educacional latino-americano contemporâneo.

## 9. Conclusão

O percurso desenvolvido ao longo deste artigo permitiu sustentar que a Filosofia da Libertação possui uma gênese filosófica-histórica mais ampla e complexa do que aquela usualmente atribuída às décadas de 1960 e 1970. Ao reconstruir a tradição filosófica mexicana do início do século XX — do Ateneo de la Juventud a Samuel Ramos e Leopoldo Zea —, evidenciou-se que a dimensão ético-educativa constitui um eixo estruturante desse pensamento desde suas formulações iniciais, e não um acréscimo tardio ou secundário.

A crítica ao positivismo, levada a efeito pelo Ateneo, revelou o caráter pedagógico da dominação cultural e a centralidade da educação na constituição do sujeito histórico. Ao denunciar a imitação acrítica de modelos estrangeiros, os ateneístas deslocaram a filosofia do plano da abstração universal para o terreno da formação humana concreta, inaugurando uma compreensão da filosofia como prática crítica orientada pela realidade vivida. Nesse contexto, a educação emerge como espaço privilegiado de disputa ética, cultural e política.

Antonio Caso aprofunda esse movimento ao formular a noção de mexicanidade como critério filosófico e formativo. Sua reflexão evidencia que a autenticidade do pensamento não reside na ruptura absoluta com a tradição filosófica ocidental, mas na apropriação crítica dessa tradição a partir das circunstâncias históricas concretas. A educação, nesse horizonte, assume a tarefa de formar sujeitos capazes de pensar e agir desde sua própria realidade, rompendo com a lógica da imitação e da alienação cultural.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

Samuel Ramos amplia essa perspectiva ao deslocar a análise para o plano da subjetividade. Sua crítica ao sentimento de inferioridade revela que a dominação histórica se internaliza nos processos formativos, produzindo sujeitos marcados pela autonegação. Com isso, a educação passa a ser compreendida como processo de reconstrução ética da consciência, indispensável para qualquer projeto de emancipação histórica. A libertação, nesse sentido, exige não apenas transformações estruturais, mas uma profunda reconfiguração da formação humana.

É com Leopoldo Zea que esse percurso atinge sua maior densidade conceitual. Ao articular as categorias de circunstância, responsabilidade e historicidade, Zea sistematiza uma concepção de filosofia como resposta ética situada, cuja tarefa central consiste em tornar explícitas as condições históricas que moldam a existência humana. A educação, para Zea, é inseparável dessa tarefa, pois é por meio dela que se forma a consciência histórica capaz de sustentar uma práxis transformadora. Educar é possibilitar o reconhecimento da própria circunstância e, a partir dela, assumir responsabilidade pela realidade compartilhada.

A Filosofia da Libertação herda e radicaliza esse legado ao afirmar a centralidade da práxis ética orientada pelo reconhecimento do outro como sujeito histórico. A educação deixa de ser mera preparação técnica para a inserção social e passa a ser concebida como processo formativo voltado à construção de sujeitos capazes de agir criticamente diante das estruturas de dominação. Libertar-se é educar-se historicamente; educar-se é assumir a tarefa ética de transformar a realidade.

Dessa forma, o artigo demonstrou que a dimensão educacional da Filosofia da Libertação não constitui um campo aplicado ou instrumental, mas um de seus fundamentos teóricos e históricos. Reconhecer a genealogia mexicana desse pensamento permite compreender a filosofia latino-americana como prática formativa comprometida com a emancipação histórica do sujeito e com a construção de formas mais justas de convivência social.

**EDUCAÇÃO, HISTORICIDADE E RESPONSABILIDADE: ATENEO, RAMOS E ZEA...**

Vagner Nunes Pereira

Ao evidenciar essa herança, o estudo contribui para o aprofundamento dos debates contemporâneos sobre a Filosofia da Libertação e sua relevância para o pensamento educacional latino-americano, reafirmando a necessidade de uma filosofia que não apenas interprete o mundo, mas participe ativamente de sua transformação ética e histórica.

**Bibliografia**

CASO, Antonio. Discurso a la nación mexicana. In: *Antonio Caso: Obras Completas*. Volume IX. México: UNAM, 1976.

REYES, Alfonso. Pasado inmediato. In: *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. 3ª Ed., Mexico: UNAM, 2000.

RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura em México*. Mexico: Editorial Pedro Robero, 1938.

ZEA, Leopoldo. *Ensayos sobre Filosofía en la Historia*. México: Editorial Stylo, 1948.

\_\_\_\_\_. *La filosofía en México*. Volume 17, Tomo 1. México: Libro-Mex. Editores, 1955.

\_\_\_\_\_. *Antología de la Filosofía Americana Contemporánea*. vol. 7. México: B.Costa-Amic Editor, 1968 (Colección Pensamiento de America).

\_\_\_\_\_. *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991

## HINKELAMMERT E LA CRITICA UTOPICA DEL CAPITALISMO

Enrique Téllez Fabiani<sup>1</sup>

**Resumen:** Hinkelammert es uno de los intelectuales más importantes de Latinoamérica. Pertenece a la escuela bajo el signo de la liberación desarrollada desde los años sesenta. En esta contribución damos un contexto sobre la relación de la teología con la economía, tema extraño en la iglesia como en la academia. Aquí subrayamos la importancia del humanismo del que se habla en el resto del documento. Después, se describe la razón por la cual la economía se considera como un arma ideológica, dadas las implicaciones de su ejecución. Posteriormente, ofrecemos dos ejemplos del carácter utópico del neoliberalismo criticado por este autor, el modelo económico como producto histórico y la cuestión práctica del mercado perfecto. Para finalizar, hablamos de las posibilidades e imposibilidades de articular el mercado con el estado.

**Palabras clave:** Liberación, crítica, utopía, neoliberalismo, factibilidad

## HINKELAMMERT AND THE UTOPIAN CRITIQUE OF CAPITALISM

**Abstract:** Hinkelammert is one of Latin America's most important intellectuals. He belongs to the liberation theology school that developed from the 1960s onward. In this contribution, we provide context on the relationship between theology and economics, a topic rarely discussed in both the Church and academia. Here, we underscore the importance of humanism, which is discussed throughout the rest of the document. We then describe why economics is considered an ideological weapon, given the implications of its application. Subsequently, we offer two examples of the utopian character of neoliberalism, as criticized by this author: the economic model as a historical product and the practical question of the perfect market. Finally, we discuss the possibilities and impossibilities of integrating the market with the state.

**Keywords:** Liberation, critique, utopia, neoliberalism, feasibility

## HINKELAMMERT E A CRÍTICA UTÓPICA DO CAPITALISMO

**Resumo:** Hinkelammert é um dos intelectuais mais importantes da América Latina. Ele pertence à escola da teologia da libertação, que se desenvolveu a partir da década de 1960. Nesta contribuição, contextualizamos a relação entre teologia e economia, um tema raramente abordado tanto na Igreja quanto na academia. Aqui, destacamos a importância do humanismo, que é discutido ao longo do restante do documento. Em seguida, descrevemos por que a economia é considerada uma arma ideológica, dadas as implicações de sua aplicação.

---

<sup>1</sup>Doutor em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), com estudos anteriores em Física, Filosofia e Humanidades. É professor do Departamento de Física e Matemática da Universidade Ibero-Americana (UIA). Também lecionou filosofia na Faculdade de Filosofia e Letras da UNAM. Colaborou em diversos projetos com Enrique Dussel, incluindo a autoria de "Política de la Libertación" (vol. 3) e várias conferências internacionais. Trabalhou no Centro de Direitos Humanos Agustín Pro Juárez (PRODH), no Instituto Nacional de Formação Política (INFP) e no Conselho Nacional de Desenvolvimento Educacional (CONAFE). Ela é membro da Associação Mexicana de Filósofos (AFM), do Sistema Nacional de Pesquisadores (SNII) e de diversas associações internacionais, como o "Grupo Internacional Ignacio Ellacuría", a "Rede de Intelectuais do Sul" e o "Projeto Internacional de Pesquisa Acadêmica: Novas Metodologias Pedagógicas para Estudantes Maias", entre outras. Publicou aproximadamente trinta trabalhos, tanto em âmbito nacional quanto internacional. E-mail: [tellezfabiani@yahoo.com](mailto:tellezfabiani@yahoo.com). ORCID ID 0000-0002-8498-1322.

Posteriormente, oferecemos dois exemplos do caráter utópico do neoliberalismo, conforme criticado por este autor: o modelo econômico como produto histórico e a questão prática do mercado perfeito. Finalmente, discutimos as possibilidades e impossibilidades de integrar o mercado ao Estado.

**Palavras-chave:** Libertação, crítica, utopia, neoliberalismo, viabilidade

## 1. Contexto

Franz Hinkelammert é um acadêmico amplamente conhecido na América Latina. O intelectual nascido na Alemanha estabeleceu-se definitivamente na América Latina no final da década de 1960. Ele acompanhou de perto o triunfo do governo da *Unidad Popular* no Chile até que o golpe de Estado o forçou a retornar à Alemanha; no entanto, estava determinado a se estabelecer na Costa Rica e, juntamente com vários outros ligados à Igreja, fundou o *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI). Este se tornaria seu bastião intelectual por muitos anos, até que ele se transferiu para estudos de pós-graduação na *Universidad Nacional* de Heredia, onde ministrou seus cursos finais. Sua trajetória não é convencional, especialmente considerando o conteúdo de seu pensamento, expresso em dezenas de livros, artigos, cursos, entrevistas e assim por diante. Da mesma forma, a relação entre economia e teologia é surpreendente, francamente desconcertante para os estudos acadêmicos tradicionais e especialmente para intelectuais de certa esquerda que se mantêm distantes de qualquer crença ou expressão religiosa. Além disso, suas reflexões devem ser consideradas porque não são produto de uma vasta e motivada releitura de clássicos e obras contemporâneas, mas sim de preocupações que o obcecaram por longo tempo, fora das escolas de pensamento estabelecidas, correntes etc. Estamos falando de questões de grande importância para a academia, mas que são amplamente debatidas fora dela, como a justificativa do assassinato de inocentes por forças militares, onde seu principal ponto de referência é o nazismo, mas direcionando imediatamente sua crítica ao bloco ocidental das economias mais industrializadas do planeta, particularmente à Estratégia de Segurança Nacional (*National Security*) dos EUA. Este é um tema que deveria ser da maior importância e que muitas vezes é negligenciado devido a argumentos escolásticos, tão sofisticados quanto inúteis para a nossa sociedade.

## HINKELAMMERT E LA CRITICA UTOPICA DEL CAPITALISMO

Enrique Téllez Fabiani

Inicialmente, suas reflexões giram em torno da sociologia da desigualdade, do desenvolvimento, da democracia etc. Posteriormente, ele explora uma vertente estranhamente vislumbrada por acadêmicos, segundo a qual a crítica é eminentemente teológica, derivada das teorias econômicas que justificaram o advento do neoliberalismo<sup>2</sup>. Mas isso não se "aplica" a Marx. Em vez disso, ele o "segue" em suas reflexões sobre o fetichismo a partir da perspectiva da realidade latino-americana. Isso começa com *Las armas ideológicas de la muerte* (escrito em 1977), cujo ponto de partida é a interpretação teológica do monetarismo de Milton Friedman e do neoliberalismo de Hayek, entre outros. Essa crítica torna-se criativa ao desvendar as verdadeiras intenções da narrativa econômica que busca explorar o mundo sem revelar a intenção moral por trás disso, por meio da escravização humana e da degradação ecológica. Desvenda, assim, o ocultamento intencional da imoralidade inerente a permitir que o mercado dite a sociedade como um todo. Portanto, toda a crítica se baseia na eficácia teórica de desvendar essa imoralidade. Trata-se, pelo menos, de uma perspectiva teológica pouco explorada que tem profundas repercussões na sociedade latino-americana devido à sua profunda religiosidade católica. É aqui que a teologia da libertação se torna estratégica para acessar um nível de consciência popular que outras disciplinas não conseguem alcançar.

Hinkelammert não aparece na grande compilação de Sobrino e Ellacuría, *Mysterium Liberationis* em dois volumes (1990); no entanto, Dussel o menciona juntamente com outros que foram capazes de prever a necessária recuperação de Marx na teologia:

A teologia da libertação emprega categorias sociológicas e políticas, bem como análises ideológicas, desde sua origem. Contudo, uma teologia da economia, no sentido da sacramentalidade do pão (produto do trabalho) dentro das relações sociais, seja como construção do reino ou como sua negação, é relativamente recente. A obra de Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, a partir de uma perspectiva teológica da vida, abre um novo caminho. O uso do marxismo — em seus devidos níveis econômico e filosófico — é abrangente e acolhido por uma fé cristã que nada perde de sua própria tradição. A crítica ao fetichismo de Marx situa-se dentro da crítica à idolatria dos profetas e de Jesus. A revalorização da “carnalidade” (do hebraico “basar” e do grego “sarx”, que não significa meramente “corpo”) é coerente com a expressão cristã. (DUSSEL, 1990, I, 140, tradução própria).

<sup>2</sup> O tema é tratado como uma "anomalia" por Jung Mo Sung do capítulo 3 de sua obra, mas está além do nosso escopo; merece mais espaço devido às suas significativas consequências para a interpretação de questões que são plenamente relevantes hoje. (SUNG, 1994, ).

De fato, naquela época, Dussel já possuía sua própria estrutura arquitetônica que lhe permitia discernir claramente as diversas propostas teológicas. A de Hinkelammert não era apenas uma interpretação de Marx, mas uma continuação determinada do filósofo alemão do século XIX. E aí reside sua originalidade. Em uma entrevista, ele disse que,

Essa [a cátedra protestante] foi uma formação que confirmou e reformulou essa relação entre economia e teologia. Gollwizer não trabalhou explicitamente nessa relação, mas ela estava presente em toda a sua teologia. Eu comecei a trabalhar nela efetivamente a partir da perspectiva da teoria econômica, e acho que essa foi a minha característica distintiva, algo que outros não fizeram. (HINKELAMMERT 2001, 263, tradução própria).

Ele não só possuía um conhecimento profissional de teologia protestante e católica, tendo-a estudado em Berlim entre 1955 e 1963, como também adquiriu experiência na organização de movimentos religiosos (comunidades eclesiais de base) na América Latina, com quem conviveu praticamente toda a sua vida. Essa experiência o levou a desenvolver uma "teologia da economia", singular para a época. Isso é particularmente importante porque o marxismo estudado então era a perspectiva de intérpretes como Althusser, e não diretamente a de Marx. De fato, Hinkelammert afirma que

Descobri que tinha muitas divergências com todo o marxismo ortodoxo. Tive discussões com Marta Harnecker na revista *Punto Final*, por exemplo. Sempre dentro de um contexto de amizade, sempre com respeito e cortesia. Isso se manteve assim ao longo da minha vida. Não era uma briga, era uma divergência de opiniões. Eu era contra Althusser; eu não gostava dele e não queria que essa mística do comunismo fosse um objetivo a ser alcançado. (HINKELAMMERT, 2012, p. 121, tradução própria).

Na medida em que os ativistas de esquerda rejeitavam a religião, aqueles que adotavam uma postura claramente alinhada com os setores mais abertos da Igreja demonstravam sinais de assumir posições diferentes, tanto teórica quanto praticamente. Contudo, esse era um ponto de convergência entre as diversas posições que se declaravam críticas ao mesmo ímpeto neoliberal. Assim, Dussel e Hinkelammert (e alguns outros protagonistas da teologia da libertação) seguem a mesma linha do pensamento crítico latino-americano, apesar de suas trajetórias acadêmicas e pessoais bastante distintas.

A preocupação de Hinkelammert com o lugar do sujeito real permaneceu inabalável, especialmente quando ele buscava recuperar os aspectos antropológicos da vida

sempre que novas teorias se afastavam deles por meio de discussões formais excessivamente abstratas que perdiam sua relevância material. E tratava-se de não “perder o contato com a realidade”. A continuidade de seus estudos refletiu-se em outra obra, *Crítica de la razón utópica*<sup>3</sup> que,

Foi publicado como livro em 1984, mas uma primeira versão em mimeógrafo havia sido publicada um ano antes. No entanto, estava incompleta. Eu ainda não tinha a seção completa sobre o assunto em 1983. Para mim, a crítica era, em grande parte, uma resposta aos princípios da Teologia da Libertação, com seu conceito bastante ingênuo do Reino de Deus [...]. Percebi que isso estava faltando e trabalhei no desenvolvimento de uma visão sobre o assunto... (HINKELAMMERT 2012, 133-134, tradução própria).

Este sujeito é o ser humano concreto, de carne e osso, que, juntamente com a natureza que o rodeia e da qual faz parte, é explorado por um sistema injusto e predatório. Esta é a situação da maioria vulnerável do planeta, e não se trata apenas de um fenômeno local, ou confinado a uma região como a América Latina. É uma questão global, mais relevante hoje do que nunca, porque o que está a ser destruído é toda a fonte de riqueza e dignidade. Esta afirmação não é uma tese econômica, mas sim uma afirmação decididamente humanista que subjaz a qualquer sistema econômico e político.

## 2. A Economia como Arma Ideológica

Do dogma monetarista de Friedman surge a possibilidade de conceber um novo sujeito econômico que certamente produz, mas também consome; além disso, esse sujeito é remunerado por sua própria produção. Assim, seu salário pode ser alto da perspectiva do capital. Mas este é um sujeito com necessidades, tão inevitáveis quanto significativas para o sistema produtivo. E é aqui que Friedman aventura a ideia de que a renda deve ser determinada sem levar em conta as necessidades das pessoas em geral, já que o problema não se origina no capital, mas no trabalhador. Em termos de economia política clássica, a renda é determinada sem considerar as necessidades reprodutivas dos seres humanos. Isso é uma exigência da racionalidade econômica e, portanto, se estabelece como norma. Como

<sup>3</sup> Existe uma versão ampliada e revisada de 2002, publicada por Desclée de Brouwer. Esta é a versão utilizada aqui.

resultado, a teoria neoclássica dissolve o conceito de sujeito econômico anterior às relações de mercado. Isso implica que, com o desaparecimento das necessidades, a demanda também desaparece; e a demanda se subordina às preferências. Ou seja, as necessidades são substituídas pelas preferências. Esse pequeno detalhe tem consequências significativas, pois a confusão leva a orientações divergentes e até mesmo antagônicas.

Portanto, se aceitarmos o lema do empresário de que é necessário “dar às pessoas o que elas querem (como preferência, não como necessidade)”, em uma fórmula concisa que dita o que deve ser feito para o capitalismo funcionar, torna-se obscuro se o que o consumidor deseja satisfaz uma necessidade ou uma preferência. A necessidade é um fato fisiológico da natureza humana; contudo, Friedman só pode imaginar que a cesta de consumo possa ser preenchida com base unicamente em preferências. Mas, ao contrário, se partirmos da perspectiva do sujeito necessitado, a cesta é a medida do problema econômico, conforme proposto nas teorias econômicas anteriores à culminação do capitalismo; além disso, as preferências tornam-se uma questão relativa, não absoluta, visto que são mediadas pela necessidade. Mas a necessidade fisiológica estabelece prioridades, e a satisfação dessa necessidade tem precedência sobre a satisfação das preferências. Portanto, a questão do racionamento em tempos difíceis, tanto em guerras quanto em bloqueios, faz sentido. No entanto, o capitalismo oculta sua capacidade de se afirmar impondo escassez por meio de bloqueios desumanos, sanções, isolamento e cercos a outras regiões do planeta. Assim, a promessa de satisfazer tanto necessidades quanto preferências só é possível em algumas partes do mundo (países com maior composição orgânica de capital), mas não em todas. Sua universalidade é relativizada por eventos históricos.

Se essa narrativa econômica aceita a dissolução das necessidades, então o indivíduo só pode expressar preferências; assim, se as necessidades são excluídas, seu cálculo torna-se inútil e, dentro dessa racionalidade, chega a desaparecer. Ou seja, dentro da estrutura da racionalidade econômica que substitui as necessidades por preferências, “ela se transforma em um exercício da liberdade de matar. Essa liberdade, em Friedman, torna-se um dever de matar, na medida em que essa racionalidade é tratada como norma” (HINKELAMMERT

1978, 119, tradução própria)<sup>4</sup>. Se Marx defende os meios de subsistência, Friedman defende a liberdade como o direito de matar. Isso ocorre, segundo o ideólogo americano, na medida em que as necessidades materiais, como vestuário, alimentação etc., desaparecem, eliminando assim o ser humano da produção. Ou, em outras palavras, trata-se de conceber a produção humana sem humanos, o que é empiricamente impossível. Essa é certamente uma conceitualização falha, pois carece de uma base material em seu argumento. Metodologicamente, se o ponto de partida de Friedman é fictício, sua conclusão também será fictícia; portanto, não se trata de uma teoria científica. Seria se explicasse a realidade, mas sustenta uma série de idealizações sem respaldo na realidade, cuja conclusão, por consequência argumentativa, só pode ser outra idealização<sup>5</sup>. Contudo, essas ideias intrincadas, transformadas em argumentos sofisticados, são propostas como parte de uma teoria explicativa da realidade, mas não o são, porque se baseiam em ficções. E a economia é eminentemente material; lida com o prazer corporal no contexto da escassez material da natureza, considerada um bem comum, e com produtos fabricados, não concebidos, na realidade.

No vocabulário do neoliberalismo, a liberdade é um de seus pilares; contudo, cada um entende a liberdade à sua maneira. Talvez nenhum conceito seja mais elástico e manipulável nas teorias dos últimos cinco séculos do que o de liberdade. Assim, o liberalismo proposto por Friedman não é o mesmo que o liberalismo dos séculos XVIII e XIX, pois este último visava defender o direito à vida. Esse fato o torna emancipatório em relação a formas políticas específicas de governo, como a monarquia anterior à Revolução Francesa. No entanto, o capitalismo gradualmente minou o liberalismo até que, no século XX, ficou claro que ele não era mais capaz de garantir os meios de subsistência. Friedman propõe um

---

<sup>4</sup> A expressão não é imediata, causal nem literal. O fato de prever a possibilidade não leva necessariamente ao assassinato; mas conceder a si mesmo (autoconceder legalmente) essa possibilidade se traduz em absolver a economia de toda responsabilidade ética. Se o neoliberalismo não exigisse violência explícita para se impor, a afirmação de Hinkelammert seria sem sentido. A história mostra que toda conquista militar é seguida pela imposição de uma forma particular de organização do mercado; no caso do neoliberalismo, a vitória militar inicial é apagada para naturalizá-lo como o sistema econômico que devemos aceitar sem questionar, como um artigo de fé, porque tem as mãos limpas quando se trata de organizar a vida social.

<sup>5</sup> *Vid.* (TÉLLEZ, 2019), onde reconsidero a ideia do “Robinson Crusoe” como produtor e consumidor; e, portanto, irreal, não histórico. O paradoxo dessa personagem reside no fato de ela representar a vida social em uma ilha onde a sociedade é ela mesma. Com isso, a ênfase na recuperação do sujeito necessitado (histórico, real) storna-se de suma importância.

## **HINKELAMMERT E LA CRITICA UTOPICA DEL CAPITALISMO**

Enrique Téllez Fabiani

liberalismo que justifica esse fato, onde os direitos humanos não são mais o ponto de partida, mas sim o sistema capitalista de propriedade. A partir daí, não há garantia nem do direito à vida nem do direito aos meios de subsistência. Em outras palavras, anuncia-se uma nova sociedade que mina seus próprios meios de subsistência, tornando-se, portanto, insustentável. Além disso, não haveria sequer a possibilidade de preferir mundos alternativos, mas sim a busca por uma crítica ao capitalismo por ser empiricamente insustentável.

Assim, esse novo estado de direito (como fachada) torna-se, na realidade, um estado de exceção (“um estado policial”, afirma Hinkelammert); e o estado de bem-estar social transforma-se em “escravidão”. Daí os golpes de Estado, legítimos para os países industrializados, mas profundamente ilegítimos para as maiorias empobrecidas. Friedman justifica o uso da força policial como parte do arsenal da economia. É por isso que Hinkelammert afirma enfaticamente que,

Para alcançar a liberdade, é preciso renunciar ao uso da força física no exercício do direito de matar. Em casos de falta de fé na liberdade, recorre-se novamente à força física para se chegar a uma decisão. A liberdade deve ser garantida independentemente da vontade de indivíduos ou da maioria. O direito de matar torna-se, assim, o ponto central de seu argumento. (HINKELAMMERT, 1978, 104, tradução própria).

A filosofia de Marx adquire uma relevância sem precedentes quando aplicada e atualizada na realidade contemporânea, pois, em última análise, o neoliberalismo inverte o conceito de sujeito econômico a tal ponto que suas necessidades, tanto materiais quanto imateriais, são substituídas por objetivos arbitrários, por preferências puramente subjetivas e, muitas vezes, até mesmo instintivas, e, portanto, irracionais. Isso altera toda a definição de economia, e o irracional torna-se racionalizado; assim, emerge a racionalização do irracional. Mas a filosofia do século XIX se depara com uma economia política que afirma a vida como um fim em si mesma, com um capitalismo que ainda promove e convence com mais efeitos positivos do que negativos; contudo, a teoria do fetichismo de Marx mostrou que por trás dessa fachada reside uma filosofia da morte, em toda a sua profundidade e amplitude. A figura da morte aparece sutilmente (embora às vezes nem isso) em argumentos que se entrelaçam a tal ponto que chegam a encruzilhadas onde a solução final é esclarecer que os direitos humanos são respeitados apenas para alguns, desconsiderando sua universalidade,

mas sobretudo, a justificativa para afirmar a vida de poucos em detrimento da maioria<sup>6</sup>. Assim, dentro do Estado de Direito, surge a norma de manter a ordem vigente em detrimento de qualquer consideração de mudança, mesmo que por meios coercitivos e violência explícita. Portanto, teorias como as de Friedman, Popper ou Hayek são armas ideológicas da morte que exigem sacrifícios humanos no âmbito das atividades idólatras do mercado<sup>7</sup>. A teologia econômica de Hinkelammert critica a teologia da morte promovida pelos empresários das ditaduras militares (ou das judiciais, agora com suas guerras jurídicas); além disso, se este não é o melhor dos mundos possíveis, promove a esperança de buscar um mundo melhor no âmbito das transformações populares.

### **3. Utopia e Neoliberalismo**

#### **3.1. Antecedentes Utópicos na História**

Capitalismo não é o mesmo que neoliberalismo. O capitalismo nasceu com o liberalismo como seu braço político, representando uma emancipação tanto do mercantilismo na esfera econômica quanto da monarquia na esfera política, por volta de 1800, e enquadrado no contexto das emancipações da América do Norte, França, Haiti e, posteriormente, de grande parte do mundo hispânico. Foram três décadas de convulsões transatlânticas, nas quais a parte hispânica do continente americano tentou sua primeira transformação soberana, enquanto a parte anglofônica demonstrava sua real independência política do *Viejo Mundo* (Velho Mundo) e sua consequente superioridade econômica. Toda a América permaneceu conectada à Europa, mas de uma maneira diferente. O capitalismo nasceu na Inglaterra, mas o vasto e ainda indomado território das planícies norte-americanas ainda estava por vir, embora com características industriais inovadoras. E o aumento de capital que isso implicava

---

<sup>6</sup> A justificativa de “salvar” a vida de alguns, mas sempre à custa de outros, é recorrente. Essa ideia permeia o liberalismo e o pragmatismo hegemônico ensinados nas principais academias ocidentais. Criticamos isso quando revisitamos a irracionalidade com a ideia do kamikaze e do extermínio mútuo, onde o sucesso consiste na “possibilidade da impossibilidade mútua” (TÉLLEZ, 2022, 235); enquanto a superação positiva é a proposta em torno do Ubuntu que Hinkelammert reviveu em seus últimos anos.

<sup>7</sup> Em sua obra, Assman alude à idolatria do mercado. A ideia é que um ídolo exige vítimas; ou seja, vidas inocentes a serem sacrificadas. Para o capitalismo cínico, isso não representa um dilema moral. Parece um filme com temas perversos, mas o triste é que se trata de uma ideologia profundamente enraizada em setores das sociedades ocidentais. (ASSMANN, 1997).

resultaria na consolidação do capitalismo na América do Norte após um século e meio, na época das guerras mundiais e da intervenção dos EUA nelas, deixando o mundo hispânico de fora dos grandes centros industriais do planeta.

É nesse cenário de guerras mundiais que o neoliberalismo, se considerado como uma fase final e extrema do capitalismo, deixa de adquirir o caráter emancipatório que possuía no século XIX. Capitalismo e neoliberalismo não são a mesma coisa; caso contrário, os usaríamos indistintamente. Mas não só isso, como o neoliberalismo não é emancipatório, ele não compete com outras formas de lidar com as circunstâncias precárias que enfrenta, mas se apresenta como único e sem concorrência. Não é incompetente porque se recusa a competir com qualquer coisa; recusa-se a competir com qualquer outra proposta que busque se legitimar por meio de seus próprios resultados ou justificativas ideológicas. E isso porque sua luta não é para se emancipar de um passado que busca transcender, mas para impedir a superação da sociedade liberal por qualquer alternativa imaginável; ou seja, sua luta é para permanecer o único sistema possível, a verdadeira *New World Order* (Nova Ordem Mundial), que veio para ficar. Isso decorre da Guerra Fria, visto que apenas um dos blocos que disputavam o colonialismo global saiu vitorioso. Assim, o neoliberalismo tem a experiência histórica de ter tido como antagonista o comunismo soviético; porém, o único objetivo histórico era dismantelar a URSS. O capitalismo do século XIX visava ser apenas mais um fator na luta por legitimidade; mas o neoliberalismo, no século XX, não busca obter aceitação dentro da estrutura da legitimidade, mas sim impor-se a todo custo, como o ápice da história humana. Em outras palavras, o neoliberalismo não busca obter legitimidade, mas sim impor-se a qualquer preço.

O ponto de partida empírico são as circunstâncias precárias que exigem a construção de instituições para garantir a sobrevivência da sociedade. Na sociedade neoliberal, essa garantia se sustenta apenas por meio da institucionalização do mercado como o meio supremo de regulação social. Seu lema seria a maximização do mercado em proporção inversa à minimização do Estado. E pior ainda: “o sistema capitalista declarou o mercado como a essência suprema de toda a vida humana e, portanto, os direitos humanos foram amplamente abolidos. Essa foi a nova maneira de conduzir a luta de classes total de cima para

baixo” (HINKELAMMERT 2022, 343, tradução própria). Na melhor das hipóteses, o Estado, mesmo quando se fala em desmantelamento total, se reduz à segurança policial e é eminentemente contratual em todos os seus aspectos sociais. A suspeita em relação ao Estado deriva das experiências das guerras intercontinentais e dos conflitos internos europeus do século XIX até depois da Segunda Guerra Mundial, quando foi considerado obsoleto diante do dinamismo econômico excepcional dos Estados Unidos. É por isso que existe uma forte tendência política a encarar o Estado como inerentemente repressivo; ou seja, segundo essa perspectiva, a repressão é intrínseca à função do Estado, e uma ligeira inclinação para a ascensão de uma liderança leva a um populismo massivo e imparável, como o nazismo. Mas, em essência, estamos falando de uma “reorganização” colonialista do complexo militar-industrial, juntamente com seus líderes liberais, por vezes mais nacionalistas ou mesmo apátridas, mas, em última análise, excludentes e insensíveis às diferenças culturais. Assim, nesses termos históricos, se o Estado é um fardo pesado, o mercado permanece como a salvação.

Em um sentido negativo, a justificativa para o neoliberalismo é inteiramente ideológica, servindo principalmente para mascarar um dilema moral. A afirmação de que se deve (como preceito ético) satisfazer apenas preferências (como expressas pela narrativa do livre mercado) é ideológica no sentido negativo de não explicar explicitamente esse ocultamento. Mas essas preferências não são, nem pretendem ser, universais: elas se aplicam apenas a um pequeno segmento da população em certos estados cuja “composição orgânica de capital” pode proporcionar abundância material. Por outro lado, a afirmação de que as necessidades devem ser satisfeitas primeiro, e somente depois as preferências, não é ideológica nesse mesmo sentido, porque é um fato que as condições para a possibilidade de uma não devem desaparecer em detrimento da outra. Ou seja, um sistema histórico não pode negar a necessidade de acomodar preferências, mas essa necessidade só é atendida priorizando-se as necessidades, porque as necessidades dependem delas. Daí a afirmação do sujeito necessitado (material, concreto, vivo, histórico) que deve ser colocado no centro das ciências empíricas, como a economia. Isso é crucial porque o capitalismo se baseia nessa confusão para manter a aparência de moralidade (de abundância material através da liberdade)

por trás de sua proposta profundamente imoral (a exploração de todos os seres vivos, humanos ou não).

### 3.2. O Mercado Perfeito

A transição das tendências históricas (empíricas) para a conclusão do conceito limitador do mercado perfeito (teórico) não é histórica, mas lógica. Ou seja, a transição de uma para a outra não ocorrerá na história porque qualquer instituição perfeita é uma construção lógica e, portanto, inatingível. Mas o maior equívoco reside não nessa confusão, mas na tentativa de “aplicar” a teoria à realidade, como se a realidade tivesse que se conformar à teoria. A institucionalização não deve começar com a perfeição do mercado, mas com a melhoria constante das condições de possibilidade que resultam em tendências empíricas onde um possível resultado, a longo prazo e sem qualquer garantia de tangibilidade, é um mercado funcionando sem problemas, mas não perfeitamente. Pensar dessa forma é uma questão formal que exige discernimento cuidadoso. Interpretar esse fato de forma inversa leva a um totalitarismo insuperável. Ou seja, o estabelecimento do mercado como uma instituição perfeita que regula a vida social da sociedade como um todo omite as mediações históricas que o reduzem à violência bruta. O capitalismo, assim como o comunismo soviético em seu tempo (com sua centralização no Estado), interpreta a realidade com base nessa mesma confusão. Daí os golpes de Estado, as fraudes eleitorais e a colaboração em intervenções estrangeiras que, por falta de legitimidade, tiveram de ser realizadas de forma rudimentar com o auxílio dos militares; ou, mais recentemente, com um exército midiático (bots) distorcendo a opinião pública a ponto de criar um apagão informacional (através das redes sociais) promovido e operado internacionalmente. O uso intensivo das novas mídias de massa é uma forma de legitimar golpes de Estado, ou guerra jurídica, antes (para prepará-los) e depois (para consolidá-los), na história recente. Em outras palavras, a confusão reside em identificar tendências empíricas (que de fato existem, são calculáveis e reproduzíveis) com conceitos transcendentais (que não têm significado na realidade, mas são teoricamente concebíveis). Isso explica por que a linguagem teológica é tão prevalente nas narrativas da direita política,

como se observa em Bolsonaro<sup>8</sup> e Trump. Portanto, é essencial uma interpretação adequada que esclareça essa confusão entre eventos empíricos (da realidade) e conceitos limitadores (de natureza transcendental); sobretudo porque não é a realidade que deve ser submetida à teoria, mas o contrário. A violência surge, então, quando a realidade não se conforma às teorias que racionalizam preconceitos e concepções errôneas.

Contudo, o mercado perfeito, como conceito teórico, tem uma condição: a existência do mercado empírico. Mas é aqui que surge a confusão na interpretação, ao tomar o mercado empírico idealizado como ponto de partida, pois conclui-se que, dessa forma, ele se aproxima da sua própria perfeição. Ou seja, algo infinitamente distante é perseguido com passos finitos. É semelhante ao jogo de ideias que Borges imagina sobre a Biblioteca de Babel: um livro infinito com um número infinito de páginas infinitamente finas... É o mesmo dilema do mito de Sísifo: o conjunto de passos finitos torna-se um esforço infinito porque o objetivo é inatingível devido à sua infinitude. Isto é, os limites do bem comum são reduzidos ao mínimo enquanto o mercado é maximizado. Nessa interpretação, a vida do trabalhador que produz capital é tortuosa, devido ao esforço infinitamente grande, e embora haja um limite para a sua vida, o tempo é tão prolongado (porque abrange toda a sua vida) que o seu próprio desespero o condena. No entanto, o problema reside no dinamismo inerente ao capital. No mercado empírico, os detentores de capital promovem o excesso de trabalho para que objetivos não empíricos, como o mercado perfeito, possam ser alcançados empiricamente.

Parte do funcionamento do mercado reside na operação perfeita da concorrência; ou seja, o próprio mercado deve ser perfeito para regular a vida social e garantir seu propósito. O Estado não deve intervir. Reagan disse, certa vez, que o Estado não era parte do problema, mas o próprio problema. Para alcançar esse equilíbrio, os agentes concorrentes devem possuir todas as informações, também perfeitas, mas com a capacidade adicional de agir com velocidade infinita no momento preciso. Isso se assemelha à atuação impecável do personagem perfeito de Hollywood, cuja combinação de circunstâncias perfeitas o torna o herói perfeito. Tal modelo de equilíbrio perfeito é um conceito transcendental, no sentido de ser um conceito limitador, pois alude à irrealidade de variáveis não empíricas, como a

---

<sup>8</sup> Santos observa que o Parlamento brasileiro está reduzido a: “Boi, Bíblia, Bala (BBB), do agronegócio, evangelismo empresarial e indústria de armas” (SANTOS, 2018, 144).

perfeição e o infinito. Tudo isso pressupõe que, se as condições empíricas fossem atendidas, a concorrência perfeita poderia ser alcançada, mas isso é empiricamente impossível, pois é inatingível, embora seja teoricamente consistente. O que de fato acontece é que o mercado (como o Estado soviético em certa época) é governado por comportamentos arbitrários, como se fosse uma entidade viva independente dos seres humanos. Assim, o mercado “decide”, “tem medo”, “aguarda a decisão do Fed”, “acordou volátil”, “está nervoso”. O mercado torna-se então um fetiche, uma entidade viva separada de seu criador; além disso, governa a vida humana. Essa inversão é talvez o aspecto mais perverso desse sistema.

Não pode haver tendência ao equilíbrio entre concorrentes em um mercado perfeito porque, em tal mercado, não haveria concorrência alguma. Concorrência é desequilíbrio. Em concorrência perfeita, ninguém compete. Ou seja, não existe na história tal concorrência, como a concorrência empírica aqui descrita, mas também não existiria essa concorrência idealizada, como conceito limitador; assim, para o neoliberalismo (e esta é a sua peculiaridade), a encenação da perfeição formal é o critério para a construção unilateral de instituições de mercado. Em outras palavras, baseia-se na teoria e o empírico é desconsiderado. A única maneira de submeter-se ao ideal de um conceito limitador é “à força”, com a violência explícita do Estado, para “ajustar” os eventos históricos a um conceito teórico. E, como se disse há alguns anos, se eles não se conformam ao que o dogma neoliberal dita, “tanto pior para a realidade”. A violência compensa a falta de legitimidade; portanto, em todo caso, o mercado ajustará a realidade ao seu ideal porque a violência é o elemento empírico que lhe permite conformar-se à realidade.

#### 4. Conclusões

Este investimento revela a perversidade de sistemas que distorcem a realidade por meio da violência. Claramente, trata-se de uma questão de viabilidade; ou seja, em termos éticos, o que não é possível não pode ser bom. O desejo de alcançar empiricamente a Estrela Polar não é o mesmo que considerá-la um ponto de referência inatingível para orientar nossa navegação. Em termos políticos, ações resultantes de um discernimento que não reconhece os

limites da possibilidade não teriam qualquer pretensão de justiça. É por isso que a questão da utopia é central para a política. Em outras palavras, tentar alcançar o impossível pode ter consequências desastrosas. Esperar que uma única instituição, seja o mercado ou o Estado, regule toda a vida social é impossível; e, portanto, é irresponsável pelas consequências. Por essa razão, o pensamento utópico enfatiza a importância de integrar o mercado ao Estado; não por meio de seu tamanho ou capacidade, mas por meio de suas ações estratégicas<sup>9</sup>. Ou seja, o mercado pode ter sua própria dinâmica, mas o Estado deve intervir estrategicamente para alcançar os objetivos estabelecidos em termos de transformação da precariedade circunstancial em uma sociedade justa em harmonia com a natureza. A justiça transcende o quadro das possibilidades; de modo que apenas a reflexão teórica sobre o que é possível se torne um critério ético onde o âmbito das necessidades é testado empiricamente.

### Referencias

ASSMANN, H. *La idolatría del mercado*, San José: DEI, 1997.

DUSSEL, E. “Teología de la Liberación y marxismo”, en: ELLACURÍA, I; y SOBRINO, J. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomo 1. Madrid: Trotta, 1990.

HINKELAMMERT, F. *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme, 1978.

HINKELAMMERT, F. “Entrevista”, en: Tamayo, J. J.; y, Bosch, J. (eds). *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Estella: Verbo Divino, 2001.

HINKELAMMERT, F. *Crítica de la razón utópica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

HINKELAMMERT, F. En: Fernández, E.; y, David, G. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz HINKELAMMERT*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

HINKELAMMERT, F. *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. 2ª. ed. San José: Universidad Nacional, 2022.

<sup>9</sup> Uma tentativa de estabelecer essa articulação a partir da perspectiva da crítica utópica de Hinkelammert pode ser encontrada em TÉLLEZ (2026, 95-123).

---

**HINKELAMMERT E LA CRITICA UTOPICA DEL  
CAPITALISMO**

Enrique Téllez Fabiani

SANTOS, L. y CARNEIRO, N. V. *Contra o golpe. Caderno de democracia*. Salvador: EDUFBA-EDUNEB, 2018.

SUNG, J. M. *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación*, San José: DEI, 1994.

TÉLLEZ, E. “Razón material, producción y método”, en: Martínez, M. Ó. *Karl Marx desde América Latina: dialéctica, política y teoría del valor*, Lima: Gislart, 2019.

TÉLLEZ, E. “La voluntad material del pueblo”, en DUSSEL, E. *Política de la liberación. Crítica y creativa*. Tomo III. Madrid: Trotta, 2022.

TÉLLEZ, E. “El resurgimiento de China como dilema de la modernidad. Un examen desde Hinkelammert”, en: Téllez, E. y Durán, G. *Hacia nuevos horizontes de la Filosofía de la Liberación*. México: palabraria, 2026.

## A EMERGÊNCIA DA CONSCIÊNCIA CRÍTICA NA OBRA DE PAULO FREIRE (1959-1979)

Isabella de Oliveira<sup>1</sup>

Prof. Dr. Fernando Luiz Zanetti<sup>2</sup>

**Resumo:** Este texto apresenta resultados preliminares de uma pesquisa em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana da UEMG (mestrado 2024-2026), que adota como metodologia uma triangulação entre a cartografia de Deleuze e Guattari, usando a noção de rizoma Mil Platôs (1995) e a genealogia de Michel Foucault para responder a pergunta: Como a consciência crítica emerge e se transforma na obra de Paulo Freire? O conceito “consciência crítica” foi analisado, então, sob duas perspectivas: a genealogia aporta o recorte vertical e histórico, enquanto a cartografia do rizoma, mapeia o plano horizontal e olha o objeto no presente. Contudo, neste seminário, apresentamos, sumariamente, a primeira parte da pesquisa, que, partindo da leitura genealógica do arquivo de 1959-1979, analisou os pontos de surgimento do conceito, para encontrar suas emergências, urgências a que respondeu e disputas que travou.

**Palavras-chave:** consciência crítica; filosofia da educação; genealogia; Paulo Freire.

## THE EMERGENCE OF CRITICAL CONSCIOUSNESS IN THE WORK OF PAULO FREIRE (1959-1979)

**Abstract:** This paper presents preliminary results of an ongoing research project within the Graduate Program in Education and Human Formation at UEMG (2024-2026). The study proposes a methodological triangulation between Deleuze and Guattari’s cartography, grounded in the concept of the rhizome from *A Thousand Plateaus* (1995), and Michel Foucault’s genealogy, aiming to investigate how “critical consciousness” emerges and transforms within Paulo Freire’s work. Within the research framework, the concept is analyzed through two complementary axes: genealogy provides a vertical and historical perspective, while cartography maps the horizontal plane of the object in the present. For this seminar, we present the initial stage of the study which, through a genealogical reading of the Freirean archive (1959-1979), identifies the concept’s points of origin, the situational urgencies it addressed, and the discursive disputes in which it was embedded.

**Keywords:** critical consciousness; philosophy of education; genealogy; Paulo Freire.

### 1. O gesto genealógico e a abertura do arquivo

Olhar genealógicamente para a consciência crítica, como primeiro gesto, significou buscar no texto os relevos que indicassem os pontos de surgimento do conceito. A perspectiva genealógica já afasta a ideia de uma trajetória linear e evolutiva para perseguir,

<sup>1</sup>Mestranda em Educação e Formação Humana, Orcid: 0009-0005-3539-172, [isaholiday@gmail.com](mailto:isaholiday@gmail.com), Universidade do Estado de Minas Gerais.

<sup>2</sup>Docente do PPGE Fae/UEMG, Orcid: 0000-0002-4529-8774, [fernando.zanetti@uemg.br](mailto:fernando.zanetti@uemg.br), Universidade do Estado de Minas Gerais.

nos jogos de força, as condições que tornou possível a emergência do conceito e a quais urgências quis responder.

A genealogia, a partir de Michel Foucault, problematizou a emergência e transformação do conceito consciência crítica na obra de Paulo Freire a partir de condições históricas, expondo as descontinuidades encobertas pela história tradicional. Neste seminário, apresentamos o bloco de textos compreendido no período de 1959 até 1979, antes do retorno do exílio de Paulo Freire ao Brasil. Por óbvio, seguindo o gesto genealógico, a leitura não buscou a totalidade obra, pois o arquivo é sempre fragmentado e parcial (Castro, 2009).

## **2. A consciência crítica em 1959 e a industrialização do Brasil**

Ao apresentar a tese Educação e Atualidade Brasileira (1959) para pleitear a cadeira de História e Filosofia da Educação na Escola de Belas Artes do Recife, Freire olhou para o contexto da industrialização e modernização do Brasil: “*Na verdade, tem sido a industrialização que vem pondo o homem brasileiro em posição participante no nosso acontecer político (Freire, 1959, p.27)*”. A industrialização colocava novos desafios aos brasileiros, especialmente aos que viviam em centros urbanos; a modernização despontava como abertura para que a sociedade brasileira se abrisse para construção de novas estruturas, deixando para trás a cultura vertical e patriarcal.

Apesar de o progresso trazer um otimismo desconfiado, a inexperiência democrática apontava a necessidade de uma educação que fomentasse a consciência crítica do indivíduos durante processos que os absorviam ao trabalho na modernização e indústria emergente. Assim, poderiam se tornar sujeitos do processo e não mero objetos. Freire propõe uma educação a olhar para àquela “atualidade”. Nesse ponto de surgimento, a consciência crítica emerge como mediação entre o homem e os processos industriais. Sem a dimensão crítica, o indivíduo acabaria massificado pelo trabalho técnico e industrial.

Era um momento de transição entre sociedades, de uma sociedade marcada pelo colonialismo e paternalismo, para uma sociedade que, com a mediação da educação crítica, teria mais chances de consolidar uma sociedade democrática. Toda proposta educacional deveria considerar a realidade histórica da sociedade onde se insere, sem essa exigência não haveria um comprometimento real por parte daqueles que elaboram um projeto pedagógico e dificilmente teria aderência dos educandos.

Não há democracia sem povo participante, paradoxo em que pretende nos conservar o relacionamento. Não há povo, no sentido legítimo, sem mercado interno. Sem estradas. Sem trabalho em condições de boa produtividade. Sem desenvolvimento harmonioso das estruturas econômicas. Daí, também, a promoção do país de ser semi-colonial, alienado ainda em várias manifestações de sua vida, em ser nacional, autêntico, estar intimamente ligada ao desenvolvimento econômico. E indispensavelmente ligada a uma posição nacionalista (Freire, 1959, p. 27).

O projeto educacional pode conservar modelos arcaicos de educação, formar mão de obra sem permitir o desejo de transformação, mantendo a ordem opressora. Por outro lado, a educação crítica pode transformar a sociedade e impulsionar mudanças quando colocam os sujeitos conscientes e participantes dos processos, naquele caso, a industrialização e modernização do Brasil. A educação conscientizadora aparece como mediação entre as duas sociedades, a arcaica que ficava para trás e a democrática que parecia se anunciar. A consciência crítica era exigência daquele processo, para que o homem brasileiro construísse a modernização sem ser massificado por ela.

Freire (1959, p. 29-36) elabora uma “tipologia” da consciência em três momentos:

a) Consciência intransitiva: centralização nos interesses imediatos e vitais, ausência de percepção histórica e incapacidade de apreender problemas além do âmbito da sobrevivência; predominaria em grupos marginalizados e isolados socialmente; o intransitivo, viveria num plano quase biológico, pouco aberto à participação política e social;

b) Consciência transitivo-ingênuo: estágio intermediário, há uma maior abertura para a realidade e seus problemas, ainda marcada por explicações mágicas, emocionais, simplistas e pela tendência a transferir responsabilidades; uma consciência presente principalmente nas populações urbanas que passaram a experimentar intensamente os impactos da industrialização e da modernização sem desenvolver uma leitura crítica desse processo;

c) Consciência transitivo-crítica: estado no qual o sujeito seria capaz de perceber os problemas em sua causalidade, questionar preconceitos, rever posicionamentos e participar da transformação social, aberta ao novo, rejeita a passividade e se opõe tanto à consciência mítica quanto às posturas fanáticas.

Aqueles fenômenos provocaram um deslocamento de populações rurais para os centros urbanos, criando novas relações de trabalho, interpelando os indivíduos a transitar de

uma consciência fechada, característica da vida rural e patriarcal, para uma consciência mais aberta, supostamente, própria da vida urbana e democrática.

Certamente, a escola, estruturada pela elite colonial, reforçava práticas pedagógicas autoritárias, academicistas, desconectadas das necessidades do povo. A escola brasileira em 1959 era uma reprodutora da antinomia democrática, contribuindo mais para a reprodução da passividade do que para a formação de sujeitos críticos. O modelo de ensino também desvalorizava o trabalho técnico e manual, marginalizando as classes populares e contribuindo para a manutenção da alienação (Freire, 1959).

A escola também poderia articular a formação técnica à formação crítica, superando a dicotomia entre saber prático e saber teórico. O problema não era o ensino técnico em si mesmo, ele é também necessário para qualificar o trabalho e dar oportunidade de geração de renda, mas dissociá-lo da formação crítica reduz o indivíduo a mero fazedor de coisas, sem criticar, sem se perguntar, sem criar, sem implicar-se subjetivamente nos processos laborais nos quais está envolvido. Sem a mediação crítica a abertura promovida pela industrialização e urbanização poderia levar não à criticidade mas à perda de autonomia, alienação, adesão acrítica às ideologias de dominação (Freire, 1959).

### **3. A consciência crítica e os métodos de conscientização (1963 e 1979)**

Em 1963 Paulo Freire publica o texto “Conscientização e Alfabetização: uma nova visão do processo”, a alfabetização de adultos e o desenvolvimento da consciência crítica a partir do método alfabetizador estava no centro desse texto.

A conscientização, uma vocação humana, parte do pressuposto de ser o “homem”, por natureza, um ser de relações, que se distingue dos outros seres vivos pela capacidade de transcender o imediato, refletir e transformar sua realidade (Freire, 1963).

Contudo, a conscientização não era acidental, apesar de ser expressão da vocação humana de se integrar criticamente ao mundo pela prática reflexiva, precisaria de alguma “provocação”, de impulso para uma tomada de consciência. A consciência crítica, quando despertada, superaria as respostas automáticas e ingênuas, para integrá-las à historicidade e à concretude, desenvolvendo uma postura crítica sobre as condições de existência.

Freire (1963) fala de uma distinção entre dois modos de apreensão da realidade: a primeira seria a via sensível ou mítica, própria de uma consciência mágica, imediatista, que

responde aos desafios do mundo por meio de crenças, mitos ou explicações fabulosas; a outra, seria a via crítica ou formal, correspondente à capacidade de distanciamento epistemológico, permitindo que o sujeito perceba a realidade como objeto cognoscível, reconhecendo suas contradições.

O método dialógico de alfabetização de adultos foi pensado para ser ativo e problematizador, com o simultâneo objetivo de promover a alfabetização linguística e a formação da consciência crítica. O processo se desenvolveria nas seguintes etapas principais:

a) Pesquisa do universo vocabular: Identificação das palavras mais presentes no cotidiano dos alunos, realizadas com base em entrevistas e observações das práticas de vida.

b) Seleção das palavras geradoras: As palavras escolhidas possuíam uma dupla função, eram de alto valor fonético para a alfabetização e tinham uma carga existencial e cultural, permitindo a reflexão sobre a própria realidade dos sujeitos.

c) Criação de situações existenciais: Seriam representações visuais como fotos, desenhos ou cartazes que retratariam aspectos concretos da vida dos educandos, provocando debate e reflexão.

d) Fichas de decomposição silábica: As palavras geradoras seriam então decompostas em sílabas e fonemas, possibilitando o desenvolvimento da consciência fonológica e gráfica.

e) Construção de novas palavras: A partir da recombinação das sílabas das palavras geradoras, os alunos formavam novas palavras, expandindo seu vocabulário e fortalecendo o domínio do código linguístico.

f) Círculos de Cultura: Espaços coletivos, horizontais e dialógicos, nos quais se debatia a realidade social, política e econômica, promovendo o exercício da reflexão crítica e a prática da palavra.

Alfabetização de conscientização não eram preliminares um do outro. Aprender a ler e escrever já seria, por si só, um ato de compreensão crítica do mundo e não deveria se reduzir a ler palavras ou textos isolados do mundo, mas também aprender a “ler o mundo”, valorizando saberes populares, provocando uma passagem do conhecimento sensível e “mítico” para um conhecimento crítico e transformador (Freire, 1963).

Em “Conscientização: Teoria e Prática da Libertação” (1979), Freire retoma e sistematiza a concepção de conscientização. Diferentemente da forma como apresentou o

método em 1963, quando o foco estava na alfabetização, em 1979 apresenta a conscientização como um processo permanente, que supera o ato educativo formal para se estender para toda a vida social, cultural e política.

A conscientização é definida como um “teste permanente de realidade”, onde o sujeito abandona a visão espontânea e ingênua do mundo, assumindo uma posição epistemológica, transformando-se em sujeito crítico e ativo na história, mas como uma dimensão ética já que o mundo nunca estará pronto, sempre havendo algo por fazer.

A conscientização é, neste sentido, um teste de realidade. Quanto mais conscientização, mais se “desvela” a realidade, mais se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo. Por esta mesma razão, a conscientização não consiste em “estar frente à realidade” assumindo uma posição falsamente intelectual. A conscientização não pode existir fora da “práxis”, ou melhor, sem o ato ação-reflexão. Esta unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo que caracteriza os homens (Freire, 1979, p. 15).

No texto de 1979 a conscientização, então, passou a articular três dimensões: a gnosiológica que permite ao homem transformar sua percepção da realidade em conhecimento; a política que desvela as estruturas de dominação e possibilita o engajamento na luta pela libertação; e a ética que funda-se no compromisso com a humanização, na rejeição da opressão e na busca pela superação das condições de desumanização.

Observa-se que em 1963 a conscientização estava mais articulada com o processo de alfabetização de adultos nos círculos de cultura, em 1979 se afirma como uma epistemologia da libertação, aplicável a diversos contextos educativos ou políticos, sem renunciar ao método da alfabetização crítica de adultos.

#### **4. A tipologia da consciência em Educação como Prática da Liberdade (1967)**

Em Educação como Prática da Liberdade (1967), encontramos a reflexão sobre a consciência crítica no contexto das ditaduras que viviam as sociedades latino-americanas, refletindo também a experiência com a alfabetização de adultos no Brasil e no exílio.

Define a consciência não como uma entidade abstrata, mas como construção histórica situada, atravessada pelas contradições da realidade social, uma dimensão fundante da existência humana que distingue o homem dos demais seres vivos por ser capaz de refletir sobre sua realidade, atribuir-lhe sentido e agir sobre ela. A consciência humana seria

intencional e histórica, operando sempre em relação ao mundo, como um ato de presença e de transformação.

Na sua condição ontológica o homem está marcado por uma “inconclusão”, o que o impele permanentemente ao movimento de questionar e transcender. Por isso, a consciência humana é uma consciência em permanente formação, que se constitui, por exemplo, no ato de ler, interpretar, dialogar e intervir no mundo (Freire, 1967).

Freire (Freire, 1967, p. 65-67) amplia a tipologia da consciência elaborada em 1959, além dos módulos consciência intransitiva, transitivo-crítica e transitivo ingênua, inclui também a consciência massificada e a fanatizada:

a) Consciência fanática ou transitiva fanática, a degeneração da consciência transitiva, ocorrendo quando o indivíduo, ao perceber as contradições, não desenvolve criticidade, mas adere a soluções dogmáticas, rígidas e intolerantes, absolutizando suas próprias verdades fecha-se à alteridade;

b) Consciência massificada, que surge nos contextos de sociedades de massa, especialmente sob a influência dos meios de comunicação, da publicidade e da cultura de consumo, diluindo a individualidade pela aderência passiva do que é imposto, se torna vulnerável à manipulação ideológica.

Toda sociedade vive momentos de mudança, mas nem toda mudança é necessariamente uma transição histórica. A mudança é o momento em que a sociedade sofre alterações superficiais, internas ao próprio sistema social, que não modificam suas estruturas fundamentais. A transição histórica seria o processo no qual os valores, instituições e formas de organização social entram em colapso e são substituídos por novos paradigmas (Freire, 1967).

Interpretando Freire (1967), nessas fases de transição a consciência crítica se torna vital, pois os sujeitos precisam se posicionar, interpretar os sinais do tempo e escolher entre a reprodução da opressão ou a luta pela libertação. A consciência crítica seria então uma dimensão fundante da prática de liberdade, que não se reduz a um ato de interpretação do mundo mas implica a práxis, o movimento dialético de ação e reflexão. Somente por meio da práxis o homem se humanizaria, superando a sua condição de objeto e se torna sujeito da história.

Então, é no momento de crise que a consciência crítica deve se afirmar, pois nela o sujeito tem a possibilidade de se abrir ao novo e pensá-lo criticamente, pois a consciência

pode ser capturada, fanatizada e massificada. A educação, obviamente, não pode ser neutra, sempre há interesses, mas por isso Freire exorta que seja sempre um ato político: ou a educação seria um instrumento de domesticação para perpetuar a ingenuidade e massificação, ou seria prática de liberdade promovendo a emergência da consciência crítica (Freire, 1967).

A desumanização é o resultado de uma construção histórica, alimentada por estruturas econômicas, culturais e pedagógicas que foram mobilizadas para bloquear a possibilidade de o “homem” se perceber como sujeito. Ao passo, que a consciência, como ato de conhecimento e ético-político, impele a assumir o compromisso com o mundo.

### **5. A Consciência em Pedagogia do Oprimido (1974)**

A obra Pedagogia do Oprimido, publicada no Brasil em 1974 pela Editora Paz e Terra, é considerada o ápice do pensamento de Paulo Freire sobre educação, consciência e libertação. A noção de consciência crítica será articulada diretamente à dialética da opressão e da libertação.

Diferente dos textos anteriores, onde a consciência aparecia mais como estágio da transitividade, esta é radicalizada como categoria fundante da luta pela humanização pela relação dialética entre a interioridade e o mundo exterior, se estabelecendo como mediação subjetiva, existencial e histórica.

A opressão não atua apenas nas condições externas e materiais, se inscreve também na subjetividade. Os oprimidos interiorizam a opressão, muitas vezes assumindo valores, medos e até o projeto de mundo dos opressores. Por isso, romper com a opressão exigiria um trabalho sobre a própria consciência (Freire, 1974).

Tornar-se livre implica fazer rupturas. O “medo da liberdade” é um sentimento de angústia experimentado por oprimidos e opressores, pois uns temem a responsabilidade de ser livre, outros temem perder seus privilégios. Para o oprimido, ser livre é um ato arriscado, que exige enfrentar tanto a opressão externa quanto as marcas internas da desumanização. Mas a liberdade não é uma dádiva, é uma conquista feita na práxis, exige tomada de posição e ação, exige atitude crítica.

O sujeito oprimido é descrito como portador de uma consciência dual, uma consciência dividida entre os traços do opressor que introjetou e pelo seu projeto histórico de libertação, fica em situação contraditória: deseja ser livre, mas teme a ruptura que a liberdade

exige (Freire, 1974).

A emergência da consciência crítica neste sujeito, tem como primeiro sintoma o medo pelo desmoronamento da ingenuidade. Mas sem consciência crítica não há práxis, sem práxis não há libertação. O “homem” não é um ser adaptativo, mas um ser de intervenção no mundo, capaz de recriá-lo por meio da ação-reflexão. O medo inicial, poderá dar lugar à ação. Na conscientização o “homem” se percebe como ser histórico, inconcluso e chamado a transformar a realidade, sai da condição de “objeto”, aquele a quem o mundo acontece, para a condição de “sujeito”, aquele que faz o mundo acontecer (Freire, 1970).

A “educação bancária”, onde o educador deposita informações no educando tratado como objeto passivo, é um modelo de educar que reforça a alienação e impede a construção da consciência crítica mantendo a ordem opressora.

Somente o diálogo, que exige a condição dialógica entre sujeitos, permite que a conscientização ocorra e que os homens se descubram como seres em situação, capazes de intervir na realidade (Freire, 1970, p. 32).

A alternativa é a “pedagogia problematizadora”, fundada no diálogo e na escuta, em que educador e educando se reconhecem como sujeitos históricos, partindo da leitura crítica do mundo para sua transformação. A pedagogia do oprimido é uma relação educativa não vertical, o conhecimento é construído conjuntamente a partir da leitura crítica da realidade. É essa leitura que funda a práxis, o ato de refletir sobre o mundo e, simultaneamente, agir para transformá-lo (Freire, 1970).

## **6. Considerações**

Nesta apresentação, embora sumária, vê-se os textos de Paulo Freire, atravessados pelo corte genealógico, revelando uma consciência crítica não mais estável, unívoca ou como uma ideia pura, mas em série de emergências descontínuas.

Cada ponto de surgimento deixa uma marca em seu corpo: 1959 é tensão emancipação x massificação; 1963 é luta entre saberes popular, crítico, tradicional; em 1967 é resistência ao autoritarismo; em 1974 é cicatriz ontológica do desmoronamento interior do oprimido; em 1979 é o inédito viável finalmente aparecendo no horizonte. Porém, a consciência crítica também correu riscos de captura: 1959 pela massificação pela técnica; em 1963 pela interrupção na vigésima hora de atividades; em 1967 pela cultura de silêncio

imposta pela ditadura; em 1974 pelo medo da liberdade internalizado; repressão; em 1979 pelo possível arrefecimento na democratização.

Como achado desse percurso genealógico, a consciência crítica, então, emergiu em diferentes pontos de surgimento; respondendo a urgências diferentes. O conceito não mostrou possuir uma origem única, mas múltiplas emergências, sem continuidade evolutiva nem uma história linear e ascendente. A consciência crítica, na perspectiva da genealogia, pode ser lido como um “acontecimento” no sentido foucaultiano, como corpo marcado pela história.

### **Referências:**

BARROS; KASTRUP. *Cartografar é acompanhar processos*. In: PISTAS DO MÉTODO DA CARTOGRAFIA: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Editora Sulina: 2014, p.52-75.

CASTRO, Edgardo de. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. 2004, p. 36-37.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

ESCÓSSIA; TEDESCO. *O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica*. IN:PISTAS DO MÉTODO DA CARTOGRAFIA: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Editora Sulina:2014. p. 92-108.

FREIRE, Paulo. *Educação e Atualidade Brasileira*. Recife: 1959.

FREIRE, Paulo. *Conscientização e Alfabetização: uma nova visão do processo*. Santiago do Chile, 1963.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação*. São Paulo: Moraes, 1979.

## A DIALÉTICA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DAS FORMAS DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO ÁLVARO VIEIRA PINTO

Joel Francisco Decothé Junior<sup>1</sup>

Breno Augusto da Costa<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo, examinamos a compreensão de dialética proposta pelo filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) e investigamos suas relações com a prática científica. Calcado no pensamento materialista, ele propõe que a dialética é a ciência do movimento do real e, ao mesmo tempo, a expressão conceitual da dialética que move a realidade. Apresentaremos as reflexões do autor sobre a relação entre dialética e ciência e a relação entre consciência ingênua e consciência crítica e a realidade material. Nas reflexões do filósofo, a noção de trabalho ganha destaque, pois é através dela que o ser humano tanto transforma o mundo quanto transforma seu próprio ser, adquirindo as ideias através da qual poderá, ato contínuo, alterar novamente a realidade.

**Palavras-chave:** Álvaro Vieira Pinto; Lógica dialética; Filosofia da ciência; Pensamento crítico.

## DIALECTICS AS THE ONTOLOGICAL FOUNDATION OF FORMS OF CONSCIOUSNESS ACCORDING TO ÁLVARO VIEIRA PINTO

**Abstract:** In this article, we examine the understanding of dialectics proposed by the Brazilian philosopher Álvaro Vieira Pinto (1909–1987) and investigate its relations with scientific practice. Grounded in materialist thought, he proposes that dialectics is the science of the movement of the real and, at the same time, the conceptual expression of the dialectic that drives reality. We will present the author's reflections on the relationship between dialectics and science, as well as the relationship between naïve consciousness and critical consciousness and material reality. In the philosopher's reflections, the notion of labour gains prominence, for it is through labour that human beings both transform the world and transform their own being, acquiring the ideas through which they can, continuously, alter reality once again.

**Keywords:** Álvaro Vieira Pinto; Dialectical logic; Philosophy of science; Critical thinking.

### 1. A dialética como fonte imanente de construção da ontologia filosófica

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail para contato: [joeldecothe@yahoo.com.br](mailto:joeldecothe@yahoo.com.br). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0275983961321105>. <https://orcid.org/0000-0002-9499-1233>

<sup>2</sup> Professor do Instituto Federal do Paraná (IFPR) e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Tem se dedicado à investigação da história da filosofia latino-americana e brasileira, notadamente das obras de Álvaro Vieira Pinto e Enrique Dussel, bem como à reflexão sobre filosofia do desenvolvimento, geopolítica e filosofia da libertação. E-mail para contato: [brenobac@gmail.com](mailto:brenobac@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1891065039881854>. <https://orcid.org/0000-0002-9251-9533>

O pensamento filosófico de Vieira Pinto é atravessado pelo aporte metodológico da dialética. Em seus escritos ele estabelece a compreensão de que a dialética como metodologia de trabalho filosófico, se ergue na condição de ser o modo de filosofar sobre a totalidade que opera nas esferas da ontologia e epistemologia. A dialética tem uma estrutura que desvenda os modos de ser do real. Em outras palavras, temos mais precisão ontológica quando abordarmos o real de forma objetiva, o que ocorre ao adotarmos a dialética como método de produção de nossa ontologia. É certo que a metodologia dialética marxiana marcou o aprofundamento do trabalho filosófico de Vieira Pinto, muito embora ele próprio tenha formulado seus aportes ao campo<sup>3</sup>. Esse modelo de dialética fundou toda uma tradição metodológica chamada de materialismo dialético, que se opôs a chamada dialética idealista hegeliana. A dialética materialista marxiana foi sempre entendida na constelação de seus representantes intelectuais como o resultado de uma nova interpretação do método da dialética de Hegel; todavia, salta aos olhos em primeiro lugar a dialética de sujeito-objeto presente na *Fenomenologia do Espírito* – assim como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 de Marx, “ora presente na dialética da Lógica hegeliana – assim, sobretudo no *Capital* -, ora a dialética desenvolvida na filosofia da natureza de Hegel, como na *Dialética da Natureza de Engels*”<sup>4</sup>. Sendo assim, a dialética se apresenta como ferramenta de captação da mobilidade do real, tornando-se, conforme apresenta Vieira Pinto, a ciência da mobilidade do real<sup>5</sup>.

Na perspectiva vieirista de ontologia, a noção de dialética surge como um o desdobramento lógico que desvela o que vem a ser o movimento da realidade imanente. É pela via da operação da dialética que podemos elucidativamente abordar os significados das mutações que acontecem na esfera da própria natureza. A concepção dialético-ontológica de Vieira Pinto demonstra que a realidade existente tem de ser compreendida de modo reflexivo, tendo em vista que é pela apreensão propiciada pelo método da dialética que os movimentos totalizadores de suas leis universais sejam estabelecidos pelo pensamento crítico-filosófico na

<sup>3</sup> Vide, por exemplo, o conceito de metacontradição, proposto por ele em *Consciência e realidade nacional* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b). Em face da multiplicidade de contradições do real de sua articulação, por vezes os seres humanos ou as coletividades podem se empenhar em determinadas posturas que, ao invés de reforçar uma dada estruturação de poder, são contraditórias entre si.

<sup>4</sup> RÖD, Wolfgang. *Filosofia dialética moderna*. (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984), 215.

<sup>5</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro, *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2020<sup>a</sup>).

esfera da vida da consciência. Para tanto, o filósofo fluminense sustenta que a fundamentação ontológica da metodológica de ordem dialética é útil para a formação das novas gerações de cientistas. Isso é algo que requer uma formação mais abrangente, crítica e que inclua o ensino filosófico da ontologia dialética no universo das metodologias das ciências particulares. A compreensão deste tipo de modelo educacional, segundo Vieira Pinto, aponta para o dado de que a condição de desdobramento do percurso cultural no que se refere às visões de mundo que determinam e orientam pesquisa científica, se reverte na representação de que em cada momento o que temos é a “transformação qualitativa, a passagem da atitude formalista e metafísica de pensar a realidade para a fase em que se evidencia a conveniência de aceitar e desenvolver as concepções dialéticas aplicadas à ciência e à investigação do mundo”<sup>6</sup>. Aqui podemos observar como a dialética é encarada por Vieira Pinto como marco teórico-prático da imanência de construção da ontologia filosófica da dialética que pode impactar nas formas de consciência das possibilidades da pesquisa científica em diversas áreas dos saberes humano.

Desta forma, não é somente a ontologia que fica determinada pela metodologia dialética: ato contínuo, esta questão se desdobra para o campo da epistemologia. E, no que tange à estrutura da totalidade ontológica, essa acaba sendo a expressão universal do real, e da confluência das leis que marcam o movimento na densidade da imanência da matéria. Tais situações acabam determinando a formação de todos os fenômenos e dos entes, copulando-os a uma espécie de abertura para o real de forma absoluta. Nesta direção é que para Vieira Pinto cabe a tarefa da consciência crítica de se ponderar a respeito dos modos de ser e agir da ciência. Nesse sentido, a noção de método está inserida em um amplo campo de debates. No caso, o pensamento vieirista faz o seu aporte ontológico como o contributo que tem como base a força da dialética materialista.

Esta forma de pensar nos oferece a devida fundamentação conceitual que possibilita a compreensão não meramente formal da metodologia do fazer científico, mas inserida na perspectiva imanente da dialética. A efetivação da metodologia ontológica da filosofia como dialética aplicada, podemos desde o pensamento de Vieira Pinto, elucidar a própria estrutura daquilo que vem a ser ciência e práxis na pesquisa científica. Segundo o

<sup>6</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro, *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2020a) 67.

pensamento do autor, existem três esferas que implicam a realidade desta problemática: (i) a teoria do conhecimento; (ii) a lógica; (iii) a epistemologia científica.

Na esfera da teoria do conhecimento, o ato da investigação das origens, fundamentação organizativa e justificação válida das ideias, faz referência e estão direcionadas as coisas como elas efetivamente se mostram realmente. No caso da lógica, o interesse de estudo se orienta pela forma e operacionalidade dos momentos conforme os quais as concepções conceituais se relacionam umas com as outras, pela via dos estados de coisas mentais. Por fim, temos a epistemologia, que faz consideração da ciência como ação efetivamente concreta em suas frações particulares, pois trata de seus resultados e problematiza as suas fontes fundantes, esquadrinhando sistematicamente as correlações existentes com os diversos campos de saberes do mundo das ciências ao examinar as mais relevantes produções de seus empregos metodológicos específicos na vida material.

Para Vieira Pinto, o método de pesquisa da lógica dialética consegue oferecer uma potencialidade de alcance do objeto da pesquisa científica que eleva as condições de desvelamento do real com maior densidade, isso em razão de demonstrar com melhores condições as contradições que acabam determinando o seu substrato. Aqui o que se tem em mente é o processo ativo dos fenômenos que ocupam espaço na natureza e que se constituem como sendo a causa da pluralidade dos seres, pois tais contradições, para Vieira Pinto, “aparecem entranhadas nos conceitos que referem subjetivamente os dados da realidade”<sup>7</sup>. No pensamento do autor, a dialética detém a força da lei que se enverga de modo absoluto para o campo da universalidade, sendo tal postura o desencadear da unidade do real. Se o real não ostenta essa unidade, logo se segue o triunfo da divisibilidade que reside em uma série de setores que não se correlacionam comunicativamente, instaurando assim uma aporia intrinsecamente repleta de dilemas.

Ainda de acordo com Vieira Pinto, se a unidade do real se confirma, a fundamentação de tal asserção se sustenta pela validade das normas legais de uma maneira incondicional, isto é, as leis são devedoras do absoluto. Mesmo que a possibilidade de se alcançar as leis válidas seja marcada pelo processo de conhecimento das leis relativas, os predicados absolutos permanecem em seu fundamento. Desta forma, o patenteamento da via

<sup>7</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro, *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*, 53.

dialética de constituição da ciência, tendo em vista que está em determinado momento, após estabelecer o dado das leis relativas copuladas a certo campo epistêmico, somente prossegue com o ato de examinar, pelo modo da negação dialética destas e por meio da verificação da universalidade dos elementos negados na esfera dos casos particulares, sendo este movimento o que oportuniza a compreensão das leis absolutas que contradizem, superam e elucidam as leis que são mitigadas e relativas a cada esfera do real. Para Vieira Pinto, o fator da contradição reside na percepção reconhecível de que a contradição age no núcleo do conhecimento que é o produto atingido pela via negativa do traço marcante da negação da própria contradição. Esta circunstância é atribuída de maneira formal ao que Vieira Pinto denota como a conexão com os saberes empíricos e científicos basilares. Logo, tal espécie de “proposição implica que a afirmativa de existência da contradição no amago de todo conhecimento não é a lei particular a algum campo da realidade, mas se refere à totalidade do real, e por isso constitui uma das leis da dialética”<sup>8</sup>.

## **2. A concepção antropológica da ontologia filosófica materialista da dialética**

A posição ontológico-materialista de Vieira Pinto sobre a metodologia dialética culmina em uma antropologia filosófica, já que o autor esboça uma concepção do que vem a ser o ser humano e como ele se constitui historicamente. No pensamento vieirista, o ser humano é o vivente que detém a predicado da racionalidade, desenvolvida ao longo das jornadas histórico-evolutivas da matéria viva. Esta condição de ser racional possibilita que ele produza saberes, ainda que tal ação se especifique nos variados procedimentos segmentados da vida em sociedade ou em diferentes ciências particulares, por exemplo. Diante do imperativo imanente da racionalidade vigente, o humano se orienta ao fato de soerguer uma estruturação esquemática de elucidação abrangente dos elementos particulares que vai identificando no mundo da vida. O ponto de partida antropológico-materialista em termos de ontologia dialética se ocupa em realizar a sua reflexão desde a noção de totalidade da realidade.

<sup>8</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro, *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*, 211.

O resultado dialético deste modo de pensar, segundo Viera Pinto, culmina, ainda, em outra forma de saber, o filosófico: o “que busca explicar e coordenar racionalmente todos os aspectos do mundo é o que se chama uma filosofia”<sup>9</sup>. Dando continuidade a tal análise, vê-se que o percurso da razão investigadora percorre tanto o caminho de apreensão das mais particulares minudências ontológicas, copuladas às leis das ações das partículas ocultas que a constituem quanto, por outro lado, o caminho de construção das fusões e sínteses mais abrangentes e arrojadas possíveis. A partir disto é que as filosofias têm de assumir a tarefa de elucidar de forma equiparada e lógica a relação entre o todo e as partes, e como acontecem as correlações entre ambas as esferas. Na visão vieirista, temos assim a presença e o significado da tensão entre os contrários e a sua própria unidade.

Conforme Vieira Pinto, à medida em que conhecemos as particularidades do mundo objetivo, o que é uma tarefa eminentemente científica, teríamos cada vez maiores subsídios para a realização de sínteses que explicam o real em termos cada vez mais amplo, tarefa esta que caberia à filosofia. O pensamento vieirista nos mostra que com os avanços no campo das particularidades, a racionalidade da mesma maneira progride na direção da universalidade. Assim, com o desvelamento do particular sendo demonstrado, passa-se a ter um tipo de unificação do universal expandido por causa da descoberta do particular concreto. O pensamento vieirista realiza a construção do filosofar que se ocupa do ser social, que é atravessado por uma postura de crítica ontológica da totalidade dos modos de ser, imanentes ao pano de fundo de uma ontologia materialista de ordem dialética.

Para Vieira Pinto, o ser humano pode ser situado filosoficamente na condição de um ser que produz a sua própria existência, tendo em vista que a espécie humana participa do vagaroso processo evolutivo e passa a desenvolver a capacidade de representar o mundo em que está inserido na forma de ideias em sua consciência. Além disso, nesse mesmo processo de desenvolvimento da humanidade do ser humano, aparece a capacidade de enfrentar os desafios com os quais se defronta e de modificar tal mundo pela via do trabalho. Assim, para o filósofo fluminense, a categoria do trabalho se constitui como um movimento que conjuga a força transformadora da teoria e da práxis. Aqui o que se objetiva é expressar ontologicamente o dado de que é o agente humano quem produz a sua própria existência. Essa

<sup>9</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro, *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*, 81.

percepção se coloca em contraposição à noção de que os demais seres vivos da natureza não produzem os elementos de sua subsistência, porém somente utiliza o que está diante de si, correndo o risco de sucumbirem em face da escassez. No caso da espécie humana, o agir é marcado pela capacidade de adaptar a natureza às suas necessidades para que ele possa sobreviver a partir de sua produção. Sendo assim, o agente humano, conforme Vieira Pinto, é “portanto, o autor e produtor de si mesmo, construindo-se realmente num ente original, diferenciado de todos os demais, incapazes de tal façanha”<sup>10</sup>. O filósofo fluminense pondera que o conceito de produção adquirir valor decisivo no entendimento do que seja a substância da vida humana e da totalidade de suas ações, incluindo aí a noção de que a ciência é a mais excelente dentre elas.

Se, em face da realidade e de suas leis objetivas, o ser humano só pode agir esbarrando diante de fatores naturais e sociais determinantes e que o colocam em movimento, desde outro ângulo, ele age como ser que produz a si mesmo, negando assim o destino fechado num determinismo mecanicista. Esta situação indica que o agente humano tem a liberdade de decidir as ações que executará em um dado momento histórico, levando em consideração os resultados que advém da utilização de conhecimentos, dentre os quais os científicos, para lograr os objetivos e fins previamente estabelecidos. A posição de Vieira Pinto está alinhada à tradição marxista que entende que o ser humano é um ser que em sua praxiologia reage à realidade objetiva, apreendendo os elementos que a compõem e modificando-os para construir as melhores ações efetivas possíveis para resolução de suas contradições. No pensar vieirista, o ser humano se encontra na condição de ser um animal que por natureza busca conhecer ontologicamente a vida, tendo em mente que somente assim torna-se possível revolucionar este real. A ciência figura, então, como o ápice da capacidade humana de conhecer a realidade para nela poder intervir.

Para Vieira Pinto, o ser humano, na busca por conhecer a natureza à sua volta com o objetivo de usar os seus predicados para satisfazer suas necessidades, desenvolve a pesquisa e, ato contínuo, a ciência. Com esse ímpeto investigativo, ele intencionalmente e inevitavelmente mantém uma relação originária com o mundo natural<sup>11</sup>, ao qual pertence.

<sup>10</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro, *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*, 56-57.

<sup>11</sup> Algo digno de nota, mas que não aprofundaremos neste trabalho, é que Vieira Pinto supera a clássica oposição estabelecida pelo pensamento ocidental entre ser humano e natureza, cultura e civilização. No pensamento do autor, tanto durante seu período isebiano (*Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b,

Nesta perspectiva de intencionalidade e intervenção sobre o real, o humano se distingue dos demais seres vivos com seus instintos característicos. O filósofo fluminense assevera que o ser humano é este ente que tem a capacidade de adaptar-se ativa e interativamente ao processo dinâmico de evolução da natureza, fazendo isso ao adaptá-la às suas próprias necessidades existenciais. Contudo, torna-se um imperativo o ato de construção de uma epistemologia que vise conhecer as propriedades características dos corpos que constituem o mundo natural e posteriormente social e as leis que o regem.

Sendo assim, a maneira de o agente humano possuir tais conhecimentos será por meio da formulação de conceitos que advém dos dados científicos objetivos, para que assim desde tais ideias possa sistematizar a sua práxis projetiva projetando a mutação do real em que está imanentemente inserido no mundo natural. Entrementes, Vieira Pinto no oferece alguns traços fundamentais para a investigação no campo de sentidos do seu pensamento filosófico sobre esta temática de constituição de uma antropologia ontologia de ordem dialética: (i) o ser humano é um ente ativo em sua interação com o mundo natural no qual está inserido; (ii) o agir humano que intervém no mundo para modificá-lo é o ponto de partida ontológico e dialético que pode ser apreendido pelo uso da racionalidade humana; (iii) a metodologia de pesquisa pautada numa ontologia-dialética-materialista desvela a farsa da concepção de neutralidade na produção e no progresso da ciência.

A pesquisa de Vieira Pinto prossegue com o exame da noção de hominização. Seu intuito é levar a sério o importante processo histórico de antropologização como estrutura conceitual que procura elucidar de modo originário a fenomenalidade de produção humana da ciência, sendo tal definição copulada a conceituação de que esta tem sua fundamentação na situação existencial da vida humana. Desta maneira, o pensamento vieirista concerne a antropologização do humano desde o seu pano de fundo histórico, sendo algo que condiciona a ontologia humana em sua totalidade, isso, não apenas em termos de estruturação orgânica, mas também das interações materiais e mentalistas que o movimento processual da percepção efetivada a cada instante possibilita ocorrer. Esta postura teórica, parece dialogar com a percepção de Lukács, pois na visão do filósofo húngaro, os distintos fatos da vida social que

---

vol. I, p. 327 e segs.) quanto tardiamente (*O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, vol. I, p. 37 e segs.), a natureza é a realidade circunstante. O ser humano intervém nessa realidade a partir das leis e propriedades dela própria. E aquilo que ele produz através de sua modificação retornará a ela própria, como bens que constituem sua ambiência.

são pontos de desenvolvimento histórico, se coadunam como totalidade, que é o conhecer dos fatos que se tornam viáveis enquanto saber da realidade. Portanto, tal tipo de conhecimento parte das nuances determinantes que são simples, puras, imediatas e naturais, que caracterizam a busca do “conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. Essa totalidade concreta não é de modo algum dada imediatamente ao pensamento”<sup>12</sup>.

O filósofo fluminense, segundo Peloggia, coloca em jogo o dado de que “a historicidade da ciência é consequência da historicidade do método, mas esta, por sua vez, decorre da própria historicidade da razão”<sup>13</sup>. Logo, a ciência irá demonstrar de forma permanente a modalidade superior de apreensão ontológica da vitalidade da mente humana, que em cada período histórico foi sendo desenvolvida de forma produtiva e inserida numa ontologia dialética de ordem materialista. Enfim, a posição de Vieira Pinto acaba sustentando com robustez a necessidade, segundo Dantes e Schneider, de se “recorrer à dialética materialista para compreendermos a real natureza e todas as implicações históricas dessa então nascente ciência e, dentro dela, do conceito de informação”<sup>14</sup>. Vieira Pinto indica que o dado relevante de fato será “pensar a dialética no conteúdo dos acontecimentos e fenômenos”<sup>15</sup>.

### **3. O movimento ontológico da dialética como formas da consciência ingênua e crítica**

Na filosofia de Vieira Pinto, a questão do desenvolvimento nacional e do humanismo científico ganham evidência, pois é a partir deste contexto que os conceitos de consciência ingênua e consciência crítica são forjados como critério conceitual fundamental para se compreender a funcionalidade de sua visão sobre o papel do pensamento ontológico da dialética das formas da consciência na transformação da realidade social, política e

<sup>12</sup> LUKÁCS, G., *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. (São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018), 76.

<sup>13</sup> PELOGGIA, Alex, *Ciência, método e metodologia em Álvaro Vieira Pinto: Estudo da obra Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica* (São Paulo: São Paulo, 2001), 37.

<sup>14</sup> Dantas Schneider, “Notas introdutórias ao materialismo dialético de Álvaro Vieira Pinto”. *Críticas ao vale de lágrimas: reflexões sobre Álvaro Vieira Pinto* (São Paulo: LF Editorial; Campina Grande, PB: EDUEPB, 2024), 43.

<sup>15</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro, *O conceito de tecnologia*. Vol. 2. 1. ed. (Rio de Janeiro: Contraponto, 2005), 140.

Joel Francisco Decothé Junior / Breno Augusto da Costa

histórica. Essas categorias filosóficas aparecem de forma central em sua obra *Consciência e Realidade Nacional*, publicada na década de 1960. A forma da consciência ingênua é aquela que aceita a realidade como dada, sem questionamentos profundos e enxerga o mundo como algo que seja fixo e imutável, ou seja, não reconhece que a realidade social e histórica seja criticamente construída pelos seres humanos e, portanto, passível de transformação.

A consciência ingênua reproduz os valores, as ideologias e as estruturas dominantes sem compreendê-las com base numa dialética fundamentada, e por isso termina por concretizar por um conformismo em face da ordem existente. A forma ingênua de pensamento viceja nas sociedades colonizadas, onde os indivíduos internalizam a noção de inferioridade, considerando como que natural a dependência e a subordinação cultural, econômica e política. Por conseguinte, essa consciência obstaculiza uma práxis libertadora, pois o agente humano não percebe seu papel na construção da nova realidade.

A consciência crítica, por sua vez, seria aquela que percebe os fatores e condições que determinam seu pensar. Ora, uma vez que estes não são outra coisa que não a realidade, física, mas sobretudo social, então a forma crítica de pensamento é capaz de abrir-se ao real e às suas diferentes expressões. Diferentemente da consciência ingênua, a consciência crítica tende à sistematização, o que foi trabalhado por Vieira Pinto em termos de um sistema categorial. Nele figura, por exemplo, a historicidade, pois a realidade não é dada, mas feita. Se eu a faço de um modo, existe igualmente a possibilidade de que seja feita de outro. A realidade deve ser percebida à luz da noção de historicidade como a categoria que expressa o modo como diferentes possibilidades humanas foram realizadas ou poderão ser realizadas historicamente. A realidade também é marcada pelo esforço humano de libertar-se, por isso ele sugere a categoria crítica de liberdade, e assim sucessivamente.

Vieira Pinto estava seguro de que a constituição e ação plena da consciência crítica dependeriam de certa mudança na malha econômica brasileira. Nessa perspectiva, o filósofo fluminense, estabelece dois traços importantes para a ocorrência de tal dinâmica: (i) o atraso nacional se manteria vigente enquanto o fator econômico não se modificasse até ao ponto de se modificar totalmente para exaurir o carcomido modelo econômico atrasado em operação; (ii) as relações de produção mais elevadas surgiriam da condição de produção acumulada do mundo do trabalho. Logo, a massa proletária estaria lidando com algo

Joel Francisco Decothé Junior / Breno Augusto da Costa

planejado e não flertaria com a incerteza, mas bem pelo contrário, com processos que sejam familiarmente administráveis. Assim, temos uma relação entre a noção de desenvolvimento e consciência que desvela a implicação da dependência direita, pois a expansão de um aspecto implica na sua relação com o outro.

Para Vieira Pinto, a concretização da análise crítica da consciência envolve a noção de forma de trabalho, sendo que a coexistência da dialética dos modos de consciência estava presente nos países subdesenvolvidos. Logo, a noção de que o subdesenvolvimento precisava ser superado era seguido da perpetuação de contingentes amplos de miséria e pobreza pela posição ostentada pelo conservadorismo nacional. Portanto, a consciência é sempre marcada pela intencionalidade, a modalidade da consciência ingênua diz respeito a um agrupamento de ações que se referem ao atraso do tempo histórico em termos qualitativos no âmbito da industrialização e da expansão tecnológica no fluxo da malha social. Os entraves que dizem respeito à estagnação do fluxo de expansão da tecnologia operavam em termos minimalistas. A captação de tais fluxos de espraia para a esfera cultural e une-se a uma gama de impressões ontológicas que se desvelavam como a gênese totalizante de elucidação do todo. Isto é, como pondera Freitas “uma vez predominando o atraso, também predominava a tendência à absolutização das opiniões. A partir disso, qualquer avanço na ordem produtiva era visto com desconfiança”<sup>16</sup>. Para Vieira Pinto, a manifestação da consciência em sua forma cândida acaba reduzindo ontologicamente tudo a imediatez da impressão fugaz.

A condição limítrofe da consciência ingênua é a de se encerrar na frugalidade imediata dos fatos, sendo algo que se distingue da consciência crítica, que é marcada pela força aberta do processo. Vieira Pinto entende que a consciência ingênua se isola da razão suprimindo a prática da comunicação, tendo em mente que a linguagem que a consciência ingênua se manifesta pode ser atravessada por um déficit de robustez semântica e pelo rigor literário que são duas vias de incapacidade de se exprimir de maneira crítica. A consciência ingênua não promove a mudança estrutural da sociedade e nega a urgência das transformações dialéticas e ontológicas das injustiças irracionais praticadas na vida em sociedade. A consciência ingênua ao fomentar a reprodução mimética das ações no mundo da vida, dificultava o uso da consciência crítica que desaguou em aspectos fundamentais. Entre esses

<sup>16</sup> FREITAS, Marcos, *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*. (São Paulo: Cortez, 1998), 102.

aspectos, temos a questão de se utilizar categorias inadequadas para fazer a elucidação da realidade nacional e o de realizar uma análise que visasse inflamar as posições divergentes. Para o filósofo fluminense, tal dualismo era uma posição meramente moralista, pequeno-burguesa e marcada por uma ingenuidade gnóstica dualista, em que as demandas da vida material são obscurecidas pela luta alienante com base em metáforas abstratas.

Esta alienação abstracionista da consciência ingênua objetiva a supressão pontual da liberdade com o intuito de melhor organizar a vida em sociedade. Aqui a liberdade é compreendida como o resultado peremptório da aglutinação de poder, agindo assim em contraposição a liberdade plena imanente aos processos de deliberativos da vida em sociedade. Para Vieira Pinto, a massa não era a negação da identidade da pessoa humana, a individualidade ativa de cada pessoa compunha a massa em sua ação das reais lutas reivindicatórias diante do sistema governamental. A noção de massa no pensamento do filósofo fluminense não necessariamente se constitui como algo que seja encarado com desprezo. A massa para Vieira Pinto não era reduzida a lógica da cooptação carismática do líder, pois se assim fosse o compromisso com a tradição seria a consequência imediata de tal desprezo do protagonismo do povo. Segundo o filósofo fluminense a superação do subdesenvolvimento causaria a ruptura desse processo, reduzindo a disparidade, fazendo com que o desprezo pela massa se torne a vanguarda e o protagonismo histórico transformador do real pelo povo.

O pensamento vieirista herda a tese marxiana de que todo e qualquer problema enfrentado pelo ser humano é marcado por uma possível solução de ordem histórica. Cabe frisar que, conforme expõe Freitas, determinadas soluções “só poderiam ser parciais uma vez que tudo no mundo subdesenvolvido era revestido de provisoriedade”<sup>17</sup>. Assim, os diferentes países têm potencialidades mais ou menos desenvolvidas para proporcionar trabalho ao seu povo. As condições em que se exerce o trabalho, portanto, podem ser mais robustas ou então mitigadas. Vieira Pinto não adota uma teleologia determinista. Mesmo que o subdesenvolvimento seja extirpado da história, o acento na densidade da emancipação humana coloca o futuro num horizonte de indeterminação. O filósofo fluminense tinha como intenção maior a promoção da autonomia da vida humana no percurso da experiência

<sup>17</sup> FREITAS, Marcos, *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*, 103.

histórica. Portanto, pensava que a intransigência em torno da assunção determinística de movimentos transformadores na história era algo próprio da consciência ingênua, dado que cabe ao agente humano aprender mais do que ensinar na esfera da vida histórica.

A percepção de Vieira Pinto sobre a pobreza será formulada a partir da noção de autenticidade da luta pela sobrevivência dos trabalhadores e das trabalhadoras. Emerge desta situação de pobreza a consciência crítica, que se contrapõe ontologicamente e dialeticamente à consciência ingênua, sendo o caso de o agente humano estabelecer o contato como parte inerente da lógica operativa das forças materiais. O trabalho é a ressonância máxima de si mesmo e o meio através do qual o ser humano constitui-se como humano. Como argumenta Freitas, o humano “dissolve o seu próprio ser nas ações que efetua assumindo a identidade das forças físicas que manipula. Porém, como retira sua sobrevivência nessas circunstâncias, ao imaginar melhorar suas condições de vida é no trabalho que põe suas expectativas”<sup>18</sup>. Ora, a constelação de reivindicações orienta-se pela luta por reconhecimento do valor de seus esforços laborais. Assim, recaem em engano quem oferece saídas idealistas para as lutas da classe trabalhadora.

Para Vieira Pinto, as soluções para o problema da sobrevivência da classe trabalhadora advindas da consciência ingênua são mistificadas. As pessoas desprezadas poderiam desde a sua vida subjetiva encarar seus problemas e assim superar as suas mazelas sociais, mesmo que não tivessem consciência plena do problema do desequilíbrio social. Por essa razão, tais camadas de pessoas não observam as convenções sociais garantidas pelos contratos, mesmo que tenham uma sutil intuição dessas condições. Vieira Pinto entende que para a consciência ingênua a meta ou a atitude mais cômoda é se afastar das crises, e nessa perspectiva Roux dizendo que as “crises são um desvio da racionalidade – e da moralidade – e não o resultado de um germinar lento e incessante de problemas acumulados ou da aquisição gradativa da consciência política”<sup>19</sup>. A partir disso, inferimos que as questões da organização popular e sua insurreição, e de qual seja o papel ativo de intelectuais na tarefa na análise da história das categorias decisórias de sua configuração entre as massas, é que emerge dialeticamente o tópico ontológico importante na filosofia de Vieira Pinto que é o da consciência crítica.

<sup>18</sup> FREITAS, Marcos, *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*, 105.

<sup>19</sup> ROUX, Jorge, *Álvaro Vieira Pinto: nacionalismo e terceiro mundo*. (São Paulo: Cortez, 1990), 98.

Joel Francisco Decothé Junior / Breno Augusto da Costa

A consciência crítica, numa postura diametralmente oposta à ingênua, reconhece a realidade como uma construção histórica e social, fruto da ação humana. Questiona as estruturas sociais e os valores impostos em razão de ser capaz de pensar a partir de sua própria realidade nacional, rompendo com a dependência cultural em relação ao pensamento estrangeiro e colonial. Visa à emancipação do agente humano, tornando-o agente da transformação da sociedade. Esta visão está ligada ao que Vieira Pinto chama de filosofia da libertação, pois busca fazer uma ontologia do pensamento nacional que visa construir uma visão de mundo enraizada na realidade brasileira e latino-americana. No contexto global dos anos sessenta, marcado pela descolonização africana e asiática e pelas então recentes revoluções Chinesa, de 1949 e, com ainda mais impacto no período, a Cubana, de 1962, o Brasil não passou incólume. Conforme o ímpeto reformista político se adensava e era vislumbrada a possibilidade de se chegar à irrupção de uma insurgência nacional, esta circunstância estava no foco de atenção de Vieira Pinto. Ele, então, estava atento tanto às possibilidades de libertação e progresso quanto de opressão e pauperismo. Para o filósofo fluminense, embora a forma da consciência crítica tivesse um terreno fértil nesse contexto para promover a emancipação dos agentes humanos, havia sempre o risco da ofensiva da consciência ingênua. Não era de se descartar o risco de a forma ontológica da consciência ingênua efetivar materialmente a perspectiva de um projeto nacional a ser colocado em curso na história da nação. Este projeto culminou, diga-se de passagem, em um Golpe imperialista-militar em 1964, que resultou na domesticação geopolítica do Brasil e, por fim, na supressão do desenvolvimento nacional-libertador de Vieira Pinto e do Instituto Superior de Estudos Brasileiros.

O traço de identificação do pensamento forjado pela consciência crítica na ontologia dialética de Vieira Pinto, se reverte num compromisso com as massas populares e com os movimentos culturais e de educação. A concepção de consciência crítica comporta o entendimento performativo de que a agência humana busca, por meio da ação social, os processos de transformação. A categoria do trabalho para a massa trabalhadora será, então, segundo Freitas “o pensar sobre o mundo, e que o ato de trabalhar, em si, já podia dar origem ao projeto de alteração da sociedade envolvente. O que o animava era a certeza de que os trabalhadores já possuíam uma postura crítica que ele considerava fundamental – a percepção

Joel Francisco Decothé Junior / Breno Augusto da Costa

de si<sup>20</sup>. A emergência de se estabelecer uma luta incessante contra o que mantém o contingente das massas trancafiadas em tradições que são instrumentos de perpetuação do pauperismo nacional é uma tarefa inadiável. Sendo assim, a forma ontológica da consciência crítica, dialeticamente age como aliada da força industrial em sua intervenção material como sendo o centro das possíveis transformações sociais nacionais. A postura da forma ontológica da consciência crítica é a de estar pensando desde si mesma o mundo ao qual ela está inserida em sua imanência. Diferentemente das massas populares, as elites parasitárias da nação permanecem enjauladas na forma ontológica da consciência ingênua, isso em razão de não manusearem nada de produtivo no mundo.

Diante deste dilema, Vieira Pinto procurou fundamentar filosoficamente a condição epistêmica do trabalhador e da trabalhadora, pois manusear as coisas do mundo os colocava em uma condição ímpar para viverem a experiência de exercer a forma ontológica ativa da consciência crítica. Para tanto, o filósofo fluminense metodologicamente recorre ao aspecto da filosofia da história que se reverte em sua noção de empirio-historicismo, que se mostra na ideia de que a história do povo trabalhador é a história de tudo aquilo que esse contingente de pessoas realiza no tempo. A ontologia dialética das formas da consciência de Vieira Pinto se funda numa compreensão indutiva da história, pois ele parte da natureza experiencial dos evolutivos eventos temporais. Para Vieira Pinto, o trabalho é o fator que nos mostra a capacidade humana de seguir ultrapassando as defasagens das sucessivas etapas na totalidade dos processos civilizatórios. O pano de fundo desse cenário é marcado pela presença ativa das formas ontológicas da consciência que de maneira objetiva tem condições de dinamiza-lo ou de torná-lo moroso, tudo dependerá da adoção e uso de sua forma crítica ou ingênua. Segundo o filósofo fluminense, o processo de desenvolvimento nacional seria obra dos esforços de um projeto efetivado pela comunidade, sendo algo que irrompe desde a forma da consciência crítica que antevê de forma ideal o que venham a ser o futuro.

Este projeto tem a potencialidade de deslocar diversas atividades na imanência histórica por meio do trabalho humano que busca concretizar as ações necessárias para atingir tais ideais e assim transformar concretamente a realidade. Logo, a forma ontológica da consciência crítica é aquela que conduz a verdade, isto é, aquela que como articulam Costa e

---

<sup>20</sup> FREITAS, Marcos, *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*, 106.

Martins possibilita que a tarefa de abarcar o fenômeno, e a busca por entender o fato ou objeto seja “estudado se refere em sua totalidade conectiva, implicando sistemas superiores e mais gerais até a implicação de todo o processo real. A dialética, sendo a ciência do real, é a atitude lógica que fundamenta as asserções e o pensar da consciência crítica”<sup>21</sup>. Portanto, para Vieira Pinto, a consciência crítica nos dá ciência de que a noção de dependência funciona para repelir a ingenuidade da consciência, pois assim desperta o predicado cômico da crítica em razão de ser “uma consciência permanentemente atenta em denunciar as influências a que está submetida e criticá-las”<sup>22</sup>.

### Considerações finais

O exame da concepção dialética de Álvaro Vieira Pinto abre-nos uma série de linhas investigativas, englobando desde a formação de seu pensamento, sua genealogia filosófica, suas fontes e antecedentes, o contraste com outras concepções de dialética até a pesquisa a respeito das relações entre dialética e outras disciplinas filosóficas. Neste trabalho, enfatizamos este último ramo, tratando, sobretudo, das relações entre ela e a filosofia da ciência. A prática científica é interpretada pelo autor à luz do fato histórico-existencial de que, tendo em vista sua sobrevivência, o ser humano deve conhecer sua realidade para nela melhor intervir. Se, por um lado, historicamente esta sobrevivência se via ameaçada pela contradição entre ser humano e as forças naturais; por outro, hoje majoritariamente o ser humano deve enfrentar contradições sociais.

O potencial da dialética vieirista para a formação de cientistas merece ser melhor explorado, porém a teoria da consciência do autor, fundada na distinção entre consciência ingênua e consciência crítica; sua concepção da relação entre ciência e filosofia, e das tarefas distintas de ambas; e a compreensão da relevância da meditação a respeito da categoria de contradição e de sua manifestação na prática científica; todos esses constituem o cerne da contribuição vieirista.

<sup>21</sup> COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. “Lógica Dialética e Educação: um Estudo Introdutório a Partir do Pensamento de Álvaro Vieira Pinto”. 2019. In: Educação e Pesquisa 45 (maio): e188483. <https://doi.org/10.1590/s1678-4634201945188483>, 8.

<sup>22</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e realidade nacional: volume I: a consciência ingênua*. 1. ed. (Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b), 89.

Em particular, ainda em torno da teoria de consciência de Álvaro Vieira Pinto, desejamos salientar a relevância de se distinguir as formas de consciência não apenas em relação à criticidade, que trata da oposição entre consciência crítica *versus* consciência ingênua, mas também em relação ao seu esclarecimento, que distingue consciência esclarecida *versus* consciência não esclarecida. Vieira Pinto nos oferece um referencial conceitual e tético sólido e fecundo para a compreensão crítica de diferentes questões que defrontamos na atualidade, como o negacionismo e a ascensão, na cena cultural esclarecida, de diferentes expoentes e forças extra-acadêmicos que são tanto críticos quanto criticados pela academia hegemônica.

### Referências

COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. “Lógica dialética E educação: Um Estudo introdutório a Partir Do Pensamento De Álvaro Vieira Pinto”. 2019. In: *Educação E Pesquisa* 45 (maio): e188483. <https://doi.org/10.1590/s1678-4634201945188483>.

DANTAS; SCHNEIDER. Notas introdutórias ao materialismo dialético de Álvaro Vieira Pinto. In: *Críticas ao valor de lágrimas: reflexões sobre Álvaro Vieira Pinto / organização Dauto João da Silveira*. São Paulo: LF Editorial; Campina Grande, PB: EDUEPB, 2024.

FREITAS, Marcos Cezar de. Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama. São Paulo: Cortez, 1998.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Tradução Rodnei Nascimento; revisão da tradução Karina Jannini. 3ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018

PELOGGIA, Alex Ubiratan Goossens. *Ciência, método e metodologia em Álvaro Vieira Pinto: Estudo da obra “Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica”*. 2001. Monografia (Curso de Especialização em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

RÖD, Wolfgang. *Filosofia dialética moderna*. Trad. De Maria Cecília Marangoni de Carvalho e Estevão Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

ROUX, Jorge, *Álvaro Vieira Pinto: nacionalismo e terceiro mundo*. (São Paulo: Cortez, 1990).

Joel Francisco Decothé Junior / Breno Augusto da Costa

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020a.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e realidade nacional*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *O conceito de tecnologia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

## EXISTENCIALISMO E SUBDESENVOLVIMENTO: A CRÍTICA DE ÁLVARO VIEIRA PINTO

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior<sup>1</sup>

Eduardo Ferreira Chagas<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo examina criticamente a pertinência da filosofia existencialista quando transposta para o contexto histórico dos países periféricos, tomando como referência a análise desenvolvida por Álvaro Vieira Pinto em *Consciência e Realidade Nacional*. Partindo do objetivo de avaliar a validade das categorias existencialistas — como angústia, liberdade indeterminada e confrontação com o nada — o trabalho argumenta que sua universalização é indevida, pois tais categorias refletem experiências espirituais e materiais próprias das sociedades europeias já consolidadas. A metodologia consistiu na análise conceitual de textos do existencialismo europeu e na leitura hermenêutica dos trechos centrais de Vieira Pinto, com foco na dimensão geopolítica que marca sua crítica. O resultado principal é a demonstração de que, para o pensador brasileiro, a situação histórica do subdesenvolvimento altera estruturalmente o sentido da existência humana, deslocando o horizonte do “nada” europeu para o “tudo por fazer” próprio dos povos periféricos. Conclui-se que a adoção acrítica do existencialismo constitui forma de alienação filosófica e intelectual, pois ignora as tarefas materiais que condicionam a realização da existência no mundo subdesenvolvido. A crítica vieirapintiana indica, ainda, as bases para uma filosofia da existência latino-americana fundada no imperativo histórico da transformação concreta e não na contemplação angustiada da subjetividade.

**Palavras-chave:** Existencialismo; Subdesenvolvimento; Filosofia brasileira; Álvaro Vieira Pinto; Geopolítica do conhecimento.

## EXISTENTIALISM AND UNDERDEVELOPMENT: ÁLVARO VIEIRA PINTO’S CRITIQUE

**Abstract:** This article critically examines the pertinence of existentialist philosophy when transposed to the historical context of peripheral societies, focusing on the interpretation developed by Álvaro Vieira Pinto in *Consciousness and National Reality*. Its objective is to assess whether the central categories of existentialism — such as anguish, indeterminate freedom, and confrontation with nothingness — can legitimately claim universality. The methodology employed consists of a conceptual analysis of classical European existentialist texts and a hermeneutic reading of Pinto’s crucial passages, emphasizing the geopolitical dimension that structures his criticism. The main finding is that, for the Brazilian philosopher, the historical condition of underdevelopment fundamentally transforms the meaning of human existence: while European existentialism confronts the “nothing,” peripheral existence faces the “everything to be done,” namely the task of materially transforming social reality. The article concludes that the uncritical reception of existentialism in peripheral contexts becomes a form of philosophical alienation, since it ignores the objective demands that condition human existence in underdeveloped nations. Furthermore, Pinto’s critique provides theoretical foundations for a

<sup>1</sup>Bacharel em Finanças (Universidade Federal do Ceará, 2023) pesquisador independente com atuação na interface entre filosofia, economia e crítica social. Autor do livro *Aristóteles e a Economia: Contribuições, Desdobramentos e Lugar na História* (UICLAP, 2025). Publicou ensaios sobre teoria crítica, pensamento nacional e história das ideias em veículos como o *Jornal da Cidadania Popular*. ORCID:<https://orcid.org/0009-0000-0087-4048>. Endereço para contato: [walberluiz99@gmail.com](mailto:walberluiz99@gmail.com)

<sup>2</sup>Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha); pós-doutor em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha); professor Efetivo (Associado 4) do curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO); professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED (UFC); bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq (Nível 2); editor da *Revista Dialectus*; membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach). Homepage: <https://efchagas.wordpress.com>. E-mail: [ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>.

Latin American philosophy of existence grounded not in the introspective anguish typical of affluent societies, but in the concrete requirements of socio-historical transformation. In this sense, the study highlights the structural limits of existentialism and the need for a geopolitically situated ontology adequate to the lived reality of peripheral peoples.

**Keywords:** Existentialism; Underdevelopment; Brazilian Philosophy; Álvaro Vieira Pinto; Knowledge Geopolitics.

## 1. Introdução

O existencialismo consolidou-se, ao longo do século XX, como uma das correntes filosóficas mais influentes na interpretação da condição humana. Sua ênfase na angústia, na finitude, na liberdade e no desamparo foi frequentemente apresentada não como produto de circunstâncias históricas particulares, mas como expressão universal da existência humana. Essa universalização — aparente e raramente problematizada — constitui o ponto cego da tradição existencialista: aquilo que emerge de uma experiência histórica e social específica é elevado à condição de essência antropológica. O resultado é uma filosofia que, ao pretender descrever a estrutura fundamental do ser, muitas vezes descreve apenas o horizonte espiritual de sociedades do centro capitalista já estabilizadas materialmente.

É diante desse problema que se insere a crítica de **Álvaro Vieira Pinto** (1909-1987), cujo pensamento representa uma inflexão decisiva na recepção periférica do existencialismo. Para Vieira Pinto, a universalidade proclamada pelo existencialismo é falsa porque deriva de uma situação histórica local — a do intelectual europeu que, vivendo em sociedades maduras e consolidadas, pode transformar o “nada”, o “tédio” e o “desamparo” em categorias ontológicas. No entanto, para o homem do mundo subdesenvolvido, tais categorias não encontram referente real. No lugar do “nada” existencialista, há o “**tudo por fazer**”; no lugar de uma liberdade angustiada pela indeterminação, há tarefas históricas objetivas que condicionam a existência e definem a ação. Assim, a filosofia da existência, quando transplantada sem crítica, converte-se em forma de alienação: uma metafísica construída sobre carências espirituais europeias que se mostra incapaz de interpretar as urgências materiais das sociedades periféricas.

A hipótese que orienta este artigo é, portanto, que a crítica vieirapintiana ao existencialismo não é apenas uma divergência teórica, mas uma **crítica geopolítica do pensamento filosófico**. Seu argumento não opera apenas no nível conceitual, mas na análise das assimetrias históricas, econômicas e epistêmicas que estruturam a produção do conhecimento filosófico no capitalismo mundial. A originalidade da contribuição de Vieira

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior / Eduardo Ferreira Chagas

Pinto consiste exatamente em deslocar o exame do existencialismo para além da tradição europeia, revelando o caráter situado de suas categorias e denunciando a falsa universalidade de uma filosofia que ignora os condicionamentos objetivos da vida nos países subdesenvolvidos.

Ao fazê-lo, o autor brasileiro inaugura uma perspectiva que recoloca a filosofia da existência no interior das contradições centro–periferia e reivindica uma ontologia vinculada às tarefas históricas da maioria da humanidade. Assim, a crítica vieirapintiana constitui elemento central para a construção de uma filosofia latino-americana situada, cuja tarefa consiste em interpretar a existência humana a partir das condições materiais de Nossa América.

## **2. Breve contextualização do existencialismo**

O existencialismo, segundo Lisbo (2016) constitui-se como uma das correntes filosóficas mais influentes do século XX, em grande medida por sua pretensão de deslocar o eixo da reflexão filosófica da essência para a existência. Embora certas intuições acerca da singularidade da experiência humana estejam presentes desde a filosofia antiga, é apenas no século XIX, especialmente com Søren Kierkegaard (1813-1855), que a existência passa a ocupar o lugar de fundamento primeiro da reflexão. Contra as arquiteturas sistemáticas do idealismo hegeliano, que buscavam subsumir o movimento do espírito a uma lógica totalizante, Kierkegaard afirma que nada antecede o existir do indivíduo (GOMES, 2021). A essência não é dada, mas construída; o homem não é definido por categorias exteriores — sociais, históricas ou biológicas —, mas pela tarefa singular de tornar-se aquilo que escolhe ser. Essa inflexão inaugura uma ruptura duradoura: a negação da possibilidade de uma verdade universal sobre o homem e a afirmação de que a subjetividade é o centro irreduzível do ser.

O existencialismo, contudo, não se desenvolve apenas no interior da filosofia acadêmica. No século XX, sua expansão literária — por meio de romances, peças teatrais, relatos autobiográficos e textos híbridos — desempenhou papel decisivo na popularização da doutrina. Autores como Sartre, Camus, Beauvoir e outros fizeram do existencialismo não apenas um sistema conceitual, mas uma sensibilidade cultural, conectando-o diretamente à atmosfera espiritual de um continente marcado por guerras, instabilidade política e

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior / Eduardo Ferreira Chagas

desagregação de modelos tradicionais de sentido. Essa mediação literária ajudou a fixar o tom emocional da filosofia existencialista: não um tratado racional, mas uma interpretação dramatizada da condição humana.

Entre os temas centrais que organizam essa visão de mundo, destaca-se a **angústia**, entendida como afeto estrutural da existência (KIERKEGAARD, 2022). Ela não resulta de circunstâncias particulares, mas expressa a liberdade radical do indivíduo: o ser humano é condenado a escolher, e cada escolha implica responsabilidade absoluta. A angústia é intensificada pelo **desamparo**, pois nenhuma instância superior — divina, moral ou racional — oferece garantias ou orientações seguras. A existência é sempre um salto no escuro. Em muitos autores, essa angústia desdobra-se em sentimentos de melancolia, desespero ou náusea, frequentemente apresentados como revelações privilegiadas da verdade do ser humano.

Outro elemento recorrente é o **tédio**, conforme Cordeiro (2021), não em seu sentido trivial, mas como percepção da limitação das possibilidades humanas. A estrutura finita da vida impõe fronteiras intransponíveis: costumes, instituições, relações sociais, necessidade material e, principalmente, a morte. A morte opera como horizonte absoluto, lembrando que cada escolha implica renúncia e que nenhuma vida comporta a realização plena das possibilidades imaginadas (SILVEIRA, 2024). No existencialismo literário, a morte assume função de chave hermenêutica da liberdade: é por ser mortal que o homem deve escolher, e cada escolha é trágica porque exclui todas as outras.

A vida cotidiana, por sua vez, aparece como força niveladora. A repetição dos hábitos obscurece a consciência da finitude e cria a ilusão de continuidade, levando o indivíduo a desperdiçar sua própria possibilidade de ser. Assim, o existencialismo apresenta a existência como tensão permanente entre a autenticidade — o esforço de assumir a própria liberdade — e a inautenticidade — a entrega à rotina e às convenções sociais.

Esse brevíssimo panorama, ainda que necessariamente incompleto, permite identificar a matriz essencial do existencialismo: a crença de que a verdade fundamental do ser humano reside na interioridade, nos estados afetivos e nas decisões individuais que definem o sentido da vida. Essa matriz, derivada de uma experiência histórica específica da modernidade europeia, constitui o objeto central da crítica de Álvaro Vieira Pinto. Ao insistir em categorias como angústia, desamparo, tédio e nada como estruturas universais do ser humano, o existencialismo assume como essência aquilo que é, antes, expressão espiritual de

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior / Eduardo Ferreira Chagas

um contexto socio-histórico particular. É justamente essa pretensão de universalidade — e seus limites — que será problematizada a seguir.

### 3. A crítica vieirapintiana ao existencialismo

A crítica de Vieira Pinto (2020) ao existencialismo parte de um ponto decisivo: a constatação de que toda filosofia da existência depende das condições históricas em que é produzida. Assim, aquilo que no existencialismo europeu aparece como expressão universal da condição humana — a angústia, o desamparo, a náusea diante do nada, a liberdade absoluta — é, para Vieira Pinto, resultado de uma forma particular de vida espiritual típica de sociedades que já atingiram elevado grau de desenvolvimento material. O existencialismo, nessa perspectiva, não revela a “essência do homem”, mas o estado subjetivo de intelectuais situados em países centrais, cuja estabilidade econômica e institucional lhes permite transformar situações psicológicas em categorias ontológicas. Trata-se, portanto, de uma filosofia cuja pretensão universal esconde suas origens históricas específicas.

Vieira Pinto formula esse argumento de modo contundente ao afirmar que “o filósofo do país periférico não goza da disponibilidade de interpretar o mundo segundo lhe aprouver”<sup>3</sup>. Ao contrário do pensador europeu que tematiza a vertigem, o vazio e a liberdade sem conteúdo, o filósofo do mundo subdesenvolvido encontra-se diante de uma realidade marcada pela ausência de infraestrutura, pela precariedade das condições materiais e pela urgência de tarefas históricas fundamentais. Por isso declara que, para o homem brasileiro, “não há o Nada, há o Tudo”; ele não enfrenta a náusea existencial diante do vazio, mas o peso objetivo de “tudo quanto está por fazer no mundo que é o seu”. Assim, as categorias existencialistas que tomam o nada como horizonte metafísico simplesmente não se aplicam ao indivíduo situado em contexto periférico.

É nesse ponto que sua crítica assume caráter geopolítico. Para Vieira Pinto (2020), o existencialismo é produto cultural do “centro dominante”, cuja experiência de mundo permite problematizar o vazio como categoria filosófica. O tédio profundo, a sensação de falta de sentido e a liberdade angustiada descritos por Sartre ou Heidegger pressupõem sociedades em que as necessidades básicas já foram historicamente solucionadas. Por isso, quando essas

<sup>3</sup> VIEIRA PINTO, Álvaro. Consciência e realidade nacional: volume 1: a consciência ingênua. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2020, p.70.

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior / Eduardo Ferreira Chagas

categorias são importadas sem crítica para países subdesenvolvidos, operam como formas de alienação: desviam a reflexão filosófica das condições materiais de existência e ocultam as tarefas históricas que estruturam a vida coletiva. Não se trata, portanto, de mera inadequação teórica, mas de bloqueio epistemológico e político.

Essa alienação decorre, segundo o filósofo, da incapacidade do existencialismo de reconhecer que suas categorias só valem no interior de um contexto particular. Como observa Vieira Pinto (2020), as descrições existencialistas só valem na suposição daquele contexto cultural europeu, contexto este frequentemente silenciado pelos próprios autores. É por isso que considerar a angústia, o nada ou a liberdade absoluta como estruturas permanentes do ser humano constitui equívoco fundamental: tais categorias não emergem de uma análise concreta da existência, mas da elevação indevida de experiências psicológicas localizadas à condição de universalidade filosófica.

O problema, argumenta Vieira Pinto, torna-se ainda mais grave quando se leva em conta que o existencialismo proclama para si a exigência de “concretidade”. No entanto, essa concretidade restringe-se à interioridade psicológica do indivíduo, desprezando os dados da situação material que condicionam efetivamente a existência. A filosofia da existência, ao privilegiar o drama subjetivo, exclui de seu horizonte a materialidade histórica da vida social, reproduzindo uma abstração disfarçada de descrição concreta. O resultado é uma teoria que ignora aquilo que constitui o fundamento da existência nos países periféricos: o nível de desenvolvimento da sociedade.

Por isso, Vieira Pinto afirma que, entre todas as correntes contemporâneas, o existencialismo é a que mais expõe seus adeptos ao risco da alienação. A importação direta dessa filosofia — sem “radical depuração” — impede que o pensador brasileiro compreenda sua própria realidade e o conduz à contemplação do nada quando sua tarefa é enfrentar o tudo. O filósofo do país subdesenvolvido não tem “direito à futilidade intelectual”<sup>4</sup>: sua função histórica consiste em contribuir para a construção de uma ideologia emancipadora capaz de orientar a transformação material da sociedade. Assim, a crítica vieirapintiana não rejeita apenas o existencialismo como sistema teórico, mas denuncia sua inadequação para pensar a realidade concreta dos povos periféricos.

Em síntese, a crítica de Vieira Pinto revela que o existencialismo incorre em contradição fundamental: ao pretender descrever o ser do homem como definido por sua

---

<sup>4</sup> Idem.

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior / Eduardo Ferreira Chagas

situação, falha em considerar o aspecto objetivo dessa mesma situação. Ao transformar a experiência do intelectual europeu em medida da existência humana, o existencialismo converte-se, segundo ele, em forma de “consciência ingênua”, incapaz de reconhecer seus próprios condicionamentos. Somente a partir do ponto de vista periférico — o ponto de vista de quem vive o “tudo por fazer” — torna-se possível perceber a falácia de sua universalidade. É essa perspectiva, ancorada na realidade do subdesenvolvimento, que permite recolocar a filosofia da existência nos termos concretos da história.

#### 4. Discussão

A crítica de Álvaro Vieira Pinto ao existencialismo dialoga, em certo sentido, com a tradição marxista europeia, mas dela se distingue por uma inflexão decisiva: a centralidade da categoria geopolítica do subdesenvolvimento. Autores como György Lukács (1885-1971) também denunciaram o caráter histórico e socialmente localizado do existencialismo, associando-o à crise espiritual da burguesia europeia no século XX. Para Lukács (1979), a absolutização da interioridade angustiada e a renúncia à totalidade constituíam sintomas ideológicos de uma classe em declínio. No entanto, mesmo essa crítica marxista, embora poderosa, permanece situada no interior do horizonte europeu e não ultrapassa a problemática interna das sociedades centrais.

Vieira Pinto (2020), por sua vez, desloca essa crítica para um plano mais amplo: o da estrutura centro–periferia do capitalismo mundial. Seu argumento não se limita a revelar o enraizamento burguês do existencialismo; vai além ao demonstrar que a recepção periférica dessa filosofia reproduz, involuntariamente, a dependência intelectual que caracteriza o subdesenvolvimento. A alienação não é apenas interna à doutrina, mas externa: ela se intensifica no momento em que a filosofia da existência é transplantada para sociedades cuja experiência de mundo exige categorias radicalmente distintas. Ao contrário de Lukács, cuja crítica se concentra na forma espiritual da crise europeia, Vieira Pinto insiste que o existencialismo é incapaz de falar aos povos que vivem sob condições materiais completamente diferentes — povos para os quais a angústia do nada não traduz a experiência real, marcada pelo imperativo do “tudo por fazer”.

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior / Eduardo Ferreira Chagas

Essa inflexão geopolítica tem implicações filosóficas profundas. Em primeiro lugar, exige reconhecer que nenhuma filosofia pode reivindicar universalidade sem considerar as condições históricas que tornam possível sua formulação. O existencialismo, ao ignorar o nível de desenvolvimento material que sustenta suas categorias, incorre numa forma de provincialismo ontológico: transforma em essência humana aquilo que é apenas expressão da experiência europeia em um momento histórico determinado. Em segundo lugar, a crítica vieirapintiana recoloca no centro da filosofia da existência a dimensão objetiva da vida social. O ser humano não se realiza por meio de introspecção angustiada, mas por meio da transformação histórica das circunstâncias que o constituem.

As implicações políticas são igualmente decisivas. Ao denunciar o caráter alienante da importação acrítica do existencialismo, Vieira Pinto reivindica que o filósofo do país periférico assuma sua responsabilidade histórica na construção de uma ideologia nacional capaz de orientar o desenvolvimento. Seguindo Marx (2019), a filosofia não pode se limitar a contemplar os dilemas subjetivos do indivíduo isolado; deve voltar-se à totalidade concreta da sociedade e às tarefas objetivas que determinam a possibilidade mesma da existência humana. Assim, seu projeto não constitui simples crítica teórica, mas intervenção explícita na luta pela emancipação dos povos subdesenvolvidos. A reflexão existencial, quando descolada dessa materialidade, transforma-se em luxo intelectual incompatível com a urgência histórica que define a vida nos países periféricos.

## 5. Conclusão

A análise da crítica vieirapintiana permite compreender que os limites do existencialismo não são apenas conceituais, mas estruturais. Ao elevar a angústia, o nada e a liberdade indeterminada à condição de categorias universais, o existencialismo oculta o fato de que tais elementos derivam de uma experiência histórica situada no interior das sociedades europeias desenvolvidas. Para os povos periféricos, cujas condições materiais exigem ação coletiva e transformação objetiva, essas categorias não apenas se mostram inadequadas, mas podem operar como formas de alienação. Como afirma Vieira Pinto, “para ele não há o Nada, há o Tudo”<sup>5</sup>: o horizonte existencial do homem brasileiro não é o vazio metafísico, mas o conjunto das tarefas históricas que condicionam sua própria possibilidade de ser.

---

<sup>5</sup> Idem, p.72.

Walber Luiz Ribeiro do Nascimento Junior / Eduardo Ferreira Chagas

A crítica de Vieira Pinto revela, portanto, que a universalidade proclamada pelo existencialismo é falsa porque ignora a geopolítica do conhecimento. Uma filosofia que se pretende concreta não pode prescindir da análise das condições materiais de existência; uma ontologia que pretende descrever o homem não pode omitir as desigualdades estruturais que organizam o mundo. Nesse sentido, a filosofia da existência elaborada nos centros capitalistas só pode tornar-se relevante para os países periféricos se passar por uma depuração radical que expurgue seus elementos alienados e reconheça sua origem histórica localizada.

A partir dessa perspectiva, fica claro que uma autêntica filosofia da existência brasileira não pode partir do “nada”, mas do “a fazer”. A existência, para o homem do mundo subdesenvolvido, não é escolha angustiada diante do vazio, mas projeto histórico diante do excesso de tarefas não realizadas. É na transformação material da sociedade, e não na contemplação subjetiva, que se realiza a liberdade. Assim, o pensamento brasileiro deve abandonar a tentação de importar categorias inadequadas e reivindicar uma ontologia enraizada na situação concreta do país — uma filosofia cujo fundamento não seja o drama espiritual de sociedades opulentas, mas a práxis que enfrenta, de maneira decisiva, o tudo por fazer que caracteriza nossa realidade histórica.

### **Referências bibliográficas**

CORDEIRO, Robson Costa. O tédio em Kierkegaard e Heidegger. *Trilhas Filosóficas*, v. 14, n. 1, p. 85–101, 2021. DOI: 10.25244/tf.v14i1.3534.

GOMES, Elias. Existência e singularidade em Kierkegaard. *RHEMA*, v. 19, n. 57, p. 90-102, 2021.

KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de angústia*. Londrina, PR: Livraria Família Cristã, 2022.

LISBOA, Camila Pereira. Introdução ao existencialismo: perspectivas literárias. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 7, n. 2, p. 254-267, 2016.

LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo, SP: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A ideologia alemã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SILVEIRA, André Luiz Ramalho da. Ser para a morte, possibilidade existencial e finitude da existência em Ser e tempo. *Trans/Form/Ação*, v. 47, n. 1, p. e0240071, 2024.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e realidade nacional: volume 1 – a consciência ingênua*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2020.



## METAFÍSICA DO ESTADO E FÍSICA DOS POVOS: DESENVOLVIMENTOS DO CONCEITO DE COLONIALIDADE DO SER.

Carlos Arthur Resende Pereira<sup>1</sup>.

**Resumo:** Quando Darcy Ribeiro escreve, na introdução de seu clássico trabalho *O Povo Brasileiro* (1995), que nós brasileiros formamos “um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uniétnico”, a despeito de não ignorar a formação multiétnica de nossos ancestrais, o antropólogo dá a pensar que o Estado-nação, na forma como o herdamos via colonização, atua *para nós* como um *Uno* transcendente – ao estilo da mais clássica metafísica – que por si só unifica e aplaina as diferenças que nos constituem em nossa carne, em nossa “física”, restituindo as diferenças à identidade de um Mesmo que as ultrapassa “em dignidade e poder” – da mesma forma, para citar como exemplo, a Ideia do Bem platônica ultrapassa a multiplicidade das formas e de suas cópias no mundo. Este trabalho pretende, portanto, servir-se do conceito de *colonialidade do ser*, desenvolvido pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, como instrumento de análise adequado para uma crítica da formação e desenvolvimento do conceito de *Estado* do qual parece se servir Ribeiro, presente já nas filosofias políticas clássicas da Modernidade europeia – e cuja culminância, a nosso ver, encontra-se em Hegel, cuja teoria do Estado conflui para uma filosofia da história que se sustenta em uma hierarquização de tipo racista dos povos humanos na Terra. Dessa forma, o conceito criado por Maldonado-Torres não apenas pensa a condição ontológico-existencial atual daqueles povos que sofreram a colonização europeia, e se formaram mediante ela, como também ajuda a revelar que a metafísica do Estado dos pensadores europeus é, ao mesmo tempo, uma “física dos povos” – uma gradação entre povos “mais” ou “menos humanos”, no interior da qual o Estado colonialista pode atuar como a máquina etnocida, assim como descreveu o antropólogo Pierre Clastres. Em consequência, o “giro de-colonial” proposto por Maldonado-Torres passa, no nosso caso, por uma crítica da transcendência do Estado-nação como forma unificadora do povo sob sua regência – elemento que parece conduzir Ribeiro à hipótese do Brasil como Estado uniétnico.

**Palavras-chave:** Metafísica, Colonialidade, Estado

## METAPHYSICS OF THE STATE AND PHYSICS OF THE PEOPLES: DEVELOPMENTS OF THE CONCEPT OF COLONIALITY OF BEING.

**Abstract:** When Darcy Ribeiro writes, in the introduction to his classic work *O Povo Brasileiro* (The Brazilian People) (1995), that we Brazilians form “one single people incorporated into a unified nation, in a uni-ethnic State”, despite not ignoring the multi-ethnic formation of our ancestors, the anthropologist leads us to think that the nation-state, in the form we inherited it via colonization, acts for us as a transcendent One – in the style of the most classical metaphysics – which by itself unifies and flattens the differences that constitute us in our flesh, in our “physics”, restoring differences to the identity of a Same that surpasses them “in dignity and power” – in the same way, to cite as an example, Plato's Idea of the Good surpasses the multiplicity of forms and their copies in the world. This article intends, therefore, to employ the concept of coloniality of being, developed by the Puerto

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia e Sociologia no Curso Preparatório Pré-Enem Rodarte e do Instituto Salesiano Nossa Senhora Auxiliadora; professor de Filosofia do Colégio Nossa Senhora das Dores (São João del Rei/MG). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense e graduação em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal de São João Del Rei. Tem experiência na área de Filosofia, atuando nos seguintes temas: Ontologia Fundamental e Metafísica tradicional; Fenomenologia e hermenêutica; Pensamento ameríndio brasileiro e Pensamento pós-colonial; Filosofia da arte; Filosofia e Literatura. <https://orcid.org/0000-0002-6532-6832>. [ca.rpereira@hotmail.com](mailto:ca.rpereira@hotmail.com)

Rican philosopher Nelson Maldonado-Torres, as an adequate analytical tool for a critique of the formation and development of the concept of State that Ribeiro seems to utilize, already present in the classic political philosophies of European Modernity – and whose culmination, in our view, is found in Hegel, whose theory of the State converges into a philosophy of history sustained by a racist type of hierarchy of human peoples on Earth. Thus, the concept created by Maldonado-Torres not only ponders the current ontological-existential condition of those peoples who suffered European colonization, and who were formed through it, but also helps to reveal that the metaphysics of the State of European thinkers is, at the same time, a “**physics of the peoples**” – a gradation between “more” or “less human” peoples, within which the colonialist State can act as the ethnocidal machine, as described by the anthropologist Pierre Clastres. Consequently, the “de-colonial turn” proposed by Maldonado-Torres involves, in our case, a critique of the transcendence of the nation-state as the unifying form of the people under its rule – an element that seems to lead Ribeiro to the hypothesis of Brazil as a uni-ethnic State.

**Key-words:** Metaphysics; Coloniality; State

*“De toda coisa em movimento sobre uma trajetória, de toda coisa mortal, dir-se-á – o pensamento guarani diz – que ela é uma. O Um: a ancoragem da morte. A morte: destino daquilo que é um”.*

P. Clastres. *Do Um sem o Múltiplo*.

\* \* \*

A conhecida amizade intelectual que uniu o jovem Nietzsche a Jacob Burckhardt na Universidade de Basileia, quando o pensador alemão lá chegou para lecionar filologia clássica em 1869, talvez tenha se estendido para além da crítica nietzscheana à “história monumental”, tal como levada a cabo na segunda de suas *Considerações Extemporâneas*, ou à menção elogiosa feita ao historiador suíço, na qualidade de educador, em *Crepúsculo dos ídolos*<sup>2</sup>. Não é surpreendente que, em todo o §17 da segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, os fundadores de Estado são retratados, em sua violência bestial de conquistadores e

<sup>2</sup> Em relação à educação em língua alemã, Nietzsche escreve: “Faltam educadores, descontadas as exceções das exceções, a primeira condição prévia da educação: *daí* a decadência da cultura alemã. – Uma dessas exceções das mais raras de todas é meu amigo, digno de veneração [*mein verehrungswürdiger Freund*], Jacob Burckhardt, em Basileia: é a ele que Basileia deve, em primeiro lugar, sua proeminência em Humanidades” (Nietzsche, 2000, p. 68. Trad. de Marco Casanova, modificada).

dominadores, como *artistas (Künstler)*, como seres dotados de um verdadeiro impulso artístico no qual e a partir do qual proliferam novas formas de vida. Criticando abertamente tanto a tradição contratualista quanto o hegelianismo (que vê o surgimento do Estado no movimento dialético que, primeiro, suprassume o ser natural da família na particularidade do indivíduo atomizado na sociedade civil-burguesa, para depois novamente suprassumir esse indivíduo e sua liberdade unilateral na liberdade universal alcançada pela lei), Nietzsche vê o Estado surgir como obra *intencional e dirigida* por grupos de indivíduos – “algum bando de louros animais de rapina” [*irgendein Rudel blonder Raubtiere*] – capazes de impor a sua vontade a outros grupos, “sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda sem forma [*gestaltlose*], ainda errante”. O Estado, “em consequência, surgiu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu o seu trabalho, até que tal matéria-prima do povo e semianimal [*Rohstoff von Volk und Halbtier*] ficou finalmente não só amassada e maleável, mas também *moldada [geformt]*” (Nietzsche, 1981, II, p. 827). O povo, em cuja unidade e sobre quem vigora o poder de Estado, é uma espécie de unidade de vida cuja forma sócio-histórica é *moldada* pela “violência de artista” (*Künstler-Gewaltsamkeit*) de seus fundadores. A obra desses homens consiste, para Nietzsche, “em instintivamente criar formas, imprimir formas [*Formen-schaffen, Formen-aufdrücken*], eles são os mais involuntários e inconscientes artistas [*die unfrewilligsten, unbewusstesten Künstler*]” (*Ibid.*). Ressoam nessas linhas as palavras iniciais de Burckhardt em seu ilustre ensaio sobre a Renascença italiana – período no qual, para ele, surge uma nova forma histórica: “o Estado, como criação consciente e calculada, como obra de arte” (Burckhardt, 2009, p. 37).

Na verdade, a concepção do Estado como uma *obra de arte* talvez possa ir além da simples ideia de uma deliberação “consciente e calculada” de uma elite militar e econômica beligerante, que não apenas impõe seu poder à força como também imprime sobre toda uma população um modo de vida ordenado segundo suas diretrizes de dominação – embora o Estado *também* venha a se organizar assim. Na concepção de que o Estado é uma obra de arte parece ocultar-se (ou talvez nem tanto) a ideia de que o Estado não é somente uma obra entre outras, mas é a *obra das obras*, ou ainda aquela obra humana a partir da qual, na qual e pela qual todas as obras da técnica e da cultura (todo o universo material e

simbólico humano) seriam possíveis. É o que o próprio Nietzsche dá a entender em um dos seus *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* – aquele dedicado ao Estado grego. Da mesma forma que a cultura só é possível quando, para um pequeno grupo de homens, é suprimida a necessidade do trabalho pelo trabalho forçado a muitos outros (os trabalhadores escravizados), somente mediante a imposição do Estado se faz possível essa correlação que condena o escravizado ao trabalho braçal e libera o “homem livre” para o trabalho intelectual – pois apenas o Estado possui a *força* necessária para imprimir essa relação social como uma *forma artisticamente cunhada*. A única dignidade da vida humana em geral, e de cada indivíduo humano em particular, é servir como meio para a formação do “gênio” da cultura – “cada homem”, escreve Nietzsche, “com o conjunto de seus atos, tem dignidade à medida que é instrumento do gênio” (Nietzsche, 1996, p. 59) – e o Estado é a *obra prévia*, a *arqui-obra* que antecipa possibilitando o gênio que dará à luz as obras da religião, da arte, do pensamento etc.

Há quem tenha visto com mais amplitude que tal concepção do Estado como obra das obras, como uma *arqui-obra*, não é exclusiva do diálogo de Nietzsche com a historiografia de Burckhardt, mas esteve presente na obra de ao menos mais um grande nome da filosofia alemã: Heidegger. Em sua análise dos aspectos políticos presentes na obra do pensador da Floresta Negra, Richard Wolin percebe que a concepção de Estado esboçada por Heidegger nos anos 1930 é formulada segundo as coordenadas de seu entendimento sobre a obra de arte como *acontecimento da verdade* – a saber, nunca como coisa entre coisas no mundo, mas como acontecimento que, acolhendo a contenda entre terra e mundo, revela uma circunstância familiar em que nos ocupamos daquilo que nos cerca – e em que coisas como utensílios e ferramentas se manifestam, porque nela repousa sua fiabilidade. Em prosa corrente, isso significa que a obra de arte é um índice cultural privilegiado, pois, retendo em sua manifestação a materialidade imanente do real e do animal humano, patenteia um corte antropogênico: o mundo (exclusivamente humano) *aí* se revela porque não é *mais* (e para Heidegger, jamais foi) o ambiente *vivo*, a materialidade imanente que entrelaça agentes orgânicos e inorgânicos em uma integralidade, em suma, a terra. A dignidade fundadora da obra de arte só é comparável a bem poucas coisas: em primeiro lugar, à “ação fundadora de

Estado” [*die staatgründende Tat*] (Heidegger, 1972, p. 50). É nessa injunção que Wolin lança seu comentário:

Assim, como vimos, na opinião de Heidegger, tanto as obras de arte como as do Estado são exemplos do “pôr-a-verdade-a-trabalhar”. Essencialmente, o Estado torna-se *uma obra de arte gigante*: como a obra de arte, ele participa da revelação da verdade, porém, numa escala muito mais grandiosa e fundamental, visto que é o *Gesamtkunstwerk* no qual todas outras sub-obras desempenham os seus papéis pré-atribuídos (Wolin, 1998, p. 179).

Não é tanto do interesse deste trabalho investigar até que ponto se alastrou, pelas letras dos pensadores europeus, essa compreensão do Estado como a *arqui-obra* humana – o horizonte de todas as obras possíveis, sobretudo aquelas ligadas ao que chamamos de cultura. Chama muito mais a atenção o fato de que certo entendimento da *transcendentalidade do Estado* – um correlato direto da sua visada como *arqui-obra* humana – dá a pensar que ele opera, no interior de uma população, como elemento unificador do povo na *forma do Um*: porque é obra fundamental que possibilita que uma cultura se expresse em obras singulares, *o Estado unifica o povo* em uma forma, em um aspecto que, cortando suas possíveis incongruências e diferenças físicas, amarra-as na referência única de um paradigma: uma história, língua ou território supostamente “comuns” – não no sentido do que é partilhado, mas no sentido do que é unificado, uniforme<sup>3</sup>. Essa compreensão da transcendentalidade do “Estado-come-obra” salta à vista de quem lê, por exemplo, a introdução de *O Povo Brasileiro*, do antropólogo Darcy Ribeiro. A despeito de não ignorar a formação multiétnica de nossos ancestrais, Ribeiro não se intimida em afirmar, de modo inclusive categórico, que “o Brasil é uma etnia nacional, um povo-nação”, e que ao contrário de sociedades multiétnicas (como a Espanha na Europa ou a Guatemala na América), “os brasileiros se integram em uma etnia nacional, constituindo assim um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uniétnico” (Ribeiro, 2015, p. 19). Os povos indígenas do Brasil, chamados por Ribeiro de “microetnias tribais”, seriam exceções que não afetam “o destino

<sup>3</sup> Apesar de não escrever expressamente que o ordenamento político – a *politeia* – tenha algo como um *eidós* ou uma *idea*, Platão afirma pela boca de seu Sócrates, no final do Livro IX de *A República* (592 a – b), que a cidade verdadeiramente justa esboçada na longa conversa entre Sócrates e os irmãos Glauco e Adimanto possui um “modelo” (*paradeigma*) “no céu” (*en ouranôi*) “para quem quiser contemplá-lo e, de acordo com ele, fundar seu Estado (*heauton katoikizein*)” (Platão, 2016, p. 780-81. Trad. de Carlos Alberto Nunes, modificada). Ser um *paradeigma*, isto é, uma espécie de unidade normativa de natureza intelectual para toda existência material, é um atributo essencial da ideia. Se as ideias platônicas são *unidades unificadoras* (são unas justamente à medida que unificam as diferenças no domínio do sensível *para a inteligência que as contempla*) não é de todo absurdo dizer que o Estado tem uma forma inteligível: ele também é uma ideia, uma *forma do Um*.

nacional”. O “Brasil”, seja lá o que ele for, é apresentado como uma unidade transcendente aos seus elementos constituintes (um todo que não se identifica com a soma de suas partes) e para o qual as diferenças radicais de comunidades indígenas ou quilombolas nada representam (seja por integração no “destino nacional”, seja por alheamento a esse mesmo destino).

Independente dos motivos que levaram a tais formulações um intelectual tão engajado na luta por justiça social no Brasil, e, sobretudo, pelos direitos dos povos indígenas (assunto que aqui excederia nosso escopo), o que se percebe é a importância da atividade do Estado brasileiro, principalmente com a sua consolidação como instrumento de controle interno da burguesia agrária nacional no processo da Independência e depois, enquanto agente de construção *à força* da “integração nacional” – agência política que de fato impediu o esfacelamento do território brasileiro em nações menores. Segundo Ribeiro:

A unidade nacional, viabilizada pela integração econômica sucessiva dos diversos implantados coloniais, foi consolidada, de fato, depois da independência, como um objetivo expresso, alcançado através de lutas cruentas e da sabedoria política de muitas gerações. Esse é, sem dúvida, o único mérito indiscutível das velhas elites brasileiras (*Ibid.*).

Sem jamais negar a violência imposta por esse processo, cujas marcas o povo brasileiro testemunha ainda hoje na brutal desigualdade social, no racismo, no machismo, na homofobia e em tantas outras modalidades de opressão, o antropólogo dá a pensar que o Estado-nação, na forma como o herdamos via colonização, atua *para nós* como um *Uno* transcendente – ao estilo da mais clássica *metafísica* – que por si só unifica e aplaina as diferenças que nos constituem em nossa carne, em nossa “*física*”, restituindo as diferenças à identidade de um Mesmo que as ultrapassa “em dignidade e poder” – da mesma forma, para citar como exemplo, a Ideia do Bem platônica ultrapassa a multiplicidade das formas e de suas cópias no mundo. A transcendentalidade do Estado-come-obra, da *arqui-obra* do Estado, é uma metafísica das relações de poder que possui uma relação direta com a “física” dos povos por ele dominados – e a instituição de um “criatório de gente” pela ação de uma “classe dirigente exógena e infiel ao povo” (*Id.*, p. 53) pode ter mais a ver com uma condenação prévia da diversidade humana que com a formação *real* de uma etnia única – na medida em que isso fosse possível.

*O Estado moderno europeu é o Estado colonialista, pois na medida mesma em que busca suprimir internamente as diferenças (étnicas, sobretudo) de seus componentes, estabelece a forma como a sociedade civil que ele governa lança-se para fora na busca obstinada pela ampliação de mercados, pela extração de matéria-prima e produção de bens primários abundantes mediante a utilização de mão de obra escravizada. Essa afirmação, hoje visível historicamente, também se pode concluir da conexão que Hegel estabeleceu internamente à *Filosofia do Direito*, na suprassunção da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) ao Estado. Com efeito, para Hegel o estado é, enquanto “efetividade da ideia ética” [*Wirklichkeit der sittlichen Idee*], a “efetividade da vontade substancial” [*Wirklichkeit des substantiellen Willens*], ou seja, “a efetividade da liberdade concreta” [*Wirklichkeit der konkreten Freiheit*]*

em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio *espírito substancial* e são ativos para ele como seu *fim último* (...) (Hegel, 2010, p. 235).

A liberdade natural (“em-si”) do ser humano, suposta a existência de um “estado de natureza” pré-civilizatório, é suprimida no domínio da família sobre o indivíduo (primeira forma de expressão da eticidade [*Sittlichkeit*]); quando os indivíduos se associam livremente fora de suas famílias para firmar contratos e estabelecer relações econômicas, a liberdade individual se reafirma *para-si*, como realização de um indivíduo livre *após* a mediação da família como instituição formadora; por fim, a liberdade dos indivíduos na sociedade civil-burguesa é suprassumida na lei de Estado, que é ao mesmo tempo a supressão da liberdade individual como mera vontade particular e a elevação da liberdade individual à coincidência com a vontade coletiva: a liberdade *em-si e para-si* é a expressão universal da lei, em que as vontades individuais coincidem com a obediência ao Estado. Essa é propriamente a tarefa histórica do Estado liberal: “O interesse particular” – escreve Hegel – “não deve, na verdade, ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal, pelo qual ele mesmo e o universal são preservados” (Hegel, 2010, p. 238). Exatamente por isso o Estado é *espírito* (*Geist*) – mesmo que não como espírito *absoluto*, posto que as formas de Estado surgem e se dissipam no movimento da história, ele é ainda

assim o *espírito do povo* [*Volkgeist*], a forma real-racional da eticidade de um povo que é expressa por um determinado “grau de seu desenvolvimento histórico” (*Id.*, 2008, p. 50): abandonar o suposto “estado de natureza”, formar famílias e clãs, constituir instituições religiosas (e direcionar-se à religião revelada monoteísta), organizar a sociedade civil a partir do desenvolvimento do comércio, realizar grandes obras de arte...

Marx já havia observado que Hegel inverte o processo real de formação do Estado a partir da “multidão”, organizada em família e sociedade civil, colocando essa evolução como projeto do autoconhecimento do espírito colocado pela Ideia – a base real do Estado não é seu fundamento natural, mas a Ideia de Estado, que somente se realiza em seu conceito (e com isso se conhece plenamente) atravessando suas negações “naturais” – o “estado de natureza”, a família e a sociedade civil-burguesa. Mas a inversão idealista hegeliana, na qual “a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto” (Marx, 2013, p. 36-7), também oblitera que a composição real da unidade das vontades particulares na vontade universal da lei, como liberdade em-si e para-si, é *um violento processo de aglutinação de populações diversas*, inclusive em termos étnicos. Como bem lembra Stuart Hall, em seu famoso estudo sobre *A identidade cultural na pós-modernidade*: “A maioria das nações modernas consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (Hall, 2022, p. 35). Nesse sentido, a concepção nietzscheana do Estado-como-obra não é necessariamente oposta à hegeliana, senão que apenas mais sincera quanto ao seu conteúdo de dominação violenta que dá a uma multiplicidade étnico-cultural a forma do Um *na nação*.

Mas há ainda outro aspecto que a teoria hegeliana do Estado camufla sob a capa da necessidade histórica do autoconhecimento do espírito do povo na formação do Estado: em determinado momento da formação da sociedade civil-burguesa, o Estado só pode consolidar-se como liberdade real à medida que as nações se projetam, pela necessidade do comércio, *ao mar*. A expansão marítima através da navegação, que sede à pressão econômica pela abertura de novas rotas comerciais, tem também para Hegel um importante significado cultural: o espírito de um povo alcança elevado nível de produção tecnológica pelo desenvolvimento de sua marinha mercante: “[para avaliar] que meio de cultura reside na

conexão com o mar” – escreve Hegel – “compara-se, para isso, a relação com o mar das nações, nas quais o engenho técnico floresceu, com aquelas que se recusaram à navegação, como os egípcios, os indianos, voltados para dentro de si e mergulhados na mais terrível e na mais vergonhosa superstição” (Hegel, 2010, p. 225). A expansão pelo mar, que impulsiona no sentido do desenvolvimento o espírito de um povo, não somente autoriza como torna em necessidade histórica a *colonização* [*Kolonisation*], para a qual a sociedade civil-burguesa é “impulsionada [*getrieben wird*], e pela qual ela, em parte, proporciona a uma parte da sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, em parte, proporciona a si mesmo, com isso, novos carecimentos [*Bedarf*] e campos para o seu trabalho diligente” (*Ibid.*).

Hegel não trata explicitamente do que deve ser feito caso a sociedade assim expandida pela colonização encontre, no “novo solo” colonizado alguma população autóctone. Mas basta saber o que Hegel pensa dos povos que não vivem em um Estado para se ter uma ideia: nos últimos parágrafos da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma categoricamente que sociedades que vivem sem a formação de um Estado *não possuem direito de soberania*, posto que a soberania seja uma relação *mais entre Estados que entre povos*, em que Estados são reconhecidos como indivíduos singulares pelo Direito Estatal externo. Povos “sem Estado” não se encontram na plenitude da sua “substância ética” (a formação da liberdade em-si e para-si na figura da universalidade da lei), e “sua autonomia, enquanto sem legalidade objetiva e racionalidade estável para si, é apenas formal, não é soberania” (*Ibid.*, p. 309). Na passagem da *Filosofia do Direito* para a *Filosofia da História*, a consequência disso é clara: ingressam na história, como movimento de autoconhecimento e autorrealização do espírito, somente os povos que formam Estados, em que a “substância ética” do espírito de um povo alcança seu auge – no mais elevado momento do seu desenvolvimento (inclusive cultural e tecnológico), pressionado pela necessidade de a sociedade civil-burguesa ampliar-se para fora de seu território original, pelo mar, rumo à colonização de novos territórios (já ocupados ou não). A história é, em Hegel, a narrativa de uma formação dos Estados europeus enquanto maquinarias de supressão violenta da diferença interna e externa, uma vez que a Europa mediterrânea é o eixo em que gira o movimento temporal narrado. Quando Hegel afirma que “A história mundial vai do leste para o oeste” (como o movimento do sol, do nascente ao poente), “pois a Europa é o fim da história

mundial e a Ásia é o começo” (*Id.*, 2008, p. 93), isso significa que *os povos humanos como tais existem, em sua multiplicidade, para a realização do Estado-nação europeu, da sua forma do Um*: os “asiáticos” apenas preparam a possibilidade do Estado como espírito e substância ética de um povo, que será realizada pelos europeus (e portanto a Ásia é tão somente um momento passado e evanescente do espírito); sua realização na própria Europa é a supressão interna de diferenças étnicas entre os povos que lhe servirão de sociedade civil *para o Estado*; e sua vigência é a expansão colonialista sobre a América, como predação de outros povos cuja prevalência “no espírito” seria mais débil – sobretudo pela ausência de Estado. As descrições tétricas que Hegel faz de povos indígenas americanos ou de nações africanas no “Fundamento geográfico da história mundial” (que não carecem de repetição aqui), são somente a demonstração de que *a metafísica de constituição do Estado é, na verdade, uma “física” dos povos*: a formação de um pretendido amálgama étnico que é, em realidade, a ideologia de uma gradação racialista dos povos, em cujo ápice a Europa contemplaria a si mesma como a “verdadeira humanidade”, a humanidade *tout court*. O Estado-nação europeu *é isso*, segundo inclusive sua “essência” metafisicamente concebida. Por outras palavras: não há Estado (em sua acepção moderna) sem colonialismo, nem colonialismo (em sua realização moderna) sem racismo<sup>4</sup>.

Quando Nelson Maldonado-Torres afirma que a *colonialidade do ser* “está relacionada com a produção de uma linha de cor em suas diferentes expressões e dimensões” (Maldonado-Torres, 2022, p. 48), não quer dizer outra coisa senão isso: a constituição dos modos de ser sob a vigência do Estado, enquanto operador da colonização, somente ocorre pela formação da ideia de raça – ideia produtora de *diferenças subontológicas*: literalmente gradações de “ser” entre povos e populações humanas, nas quais o indivíduo racializado (o negro, o “índio”, o “latino”, o “asiático”) não tem consistência ontológica, não acede à condição de ser um sujeito, pois não possui relação propriamente histórica (e também

<sup>4</sup> Essa é uma afirmação já reconhecida como uma conquista teórica dos estudos pós-coloniais, ao menos desde a metade do século XX. Seu conteúdo pode ser inferido das mais diversas fontes sobre o assunto, como da própria noção de colonialidade (do poder, do saber e do ser) em seu tratamento dado por Nelson Maldonado-Torres (2022, p. 14-31), no capítulo de *Crítica da Razão Negra* dedicado à fabricação do “sujeito racial” no capitalismo colonialista (Mbembe, 2022, p. 27-77), ou no modo como Denise Ferreira da Silva compreende a formação do sujeito racializado como estratégia de poder do discurso intelectual europeu sobre o próprio humano como sujeito transcendental (cf.: Silva, 2024, p. 93-206). Nesses como em vários outros trabalhos, ganha relevo a articulação fundamental entre a forma do estado nacional europeu, o colonialismo e o racismo.

cognitiva, linguística ou cultural) com o ser (ou com o espírito). E uma vez que a colonialidade é uma condição tal que, nascida do colonialismo, sobrevive ao colonialismo (*Ibid.*, p. 14), a persistência de uma metafísica do Estado como unidade transcendente ao povo único não é uma coincidência. O “Brasil uniétnico” de Darcy Ribeiro é, ainda que de forma inconsciente, uma manifestação da colonialidade do ser como apagamento sistemático de diferenças étnicas na diferença subontológica e em sua consequente proposta de “amalgama étnico” do povo – proposta que soa sempre muito positiva e mesmo inclusiva, como em outras abordagens que apelam historicamente a uma “democracia racial” no Brasil, mas que, mesmo não sendo totalmente o caso do texto de Ribeiro, terminam por ocultar a violência etnocida e a política de apagamento que lhe servem de base.

Foi Pierre Clastres quem observou que a fonte da violência etnocida, que elimina a diferença étnica de populações inteiras, “pertence claramente à essência do Estado”: “toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado” (Clastres, 2004, p. 90). A gigantesca potencialidade etnocida da chamada “civilização ocidental” e de seu Estado está situada em “seu *regime de produção econômica*”, ou seja, no capitalismo “enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para o além de toda fronteira” (*Ibid.*, p. 91). A metafísica do Estado esboçada pelos pensadores europeus (quer na dialética hegeliana, quer na genealogia nietzscheana), é a sua *mais perfeita ideologia* – como forma narrativa justificadora do processo etnocida impellido pela acumulação primitiva de capital. Todo esse processo *precisa produzir* diferenças gradativas subontológicas entre humanos *em-si e para-si* e aqueles *menos-que-humanos*, enquanto violência modeladora da “forma-de-povo”, a pretendida unidade étnica. Um não existe sem o outro e são ambos as duas faces da moeda do Estado. Também foi Clastres quem evocou uma antiga sabedoria do povo Guarani: o Um é o *propriamente mal*, pois o destino de tudo o que é Um é a morte – enquanto o bem vive no *dois*, no encontro do um com o outro, no ser completo do um com o outro. O destino dos povos sob a forma política do Estado é o Um – a morte, e principalmente a morte daqueles que não conseguem ser propriamente Um. Mais vale ser dois – ou muitos; muitos tais como o Brasil pode ser e é.

**Referências:**

- BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: \_\_\_\_\_. *Arqueologia da Violência: Pesquisas de antropologia política*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. Do Um sem o múltiplo. In: \_\_\_\_\_. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 12.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm von. *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed. Brasília: UnB, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausgegeben von Horst D. Brandt. Hamburg: Felix Meiner, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Fünfte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a Colonialidade do Ser: Contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. de Sebastião Nascimento. 2.ed. São Paulo: n-1 edições, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in Drei Bänden*. II Band. Herausgegeben von Karl Schlechta. 9.Auflage. München: Carl Hanser, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Ed. bilíngue (grego-português). Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2016 (Col. Diálogos de Platão).
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 3.ed. São Paulo: Global, 2015.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus*: Para uma ideia global de raça. Trad. de Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

WOLIN, Richard. *A Política do Ser*: O pensamento político de Martin Heidegger. Trad. de Leonardo Mateus. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

## AMEFRICANIZAR PARA DESPSICOLOGIZAR: ALGUNS APORTES PARA UMA CRÍTICA DA PSICOLOGIZAÇÃO DESDE O INCOLONIZÁVEL

Maria Lucia Macari<sup>1</sup>

**Resumo:** A psicologização dos sujeitos e da vida não é um processo aleatório: ela cumpre uma função política e epistemológica precisa. Mais do que uma linguagem que mobiliza noções do campo da psicologia para nomear determinadas verdades, trata-se de um dispositivo que produz e legitima uma concepção estrita de subjetividade, petrificando o sujeito em posições fixas e inquestionáveis. Nesse regime, a realidade parece não existir para além de designações pretensamente certeiras, o que estreita as possibilidades de futuros-outros. Diante dessas engrenagens, o artigo propõe o pensamento amefricano, formulado por Lélia Gonzalez, como um alento para o resgate do incolonizável na constituição dos sujeitos. Ao fazê-lo, abandona-se uma noção metafísica de sujeito em favor de sua historicidade e, conseqüentemente, de sua abertura ao novo.

**Palavras-Chave:** Amefricanidade; Incolonizável; Psicologização; Psicologia Crítica; Despsicologização.

## AMEFRICANIZING TO DE-PSYCHOLOGIZE: CONTRIBUTIONS TO A CRITIQUE OF PSYCHOLOGIZATION FROM THE IN-COLONIZABLE

**Abstract:** The psychologization of subjects and of life is not a random process; it fulfills a precise political and epistemological function. More than a language that mobilizes notions from the field of psychology to name certain truths, it operates as a dispositif that produces and legitimizes a strict conception of subjectivity, petrifying the subject in fixed and unquestionable positions. Within this regime, reality appears to exist only through supposedly precise designations, thereby narrowing the possibilities for other futures. In response to these mechanisms, this article proposes Amefrican thought, formulated by Lélia Gonzalez, as a means of recovering the in-colonizable dimension in the constitution of subjects. In doing so, it abandons a metaphysical notion of the subject in favor of its historicity and, consequently, its openness to the new.

**Keywords:** Amefricanity; In-colonizable; Psychologization; Critical Psychology; De-psychologization.

Eu sou atlântica. Agora descobri uma referência bela.  
Uns foram por esse oceano  
Outros vieram por ele  
E eu estou aqui, fui e vim por ele  
Ó paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada.

Portugal, Beatriz Nascimento (1983)

<sup>1</sup> Psicanalista. Doutora em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) com período sanduíche no doutorado em *Estudios Psicosociales* (UMSNH), no México. Mestra em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS), graduada em Psicologia (UFSM). Diretora e membro do comitê editorial da revista *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis* e membro do comitê editorial da revista *Teoría y Crítica de la Psicología*. E-mail: marrymlm@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-8188>

## Introdução

A psicologização da vida não é uma novidade. Ela está tão entranhada em nosso dialeto cotidiano que sequer conseguimos distingui-la de outros discursos que compõem a nossa gramática. Entende-se por psicologização aquelas designações dos sujeitos e da vida, como um todo, que se constroem através de noções psicológicas, como por exemplo: “sujeitos desadaptados”, “ego frágil”, “falta de inteligência emocional”, “personalidades narcísicas”, dentre outros. São formas de entender e caracterizar determinadas condutas a partir de termos que são do campo da psicologia, indo mais além da própria área, mas tendo ela como respaldo para a sua justificação.

A psicologização, de um modo geral, produz e fundamenta diferentes formas de opressões e violências, sobretudo ao individualizar o sofrimento na medida em que entende o sujeito a partir de uma mirada metafísica, isto é, a subjetividade como resultado de uma interioridade abstrata e desconectada do mundo em que vive. Como se as formas de dizer, agir, atuar e sofrer fossem frutos de uma psique desencarnada, indiferente ao pulsar do corpo social. Neste caso, a psicologia como uma grande área não está imune a essas reproduções, ela também pode reafirmar essas dinâmicas, sobretudo quando isenta seu “objeto” de responsabilidade social, como se ele fosse uma entidade interna e isolada.

Sendo assim, a psicologização torna-se uma das grandes aliadas da produção e reprodução do capitalismo-colonial<sup>2</sup>, na medida em que, através de justificativas pautadas num sujeito indiviso e fatal, leva adiante um projeto composto de diferentes violências desobrigadas de sua responsabilidade, na medida em que tudo pode ser tomado como “fora da história”, “natural”, fruto de incapacidades e transtornos.

Tomando essas dinâmicas como constitutivas de nossa realidade, este artigo propõe a amefricanidade – conceito cunhado por Lélia Gonzalez – como um ímpeto crítico

---

<sup>2</sup> Opta-se, neste trabalho, pelo uso da noção de capitalismo-colonial em lugar de “neoliberalismo”, por compreender que as dinâmicas contemporâneas de exploração, dominação e produção de subjetividades não podem ser adequadamente pensadas como uma mera etapa recente ou excepcional do capitalismo. A noção de capitalismo-colonial permite reinscrever tais processos em uma longa duração histórica, na qual a acumulação capitalista se constitui de modo indissociável da colonização, da racialização e da produção normativa dos sujeitos. O chamado “neoliberalismo” é aqui compreendido, portanto, não como fundamento, mas como uma inflexão histórico-política específica do capitalismo-colonial em sua configuração atual.

Maria Lucia Macari

que permite resgatar o incolonizável (Elgas, 2025) que compõe as nossas subjetividades ladino amefricanas para além do que foi extirpado pelos processos coloniais. Trata-se de um movimento ético que produz um olhar a mais aos discursos psicologizantes – dentro ou fora da psicologia – com o intuito de despsicologizar a nossa gramática e, conseqüentemente, as nossas subjetividades. Despsicologizar como um processo que nos guia no sentido de historicizar, desnaturalizar, desindividualizar e, ao final, recuperar a memória histórica que nos constitui como sujeitos.

### ***Descortinando o *homo psychologicus****

Como toda ciência, a psicologia não está isenta das ideologias de seu tempo. No entanto, neste artigo, faremos um movimento contrário e tomaremos a própria psicologia como ideologia (Braunstein et al., 1982), como força material (Reich, 1933/2001) que, em sua discursividade, cria condições de possibilidade para o laço social. Neste caso, devemos começar entendendo que o discurso psicológico não é restrito ao âmbito da psicologia ou de outras áreas psis, mas ganha forma e se ramifica em diferentes âmbitos do corpo social. Ou seja, a psicologia não é apenas um espaço teórico-clínico – em suas diferentes variações – que acolhe os sujeitos em sofrimento e lhes permite a fala terapêutica. Ela é, sobretudo, parte dos jogos discursivos que (re)produzem e sustentam o capitalismo-colonial, reforçando estereótipos e opressões ao mesmo tempo em que tendem a simplificar a experiência de sujeitos. Nesse sentido, o sujeito contemporâneo parece estar sempre à beira de um abismo para o qual não pode olhar, muito menos permitir ser olhado, visto que isso pode denunciar a sua singularidade errante, a qual comumente não se encaixará em normativas sociais.

É notável como hoje, mais do que nunca, a nossa compreensão de nós mesmos, dos outros e do mundo que nos rodeia está descrita, sobretudo, em termos psicológicos (Vos, 2012). É como se a maior parte das diferentes dimensões que compõem a vida fosse ganhando contornos precisos: neurotransmissores, áreas cerebrais do comportamento, habilidades ou sensibilidades sensório-motoras, personalidades múltiplas, desregulação afetiva, dificuldades cognitivas, inteligência emocional, dentre outros. Neste sentido, a psicologização dos sujeitos e da vida, como um todo, não se restringe ao transbordamento de discursos que poluem a vida social, mas se constituem como pontos desde onde se cria a própria subjetividade e uma determinada noção de sujeito. Junto dela, a medicalização

Maria Lucia Macari

desenfreada da vida se propaga nas ondas dos intermináveis diagnósticos psiquiátricos que criam fixações de sentidos unívocos, reduzindo a complexidade da experiência humana a rótulos estritos. É como se dentro dessa dinâmica as explicações psicológicas das banalidades da vida, muitas vezes apoiadas em termos psicanalíticos, estivessem acima de qualquer outra reflexão. O sujeito, ao desviar de um certo padrão esperado, não tem o direito a um lugar no laço social que não seja pela via de uma designação certa a qual costuma não permitir derivas.

É claro que essas designações podem ter diferentes destinos. Um diagnóstico ou qualquer outro signo de um saber psicológico pode ser o ponto de “destrave” e partida para a enunciação de um sujeito, a condição de possibilidade de questionamentos, a experiência de estranhamento, o momento de desconhecimento que permite a fala. Por outro lado – e, talvez, esse seja um dos destinos mais comuns desse tipo de situação – pode ser uma espécie de cárcere subjetivo, de onde não se pode sair nem mesmo fabular qualquer alternativa. Neste caso, o sujeito fica à mercê de uma determinada dívida simbólica com o próprio laço social, o qual não admite qualquer comportamento, afeto ou discurso que passe fazendo ruído em meio à massa. A diferença como um problema social que deve ser trancafiada, controlada, nomeada pelo Outro<sup>3</sup> que sabe sobre o um, esse Outro que não aceita brechas que possam questionar a sua condição capitalista-colonial.

O que se escuta nas ruas, nas redes sociais na internet e em diferentes espaços de socialização, é uma difusão cada vez maior de rótulos estritos e naturalizados. Apresentar-se a partir de diagnósticos, “divergências” ou “atipicidades” ganhou o estatuto de identidade (quase) inquestionável. No lugar de um sujeito com suas características pessoais – boas, ruins, estranhas, contraditórias ou tanto faz – encontra-se designações patologizantes, sobretudo a respeito daquilo que é tomado como “desajuste”, “anormalidade”, “desregulação”, dentre outros. O sujeito resumido, ao fim e ao cabo, a uma suposta “incapacidade a adaptar-se”. É como se não existisse espaço para um não saber sobre si, para que um sujeito possa navegar a sua condição de angústia sem ser taxado de “incapaz”, “transtornado” ou “desregulado”. Se uma existência é resumida a uma palavra-mestre que designa todo um destino de maneira

<sup>3</sup> A partir do ensino de Jacques Lacan, o Grande Outro (grafado com inicial maiúscula) designa a função simbólica que organiza os discursos e normas do laço social, não se confundindo com qualquer instância individual ou empírica. Trata-se, portanto, de uma função simbólica que sustenta o sentido e a legitimidade das relações sociais, e não de um sujeito concreto.

linear, que lugar resta para a mudança ou qualquer possibilidade de ser e estar para além de estereótipos de normalidade?

Não ao acaso, tudo isso constitui o quer Jan de Vos (2012) nomeou de *homo psychologicus*: o indivíduo – e aqui não utilizo a palavra sujeito<sup>4</sup> ao acaso – entendido e designado inequivocamente através de discursos, vocabulários e esquemas psicológicos em campos que se supõe não pertencerem aos terrenos teóricos e práticos da psicologia. Isso resulta no que se entende por psicologização da vida que, no final das contas, não passa de uma herança das ciências modernas do iluminismo, onde a razão e a consciência seriam os principais eixos que norteariam a noção de sujeito.

Seguindo essa vertente de pensamento, David Pavón-Cuéllar (2021a) pontua que a psicologização que vemos atualmente não seria arbitrária, mas uma herança da psicologia europeia, consequência de uma “evangelização” e outras formas de “europeização” dos povos originários americanos, da imigração de europeus e da mestiçagem entre imigrantes e nativos. Desse modo, para o autor, ganharia corpo uma subjetividade psicológica “psicologicamente objetivável”, confinada em um “mundo interno”, em uma “alma” ou “entidade consciente”, isto é, completamente alienada do sujeito que a estuda e do contexto social em questão. Logo, inevitavelmente, o objeto da psicologia seria o sujeito do colonialismo.

Essa dinâmica surge, justamente, no ato de exploração imperialista: não adianta apenas colonizar as terras, a fauna e a flora, há que se colonizar os povos e, forçosamente, os corpos, as subjetividades, os desejos, os anseios e os medos. Para que os sujeitos sigam a dança do imperialismo, torna-se imprescindível instituir uma “alma” desencarnada e universalizante — uma subjetividade europeia, em última instância. Mesmo nos processos de luta e resistência, sabemos que uma parcela significativa das existências foi colonizada, o que permitiu o desenvolvimento da formação histórica atual. Isso se mostra, sobretudo, através do modelo ariano de explicação que ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental (Gonzalez, 2020), dando uma forma à produção e transmissão de conhecimento, sem se preocupar com o papel que o racismo, o sexismo e classicismo desempenhará no resultado desses processos.

<sup>4</sup> O sujeito, para a psicanálise, é dividido, isto é, constituído pelo paradoxo de sua própria condição arbitrária. Já o indivíduo – aquele não é dividido – supõe uma totalidade da existência, uma condição que não comporta lugar para um não saber sobre si, sendo o discurso psicológico uma espécie de sutura da falta originária.

**Corpo versus alma: a anedota do sujeito dono de si mesmo**

A alma imposta no ato de colonização é uma espécie de ideologia metafísica, na medida em que passa a ser a coisa pensante do cogito cartesiano: *penso, logo existo*. Não pensamos-existimos com o corpo, com os rios ou com as plantas – como o fazem muitos dos povos originários<sup>5</sup> do Brasil (Krenak, 2022) e da Mesoamérica (Pavón-Cuéllar, 2021b) – mas com essa abstração metafísica que parece existir por si só. Neste caso, se produz uma “mitologia da alma” (Politzer, 1927/1969) eficaz, onde a consciência e a objetividade tornam-se os elementos que compõem a verdade da vida como Razão.

Mas, como já advertia Césaire (1950/2020): não existe colonização inocente e de onde se saia ileso. A evangelização inaugurou um novo capítulo na história das Américas, com o propósito de “implantar” uma alma europeia universal nos corpos que foram desumanizados e, por isso, se constitui como um dos dispositivos mais eficazes de colonização. Ao impor um modelo de subjetividade estrito, os europeus criaram condições plausíveis para que os sujeitos estivessem – pelo menos em alguma medida – ancorados na lógica europeia em expansão.

A dinâmica dualista cristã será crucial para os processos coloniais: ao se individualizar os sujeitos – agora fechados em seus corpos e isolados de suas comunidades – o ato de colonizar torna-se muito mais fácil e justificável. Essa tendência se perpetua inevitavelmente na construção de fatalismos (Martin-Baró, 1985/2017), onde se naturaliza determinados processos históricos que estreitam as possibilidades de vida, ao mesmo tempo em que coagem à interiorização da dominação social para que as estruturas de opressão se mantenham e se fechem em um inquestionável “destino fatal”. A única saída prece ser a salvação divina da alma: aquela promessa cristã que captura, pacifica e sustenta o projeto imperialista.

Na atualidade, esse modo unívoco de compreender as subjetividades é alimentado e reproduzido por um discurso psicológico que, muitas vezes, possui como meta uma espécie

<sup>5</sup> Cabe lembrar que a expressão “povos originários” é, em si, uma generalização que não dá conta da complexa trama de filosofias, políticas, estéticas e tantas outras dimensões que atravessam os processos de subjetivação desses povos. Essa forma de nomeação, até certo ponto, repete uma lógica própria da colonialidade, que tende a falar das diversas civilizações originárias/indígenas como se constituíssem um “outro” homogêneo. No entanto, o uso deste termo aqui busca, antes, deslocar essa posição colonial, ainda que, de modo contraditório, seja necessário habitá-la para produzir esse deslocamento.

Maria Lucia Macari

de assepsia social. Grande parte das intervenções terapêuticas ensinadas nas universidades –inclusive algumas leituras psicanalíticas – visam adaptar e conformar os sujeitos a determinados modos de existir, sem questionar as estruturas do mundo em que vivemos. Trata-se de uma “limpeza” simbólica de tudo aquilo considerado sujo, profano ou obscuro. Uma colonização das subjetividades que busca neutralizar as dissidências, extirpando qualquer signo de “abjeção” em nome de uma suposta segurança e de uma “humanidade” higienizada, onde devem prevalecer o “belo” e o paradigma cisheteronormativo branco (Favero, 2022).

Este ponto é crucial, visto que ele evidencia a encruzilhada onde encontram-se a psicologia como uma área acadêmica e profissional e o discurso psicológico que vai além da primeira. Olhar para esse atravessamento torna-se fundamental porque nos permite ver que, dentro daquilo que se entende como ciência, existe uma validação e, conseqüentemente, uma justificativa para a existência de discursos psicologizantes. É como se a própria psicologia como uma grande área, cheia de linhas teóricas e contradições, existisse para sustentar uma determinada noção de normalidade que, ao final, serve para docilizar os corpos e as subjetividades. Enquadrar os sujeitos a determinados modos de existir para não questionar a própria existência, as contradições econômicas e as mazelas do próprio laço social. Mesmo que as psicologizações andem independentemente, ainda assim elas ganham respaldo com a existência de uma área consolidada.

Com a psicanálise não é diferente. Embora seja uma área autônoma em relação à psicologia, não podemos simplesmente desconsiderar a condição de que se trata de um fato social (Mezan, 2019), e influenciar fortemente as formações em psicologia e, em última instância, os próprios discursos sociais. Chovem exemplos: muito fala-se de “mães narcisistas”, “famílias desadaptadas”, “regressão às fases iniciais”, “dores inconscientes”, “traumas infantis”, “ego inflado ou frágil”, “dependência emocional”, “relações tóxicas”, “padrões de repetição”, “cura coletiva”, “autoconhecimento”, dentre outros clichês formulados a partir da banalização de noções teóricas psicanalíticas. Elas ganham notoriedade e se disseminam justamente por estarem ancoradas em áreas consolidadas no meio acadêmico e científico.

Não resta dúvidas de que foi a própria colonização europeia do mundo, entre os séculos XVI e XX, que abriu espaço para a psicanálise fora da Europa, de modo que as sociedades vienense, austríaca e europeia, de modo geral, foram profundamente atravessadas

Maria Lucia Macari

pelos efeitos econômicos, sociais e culturais dos impérios e de suas colônias latino-americanas (Pavón-Cuéllar, 2024). A exploração de riquezas e de mão de obra escravizada nas Américas resultou em uma enorme acumulação de capital no Velho Mundo, modernizando sociedades tradicionais e impondo uma cultura burguesa. Nesse caldo histórico, surgiram os elementos com os quais a psicanálise ainda hoje se ocupa: a racionalidade científica, o sujeito da ciência, a obsessão pela individualidade e pela interioridade, os valores liberais e seculares, a moral repressiva e, por fim, as neuroses (Pavón-Cuéllar, 2024).

A colonização do mundo autorizou a Europa à certeza de conhecer algo da humanidade em geral a partir do conhecimento de um modelo humano colonialmente generalizado, exportado e globalizado, condição indispensável para tanto para a expansão da herança freudiana nas Américas quanto para a imposição de um modelo único de subjetividade (Pavón-Cuéllar, 2024). No lugar dos saberes ancestrais dos povos originários, a América Latina passou a ter como recursos oficiais para pensar a subjetividade a psicanálise e a psicologia, em suas múltiplas vertentes. Assim, as áreas psis inscrevem-se na própria matriz da colonialidade e do capitalismo que fundaram a era moderna. Embora questionem muitos dos princípios que sustentam o sistema capitalista e os dispositivos da sexualidade, frequentemente se eximem de analisar a colonialidade que habita seu próprio aparato clínico e teórico.

O exemplo mais concreto e naturalizado das consequências dessas relações históricas, é o controverso e polêmico termo “saúde mental”. Este, embalado pelo discurso capitalista-colonial, converte-se no sentido último da existência, sobretudo quando se alinha aos protocolos que definem o que é normal e o que é patológico. Nessa dança sorrateira, acaba se convertendo a maior parte da população em indivíduos transtornados – “sem saúde mental”, no fim das contas –, possuidores de estereótipos certos que podem ser controláveis e, em última instância, docilizados pelas terapias psicológicas e pela indústria farmacêutica. Não por acaso, uma das frases mais emblemáticas de nosso tempo revele essa lógica: *você está em dia com a sua saúde mental?* Nessa engrenagem, as psicoterapias e a psiquiatria tornam-se espaços de pagamento de uma dívida simbólica, onde a promessa de uma “cura” vem acompanhada de uma exigência silenciosa de adaptação e conformação.

Nessa dinâmica de psicologização, é comum que os sujeitos sejam individualizados e confinados a um suposto interior subjetivo, quando os problemas sociais e

Maria Lucia Macari

econômicos são dissociados da política, tendo como consequência uma despolitização da vida (Pavón-Cuéllar, 2019). Qualquer comportamento que desvie ou até mesmo questione a “norma” esperada, será tratado como pura consequência de um sujeito “desadaptado” ao mundo, como um eco de sua subjetividade mutilada de um corpo atuante. Nessa trama, um sujeito em situação de extrema vulnerabilidade social que roube para alimentar os filhos, pode ser tratado como um “desviante”, um “perverso”, um “sociopata”, pelo simples fato de roubar em um momento de desespero. Um sujeito que sofre diferentes atos de racismo em seu cotidiano pode ser taxado de “deprimido”, “ansioso”, “sem inteligência emocional”, sem ter as causas de seu mal-estar escutadas, consideradas, validadas e, sobretudo, combatidas.

Quando se recusam a ignorar o sistema e a lógica da psicologização, as áreas psis se alinham ao enfrentamento dos problemas sociais. Escutar o sujeito em sua errância – em seus tropeços, contradições e antagonismos – é também agir politicamente. É reconhecer que não há neutralidade possível e que a indiferença, como bem nos lembra Gramsci (1917/2020), opera como força histórica. Não podemos naturalizar a indiferença em relação ao que é estranho aos nossos ouvidos. No campo psicanalítico, como aponta Ayouch (2021), persiste uma resistência conservadora em certos discursos que enxergam as transformações sociais como “ataques à lei simbólica”. Essa postura é problemática, pois autoriza que alguns analistas se autoproclamem guardiões de uma moral normativa, legitimando leituras que tentam enquadrar as subjetividades e os modos de existência dentro de um ideal fechado, rígido e excludente.

Esse tipo de discurso e seus efeitos clínico-políticos não apenas reproduzem uma lógica adaptativa de dominação patriarcal, mas também perpetuam violências de gênero, raça e classe social, ao prescrever modalidades supostamente corretas de subjetivação. Tudo aquilo que escapa a uma lógica supostamente universal de funcionamento e performatividade precisa ser moldado ou corrigido em nome da “cultura e da civilização”. Esse fenômeno, comum nas redes sociais, em clínicas privadas e até mesmo em serviços públicos de saúde, parece esquecer a vocação primeira da psicanálise: sua radicalidade antinormativa (Assuar, 2022). Se quisermos fazer um uso político da mesma, sem cair em heroificações ou ilusões salvacionistas, precisamos resgatar o seu maior legado: os efeitos das palavras. O que as palavras podem dizer para além daquilo que somos capazes de escutar? O que somos capazes de escutar, para além daquilo que nos aliena ao discurso que legitima a nossa existência?

**Derivas amefricanas para resgatar o incolonizável**

Se tratando do uso político dos ditos e não ditos em uma sociedade, ninguém melhor do que Lélia Gonzalez para nos acompanhar neste percurso. Fazendo um jogo de palavras, Lélia cunhou o termo “amefricanidade” para se referir a determinadas especificidades culturais de nosso continente apagadas dos discursos canônicos ou simplesmente denegadas. Ao trocar o T pelo D, Lélia propôs o neologismo conceitual “América Ladina” como um ato político de assunção de nossa condição política e cultural para além das designações coloniais. Com um simples jogo de palavras, Lélia permite a reinscrição da presença africana e indígena como constitutiva das subjetividades da América Ladina, resgatando o inconsciente denegado que deu lugar a suposição de uma universalidade branca europeia.

A denegação [*Verneinung*], neste caso, não é um apagamento total desse inconsciente, mas uma espécie de defesa contra pensamentos ou afetos que denunciam a emergência do desejo de nossa ladino-amefricanidade, resultando na “neurose cultural brasileira”, cujo sintoma mais proeminente é o “racismo à brasileira” ou “racismo por denegação”. Este, inevitavelmente, se volta contra todos aqueles que são o testemunho vivo da existência desse desejo, como as pessoas negras, ao mesmo tempo em que afirma não fazê-lo, como o caso do famigerado mito da “democracia racial” (Gonzalez, 2020).

Lélia demonstra como reproduzimos, muitas vezes inconscientemente, uma posição imperialista que supõe os Estados Unidos como “a América”, desconsiderando outros países americanos e o Caribe – onde iniciou a história desta América. Uma linguagem racista e segregadora que produz uma realidade social muito específica. É nesse sentido que Pavón-Cuéllar e Guzmán (2017) afirmam que a monopolização estadunidense do nome do continente parece obedecer a um impulso expansionista de apropriação e imposição de valores universais. Com isso, pensar as Américas pressupõe uma América identificada com os Estados Unidos, como se este – a conclamada “Nação Americana” – fosse a essência das nações do continente.

Em contraposição a isso, a amefricanidade é uma categoria de resistência que incorpora os processos culturais afrocentrados de criação de novas e diferentes formas, como a Jamaica e o akan e o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Isso nos permite

Maria Lucia Macari ultrapassar visões idealizadas, imaginárias ou mitificadas da África ou da América pré-colonial, olhando para a materialidade do nosso continente em suas particularidades históricas e culturais, indo muito além de um mero “giro decolonial”, mas reconhecendo a nossa realidade social para além de designações coloniais.

Essa unidade específica que resgatamos com a amefricanidade não é ao azar, mas diz de um certo fio condutor que nos une como um todo através de marcas de diferença no soar das línguas. Lélia não percebeu isso ao acaso, mas ao escutar o interessante e múltiplo farfalhar dos “falares” – como ela mesma diz – em diferentes manifestações culturais de países do continente americano. Ao perceber uma semelhança com o “pretuguês” – nomeação que dá à marca de africanização do português brasileiro, facilmente constatável no tom e no ritmo de nosso idioma – ela percebe essa influência em outros contextos, como no espanhol da região caribenha. A ausência de determinadas consoantes, como o L ou o R, assim como o caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, são parte da formação histórico-cultural do continente, compondo cosmovisões, músicas, danças e todo um mundo de coisas criado a partir dessas gramáticas e sonoridades.

Essa presença do que não foi colonizado é parte do que Édouard Glissant (1990/2021) nomeou de crioulização: o encontro inevitável de mundos que acontecem no ato de colonização estabelecendo o que ele chamou de Relação. Esta, por sua vez, não se define através da imposição e da subjugação de uma cultura pela outra, mas de encontros intempestivos e aleatórios onde a opacidade das origens não é apagada, mantendo algo de não colonizado quando se cria algo novo no encontro. Uma parcela que resiste e persiste através da reinvenção de sua própria sobrevivência.

Tudo isso que, até aqui, chamamos de não colonizado, se aproxima do que Elgas (2025) afirma ser o incolonizável dos povos. Esse autor propõe esse termo justamente como uma forma de recusa à simplificação das lutas dos povos às categorias criadas pelo pensamento decolonial e, conseqüentemente, pela colonização e suas reações. Elgas (2025) parte do princípio de que sempre haverá um núcleo inviolável de resistência, o que nos permite pensar a história fora da experiência colonial como totalidade. Neste caso, tanto Lélia como Glissant e Elgas apostam que em toda colonização sempre existirá uma “incolonização”, uma parcela que não afirma o sucesso dos processos coloniais, uma cota que resiste a qualquer ato de imposição. Sob o vértice de diferentes perspectivas, os três autores

Maria Lucia Macari

afirmam a sobrevivência material de singularidades e diferenças mesmo em meio a processos violentos de apagamento.

Esses movimentos constituem um ato ético de reconhecimento da não passividade das sociedades que passaram por processos coloniais, visto que elas continuam escrevendo sua própria história fora de uma ordem colonial estrita. Ao perceber isso, passamos a olhar para os processos de criação desses povos sem essencializá-los, fugindo de uma lógica que converte o horizonte histórico a uma espécie de “retorno à casa”, a certos valores tradicionais e ancestrais que estariam supostamente estagnados. Essa tendência, claramente presente em algumas vertentes decoloniais, apenas reifica a colonização ao endossar a dualidade entre tradição e modernidade, subtraindo a coconstrução da modernidade (Elgas, 2025).

O nosso futuro amefricano não se restringe à condição de ruptura com o sistema colonial, correndo o risco de nos aprisionarmos numa certa paixão triste alimentada por rancores e ressentimentos (Elgas, 2025). Trata-se, antes de mais nada, de um exercício de criação que não se resuma à reação aos movimentos coloniais da história. Neste caso, o resgate da América Ladina é, também, um resgate daquilo que resiste e persiste em nós mesmos como ecos que sobrevivem aos tumultuados processos históricos em suas complexidades, vertigens, explosões e derivas.

### **Amefricanizar para despsicologizar**

Pensar sobre saídas, alternativas e problematizações às psicologizações cotidianas requer alguns passos atrás. Se o dialeto da psicologia é entendido como uma espécie de ideologia contemporânea, sendo uma construção que se deu desde a modernidade europeia, precisamos olhar para isso que resiste à suas nomenclaturas. Isto é, olhar para aquela parcela não capturada pela colonização e tentar compreender, mesmo que parcialmente, como esses processos resistem e desenvolvem uma história própria que não se resume ao aos jargões psicológicos ou psicanalíticos de captura das subjetividades.

Não ao acaso, a ideia de despsicologizar surja do encontro com a noção de “desideologização” cunhada por Martin-Baró (1985/2017). Não se trata de uma suposição ingênua de que poderíamos “sair da ideologia” ou “retirar a ideologia” que sustenta a realidade. Mas de construir processos críticos que nos permitam vislumbrar alguns estratégias das ideologias dominantes que naturalizam determinadas opressões através de

Maria Lucia Macari

discursos psicologizantes. Ao mesmo tempo, perceber como estas individualizam problemas sociais ocultando relações históricas de diferentes opressões e outras formas de violência, de modo a produzir subjetividades adaptadas a elas.

Ao amefricanizar nossos processos de crítica à psicologização, resgatamos uma materialidade importante da vida: o incolonizável que segue vivo e se reinventando nas curvas da história. Essa dimensão, que podemos facilmente perceber na língua – em como dizemos, reagimos, atuamos, fabulamos – faz cair por terra uma noção abstrata e universalizante de sujeito. Ao escutar os restos e rastros do que não se dissolve nas imposições capitalistas-coloniais podemos fazer um exercício contra a psicologização das subjetividades e, é claro, da própria psicologia como uma grande área.

Despsicologizar como um exercício ético, dentro ou fora da psicologia, nos permite fazer quatro movimentos fundamentais: 1) Historicizar: escutar o sofrimento psíquico e reinscrevê-lo a partir de processos históricos concretos, levando em consideração relações de classe, gênero, raça, dentre outras. Entender que o mal-estar não é uma noção metafísica ou “natural”, mas consequência de um determinado tempo histórico. 2) Desnaturalizar: questionar tudo aquilo que aparece como “normal”, “inevitável”, “técnico”, “psicológico”, “adaptativo”, “transtornado” e afins. Como exemplo, podemos pensar em casos clássicos: “fracasso escolar”, “desajuste a um grupo”, “apatia”, “manifestações de violência”, dentre outros. 3) Desindividualizar: problematizar leituras centradas em sujeitos isolados, em déficit pessoal, em adaptação ou regulação de comportamentos ou discursos que fogem à ordem vigente. Ainda que vivido singularmente por um sujeito, o sofrimento é socialmente produzido. 4) Recuperar a memória popular: a verdade do sujeito não pode ser resumida a modelos científicos consagrados através das elites intelectuais, mas na experiência que advém, sobretudo, de vicências históricas.

Se desideologizar, para Martin-Baró (1985/2017), é escutar e não falar pelos outros, despsicologizar, dentro ou fora da psicologia, é hesitar, suspender as certezas para que um sujeito possa advir e elaborar o seu mundo a partir daquelas palavras que lhe servem como âncoras simbólicas e que não estão restritas ao arcabouço comum normatizado. Trata-se, no final das contas, de um posicionamento ético e político, onde tomamos partido em prol do sujeito que expressa as suas próprias formas de desformas sobre a realidade que está mais além de um reflexo especular. É tomar consciência dos processos ideológicos que, através de discurso míticos, produzem uma estrutura de desconhecimento aprisionando o

Maria Lucia Macari

sujeito a uma imagem alienada na qual não se reconhece, e assumir, ao final, um discurso sobre si mesmo (Souza, 1983/2021).

O pensamento amefricano cunhado por Lélia Gonzalez não é uma categoria fechada, mas uma formulação político-epistêmica que nomeia uma perspectiva crítica produzida a partir de experiências históricas, culturais e subjetivas dos povos da América Latina e do Caribe, em diálogo com a diáspora africana. Ele nos permite olhar para nossas teorias psicológicas e discursos sociais psicologizantes com uma lente que permite romper com as concepções eurocêntricas de sujeito, afirmando a experiência negra, indígena e popular. Ao articular raça, classe, gênero e colonialidade de maneira estrutural, reconhece as Américas como um espaço histórico de continuidade da África forçada ao exílio. Neste caso, a América não é apenas uma localização geográfica, mas uma dimensão simbólica que carrega todo o peso histórico, cultural, linguístico e político denegado pelo racismo estrutural dos processos imperialistas.

Ao colocarmos para jogo o exercício de despsicologização, tendo como ímpeto o pensamento amefricano, podemos fazer alguns movimentos de denúncia daqueles discursos que universalizam o sujeito branco europeu e marginalizam qualquer experiência de sujeito que rompa com essa norma eurocêntrica. Nessa mesma medida, podemos entender o racismo não como uma “opinião pessoal” ou “desvio de caráter”, mas como uma dimensão estruturante da formação social das Américas, que se manifesta não apenas através de discursos explícitos, mas na organização social do trabalho, do gênero, da linguagem, da política e das subjetividades.

### **Considerações finais**

Hoje, mais do que nunca, a nossa compreensão de nós mesmos, dos outros e do mundo que nos rodeia estaria descrita, sobretudo, em termos psicológicos (Vos, 2012). Isso porque, a psicologização dos sujeitos e da vida não se restringe ao consultório privado ou a outros espaços de escuta, mas a todos os âmbitos de nossas vidas privada e social: empresas, publicidade, cultura, política, saúde, internet, entretenimento, dentre outros. Junto dele, a medicalização desenfreada se propaga nas ondas dos intermináveis diagnósticos que criam fixações de sentidos unívocos, reduzindo a realidade dos sujeitos a termos que produzem uma

Maria Lucia Macari

espécie de gozo de sentido. Em outros momentos, em seres de puro organismo biológico que respondem a estímulos externos.

É como se dentro dessa dinâmica, as explicações psicológicas estivessem acima de qualquer outra reflexão, como por exemplo, em perfis psicológicos de atiradores em escolas ou de políticos, em explicações uniformes sobre situações de violência, sobre quem não se enquadra a normativas estritas, dentre tantos outros. Neste caso, a psicologização da vida torna-se uma espécie de colonização das subjetividades, amparada pela própria psicologia como uma grande área, baseada em um positivismo desumanizante que reduz os efeitos de sujeitos a causalidades mecânicas e simplistas. O psiquismo – campo sobre o qual a psicologia se debruça – é tomado como uma entidade isolada de um corpo, reduzindo-se a um tipo de atomismo psicológico que mutila o sujeito.

Este, por sua vez, tem a sua complexidade errante simplificada e reduzida a uma materialidade artificial, como a “atenção”, a “memória”, os “estímulos”, as “respostas”, os “reflexos”, as “reações”, etc. Em outros termos, as instâncias que supostamente podem ser observadas, medidas, calculadas, previstas e diagnosticadas, em uma determinada concretização das abstrações criadas para serem, em última instância, categorizadas. O sujeito reduzido a um ser que não comporta o antagonismo, circunscrito a métricas, simetrias, concordâncias e consentimentos.

No entanto, este artigo propõe uma virada: o pensamento amefricano como um respaldo crítico para olharmos a esses discursos em seus efeitos, de modo a resgatar o incolonizável que resiste, persiste e se reinventa nas curvas da história. Trata-se de um movimento ético de resgate da dimensão material da vida que possibilita pensar os sujeitos fora de uma noção metafísica isolada, como se todas as contradições da vida fossem fruto de uma interioridade desencarnada. Toda a construção cultural do continente marcada fortemente pela presença negra cinicamente denegada foi – e continua sendo – o impulso de nossa dita realidade social. Tanto a sua presença quanto a sua ausência por denegação, fazem parte da ideologia do branqueamento, comumente veiculada pelos meios de comunicação em massa que afirmam os valores do Ocidente branco como únicos e verdadeiros (Gonzalez, 2020).

Logo, a crítica assume um papel crucial neste percurso: ela se torna um efeito clínico-político da escuta do sofrimento social, capaz de evidenciar os liames entre formas de pensamento, performances e modos de existência com as estruturas materiais da vida – aquelas que atravessam gênero, raça, classe social, entre tantas outras dimensões. Neste caso,

Maria Lucia Macari

a crítica abre espaço para um reposicionamento diante de leituras estagnadas que, em vez de oferecerem uma escuta ao sujeito em seus paradoxos, o aprisionam em determinismos psicologizantes, fechando possibilidades de devires-outros. Essa escuta – que nada escuta por supor saber demais – apenas endossa e legitima, muitas vezes, as violências e opressões que estruturam o cotidiano.

Trata-se de um exercício de tentativas e erros: pensar fora da gramática imposta e naturalizada em nossas relações cotidianas, contornar os estereótipos que reproduzimos de maneira automatizada. O pensamento amefricano, tomado como uma vertente crítica, nos conduz a problematizar a nossa própria condição no mundo e, sobretudo, as ficções que sustentam o nosso laço social.

### Referências

ASSUAR, Gisele. Psicanálise, sexualidade e gênero: atravessamentos sociopolíticos na constituição do sujeito. *Boletim Formação em Psicanálise*, v. 21, n. 30, p. 21–34, 2022.

AYOUCH, Thamy. *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações*. Campo Magro: Calligraphie Editora, 2021.

BRAUNSTEIN, Néstor; PASTERNAK, Marcelo; BENEDITO, Germán; SAAL, Frida. *Psicología, ideología y ciencia*. 8. ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1982.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020. Publicado originalmente em 1950.

ELGAS. *Os bons ressentimentos: ensaio sobre o mal-estar pós-colonial*. São Paulo: Sob Influência, 2025.

FAVERO, Sofia. *Psicologia suja*. São Paulo: Devires, 2022.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução de M. Vieira e E. J. de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. Publicado originalmente em 1990.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAMSCI, Antonio. *Odeio os indiferentes: escritos de 1917*. Tradução de D. Mussi e A. Bianchi. São Paulo: Boitempo, 2020. Publicado originalmente em 1917.

KRENAK, Ailton. *Por um futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. A desideologização como contribuição da Psicologia Social para o desenvolvimento da democracia na América Latina. In: MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Crítica e libertação na psicologia*. Tradução de F. Lacerda Júnior. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 55–65. Publicado originalmente em 1985.

MEZAN, Renato. *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Portugal. In: RATTTS, Alex (org.). *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo: Ubu Editora, 2022. p. 203–204. Publicado originalmente em 1983.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Psicología crítica: definición, antecedentes, historia y actualidad*. Ciudad de México: Ítaca, 2019.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. Hacia una descolonización de la psicología latinoamericana: condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. *Cadernos PROLAM/USP – Brazilian Journal of Latin American Studies*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 95–127, jan./jun. 2021a.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Más allá de la psicología indígena: concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Ciudad de México: Ítaca, 2021b.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Psicoanálisis y colonialidad: hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. Ciudad de México: Fontamara, 2024.

PAVÓN-CUÉLLAR, David; GUZMÁN OROZCO, Manuel. Más allá de la psicología del mestizaje: capitalismo, colonización y singularidad latinoamericana. In: PAVÓN-CUÉLLAR, David (org.). *Capitalismo y psicología crítica en Latinoamérica: del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes*. Ciudad de México: Kanankil, 2017. p. 123–146.

POLITZER, Georges. *Crítica de los fundamentos de la psicología y del psicoanálisis*. Barcelona: Roca, 1968. Publicado originalmente em 1927.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. Tradução de M. da G. M. Macedo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Publicado originalmente em 1933.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. Publicado originalmente em 1983.

VOS, Jan de. *Psychologisation in times of globalization*. New York: Routledge, 2012.

## DIÁLOGO SOBRE O ENSINO DOS MITOS AFRICANOS E O FORTALECIMENTO DE UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA.

Hevelyn Sabrina Silva Santos <sup>1</sup>

Artur José Renda Vitorino<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo visa estabelecer um diálogo entre o ensino da mitologia dos orixás e a implementação da Lei 10.639/03, que institui como obrigatório o Ensino de História e Cultura Africana. Buscamos compreender como o ensino dos mitos podem contribuir para o fortalecimento de práticas relacionadas a Educação Antirracista. Para alcançarmos o objetivo será utilizado como recurso metodológico a análise de documentos que abordam a lei enquanto política educacional, bem como a compreensão das descrições dos mitos. Compreende-se que os mitos iorubás carregam consigo simbologias para o entendimento do passado (ancestralidade), reflexão sobre o presente e projeto para o futuro, a prática de ensino da mitologia iorubá pode gerar um fortalecimento das formações de educação antirracista tanto no letramento racial de professores, quanto para o ensino dentro do ambiente escolar. Dito isso, é possível argumentar que o ensino dos mitos podem fortalecer a implementação da Lei 10.639, bem como fomentar outras perspectivas sobre as práticas de ensino.

**Palavras-chave:** Lei 10.639/03 ; Educação Antirracista; Mitologia dos Orixás; Oralidade

## DIALOGUE ON THE TEACHING OF AFRICAN MYTHS AND EDUCATIONAL POLICIES.

**Abstract:** The article aims to establish a dialogue between the teaching of orixá mythology and the implementation of Law 10.639/03, which makes the Teaching of African History and Culture mandatory. We seek to understand how the teaching of myths can contribute to strengthening practices related to Antiracist Education. To achieve this objective, document analysis will be used as a methodological resource, addressing the law as an educational policy, as well as an understanding of the descriptions of the myths. It is understood that Yoruba myths carry with them symbolologies for understanding the past (ancestrality), reflection on the present, and a project for the future; thus, the practice of teaching Yoruba mythology can strengthen antiracist education formations, both in teachers' racial literacy and in teaching within the school environment. That said, it is possible to argue that the teaching of myths can strengthen the implementation of Law 10.639, as well as foster other perspectives on teaching practices.

<sup>1</sup>Mestranda em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Especialista em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e Graduada em Filosofia Licenciatura pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). [hevevessantos@gmail.com](mailto:hevevessantos@gmail.com). ORCID: 0009-0007-5050-5452.

<sup>2</sup> Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas pertencente ao corpo permanente de seu Programa de Pós Graduação em Educação e da Faculdade de História da PUC-Campinas. Tem experiência nos seguintes temas: Fundamentos Epistemológicos da Educação Escolar e das Políticas Públicas em Educação. Tem realizado investigações e publicado nas áreas de Fundamentos da Educação, Política Pública Antirracista em Educação, e dos estudos sobre o desenvolvimento profissional docente e os seus fundamentos. Atualmente investiga as bases teóricas pós metafísicas do discurso educacional e seus efeitos na educação escolar. É membro da REDPEEL (Red Posgrados en Educación en Latinoamérica), da ALFE (Associação Latino-Americana de Filosofia da Educação), da SOFIE (Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação), e da ANPEd (Associação Nacional de Professores de Educação). Gradou-se (Licenciatura e Bacharelado) e fez sua pós-graduação (Mestrado e Doutorado) em História pela Unicamp. [arturvitorino@uol.com.br](mailto:arturvitorino@uol.com.br). ORCID: 0000-0002-8654-3182.

**Keywords:** Law 10.639/03; Anti-Racist Education; Orixá Mythology; Orality

### **Introdução:**

Em virtude da necessidade de discussões sobre o ensino da cultura africana na educação pública, particular e ensino superior ultrapassem o tempo de criação da lei, a busca sobre as estratégias para o fortalecimento de uma Educação Antirracista dentro do campo educacional, vem completando 23 anos desde a implementação da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira. As análises feitas neste trabalho partiram do campo da literatura em relação com a filosofia africana, tendo como base as noções retiradas dos Mitos de Orixás pertencentes ao panteão afro-diaspórico, bem como a compreensão do que está estabelecido dentro da Lei 10.639/03. A oralidade na cultura iorubá tem o papel fundamental para a manutenção do conhecimento da comunidade. Nesse campo, os Griots podem ser considerados a representação da exaltação dessa oralidade, visto que teriam como função contar histórias dos antepassados para os mais jovens, assim, os mesmo poderiam mantê-los vivos dentro da memória coletiva.

Podemos considerar que a relevância do processo de rememorar essas histórias e contá-las para as próximas gerações alcança uma dimensão de construção de si e de pertencimento a um coletivo, tornando-se também a construção de uma identidade em relação à comunidade. Para as próximas gerações, cria-se uma perspectiva sobre o passado (quem fomos), o presente (quem somos) e o futuro (quem podemos ser). Possibilitando a reivindicar o direito pela própria narrativa, desde o ponto de vista histórico, alcançando a dimensão filosófica afro-brasileira que carrega consigo a *práxis* sobre os conceitos e saberes ancestrais. Dito isso, um dos conceitos literários que carrega consigo tal perspectiva filosófica é a *Escrevivência*, criado pela pensadora afro-brasileira Conceição Evaristo. Pensado a partir da junção das palavras “escrever” e “vivências”, é possível notar que para a autora a linguagem foi uma das tecnologias de resistência dominadas no processo de colonização, desde o impedimento do uso da língua materna, até posteriormente o reforçamento de estereótipos

dentro do campo da literatura. Para refletir sobre tal problemática a autora resgata a figura da Mãe Preta:

A imagem fundante do termo é a figura da Mãe Preta, aquela que vivia a sua condição de escravizada dentro da casa-grande. Essa mulher tinha como trabalho escravo a função forçada de cuidar da prole da família colonizadora. Era a mãe de leite, a que preparava os alimentos, a que conversava com os bebês e ensinava as primeiras palavras, tudo fazia parte de sua condição de escravizada. E havia o momento em que esse corpo escravizado, cerceado em suas vontades, em sua liberdade de calar, silenciar ou gritar, devia estar em estado de obediência para cumprir mais uma tarefa, a de “contar histórias para adormecer os da casa-grande”. E a Mãe Preta se encaminhava para os aposentos das crianças para contar histórias, cantar, ninar os futuros senhores e senhoras, que nunca abririam mão de suas heranças e de seus poderes de mando, sobre ela e sua descendência. ( EVARISTO, 2020. p.30)

Com a colonização, a contação de histórias é posta a serviço da dominação: a função Mãe Preta deixa de ter seu sentido coletivo histórico e passa a ser individualizada, a servir à educação de uma elite e à manutenção da dominação. Paralelamente, a oralidade deixa de ter o mesmo nível de relevância, já que para a cultura colonizadora aquilo que está escrito, lavrado em cartório e autenticado pelo dinheiro, é o que tem importância. Assim, Conceição Evaristo constrói o conceito de Escrivivência na retomada da escrita pela mulher negra e para além disso, na reivindicação pelo espaço da escrita:

Escrivivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”. (EVARISTO, 2020. p.30)

Nesse ponto, a escrita e oralidade passam a ter características próprias para a comunidade afro-diaspórica, pois as histórias que eram narradas pelos Griots para as futuras gerações ganham a dimensão do papel, das linhas escritas e compartilhadas através dos saberes diversos. É a partir dessa perspectiva que será realizada a reflexão sobre a importância da retomada dos mitos dos orixás dentro do Ensino de História e Cultura Afro-brasileira.

**ENTRE MITOS E ITANS**

Por muito tempo, crescemos aprendendo sobre os mitos gregos que retratavam as narrativas do herói, suas trajetórias e desafios para serem eternizados na história. As poesias de Hesíodo e Homero descreviam a relação entre os deuses gregos e suas semelhanças com os humanos, a maneira com que interferiram no cotidiano da população e de certo modo, conviviam de forma camuflada com as pessoas. Neste ponto, os mitos iorubás nos apresentam também uma conexão entre seres humanos e a maneira com que enxergamos o cotidiano. Contudo, veremos que para a cultura africana a relação com essas histórias adquire outras características que ultrapassam a narrativa da imortalidade dentro da história, assim como os antigos gregos queriam, mas interligam através da linguagem outras perspectivas de assimilar o mundo. A partir da experiência diaspórica, a oralidade, tratada como um arcabouço de manutenção da cultura, rememorando as histórias dos ancestrais, possibilita apresentar para futuras gerações um outro mundo do qual o corpo negro “escape” da narrativa colonizadora e que o limita a um determinado período histórico.

Os mitos iorubás trazem a dimensão do sagrado que dialoga com os seres humanos, de acordo com Paula Junior (2020):

A tradição oral encerra processos educativos que colaboram na afirmação da consciência negra na diáspora, ela fortalece os elos e conexões com uma ancestralidade viva e pulsante nas formas culturais diaspóricas. Ao longo do texto “Tradição Viva” Hampaté Bâ revela as nuances do pensamento africano tradicional em diferentes aspectos, revela a sacralidade da palavra e sua capacidade geradora da existência, acentua o quanto o modo de ser africano é perpassado pela oralidade e, com isso, como se desenvolve os processos educativos na tradição (PAULA JUNIOR, 2020. p.12).

Esse diálogo com o sagrado pode ser identificado como mais uma divergência em relação aos mitos gregos, visto que em grande parte das histórias que apresentam as deusas e deuses se relacionando com os seres humanos, estão presentes sentimentos como egoísmo, ganância e divertimento com a submissão dos humanos perante as vontades dos deuses. Para

além disso, a figura do espaço metafísico “Olimpo”<sup>3</sup> não poderia ser comparado ao “Órun”<sup>4</sup>, já que aquele representa a dimensão da conquista: o herói precisa conquistar o direito de estar junto aos deuses. O “Olimpo” é um espaço distante da terra, reafirmando a necessidade de manter-se separados dos seres humanos, por consequência fortalecendo uma relação de poder. Enquanto os deuses africanos e os antepassados descem para o plano físico “Ayê”<sup>5</sup> para aconselhar os que ainda vivem nele. Sendo através dos terreiros de candomblé o espaço de conexão e diálogo com essa ancestralidade. Portanto, a oralidade africana perpassa para o campo da metafísica ao realizar o processo da contação das histórias em relação com a espiritualidade. Ademais, ela traz uma concepção de pessoa que diverge da noção de indivíduo eurocêntrico, que se constrói de forma solitária e baseando-se apenas na razão. Neste ponto, é importante ressaltar as diferenças entre Mito e Itan.

Para a cultura ocidental, o mito oscilou por diversas definições através do tempo, a partir dos filósofos que se propuseram a refletir sobre a relevância deles para o campo epistemológico. Uma delas é que “na Antigüidade clássica, o Mito é considerado um produto inferior ou deformado da atividade intelectual. A ele era atribuída, no máximo, "verossimilhança", enquanto a "verdade" pertencia aos produtos genuínos do intelecto. (ABBAGNANO, 1998) Trata-se, portanto, de narrativas que não expressam o cotidiano, que podem surgir do que não é verdadeiro ou que não existem, mas que de alguma maneira ainda captam fragmentos da maneira com que os seres humanos interagem com o mundo.

Por outro lado, “ A palavra nagô itán designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os itán àtowódówó, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos babaláwo, sacerdotes do oráculo Ifá “ (Santos, 2004. p.8). No contexto da diáspora, o Candomblé tem papel significativo e de extrema importância no caráter pedagógico dos Itans. Eles são contados pelas Ialorixás e Babalorixás tanto através de conversas, quanto nas músicas e danças realizadas durante as celebrações. Paula Junior (2020) descreve que:

<sup>3</sup> **Olimpo:** Morada das deusas e deuses na Mitologia Grega. Acreditava-se que o Olimpo estava localizado no alto de uma montanha, acima das nuvens. Simbolizando um espaço de poder e superioridade.

<sup>4</sup> **Órun:** Plano Espiritual e imaterial onde habitam os Orixás, ancestrais e seres espirituais. O Órun, na cosmologia Iorubá mantém uma conexão com o plano material, Ayê. Diferenciando da ideia cristã de ‘céu’, aqueles que fazem parte do plano material retornam para o Órun, vivendo ao lado dos ancestrais.

<sup>5</sup> **Ayê:** Mundo Físico dos seres humanos.

Quando se pensa na imagem dos Djeli e Doma africanos, os contadores de história de lá, eles se assemelham com as figuras dos mestres e mestras do saberes afro-brasileiros, tem correspondência com as mães – de santo dos terreiros brasileiros e tratam de mitos como aqueles que se contam nas casas de candomblé e outros territórios afrobrasileiros como forma educativa para se entender os sentidos da vida. (PAULA JUNIOR, 2020. p. 331)

Assim, os Itans são fundamentais para o entendimento de múltiplas formas de dar sentido à vida.

### **O Guerreiro que ensina a Caçar: a Lei 10.639/03 como ferramenta pedagógica.**

É que viver na guerra cansa, cansa, aham  
Cansa, cansa  
Mas o amor traz esperança, eu sei

(DEPOIS DA TEMPESTADE - MARCELO D2)

Um dos pontos que torna complexa a preservação dos Itans através da oralidade é a manutenção da riqueza dos detalhes e simbologias. A oralidade é também um movimento de exercício que envolve a corporeidade, através deles construímos nossas narrativas contando o processo do “estar no mundo” em relação com ele. Nossa corporeidade também informa o que o mundo quer nos mostrar, um exemplo são os excesso de informações, a cultura de aceleração e produtividade que adoce em massa gerações e nos recorda sobre a necessidade de respirar e caminhar pela vida. A lógica colonialista incentiva o individualismo e a competição, enquanto enfraquece a construção do saber libertador e produtor de sentido de vida e a partir dessa perspectiva a oralidade entra em confronto com o colonialismo ao reeducar também nosso corpo ao ler o mundo. O que a natureza tem para nos dizer? Com quem eu convivo? Refletir sobre esses questionamentos traz em discussão a importância da oralidade e preservação da memória. Hampatê Bâ (2003) ao ser questionado sobre a sua relação com a memória diz que:

Como é que a memória de um homem de oitenta anos é capaz de reconstituir tantas coisas e, principalmente, com tal minúcia de detalhes? É que a memória das pessoas da minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas. (HAMPATÊ BÂ, 2008. p.13)

Ao pontuar que “desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção”, podemos remeter aos Itan relacionados a Oxóssi, orixá da caça, do silêncio, da comunidade. No Itan “Oxóssi aprende com Ogum a arte da caça” (2001), será apresentado a relação entre Oxóssi com o irmão mais velho Ogum, orixá ferreiro, da guerra, dos caminhos e tecnologia. A história conta que:

Oxóssi é irmão de Ogum.  
Ogum tem pelo irmão um afeto especial.  
Num dia em que voltava da batalha,  
Ogum encontrou o irmão temeroso e sem reação,  
cercado de inimigos que já tinham destruído quase toda a aldeia  
e que estavam prestes a atingir sua família e tomar suas terras.  
Ogum vinha cansado de outra guerra,  
mas ficou irado e sedento de vingança.  
Procurou dentro de si forças para continuar lutando  
e partiu na direção dos inimigos.  
Com sua espada de ferro pelejou até o amanhecer. (PRANDI, 2001. p.112)

Neste fragmento, através da figura do irmão mais velho afetuoso, cansado de mais uma batalha e procurando forças para seguir defendendo seu povo e sua família, é possível criar uma analogia com as violências que afligem a população negra, violências estas gestadas e alimentadas pelo capitalismo: “a luta por libertação nos arquipélagos<sup>6</sup> negros, além da disputa de imaginários, reivindica o direito à existência, à ontologia, à afirmação do ser negro, africano, afrodescendente.” (SANTOS. 2025, p.50) Como argumentado pela filósofa estadunidense Angela Davis (2018, p.19), no livro *A liberdade é uma luta constante*:

Você fala com frequência sobre o poder do coletivo e enfatiza a importância do movimento, em vez de falar sobre indivíduos. Como podemos construir tal movimento, baseado nessa ética, em uma sociedade que promove o egoísmo e o individualismo? Desde a ascensão do capitalismo global e das ideologias associadas

<sup>6</sup> O conceito de arquipélago é mobilizado pelo filósofo e poeta martinicano Édouard Glissant para descrever a divergência entre o conhecimento eurocêntrico que compreende o mundo a partir de uma perspectiva universalista e excludente. Enquanto os arquipélagos preservam sua própria singularidade enquanto dialogam com os outros saberes, outras visões sobre o mundo, caminhando portanto para uma noção de conhecimento construído em relação com o outro. Neste trabalho utilizamos a perspectiva do autor Luis Carlos Ferreira Santos sobre o conceito a partir da Filopoética.

ao neoliberalismo, tornou-se particularmente importante identificar os perigos do individualismo. As lutas progressivas - centradas no racismo, na repressão, na pobreza ou em outras questões - estão fadadas ao fracasso se não tentarem desenvolver uma consciência sobre a insidiosa promoção do individualismo capitalista.

Posteriormente, neste Itan podemos encontrar uma possível hipótese para a problemática imposta por Davis sobre o individualismo. Ogum ensina o irmão mais novo a arte da caça, ainda que ele seja um guerreiro. A caça diferente da luta tem aspectos que diferenciam a maneira com que lidamos com tais demandas coloniais, entre elas as reflexões de Hampatê Bâ: o treinamento desde a infância para a capacidade observar o Outro, a enxergar-se com atenção no coletivo, pois nenhuma dor é individual.

Quando por fim venceu os invasores,  
sentou-se com o irmão e o tranquilizou com sua proteção.  
Sempre que houvesse necessidade  
ele iria até seu encontro para auxiliá-lo.  
Ogum então ensinou Oxóssi a caçar,  
a abrir caminhos pela floresta e matas cerradas.  
Oxóssi aprendeu com o irmão a nobre arte da caça,  
sem a qual a vida é muito mais difícil.  
Ogum ensinou Oxóssi a defender-se por si próprio  
e ensinou Oxóssi a cuidar da sua gente.  
Agora Ogum podia voltar tranquilo para a guerra.  
Ogum fez de Oxóssi o provedor.  
Oxóssi é irmão de Ogum. (PRANDI, 2001. p.112)

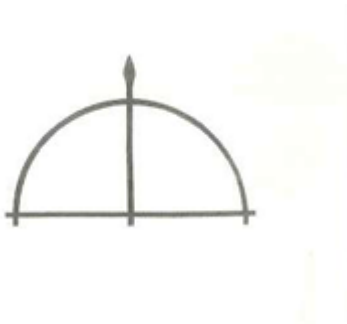
O irmão mais novo aprende com o mais velho a importância de “defender-se por si próprio”, a ter responsabilidade e foco que diferem das noções impostas pelo discurso mercadológico que vem dominando as práticas de ensino dentro do ambiente escolar. Sendo Ogum o grande ferreiro dos orixás, aquele que forja ferramentas para que possam ser abertos novos caminhos e possibilidades, compreendemos a Lei 10.639/03 como ferramenta político-pedagógica que nos permite romper com o colonialismo e, de forma estratégica, caçar formas de ensinar a defender-se. Quando o Itan enfatiza que “agora Ogum podia voltar tranquilo para a guerra” demonstra que ainda que ele tenha realizado a prática de ensinar o irmão, as lutas seguem, pois a tranquilidade repousa em saber que “o poder de matar é a soberania de expor à morte, deixar morrer e fazer morrer. E a recusa em ser morto é a abertura do sujeito que vem, o qual traz em sua trajetória a partilha comum do mundo: a partilha do “Todo Mundo”. (SANTOS. 2025, p.66)

O jovem caçador aprende a buscar o alimento para o corpo e para além disso, o alimento da alma. Oxossi é considerado também o orixá ligado à cultura e às artes. A cultura é uma ponte entre a pessoa e a comunidade, o caçador sai de sua comunidade trazendo elementos para que seu povo compreenda as múltiplas formas de estar no mundo. Assim, por exemplo, com os movimentos da capoeira a dança e luta caminham unidas. Através dos movimentos da capoeira, o corpo relembra que na vida precisamos gingar com as adversidades do dia a dia. Aprende-se através da contação de Itans a pararmos para exercitar a escuta do outro, a necessidade de preservarmos a memória dos que vieram antes de nós, por consequência, a valorizar a Ancestralidade e autoconhecimento:

A Ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. (OLIVEIRA, 2001. p.3)

### Considerações Finais

#### Oxotocanxô - O caçador de uma flecha só



**Ofá - Arco e flecha usado por Oxossi**

Diferente de Ogum que carrega uma espada para as batalhas, Oxossi tem como ferramenta de caça o Ofá, um arco com apenas uma flecha. Comparando ambos objetos, a representação de Ogum enquanto irmão mais velho que abre caminhos para que as futuras gerações possam traçar, assemelhamos a figura do educador que forja/luta pela implementação e criação de políticas públicas que possibilitam a comunidade a reparar a história. A energia motriz que impulsiona os movimentos sociais pelas reivindicações dentro e fora do campo da educação, aquele que defende as Leis 10.639/03 e 11.645/08 que visam tornar obrigatório o Ensino de História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena dentro das escolas públicas e privadas. Ainda que as discussões sobre a necessidade de incorporação do ensino da educação afrorreferenciada ultrapassem o tempo de existência de ambas as leis, a legitimação no campo da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) é o reconhecimento das identidades africanas em diáspora e preservação das culturas indígenas. Assim, como descrito por MUNANGA (2015, p. 21-22):

No plano político, o reconhecimento da diversidade cultural conduz à proteção das culturas minoradas, por exemplo, as culturas indígenas da Amazônia e de outras partes do continente americano, que estão em destruição, seja pelas invasões de seus territórios, seja ainda pela criação de reservas onde se acelera a decomposição das sociedades e dos indivíduos. [...] No plano jurídico, o reconhecimento das identidades particulares no contexto nacional se configura como uma questão de justiça social e de direitos coletivos e é considerado como um dos aspectos das políticas de ação afirmativa.

A conquista de tais leis se configuram como ferramentas pedagógicas que respaldam as práticas pedagógicas, as reivindicações por formação continuada de professoras e professores apontando as lacunas no que tange o letramento racial. O Ofá de Oxossi aponta para a efetivação das leis no ambiente escolar, e enquanto caçador que porta apenas uma flecha cabe a ele criar estratégias para que possa alcançar seus objetivos. Ao passo que as políticas neoliberais que intensificam as burocracias e tornam o ensino como baseado em competências a serem cumpridas, desmotivando professores e suas práticas de ensino e alunos com a relação de aprendizagem. A realização de momentos dentro do ambiente escolar que proporcionem a experiência com o ensino da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena pode ser refletido como o movimento do caçador. Aquele que busca outras perspectivas para a sua comunidade, levando em conta as palavras da autora Adilbênia Freire Machado (2014) sobre os sentidos que esse movimento se constitui para a Filosofia Africana

“o encantamento é aquilo que dá condição de alguma coisa ser sentido de mudança política e ser perspectiva de outras construções epistemológicas, é o sustentáculo, não é objeto de estudo, é o que desperta e impulsiona o agir, é o que dá sentido.” (MACHADO, 2014, p.59)

Possibilitar o encontro com outros saberes e perspectivas de compreender/ler o mundo e principalmente, de resistir às políticas que descaracterizam o sentido de coletividade e senso de comunidade. Dito isso, compreendemos que os movimentos realizados pelos professores para tornar efetiva a Lei 10.639/03 e 11.645/08 dentro de suas práticas pedagógicas se assemelham ao olhar estratégico dentro do campo educacional. Assim como Félix Guattari (1985) aponta na obra “Revolução Molecular”: “Militar é agir. Pouco importam as palavras, o que interessa são os atos” (GUATTARI, 1985, p. 13). Ainda que ao passar dos anos a figura das professoras e professores fiquem turvas aos olhos da sociedade, e que a falta de sentido de coletividade dentro da própria categoria, são os “pequenos” movimentos dentro do chão da escola que reacendem o “encantamento” pelo saber. Seja nos planejamentos dos projetos políticos pedagógicos (PPP) das escolas públicas, na elaboração de aulas que abordem a temática racial ou na elaboração de saraus e projetos culturais dentro do ambiente escolar. A defesa pelo direito ao ensino que encanta e torna o mundo um campo repleto de possibilidades seguem na raiz do sujeito professor, ainda que as políticas de mercantilização da educação visem desmobilizar a categoria. Portanto, a defesa e ensino de práticas antirracista dentro do ambiente escolar esta para além do cumprimento da lei, mas reforça a lembrança de quais os sujeitos que constroem o ambiente escolar.

*No ano em que todas as bocas foram impedidas de falar; no ano que foi todo ele uma noite de terror; esses jornais únicas bocas que ainda falavam clamavam pela liberdade de Pedro Bala, líder da sua classe, que se encontrava preso numa colônia.*

*E, no dia em que ele fugiu, em inúmeros lares, na hora pobre do jantar, rostos se iluminaram ao saber da notícia. E, apesar de que fora era o terror, qualquer daqueles lares era um lar que se abriria para Pedro Bala, fugitivo da polícia. Porque a revolução é uma pátria e uma família.*

**Jorge Amado - Capitães de Areia**

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo. Martins Fontes, 2000.

AMADO, Jorge. **Capitães da Areia**. 90. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 15	n. 39	Janeiro – Abril 2026	p. 142 - 153
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

- DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. **Filopoética afrodiáspórica: filosofia africana como imaginação emancipatória**. Salvador: EDUFBA, 2025.
- DEPOIS DA TEMPESTADE. Intérprete: Marcelo D2 part. Seu Jorge & Anna Majidson, Álbum: Amar é para os fortes, Produtores: Nave e Mario Caldato Jr. Pupila Dilatada, distribuído por The Orchard Enterprises, 2018.
- GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 2º Ed. São Paulo. Editora Brasiliense, 1985.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas/Casa das Áfricas, 2003.
- PAULA JUNIOR, A. **Filosofia da oralidade: contribuições da tradição oral para filosofia africana e afrodiáspórica**. *Itaca: Revista Eletrônica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 36, p. 1-20, jun. 2020. DOI: 10.59488/itaca.v0i36.31988.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos : (contos)** / Ruy do Carmo Póvoas. – 2. ed. – Ilhéus, Ba : Editus, 2004
- OLIVEIRA, Eduardo D. A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001.
- MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino de africanidades*. Fortaleza: Imprece, 2019.
- MUNANGA, Kabengele. **Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?** *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 62, p. 20–31, dez. 2015.