

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**  
**LINHA DE PESQUISA: Ensino, Aprendizagem e Formação de Professores**

**DE CRIANÇAS ÓRFÃS E DESERDADAS A PROEXISTENTES:**  
**UMA HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO DA INFÂNCIA LATINO-AMERICANA**

**ELTON VINICIUS SADAO TADA**

**MARINGÁ**

**2022**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**  
**LINHA DE PESQUISA: Ensino, Aprendizagem e Formação de Professores**  
  
**DE CRIANÇAS ÓRFÃS E DESERDADAS A PROEXISTENTES:**  
  
**UMA HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO DA INFÂNCIA LATINO-AMERICANA**

Tese apresentada por ELTON VINICIUS SADAO TADA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: Ensino, Aprendizagem e Formação de Professores

Orientador(a):

Prof<sup>ª</sup>. Dr(a).: VERÔNICA REGINA MÜLLER

MARINGÁ

2022

## FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

T121d

Tada, Elton Vinicius Sadao

De crianças órfãs e deserdadas a proexistentes : uma hermenêutica da libertação da infância latino-americana / Elton Vinicius Sadao Tada. -- Maringá, PR, 2022.

0 f.: il. color., figs., tabs.

Orientadora: Profa. Dra. Veronica Regina Muller.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2022.

CDD 23.ed. 370

ELTON VINICIUS SADAO TADA

**DE CRIANÇAS ÓRFÃS E DESERDADAS A PROEXISTENTES:  
UMA HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO DA INFÂNCIA LATINO-AMERICANA**

**BANCA EXAMINADORA**

Profa. Dra. Verônica Regina Muller (Orientadora) – UEM

Prof. Dr. Rolando Pinto Contreras - Universidad de Playa Ancha -  
Valparaíso - Chile

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza - UMESP - São Bernardo do  
Campo

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo Neto – UEM

Prof. Dr. Geovânio Edervaldo Rossato – UEM

Prof. Dr. Marcelo Adriano Colavitto - IFPR - Goioerê (Suplente)

Profa. Dra. Paula Marçal Natali - UEM (Suplente)

Dedico este trabalho, ainda, aos esfarrapados e esfarrapadas desse mundo. Há de haver alguma justiça nessa vida.

À memória de meu tio querido, Tadashi Tada.

Os espartanos lançavam do Taigeto, maciço montanhoso de 2.400 metros de altura, as crianças que nasciam com defeitos físicos [...] nós, na sociedade atual, temos criado um imenso Taigeto, desde o qual lançamos as crianças que têm nascido pobres ou miseráveis, para que morram, ou vivam para serem criminosos, habitantes permanentes dos cárceres, dos hospitais, das ruas.

AUGUSTO TRIVIÑOS

TADA, Elton Vinicius Sadao. **DE CRIANÇAS ÓRFÃS E DESERDADAS A PROEXISTENTES: UMA HERMENÊUTICA DA LIBERTAÇÃO DA INFÂNCIA LATINO-AMERICANA**. 235 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Verônica Regina Muller. Maringá, 2022.

## RESUMO

A pesquisa em questão se insere no grupo de estudos "Infâncias, adolescências, juventudes e educação social" do PCA - Programa Multidisciplinar de Estudos, Pesquisa e Defesa da Criança e do Adolescente da UEM. O objetivo é analisar que ideia de infância latino-americana tem sido utilizada no contexto hermenêutico e propor a própria criança latino-americana como chave hermenêutica da ideia de infância latino-americana. Assim, o trabalho parte da ideia da criança latino-americana como órfã e deserdada e busca uma proposta de construção de uma infância diferente da que se encontra estabelecida. Tratamos primeiro sobre o método hermenêutico, revisitando conceitos de clássicos europeus a partir de uma pensadora latino-americana. Na sequência, discutimos como a criança latino-americana tem sido observada e entendida pelo âmbito conceitual acadêmico. Pensamos criticamente no contexto da racionalidade moderna temas como a cartografia e outros. Nos últimos capítulos, a partir de Enrique Dussel, analisamos a Erótica, a Política e a Pedagógica da infância latino-americana. Nessa discussão, percebeu-se, entre outros aspectos, a castração das potencialidades de vida da criança latino-americana e a educação como reprodução da mesmidade. Por fim, a partir de um estudo de relatórios de educadores e educadoras sociais do Projeto Brincadeiras do PCA-UEM, desenvolvemos o conceito de Paul Tillich de Coragem de Ser na perspectiva da infância, encontrando, entre outros resultados, a proposta da proexistência, que é uma postura de enfrentamento corajoso frente às ameaças da vida em uma direção inventiva da existência. Nas conclusões, apresentamos os resultados refletidos nas categorias de: como a ideia de infância latino-americana é entendida; quem são e como são as crianças latino-americanas; e as proposições para uma hermenêutica da infância latino-americana.

**Palavras-chave:** Infância; Criança; América Latina; Hermenêutica; Libertação.

TADA, Elton vinicius Sadao. **FROM ORPHANS AND DESINHERITED TO PROEXISTENTIAL CHILDREN: A HERMENEUTICS OF LATIN AMERICAN CHILD LIBERATION.** 235 f.. Dissertation (Doctor in Education) – State University of Maringá. Supervisor: (Verônica Regina Muller). Maringá, 2022.

## ABSTRACT

The research in question is part of the study group "Childhood, adolescence, youth and social education" of the PCA - Multidisciplinary Program of Studies, Research and Defense of Children and Adolescents at UEM - State University of Maringá. The objective of the present thesis is to analyse which idea of latin american childhood has been used in the hermeneutic context and to propose the latin american children as a hermeneutic key to the idea of latin american childhood. Therefore, the work part from the idea latin american children as orphan and disinherited, and aims to propose the construction of a childhood diferent from the established one. We first deal with the hermeneutic method, revisiting concepts of European classics parting from a Latin American thinker. Next, we discuss how the Latin American child has been observed and understood by the academic conceptual scope. We think critically in the context of modern rationality, topics such as cartography and others. In the last chapters, based on Enrique Dussel, we analyze the Erotic, Political and Pedagogical of Latin American childhood. In this discussion, it was noticed, among other aspects, the castration of the life potentialities of the Latin American child and the education as a reproduction of selfness. Finally, based on a study of reports from social educators from the PCA-UEM Playfull games Project, we developed Paul Tillich's concept of Courage to Be from the perspective of childhood, finding, among other results, the proposal of proexistence, which is a posture of courageous confrontation in the face of the threats of life in an inventive direction of existence. In the conclusions, we present the results reflected in the categories of: how the idea of Latin American childhood is understood; who and how are Latin American children; and propositions for a hermeneutics of Latin American childhood.

**Key words:** Childhood; Children; Latin America; Hermeneutic; Liberation.



TADA, Elton vinicius Sadao. **DE NIÑOS HUÉRFANOS Y DESHEREDADOS A NIÑOS PROEXISTENTES: UNA HERMENÉUTICA DE LA LIBERACIÓN INFANTIL LATINOAMERICANA.** 235 f. Tese (Doctorado en Educación) – Universidad Estatal de Maringá. Consejero: Verônica Regina Muller. Maringá, 2022.

## RESUMEN

La investigación en cuestión forma parte del grupo de estudio "Infancia, adolescencia, juventud y educación social" del PCA - Programa Multidisciplinar de Estudios, Investigación y Defensa de la Infancia y la Adolescencia de la UEM - Universidad Estatal de Maringá. El objetivo es analizar qué idea de niñez latinoamericana se ha utilizado en el contexto hermenéutico y proponer al propio niño/niña latinoamericano como clave hermenéutica de la idea de niñez latinoamericana. Así, el trabajo parte de la idea del niño/niña latinoamericano como huérfano y desheredado y busca una propuesta de construcción de una infancia diferente a la que se establece. Nos ocupamos primero del método hermenéutico, repasando conceptos de clásicos europeos a partir de una pensadora latinoamericana. A continuación, discutimos cómo el niño/niña latinoamericano ha sido observado y comprendido por el marco conceptual académico. Pensamos críticamente en el contexto de la racionalidad moderna, temas como la cartografía y otros. En los últimos capítulos, basados en Enrique Dussel, analizamos los aspectos eróticos, políticos y pedagógicos de la infancia latinoamericana. En esta discusión, se notó, entre otros aspectos, la castración de las potencialidades de vida del niño/niña latinoamericano y la educación como reproducción de la mismidad. Finalmente, a partir de un estudio de informes de educadoras y educadores sociales del Proyecto Juegos PCA-UEM, desarrollamos el concepto de Coraje de Ser de Paul Tillich desde la perspectiva de la infancia, encontrando, entre otros resultados, la propuesta de la proexistencia, que es una postura de confrontación valiente frente a las amenazas de la vida en una dirección inventiva de la existencia. En las conclusiones presentamos los resultados reflejados en las categorías de: cómo se entiende la idea de niñez latinoamericana; quiénes y cómo son los niños/niñas latinoamericanos; y proposiciones para una hermenéutica de la infancia latinoamericana.

**Palabras clave:** Niñez; Niño; Latinoamerica; Hermenéutica; Liberación.

## Sumário

Sumário.....	10
APRESENTAÇÃO DO PESQUISADOR.....	12
INTRODUÇÃO .....	1
1. A QUESTÃO HERMENÊUTICA.....	8
1.1 Hermenêutica como método.....	8
1.1.1 Os sentidos de hermenêutica.....	9
1.1.2 A hermenêutica entre Heidegger e Ricoeur .....	13
1.2 Hermenêutica latino-americana.....	18
1.2.1 A contribuição da Teologia da Libertação .....	19
1.2.2 Condições e desafios para a hermenêutica na América Latina .....	25
1.3 Hermenêutica e libertação .....	35
1.3.1 Hermenêutica da concretude histórica.....	36
1.3.2 Hermenêutica da alteridade.....	41
2. INFÂNCIA NA AMÉRICA LATINA.....	50
2.1 Libertação da criança latino-americana: o estado da arte .....	51
2.1.1 Quem fala sobre a infância latino-americana.....	52
2.1.2 Quem fala sobre a libertação da América Latina .....	60
2.1.3 Quem fala sobre a libertação da infância .....	68
2.2 A infância, sua história e teoria.....	72
2.2.1 A história da infância: crítica à narrativa adultocêntrica .....	73
2.2.2 Conceitos e ideias de infância: crítica ao limite teórico da modernidade e às perspectivas gerontocráticas.....	79
3. ALCANCES E LIMITES TEÓRICOS: INFÂNCIA, EDUCAÇÃO E AMÉRICA LATINA ..	90
3.1 O sul como norte e outros horizontes: política, sociedade e pensamento latino-americanos .....	91
3.1.1 Por que falar de oprimidos? .....	91
3.1.2 O novo mapa latino-americano.....	100
3.2 Direitos humanos e a decadência da modernidade .....	109
3.2.1 O surgimento dos Direitos humanos como categoria.....	110
3.2.2 Às sombras da decadência moderna.....	117
3.2.3 Infância, educação e religião .....	120
3.3 Contexto e história recente da América Latina .....	129

3.3.1 O século XX e as mudanças sociopolíticas latino-americanas .....	131
3.3.2 As libertações das últimas décadas .....	137
4 A CRIANÇA LATINO-AMERICANA COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA A INFÂNCIA LATINO-AMERICANA .....	146
4.1 A erótica da infância .....	147
4.1.1 A necessidade de indecência .....	148
4.1.2 Religião e castração na educação .....	158
4.2 A política da infância.....	170
4.2.1 Política inicial e política final: a construção da resistência.....	171
5 A CRIANÇA LATINO-AMERICANA COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA .....	179
5.1 A pedagógica da infância.....	181
5.1.1 O olhar nos olhos.....	183
5.1.2 A pedagógica como alteridade fundamental .....	186
5.1.3 A formação docente para a pedagógica.....	190
5.2 A coragem de ser criança .....	197
5.2.1 A ansiedade da infância .....	198
5.2.2 Infância e autoafirmação ontológica: a proexistência da infância na América Latina.....	204
CONCLUSÃO.....	210
Referências.....	221

## APRESENTAÇÃO DO PESQUISADOR

Por vezes, o ambiente acadêmico pode ser composto por um indesejável afastamento entre as pessoas. Confunde-se o distanciamento esperado do método científico com o distanciamento entre os indivíduos que compõem o contexto da pesquisa. No sentido contrário a essa possibilidade, busca-se no presente trabalho uma aproximação entre o pesquisador e seu contexto, enriquecendo assim o fator humano e afirmando que a colaboração comunitária é parte necessária de uma ciência que busca atingir a materialidade da vida.

A presente pesquisa é desenvolvida por um homem CIS, solteiro, budista, que na ocasião da defesa da tese está com 34 anos de idade. Um dos elementos importantes da vida do pesquisador é sua origem miscigenada, sendo neto de japoneses que chegaram ao Brasil no fim da década de 1920 pela parte paterna de sua família e neto de um casal de Muzambinho, interior de Minas Gerais pela parte materna. Esse lado materno da família carrega o sobrenome Ezaú, motivo pelo qual estima-se que existam possivelmente ancestrais judeus que vieram da península ibérica para o Brasil em movimento de exílio há muitas gerações. Esse desconhecimento da exata origem permite que o pesquisador considere por afeto e por liberdade que há em seu sangue algo de proto-brasileiro, de latino-americano.

Quando essa pesquisa foi iniciada, em 2018, o pesquisador já era portador do título de doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo desde 2015. O caminho acadêmico se inicia no ensino médio, em 2002, no Cefet-Pr de Campo Mourão, onde o estímulo à educação superior de qualidade e a aproximação à ciência foram devidamente apresentados. Enquanto a maior parte dos colegas de ensino médio seguiram carreiras técnicas que lhes permitissem intensa ascensão social - no que foram muito bem sucedidos - o pesquisador se inclinou para as coisas do Espírito humano. Assim, cursou graduação em Teologia (em uma IES que é propositalmente não nomeada) e em Filosofia na UEM, que foi interrompida por sua aprovação no mestrado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo em 2008.

Do segundo semestre de 2008 até o primeiro semestre de 2015 o pesquisador se dedicou a pesquisar a religião na obra de Clarice Lispector desde uma perspectiva existencial. Durante esse período se dedicou ao estudo de Filosofia da Religião, Crítica literária, Estética, Hermenêutica e Fenomenologia. Conviveu com diversos teóricos que de algum modo estavam relacionados com os movimentos latino-americanos de libertação. Foi orientado pelo teólogo Metodista Claudio de Oliveira Ribeiro, teve aulas com Milton Schwantes, Rui de Souza Josgrilberg, Etienne Alfred Higuete, Lieve Troch, Sandra Duarte, Jung Mo Sung, Lauri Wirth, entre outros.

Foi essa formação que despertou no pesquisador o desejo de se aproximar teoricamente dos movimentos latino-americanos de libertação. Em sua rotina como professor de ensino superior em Maringá, viu a necessidade de expandir seus horizontes teóricos, especialmente no campo da educação. Ao compartilhar seu desejo com a professora Eliane Maio, em 2017, foi encorajado a ingressar no PPE UEM. Até então havia como algo certo o método hermenêutico e a abordagem libertária. Na ocasião da entrevista do processo seletivo do doutorado conheceu aquela que viria a ser sua orientadora, professora Verônica Muller, e desde a primeira conversa as trocas teóricas foram frutíferas. Tendo sua orientadora como referência, decidiu propor uma pesquisa sobre infância que trouxesse consigo a bagagem teórica que já tinha.

Assim surgiu essa pesquisa sobre uma hermenêutica libertária da infância latino-americana. Foram uma série de encontros que deixaram marcas e que somaram potência de vida, o eros da pesquisa.

Todo processo hermenêutico olha com atenção para o olhar do observador e o implica em seu problema de pesquisa. Na presente pesquisa, sabe-se que o ponto de partida é privilegiado por diversos enquadramentos sociais, mas a energia que move o processo é direcionada para outro lado, para a busca de um olhar mais humano, para a luta por justiça e libertação para aqueles e aquelas que são subjugadas como órfãs e deserdadas nessas terras, as crianças latino-americanas.

## INTRODUÇÃO

Em 1968 o filósofo peruano Salazar Bondy publicou um livro intitulado “existe uma filosofia de nossa América?” no qual o autor discute a dominação política do continente europeu sobre a América hispânica chegando à conclusão da necessidade de uma libertação de nossa filosofia. Já em 2018, a filósofa Viviane Bagiotto Botton publica um artigo intitulado “Existe uma filosofia da nossa América Latina?” (2018), no qual ela retoma as perguntas feitas por Bondy em 1968 – ou seja, meio século antes – e afirma que a filosofia feita na América Latina ainda sofre dessa necessidade de libertação, mas acrescenta, a partir da reflexão de Julio Cabrera (2014), que existe além da dominação política uma dogmática, de cunho tecnicista que só legitima a filosofia feita a partir do pensamento europeu, considerado como filosofia verdadeira. É por conta dessa discussão que o presente trabalho é introduzido por esses parágrafos, com a necessidade de afirmação de compromisso com sua lógica interna e com a liberdade própria do trabalho hermenêutico.

Apesar do fato de que esta tese não está sendo entregue a um programa de pós-graduação em Filosofia, mas a um programa de pós-graduação em Educação, a problemática premissa de que a reflexão filosófica feita na América Latina não tem valor por si só e que para ser considerada válida deva se restringir a uma aplicação ritualística da dogmática europeia, ainda é uma força demoníaca<sup>1</sup> que nos persegue. Isso se dá por dois motivos complementares. Primeiramente porque adotamos uma perspectiva de libertação para seu objeto, a hermenêutica da infância latino-americana. Em segundo lugar, e com um consciente labor meta-narrativo, a pesquisa adota para si um método hermenêutico de libertação, de resistência e de proexistência que não se prende aos caprichos ritualísticos da filosofia europeia. Por isso, a ressalva de que o trabalho se apresenta com o reiterado compromisso com a liberdade e com a

---

<sup>1</sup>O termo demoníaco é aqui utilizado no sentido do conceito cunhado por Paul Tillich. Para o autor, demoníaco é o potencial destruidor existente nas atitudes humanas. O conceito é muito encontrado na Teologia sistemática de Tillich (2005). O artigo “O inferno está vazio e os demônios estão aqui” de Vitor Chaves de Souza (2011) explica bem o conceito tillichiano.

libertação, julgando-se espaço de reflexão filosófica sobre a infância na América Latina.

As perspectivas teóricas e metodológicas adotadas implicam em dois princípios fundamentais. O primeiro, da perspectiva existencial, sendo que o produto final é expresso através do termo proexistência, que é um neologismo que indica uma posição existencial de coragem e enfrentamento inventivo frente às possíveis forças de opressão. O segundo fundamento é a assunção de uma hermenêutica dinâmica, que traz um movimento circular característico, composto pelos passos hermenêuticos desenvolvidos no primeiro capítulo e olhar atento para a pesquisa e seu contexto, tanto quanto para a comunidade hermenêutica em geral.

Na opção metodológica utilizada, apesar de falarmos sobre a importância de ouvir a voz da criança latino-americana, não fazemos entrevistas porque na história da infância latino-americana já existem conhecimentos e registros a serem interpretados/ouvidos desde uma perspectiva libertadora. Além disso, partindo do pressuposto da comunidade hermenêutica, este trabalho se desenvolve no Programa Multidisciplinar de Estudo, Pesquisa e Defesa da Criança e do Adolescente PCA-UEM, que tem lidado constantemente com crianças e suas realidades há mais de vinte anos, acumulando assim uma considerável experiência com crianças latino-americanas.

Feita a ressalva mais geral, podemos partir para a introdução dos aspectos particulares. Procuramos responder a uma pergunta complexa, que surge da conexão de diversos questionamentos menores e da convicção da necessidade de uma reflexão filosófica sobre a infância latino-americana: como pode ser uma hermenêutica da libertação da infância na América Latina?

Para responder esta questão definimos o seguinte objetivo geral nesta investigação: analisar que ideia de infância latino-americana tem sido utilizada no contexto hermenêutico e propor a própria criança latino-americana como chave hermenêutica da ideia de infância latino-americana. Ou seja, pretende-se olhar para a infância latino-americana a partir da criança latino-americana, buscando

assim uma proposta de construção de uma infância diferente da que se encontra estabelecida.

Para atingir tal objetivo, dividimos o texto em cinco capítulos, de modo que os três primeiros são de cunho preponderantemente analítico enquanto os dois últimos se apresentam de modo crítico-propositivo.

O primeiro capítulo trata sobre a hermenêutica, sua formação moderna, seu desenvolvimento contemporâneo e sua entrada e reformulação na América Latina. Esse capítulo é desenvolvido a partir de uma reflexão crítica elaborada por Marcella Althaus-Reid sobre a hermenêutica latino-americana. Para entendermos e analisarmos a hermenêutica latino-americana voltamos às raízes da hermenêutica moderna em Schleiermacher e Dilthey. Depois, avançamos ao séc. XX e nos dedicamos ao estudo da hermenêutica em Heidegger e Ricoeur, apontando quais elementos são aproveitados de cada autor. Em seguida, pensamos a hermenêutica latino-americana da libertação, a partir da Teologia e Filosofia da Libertação, da hermenêutica da alteridade e da hermenêutica material da história.

O segundo capítulo levanta uma discussão em relação ao pensamento sobre infância na América Latina, apresenta o problema histórico e conceitual da questão. Começamos buscando pesquisas e produções sobre a libertação da infância latino-americana em bancos de dado de produções científicas, como o google acadêmico e o Scielo. Selecionamos entre os autores e autoras mais recorrentes aqueles que dialogavam com a dinâmica da pesquisa a partir de definições sobre a criança latino-americana e sobre a libertação da infância. Com a ajuda de Enrique Dussel desenvolvemos uma crítica aos conceitos modernos de infância como aqueles apresentados por Durkheim e Rousseau<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> No presente trabalho utilizamos um sentido extenso de modernidade que compreende o pensamento moderno em geral, desde seu surgimento com o declínio do medievo e as afirmações racionalistas cartesianas, até o limite do que se discute como pensamento pós-moderno. Portanto, não utilizamos o termo moderno ou a modernidade como período histórico dividido dos demais, mas como princípio de pensamento. Essa utilização do termo moderno não causa prejuízo algum ao conceito de contemporaneidade, pois mesmo nela existem pensamentos reprodutores da lógica moderna.



O terceiro capítulo analisa e discute filosoficamente os alcances e limites teóricos sobre infância, educação e América Latina através de uma análise da decadência da ideia de modernidade, do surgimento dos direitos humanos como categoria de pensamento e de movimentos sociais e políticos latino-americanos. O primeiro movimento feito nesse capítulo é o de uma reflexão a partir da cartografia como símbolo de dominação e centralidade de interpretação do mundo. Depois, voltamos para a história latino-americana e vemos os processos de colonização e suas violências características.

No quarto capítulo, a partir de uma divisão inspirada no pensamento de Enrique Dussel, busca-se entender a erótica e a política da infância na América Latina, mostram-se lacunas das perspectivas sobre infância no pensamento latino-americano e propõe-se uma hermenêutica da infância latino-americana sugerindo a própria criança latino-americana como chave hermenêutica para o desvelar da condição da infância latino-americana. No campo da erótica, falamos sobre a castração moral-religiosa desenvolvida sobre as potencialidades de vida da criança latino-americana. No campo da política discutimos, especialmente a partir de Enrique Dussel, os processos adultocêntricos e gerontocráticos.

O quinto capítulo, de cunho propositivo, apresenta uma educação para a infância na América Latina a partir dessa recém proposta hermenêutica apresentada no capítulo anterior, a educação para a proexistência. Isso implica na discussão da pedagógica, o âmbito educacional que está presente nas mais diversas relações humanas e que carece da dinâmica de olhar nos olhos. Depois, partindo do conceito tillichiano de coragem de ser, tratamos da coragem de ser criança em casos materiais analisados a partir de relatórios do Projeto Brincadeiras do CPA-UEM, no qual educadoras e educadores sociais desenvolvem brincadeiras como forma de educação em comunidades pobres na cidade de Maringá-Pr. Propomos assim a ideia de proexistência, no sentido de que as crianças latino-americanas desenvolvem atos de coração frente às ameaças da vida, reafirmando suas posições ontológicas.

Nas considerações finais dividimos os resultados em três categorias que indicam o movimento apontado no título da pesquisa. A primeira categoria é a de

como as crianças latino-americanas têm sido vistas e como a infância latino-americana tem sido interpretada. A segunda categoria é sobre como são as crianças latino-americanas que precisam ser vistas e suas condições existenciais. Na terceira categoria apresentamos as proposições que construímos a partir de nossas suspeitas hermenêuticas para o movimento de crianças órfãs e deserdadas para crianças proexistentes.

Vale ressaltar que a utilização da adjetivação das crianças como órfãs e deserdadas não implica em uma depreciação das crianças que são factualmente órfãs e deserdadas. Esses termos são utilizados em sentido metafórico, compreendendo que na história da invasão europeia na América Latina, as crianças ficaram órfãs de sua cultura mãe ao mesmo tempo em que foram deserdadas pelo invasor europeu, que deixou a América Latina saqueada e violentada. Entendemos que existe o potencial de compreensão de um movimento hermenêutico em que se deixe de interpretar a infância latino-americana apenas como órfã e deserdada, chegando à compreensão de sua proexistência, de sua coragem e de sua postura inventiva frente às adversidades da vida concreta.

## Representação do argumento

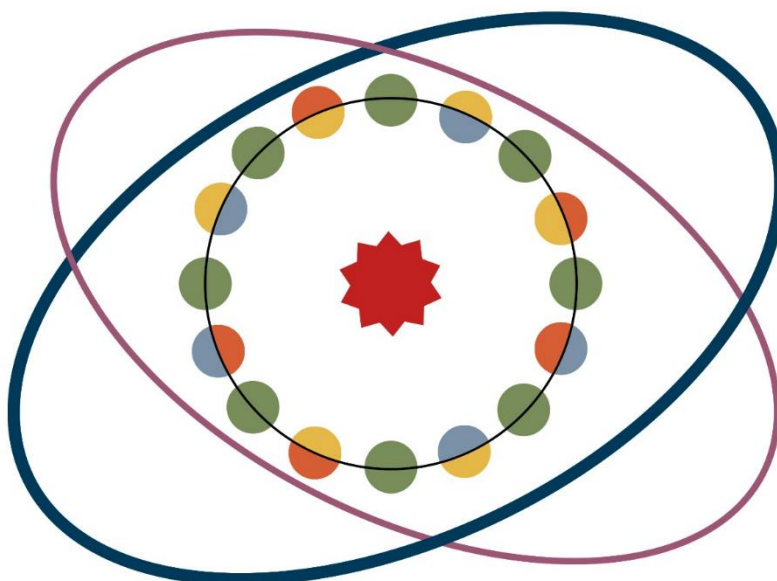










fig. 1 - fonte: do autor

## LEGENDA

-  Comunidade: história, contextos temporal, geográfico, acontecimentos socioeconômicos e políticos, cultura, tradição.
  
-  Pesquisador: sua história de vida, sua experiência como criança latino-americana, seu contexto, sua descendência, sua condição socioeconômica e política, suas certezas e dúvidas, seu corpo, sua cognição.
  
-  Pesquisa: Desde a entrada no programa, matérias cursadas, pessoas que fizeram parte, grupo de estudos, linha teórica, texto.
  
-  Proposição da pesquisa: resultados do desenvolvimento da pesquisa, proposição de leitura libertária da infância latino-americana, ideia de infância, ideia de América Latina, ideia de libertação, ideia de hermenêutica.
  
-  Método hermenêutico propriamente dito (a disposição dos princípios metodológicos não altera o produto por sua característica circular): intuição do autor implicado no problema.
  - 1 - Universalidade da hermenêutica de Schleiermacher
  - 2 - hermenêutica como processo relacional entre vida, expressão e compreensão de Dilthey
  - 3 - Erlebris - caráter pré-reflexivo da consciência de Dilthey
  - 4 - Circularidade hermenêutica de Dilthey
  - 5 - Dasein de Heidegger
  - 6 - movimento para a inquietação ontológica de Heidegger
  - 7 - Linguagem como casa do ser de Heidegger
  - 8 - Hermenêutica da facticidade de Heidegger
  - 9 - A adivinhação, explanação, compreensão, apropriação de Ricoeur
  - 10 - Hermenêutica como solidariedade entre intérprete, autor e mundo de Althaus Reid
  - 11 - Hermenêutica a partir do pobre e da libertação da teologia da libertação
  - 12 - fenomenologia do oprimido de Paulo Freire
  - 13 - Hermenêutica da história material de Marx
  - 14 - Socialismo como amor de Tillich
  
-  Olhares sobre a América Latina: religião, história, colonização, mudanças sociopolíticas, cartografia, hermenêutica latino-americana, ditaduras.
  
-  Olhares sobre a infância: história, conceitos, modernidade, estado da arte, discursos, fenomenologia da infância
  
-  Categorias teóricas: oprimidos, hermenêutica da história de Marx, coragem de ser de Tillich, erótica, política e pedagógica de Dussel, sociedade do cansaço de Han, Homo sacer de Agamben, alteridade de Dussel e Levinas, indecência de Althaus-Reid, castração e erotismo de Freud, modernidade líquida de Bauman, sociedade do espetáculo de Guy Debord, Teoria do desejo mimético

## **1. A QUESTÃO HERMENÊUTICA**

O presente capítulo é reservado ao estudo do método. O método é o alicerce escolhido para a edificação do trabalho e que não apenas sustenta, mas que também define os procedimentos que vão constituindo o formato que se mostrará ao fim da edificação. Essa metáfora emprestada das engenharias aponta com exatidão a importância do método para a constituição do trabalho. Nesse sentido, o presente capítulo está construído com o cuidado que esperamos faça jus à sua inegável função.

Partimos da ideia de que a validade da investigação científica derive diretamente da adequação do método ao objeto, assim como da relação dialética constante e material entre aquilo que é chamado sujeito e objeto do trabalho científico. Só assim, na materialidade da dinâmica existencial é que o saber se revela enquanto fenômeno científico com validade e importância.

Por conta dos pressupostos adotados para esta pesquisa é que optamos pela utilização do método hermenêutico. Para tanto, definimos o que é método hermenêutico neste trabalho. Esse é o principal esforço aplicado no presente capítulo, que se junta a uma proposição de hermenêutica que tenha sentido e valor para a compreensão da infância na América Latina e para a proposta da construção de uma hermenêutica libertária e de uma educação voltada à proexistência.

### **1.1 Hermenêutica como método**

Nessa primeira parte do capítulo vamos apresentar o método hermenêutico, sua origem moderna, sua trajetória filosófica e discuti-lo especialmente a partir de Martin Heidegger (1889-1976) e Paul Ricoeur (1913-2005).

### 1.1.1 Os sentidos de hermenêutica

Para que se utilize a hermenêutica como método de investigação científica é basicamente necessário que se faça uma hermenêutica da idéia de hermenêutica em nossos dias. O trabalho hermenêutico certamente não é um trabalho uniforme, mas uma dinâmica de ação a partir de princípios hermenêuticos. Nestes tópicos 1.1.1 e 1.1.2 tratamos, especialmente a partir do diálogo com Althaus-Reid, dos princípios hermenêuticos em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Ricoeur. Tal discussão é feita para que se possa mostrar os princípios hermenêuticos usados ao longo do próprio trabalho.

Além da Filosofia, outras ciências tomam para si o termo hermenêutica e o utilizam de acordo com seus métodos e conceitos. As ciências jurídicas têm utilizado hermenêutica como a ciência da interpretação da letra da lei. A ciência hermenêutica acaba encontrando relevância ímpar nas ciências jurídicas, pois a interpretação da letra da lei e de suas doutrinas possui uma aplicação prática muito visível. A hermenêutica serve à justiça especialmente nas deliberações de jurisprudência e na construção das escolas jurídicas. Hans Kelsen<sup>3</sup> (1881-1973), por exemplo, é um teórico conhecido por seu purismo e por sua literalidade, não levando em conta os aspectos culturais e as intersecções científicas na interpretação da lei, mas advogando por sua aplicação literal e literalista, pois para ele a cultura e as demais ciências já tiveram seu momento de intervenção no processo de construção social da legislação. Por outro lado, a escola histórica e a escola marxista tendem a levar os aspectos socioculturais e econômicos em conta na interpretação da legislação (SABADELL, 2000, pp. 36 ss.).

No desenvolvimento da filosofia moderna é que se apresenta a questão central da hermenêutica como a conhecemos hoje e que nos interessa em

---

<sup>3</sup>A principal obra de Hans Kelsen, na qual ele propõe sua teoria de independência das ciências jurídicas em relação às demais ciências é a "Teoria Pura do Direito" (2001).

particular. O primeiro nome, que não poderia deixar de ser citado e que constitui o início formal da construção da hermenêutica moderna é o de Friedrich Schleiermacher(1768-1834). Em sua proposição de hermenêutica Schleiermacher ultrapassa a idéia de que a hermenêutica deveria ser o trabalho exegético a partir do ferramental filológico e propõe a universalidade da hermenêutica através da questão da intencionalidade.

De modo bastante assertivo Marcella Althaus-Reid explica o papel da hermenêutica de Schleiermacher:

Kant, através do desenvolvimento de uma Teoria do conhecimento também viu a divisão entre entendimento (*Verstehen*) e explicação (*Erklären*): não se buscava mais os sentidos ocultos de um texto para a obtenção de uma interpretação correta, mas as condições de conhecimento necessárias para desvelá-las. Este racionalismo kantiano, que desenvolveu as condições de conhecimento em relação com as ciências físicas, foi oposto pelo romantismo, mais preocupado com as condições de conhecimento do espírito e com o gênio individual. Schleiermacher (1768-1834), considerado por muitos o pai da teoria hermenêutica moderna, tentou reconciliar esses dois aspectos, o espírito do criticismo de Kant e o espírito de criatividade do romantismo: filologia e exegese. A questão principal da hermenêutica se tornou o entendimento dos textos através da busca pela intuição do autor e pelo estudo da linguagem e de suas expressões. Isso seria atingido a partir de um processo hipotético de adivinhação e por uma metodologia que incluiria tanto a análise gramatical quanto a análise filológica. No método hipotético, o objetivo do intérprete seria entender o texto da mesma forma que o autor, ou seja, reconstruindo sua intenção. Já no segundo aspecto, o método comparativo, o autor seria classificado em vários tipos de gêneros. Dessa forma seria possível superar a distância cultural produzida desde a escrita do texto e reconstruir a relação imediata com o seu entendimento (ALTHAUS-REID, 1993, p.15).

O texto, que costumava ser lido como uma totalidade circunscrita em uma lógica própria e terminada, passa a possuir uma abertura para o âmbito psicológico. É esse mesmo aspecto que possibilita a criação de uma idéia de círculo hermenêutico, ou seja, a idéia de um campo plural de sustentação da possibilidade de interpretação. Basicamente, respondendo tanto ao problema filosófico de Kant quanto às questões metodológicas de filólogos tão eruditos como Augusto Wolf (1789-1824) e Friedrich Ast (1778-1841), Schleiermacher decide dar vida à hermenêutica.

Apesar do esforço de Schleiermacher em vivificar a hermenêutica, foi Wilhelm Dilthey (1833-1911) quem transformou a vida em um elemento da análise hermenêutica. Dilthey afirmou a hermenêutica como base das *Geisteswissenschaften* (Ciências do espírito), o que poderíamos identificar aproximadamente como as ciências humanas. Para o autor, a base de todas as ciências humanas seria o processo relacional entre a vida, a expressão e a compreensão (ESPÓSITO, 1991, p.92). Esses pontos relacionais são justamente as bases estruturais das ciências humanas. Inclusive, não apenas a filosofia, o direito e a teologia tinham interesse em discutir com a hermenêutica e com o estabelecimento de métodos válidos de pesquisa. A filologia, como em Wolf e Ast, a história em Humboldt e a psicologia também estavam envolvidos no mesmo processo.

No intento de justificar a hermenêutica como base das *Geisteswissenschaften*, Dilthey apresenta um conceito central de sua teoria, o conceito de *Erlebris*, que é o caráter pré-reflexivo da consciência. Se o protótipo de ser humano moderno se baseia no cogito cartesiano, sendo assim essencialmente uma *res cogitam*, ou seja, uma coisa pensante, a teoria de Dilthey nos indica que a racionalidade não é a marca isolada da consciência. O viver, por sua própria experiência fundamental de existência, já nos marca. Tal marca não é um discurso ou uma teoria elaborada, mas é um conhecimento positivo e válido, é o caráter pré-reflexivo, aquele que precede o trabalho ativo da racionalidade, mas que não deixa de marcar a consciência humana como qualquer outro conhecimento.

Gadamer nos adverte que “[...] Dilthey se deixou influenciar profundamente pelas ciências naturais, embora quisesse justificar justamente a independência metódica das ciências do espírito” (GADAMER, 1999, p.44). A validade e amplitude do conceito de *Erlebris* em Dilthey acaba perdendo força por conta da pressão política do positivismo acadêmico no qual Dilthey estava inserido. Acreditamos, a partir de uma suspeita inicial não verificada, que esse problema evitou que Dilthey adiantasse em mais de meio século a discussão proposta por Carl Gustav Jung (2004) sobre a função intuitiva da consciência humana.



Dilthey fez um esforço enorme para fundamentar as ciências do espírito e percorreu um grande caminho nesse sentido. No entanto, sua limitação não se encontra em como procedeu a investigação e a proposição da hermenêutica, mas no pressuposto comparativo que tomou para si na tentativa de espelhar da modernidade cartesiana um sistema válido de investigação do espírito. O distanciamento dessa primeira imagem, desse modelo cartesiano de comparação só aconteceu de fato na hermenêutica quando Heidegger resolveu criticar radicalmente a validade da história da metafísica, voltando-se para uma hermenêutica da faticidade centrada na investigação sobre o ser. Gadamer, que não apenas critica a história da hermenêutica, mas coloca-se nela, critica reiteradamente a limitação de Dilthey:

O esforço de Dilthey para tornar compreensíveis as ciências do espírito a partir da vida e para tomar como ponto de partida a experiência vital, não havia chegado nunca a equiparar-se realmente com o conceito cartesiano de ciência, a que se mantinha apegado. [...] Foi por isso que Dilthey não conseguiu superar as tarefas que ele mesmo havia escolhido e que consistiam em justificar epistemologicamente a peculiaridade metódica das ciências do espírito, equiparando-se assim em dignidade com as da natureza (GADAMER, 1999, p.391).

Portanto, o problema da proposta de Dilthey não reside em sua preocupação com a experiência vital como ponto de partida hermenêutico, pelo contrário, essa proposição mantém sua relevância e atualidade. A grande questão é que Dilthey quis equiparar-se ao projeto moderno de ciências naturais, a uma racionalidade que não lhe permitia considerar de fato o peso do conhecimento da vida.

Ainda sobre a hermenêutica de Dilthey, não se pode negligenciar o fato de que sua teoria foi essencial para a proposição de uma circularidade da interpretação. A circularidade da interpretação baseia-se no fato de que para se compreender a parte de um texto é necessário que se entenda seu sentido completo e que para se entender o sentido completo do texto é necessário que se entenda o sentido de suas partes (ALTHAUS-REID, 1993, p.18).

Esse importante princípio hermenêutico será retomado ao longo do texto, fazendo a dinâmica de observação das partes e do todo buscando a possibilidade de uma hermenêutica libertária para a infância latino-americana.

A seguir, continuamos a reflexão sobre a hermenêutica como método de investigação, agora norteando a discussão a partir de Martin Heidegger e Paul Ricoeur.

### **1.1.2 A hermenêutica entre Heidegger e Ricoeur**

O século XX trouxe inovações fundamentais para o campo do estudo hermenêutico. Para manter a objetividade opta-se por apresentar essas inovações de modo esquemático. Essa escolha também busca preservar o caráter didático da pesquisa acadêmica. Entretanto, como sabemos tanto por suposição lógica quanto por aferição de conteúdo, essa separação de etapas, conceitos e ideias não acontece factualmente de modo tão transparente. Pelo contrário, o que ocorre é um desencadeamento de ideias que se relacionam mutuamente e que só são captáveis através da leitura da produção dos diversos agentes envolvidos. Através de uma leitura relacional entre os pensamentos de Martin Heidegger (1889-1976) e Paul Ricoeur (1913-2005) podemos traçar as bases da hermenêutica do século XX.

Heidegger foi um pensador que deixou uma marca inegável no pensamento do século XX. Certamente ele não foi uma unanimidade, pois tanto na questão metodológica quanto no desenvolvimento de sua filosofia propriamente dita experimentou diversas e severas críticas. O próprio Heidegger não se considerava representante da corrente de pensamento que hoje conhecemos como existencialismo, sendo que seu principal representante acabou

sendo Jean-Paul Sartre (1905-1980) que construiu muito de sua teoria a partir do pensamento de Heidegger.

Do ponto de vista técnico, o trabalho central de Heidegger se deu com base em uma revisão/continuação do trabalho de Edmund Husserl (1859-1938) sobre o estudo da fenomenologia. A fenomenologia de Husserl que era centrada no problema epistemológico, na questão do conhecer, e que era desenvolvida a partir de um retorno à psiquê, ganhou materialidade em Heidegger, que centralizou a questão do Ser e o problema ontológico, pois “com Heidegger a hermenêutica se move da preocupação psicológica para a inquietação ontológica da relação dos seres humanos no mundo” (ALTHAUS-REID, 1993, p.19). A fenomenologia de Heidegger mirou diretamente para a relação dos seres a partir da linguagem, fazendo com que a filosofia da linguagem se aproximasse da ontologia.

Para entender o pensamento de Heidegger é necessário que se entenda um conceito central proposto pelo autor, o conceito de *Dasein*. *Dasein* é um termo alemão que se constitui a partir da união de duas palavras, “Da” e “Sein”. “Sein” é a palavra que designa o Ser. “Da” pode ser traduzido literalmente por “aí”, como se diz quando se aponta para algo. Portanto, o sentido original de *Dasein* é “o Ser aí”, ou seja, a materialidade do Ser sendo exatamente aquilo que ele é, revelando-se no mundo das coisas que são. Para Heidegger o ser humano possui uma categoria especial de existência, pois é o único que tem consciência do seu ser enquanto está sendo, ou seja, é o único que possui uma auto-percepção existencial: “a linguagem apreende o *Dasein* e os humanos a usam e são usados por ela” (ALTHAUS-REID, 1993, p.21). Isso, de certa forma, retoma ao conceito kierkegaardiano de desespero como consequência sintomática da existência<sup>4</sup>.

Sob o termo-chave de uma “hermenêutica da facticidade” Heidegger opõe à fenomenologia eidética de Husserl, e à distinção entre fato e essência, sobre que ela repousa, uma exigência paradoxal. A facticidade da pré-sença, a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro “cogito”, como estruturação essencial de

---

<sup>4</sup> Ver: Kierkegaard, S. O desespero humano. 6 ed. Tavares Martins: Porto, 1979.

uma generalidade típica: uma idéia tanto audaz como difícil de ser cumprida (GADAMER, 1999, p. 385).

Uma das principais críticas de Heidegger ao pensamento de Husserl é que sua fenomenologia carecia de uma base ontológica. Para Heidegger a subjetividade proposta por Husserl se alinha muito com a ideia de cogito moderno que eleva a racionalidade em detrimento da presença factual.

Pois é a carência de uma base ontológica da subjetividade transcendental, que já Heidegger havia reprovado na fenomenologia de Husserl, o que parece ficar superado na ressurreição do ser. O que o ser significa terá de ser determinado a partir do horizonte do tempo. A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da subjetividade. Porém ela era mais do que isso. A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo (GADAMER, 1999, p. 389).

Com essa crítica a Husserl, Heidegger promove sua luta de trazer o Ser à tona, deixando de lado o trabalho filosófico centrado na preocupação com os entes. O sentido do Ser que se revela no mundo das coisas que são é a bússola que guia o esforço do pensamento Heideggeriano.

Paul Ricoeur, apesar de concordar com os apontamentos da bússola heideggeriana da preocupação ontológica, decide que para utilizá-la corretamente é necessário ainda o método husserliano:

O que Ricoeur pega de Heidegger é o interesse ontológico, a "leitura" da experiência através da filosofia da linguagem, mas ele mantém o método de análise de Husserl para abordar o fenômeno através do discurso (ALTHAUS-REID, 1993, p.21).

Nesse sentido, Ricoeur sintetiza elementos da fenomenologia de Husserl com a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Para o leitor que se aproxima agora do pensamento de Ricoeur, dependendo de onde se começa e de quais obras se aborda, pode haver uma estranheza quanto a seu método hermenêutico. Isso se dá porque em Ricoeur encontramos a constante utilização de outras teorias e métodos de estudo. Por exemplo, existe uma constante recorrência à

semiótica/semiologia. Existe ainda uma grande preocupação de Ricoeur sobre o conceito e o estudo de memória.

Althaus-Reid, de modo um tanto quanto duro, afirma que Heidegger assume o atalho para o exercício hermenêutico, enquanto que Ricoeur opta pelo caminho mais longo:

[...] devemos dizer que a diferença fundamental entre Heidegger e Ricoeur em relação a uma hermenêutica ontológica/fenomenológica é que Heidegger pega “o caminho curto”, enquanto Ricoeur pega o “caminho longo” através do estudo da lingüística moderna e da semiótica. Ele deseja explorar o self, que é moldado por sua modulação do mundo, por atos de decisão, ação e consentimento. Além da lingüística Ricoeur usa história da religião, psicanálise e antropologia (ALTHAUS-REID, 1993, p.22-23).

Realmente é possível notar a diferença entre a abordagem heideggeriana e a abordagem ricoeuriana, pois Ricoeur passa por um diálogo muito mais amplo com as teorias que circundam o problema da linguagem. Mesmo assim, é difícil comparar com o pensamento heideggeriano de modo a se concluir que este toma um caminho curto em relação àquele, pois o trabalho heideggeriano é tão exaustivo em seu aspecto quanto o trabalho ricoeuriano.

Com uma finalidade exclusivamente didática e a partir de um esquema muito representativo, Althaus-Reid apresenta a hermenêutica de Paul Ricoeur em quatro passos:

Seguindo o esquema de Ricoeur em *teoria da interpretação*, e com o objetivo de esclarecimento, eu organizei aqui uma descrição do passo-a-passo metodológico que na realidade não é tão definidamente separada como esta apresentação pode sugerir. Estes momentos da interpretação de acordo com Ricoeur e com os princípios gerais da hermenêutica fenomenológica são os seguintes: 1) adivinhação; 2) explanação; 3) compreensão; 4) apropriação (ALTHAUS-REID, 1993, p.32).

Esses quatro passos propostos por Ricoeur são muito próximos do caminho da fenomenologia de Husserl. Apresenta-se uma aproximação a partir do lugar-entre o sujeito e o objeto do conhecimento, de modo que o primeiro contato,

que traduzimos aqui como adivinhação é de fato a relação ontológica fundamental da participação no círculo hermenêutico.

Esse primeiro passo, chamado de adivinhação nada mais é do que o conhecimento prévio que está no sujeito justamente pelo fato de que o sujeito faz parte do círculo hermenêutico que constrói o sentido que se dá ao objeto, a suspeita.

De acordo com Ricoeur, adivinhação é relacionada com o próprio princípio fenomenológico do círculo hermenêutico, com a idéia de que as partes não podem ser compreendidas sem um prévio insight do todo e vice versa (ALTHAUS-REID, 1993, p.34).

É certo que o termo adivinhação pode causar grande estranheza em português, mas na falta de um termo que expresse melhor seu sentido, mantemos a utilização da palavra com seu sentido explicado.

Althaus-Reid, em sua atenta leitura de Ricoeur explica ainda que a adivinhação não é um ato individual, mas um ato coletivo que se dá a partir daquilo que ela afirma que gostaria de chamar de hermenêutica da solidariedade.

O círculo de interpretação começa com um leitor situado a um certo nível de consciência e termina com o mesmo leitor, mas depois de ter passado por um salto qualitativo do nível do ser-no-mundo. Mas, a adivinhação como um momento da interpretação não é um ato individual. Na hermenêutica fenomenológica, começar nosso processo com a forma do texto também significa prover um espaço em comum para uma comunidade de leitores, a base comum de onde a análise crítica irá surgir. Isso significa começar com um projeto que pertence a uma comunidade a qual gostaríamos de chamar de “hermenêutica da solidariedade” entre intérpretes, autores e seus mundos (ALTHAUS-REID, 1993, p.36).

A ideia de uma hermenêutica da solidariedade apresentada por Althaus-Reid a partir do pensamento de Ricoeur é o elemento principal ao qual gostaríamos de chegar ao fazer essa relação entre o pensamento de Heidegger e o pensamento de Ricoeur. Uma ação solidária entre diversos sujeitos do círculo hermenêutico é o grande tesouro de uma comunidade, e é o que permite de fato,

a adivinhação, ou seja, a proposição pré-racional da presença do sentido coletivo. Poderíamos aludir a essa adivinhação metaforicamente como o “sentir o sentido” no trabalho hermenêutico, e esse sentir, ao contrário do que se possa imaginar não é irracional, mas sim propositalmente pré-racional, e indica a pertença fundamental no círculo hermenêutico, na comunidade que dá sentido e que possibilita a interpretação.

Com base nessa discussão, decidimos tomar um caminho não restritivo. Pelo contrário, os princípios apresentados são relacionados de maneira circular e dinâmica, cada qual em seu momento mais pertinente ao longo do texto. Portanto, as ideias de circularidade hermenêutica, universalidade da hermenêutica em Schleiermacher, hermenêutica como processo relacional entre vida, expressão e compreensão de Dilthey, de Erlebris de Dilthey, de Dasein de Heidegger, da linguagem como morada do ser de Heidegger, dos quatro passos - adivinhação, explanação, compreensão e apropriação - de Ricoeur, hermenêutica dos pobres e da libertação, hermenêutica da história material de Marx, e hermenêutica como solidariedade de Althaus-Reid, serão colocados em contato com os princípios teóricos, históricos e factuais da infância latino-americana e do olhar que se lança sobre ela.

## **1.2 Hermenêutica latino-americana**

A hermenêutica não é uma ciência exclusiva de alguma disciplina, pelo contrário, ela promove o diálogo entre tipos de trabalho científico diversos. Nessa estrutura, o desenvolvimento da hermenêutica na América Latina se deu de modo exponencial no campo das ciências da religião. Dentro da divisão comum dos estudos de Religião na América Latina, dois grupos se sobressaem, o primeiro é o grupo dos biblistas e o segundo é o grupo dos teólogos, sendo que

este segundo grupo se divide entre aqueles que estão mais próximos do trabalho filosófico e aqueles que estão mais próximos do trabalho dogmático. O ponto que nos importa é que tanto na produção dos biblistas quanto na produção dos teólogos existe uma utilização constante dos métodos hermenêuticos. Algumas pesquisas ainda se assentam na base sólida da fenomenologia da religião.

Com o grande fomento da discussão sobre os métodos hermenêuticos na segunda metade do século passado, tanto teólogos quanto filósofos e juristas tiveram que responder a questões metodológicas específicas. Tanto na filosofia quanto nas ciências da religião, os grandes teóricos e teóricas latino-americanos da segunda metade do século XX estudaram em universidades européias e em alguns casos estadunidenses. No contexto europeu, especialmente a academia Alemã havia desenvolvido grandemente a hermenêutica na primeira metade do século passado, de modo que os pensadores latino-americanos que lá estudaram desfrutaram de um campo de estudos e de proposições teóricas bastante agitado.

No presente tópico, fazemos a discussão sobre a contribuição específica da Teologia da Libertação para o campo hermenêutico, contando especialmente com o auxílio de Marcella Althaus-Reid, que traçou de modo minucioso a proposta hermenêutica de alguns teóricos latino-americanos. Em seguida, discutimos condições e desafios para hermenêutica latino-americana.

### **1.2.1 A contribuição da Teologia da Libertação**

Nos tópicos 1.2.1 e 1.2.2 tratamos sobre a contribuição da Teologia da Libertação para o desenvolvimento de uma hermenêutica latino-americana e seus princípios libertários, bem como abordamos as condições e os desafios para uma



hermenêutica latino-americana hoje. Assim, continuando no movimento preparatório, estabelecem-se bases sob as quais se faz a discussão final sobre uma hermenêutica libertária para a infância latino-americana.

Antes de entrarmos no mérito da hermenêutica da Teologia da Libertação, fazemos a separação entre os movimentos teológicos, filosóficos e pedagógicos apenas para fins de análise e exposição, sendo que na verdade essas teorias se relacionam em diversos aspectos e muitas vezes nem conseguimos dizer ao certo o quanto uma área influenciou a outra. O que podemos dizer com tranquilidade é que os estudos de religião em geral produziram muito sobre hermenêutica na América Latina e que a forma de hermenêutica proposta pela Teologia da Libertação nos causa um interesse particular por conta de sua articulação com a realidade do povo latino-americano.

Mas, antes de mais nada, cabe aqui responder a seguinte questão: o que é a Teologia da Libertação? Ao invés de dar uma definição que tente abarcar a Teologia da Libertação, escolhemos contar um pouco sobre sua história. Gustavo Gutierrez, padre dominicano nascido em 1928 no Peru, publicou em 1969 o livro *“hacia una teología de la liberación”* e em 1971 o livro *“Teología de la liberación: perspectivas”*. Essas duas obras marcam o início de um movimento de pensadores e religiosos que resolveram optar pelo compromisso com os pobres da América Latina.

O cenário de mudanças na religiosidade cristã do ocidente, especialmente com relação à pobreza e ao diálogo inter-religioso – marcado pelo concílio Vaticano II e pela conferência de Medellín (1968) – , juntamente com o cenário intelectual que ainda digeriria os achados frankfurtianos e as revisões marxistas, deram base a uma série de proposições teológicas que acabou sendo conhecida como Teologia da Libertação. Hoje, com o subterfúgio da retrospectiva é relativamente fácil dividir as fases da Teologia latino-americana da libertação. A primeira fase foi concomitante a processos ditatoriais em diversos países da América Latina, como no Brasil e no Chile. Essa fase foi marcada por teóricos que eram praticamente em sua totalidade homens, religiosos (com ou sem sacerdócio), e com formação acadêmica alta nos círculos teológicos europeus.

Seus representantes são Gustavo Gutierrez, Joaquim Severino Croatto, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, e os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, por exemplo. A presença de Rubem Alves nesse grupo é aceita apesar de algumas divergências pelo fato do autor ter de certo modo deixado o trabalho teológico nas décadas seguintes, dedicando-se à educação e à literatura. Em um segundo momento agregaram ao movimento as mulheres, religiosas ou não, também, em geral com alta formação, mas naquele momento a formação já ocorria total ou parcialmente na academia latino-americana. Exemplos são Milton Schwantes – expoente máximo na hermenêutica bíblica –, Elsa Tamez, Ivone Gebara, e Hugo Assmann. Já a terceira onda da Teologia da Libertação é constituída pelo grupo de teóricos que atuam atualmente e que normalmente se assentam nas cátedras mais altas de teologia e estudos de religião na América Latina. Essa é uma fase de revisão, a qual consideramos como obra de referência o livro “A Teologia da Libertação morreu?” de Claudio de Oliveira Ribeiro. Outro teórico da presente fase da Teologia da Libertação é Jung Mo Sung, teólogo católico muito conhecido também por produções na área da educação.

Obviamente, essa apresentação feita nos parágrafos acima é resumida, mas suficiente na medida em que seu objetivo é introduzir a Teologia da Libertação. Nesse momento já podemos dizer que existe um lapso, uma lacuna, uma falha na organização da história e historiografia do pensamento latino-americano do século XX, de modo que o pensamento de Paulo Freire raras vezes é ligado corretamente ao trabalho desenvolvido pela Teologia latino-americana da libertação. Essa falta de ligação pode ser explicada de algumas formas, mas a alternativa que apresenta a problemática de maneira mais ampla é que a produção teológica na América Latina é academicamente marginalizada, deixando em alguns momentos de ser relacionada com outras áreas das ciências, como no caso da pedagogia freiriana. Há ainda um estigma de que a produção teológica não é totalmente científica por conta de suas discussões de dogmática e de fé. Ledo engano, pois tão simplesmente como o médico ou a médica oncologistas não precisam ter câncer para desempenhar seu papel, mas pode ser que tenham em algum momento de seu trabalho, o teólogo e a teóloga não precisam ter fé, mas podem tê-la em algum momento em seu âmbito privado.

O teólogo católico argentino José Severino Croatto (1930-2004), especialista em estudos veterotestamentários e conhecido por décadas de dedicação à docência no ISEDET – Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos – em Buenos Aires é citado por Marcella Althaus-Reid – que havia sido sua aluna – no seguinte trecho:

Os estudos hermenêuticos e a filosofia da linguagem de Paul Ricoeur (de sua interpretação filosófica de Freud em 'o conflito das interpretações' e em outros ensaios mais recentes) nos deu ferramentas muito úteis de reflexão. Essas ideias, juntamente com o trabalho iluminador de Paulo Freire ... tem sido e ainda são uma fonte de inspiração (CROATTO apud Althaus-Reid, 1993, p.187).

No trecho a seguir, usado por Althaus-Reid como epígrafe do terceiro capítulo de sua tese doutoral, a teóloga mostra a profunda relação existente entre o pensamento de Paulo Freire e a Teologia da Libertação. Na sequência a autora afirma que

A Teologia da Libertação tem sido profundamente influenciada pela fenomenologia, especialmente pelo trabalho de Ricoeur e Freire, que tem sua Pedagogia do Oprimido enraizada no trabalho de Husserl e de outros fenomenólogos existencialistas (ALTHAUS-REID, 1993, p.189).

Assim, a autora afirma que a Teologia da Libertação está ligada diretamente à fenomenologia a partir de Ricoeur e indiretamente por Paulo Freire que bebe de fontes Husserlianas.

Além de explicar como se dão as relações teóricas entre a Teologia da Libertação e Paulo Freire, Marcella Althaus-Reid mostra em sua tese doutoral como tal relação se dá historicamente. O fim da década de 1960 e o início da década seguinte foram os momentos em que diversos eventos confluíram para a produção de uma hermenêutica latino-americana:

Em 1968 a conferência episcopal latino-americana (CELAM) se reuniu em Medellín, Colômbia, e produziu um documento muito importante para a Igreja Católica que influenciou profundamente o pensamento e trabalho das principais igrejas protestantes. Neste documento, com seus estudos sobre 'as estruturas do pecado' na América Latina e com as palavras de encorajamento para a promoção das Comunidades Eclesiais de Base

(CEBs) é interessante notar o pano de fundo metodológico de Paulo Freire (ALTHAUS-REID, 1993, p.190).

A metodologia de Paulo Freire, sua produção em termos de uma filosofia concreta da educação a partir da realidade dos pobres latino-americanos serviu como base para documentos que marcaram a luta pela libertação do pensamento teológico, como no caso da conferência de Medellín e posteriormente no documento da conferência de Puebla de Los Angeles, no México.

A Teologia da Libertação adotou para si princípios hermenêuticos e chaves de leitura da realidade que surgiram de tal momento histórico. Althaus-Reid aproxima esse movimento com o pensamento de Paulo Freire.

Muitas chaves hermenêuticas derivam de Medellín, como a opção pelos pobres como um pressuposto de interpretação e o processo de demitologização em relação aos símbolos socio-eclesiais levando ao que Paulo Freire chama de transformação integral da realidade latino-americana (ALTHAUS-REID, 1993, p.190).

Desses teóricos citados da primeira fase da Teologia da Libertação, Marcella Althaus-Reid escolhe três que trabalharam diretamente com a questão metodológica para estudar em sua pesquisa doutoral. São eles Juan Luís Segundo, José Severino Croatto e Clodovis Boff, e a partir deles, apresenta um olhar panorâmico sobre a hermenêutica latino-americana.

No dia nove de agosto de 2011 Leonardo Boff publicou em seu site um ensaio sobre os 40 anos da Teologia da Libertação. Neste ensaio o autor aponta rapidamente as raízes freireanas da Teologia da Libertação.

A terceira interpreta o pobre como aquele que tem força histórica mas força para mudar o sistema de dominação por um outro mais igualitário, participativo e justo, onde o amor não seja tão difícil. Esta estratégia é libertária. Faz do pobre sujeito de sua libertação. A Teologia da Libertação, na esteira de Paulo Freire, assumiu e ajudou a formular esta estratégia. É uma solução adequada à superação da pobreza. Esse é o sentido de pobre da Teologia da Libertação (BOFF, 2011, s/p).

Na linguagem da Teologia da Libertação, bem como na pedagogia freireana, há uma centralidade da figura do pobre latino-americano. Neste sentido, é bom esclarecer que o pobre latino-americano não é tido como um objeto de estudo laboratorialmente colocado sob o olhar de um microscópio de última geração. O pobre latino-americano é o sujeito de seu discurso. A ele cabe a responsabilidade de dizer as palavras que preenchem seu mundo, sem ter que engolir discursos carregados de violência que geram fome, sofrimento e morte.

A centralidade do pobre latino-americano na Teologia da Libertação é também a base da hermenêutica latino-americana:

O primeiro ponto tem se desenvolvido na Teologia da Libertação em relação aos interesses do povo latino-americano: sua experiência concreta de pobreza, desamparo, analfabetismo, etc., tem sido usada para formatar a leitura da Bíblia (ALTHAUS-REID, 1993, p.194).

Se a experiência concreta da pobreza que cerceia e endurece a vida do pobre latino-americano não for a principal chave para a leitura da Bíblia, o texto bíblico passa a ser um amontoado de códigos linguísticos e narrativas fantásticas que não fazem sentido algum à realidade da América Latina.

Um ponto crítico que deve ser explicado com cautela é que a Teologia da Libertação não é o sujeito de poder que dá ao pobre a permissão para que alguma palavra seja dita a partir da pobreza. O que a Teologia da Libertação faz é lutar pelo rompimento das correntes que encerravam o texto bíblico, colocá-lo frente ao povo que não havia sido ensinado a se permitir dizer o que compreendia do texto e colher de lá, da experiência concreta do encontro do pobre latino-americano com o texto bíblico as chaves hermenêuticas e as interpretações vivas do texto.

A atitude de aproximação do pobre latino-americano com o texto bíblico vivificou tanto o texto bíblico quanto a experiência existencial do pobre latino-americano.

Finalmente, a ênfase da abertura do texto criou na hermenêutica latino-americana a premissa de 'permitir que o leitor/leitora diga seu/sua própria palavra' (que cada uno diga su palabra), que nos lembra a proposta de

Ricoeur de permitir que a linguagem 'nomeie o ser' (ALTHAUS-REID, 1993, p.195).

Pode parecer que estamos discutindo uma questão técnica de linguagem neste ponto, mas na verdade a libertação linguística é um meio para se chegar a um fim maior, a uma proposição ontológica. Quando o pobre latino-americano segue o princípio hermenêutico de que *cada uno diga su palabra*, ele/ela passa a “ser” o sujeito de seu próprio discurso, ou seja, sua própria voz é a afirmação ontológica de seu ser. Esse sujeito que traz à luz sua existência apesar de toda opressão e adversidade econômica, passa a ser então: a) protagonista de sua própria espiritualidade, pois constrói sua religiosidade a partir de sua aproximação direta com o sagrado; b) proponente do conteúdo de sua própria aprendizagem, pois ele traz do texto apenas aquilo que sintoniza com sua concretude histórica, desmitologizando seu processo pedagógico.

Essas concepções eram forjadas entre intelectuais, muitos que à época tinham relação orgânica com setores populares, mas não eram assumidas pelos governos e nem pela academia universitária. Assim, permaneceram em uma espécie de nicho específico, separadas dos espaços de maior poder.

Na sequência, trata-se sobre as condições e desafios atuais para a realização de uma hermenêutica na América Latina.

### **1.2.2 Condições e desafios para a hermenêutica na América Latina**

Agora que vivemos o começo da terceira década do século XXI, devemos detectar atenta e cautelosamente as condições e desafios para a prática da hermenêutica em nossos dias. Por um lado, se é bom e certo que podemos utilizar os princípios hermenêuticos propostos por teóricos e teóricas latino-americanos há cinco décadas, também é certo que não podemos pensar que

nosso mundo e que o ser humano de hoje é exatamente o mesmo de cinquenta anos atrás. Por isso, um diagnóstico hermenêutico das condições e uma apresentação de desafios são apresentados a seguir.

Do ponto de vista econômico, a América Latina se constitui de um grupo de países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, que oscilam dentro da lógica do mercado mundial de acordo com as situações políticas de cada momento específico. Alguns países, como Brasil, Argentina, Chile e Uruguai experimentaram momentos de maior inserção na lógica desenvolvimentista, adotando para si práticas econômico-sociais que estavam mais próximas do que é exigido pela regência neoliberal. O Brasil, por exemplo, integra o grupo de maiores países em desenvolvimento, composto por ele e mais quatro países, Índia, China, Rússia, e África do Sul, conhecido como BRICS (ITAMARATY, 2019). Já no grupo dos G 20, constituído pelas 19 maiores economias do mundo juntamente com a união europeia, o Brasil representa a América Latina em conjunto com a Argentina. Essa representatividade no mercado global mostra que houve um movimento da América Latina nesse cenário quando comparado com a realidade de cinquenta anos atrás.

No entanto, não se pode considerar que essas participações nas cúpulas da economia global tenham gerado a vitória sobre os principais problemas econômicos do bloco latino-americano. A extrema pobreza e a ausência de condições fundamentais de subsistência para a população latino-americana ainda é parte concreta da rotina dos países que se tocam sob a linha do equador. Assim, a herança colonial continua sendo uma realidade que se pode tocar, sentir e cheirar na vida da América Latina.

De acordo com dados do CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe, das Nações Unidas,

Em 2014, 28,5% da população da região encontrava-se em situação de pobreza (168 milhões de pessoas), porcentagem que aumentou para 29,8% em 2015 (178 milhões) e para 30,7% em 2016 (186 milhões de pessoas). Já a extrema pobreza passou de 8,2% em 2014 (48 milhões de pessoas) para 10% em 2016 (61 milhões de pessoas) (CEPAL, 2017).

Tais dados mostram como a realidade da pobreza latino-americana não pode ser maquiada por participações em cúpulas econômicas globais. Entretanto, apesar da realidade da pobreza da América Latina ser recorrente desde o século passado, não se deve pensar que a pobreza não se alterou nas últimas décadas. Na verdade, não só a pobreza, mas a sociedade em geral assume novas configurações a partir de um movimento que tem se potencializado de 1990 até hoje. A revolução comunicacional é um fenômeno que ainda não pode ser totalmente compreendido. Diversas teorias e esforços acadêmicos tentam explicar o que aconteceu nos últimos anos e o que ainda está acontecendo com a comunicação (CANCLINI, 2002).

Guy Debord (1931-1994) publicou em 1967 seu livro chamado *La société du spectacle* (A sociedade do espetáculo), obra que discutia o fenômeno comunicacional sob a égide das “vitórias” da comunicação no século XX. Esse assunto, vinha sendo debatido pela Escola de Frankfurt há algumas décadas e havia se tornado um dos principais assuntos da sociologia da comunicação. Entretanto, quando se chega ao auge das explicações do fenômeno da comunicação em massa, passa-se a um novo paradigma da comunicação massiva, que gera uma realidade até hoje pouco compreendida. Até os anos de 1990, os sofás de uma casa em qualquer canto do mundo onde as pessoas tinham algum poder de compra, estavam nítida e rigorosamente direcionados para o aparelho televisor. Esse aparelho transmitia, em geral, o conteúdo da TV aberta, ou seja, as programações de emissoras de sinal local. Em alguns países mais do que em outros as famílias assinavam pacotes de televisão a cabo, podendo acessar conteúdos exclusivos e de outras partes do mundo.

A sociedade do espetáculo de Guy Debord possuía um suporte bem conhecido, as imagens, e as imagens eram veiculadas pelo cinema, televisão e mídias materiais nas cidades. Hoje, por outro lado, apesar de ainda termos acesso ao cinema, televisão, e outras mídias tradicionais, não somos necessariamente consumidores da programação local como éramos outrora. A Smart TV, por exemplo, permite que o aparelho televisor continue sendo utilizado, mas com uma função totalmente diferente daquela de alguns anos atrás. Primeiro, que a programação pode ser completamente selecionada – como no



caso da utilização da Netflix – e segundo que a passividade ante à programação é relativamente menor, pois por mais que se esteja assistindo um noticiário local da televisão aberta, o telespectador está com seu *smartphone* em mãos, podendo pesquisar ou contestar as informações recebidas<sup>5</sup>.

É certo que nem todos os pobres latino-americanos têm acesso a internet e à comunicação digital em geral. Entretanto, seria ingenuidade pensar que eles absolutamente não acessam tal comunicação<sup>6</sup>. O acesso existe, mas é diferente, sempre explicitando desigualdades sociais. A desigualdade não deixa de marcar esse fenômeno. De todo modo, a mudança global na forma de se comunicar empurra o fenômeno comunicativo até fronteiras que antes eram desconhecidas. Até mesmo conceitos fortes como o de *Öffentlichkeit* (esfera pública) proposto por Jürgen Habermas (HABERMAS, 2006), por exemplo, têm sido revisados ante ao cenário atual das comunicações. É difícil que se defina o que é público e o que é privado levando em conta os espaços ambíguos das redes sociais<sup>7</sup>.

Nesse sentido, é importante que se note que apesar da continuação da existência do pobre latino-americano, essa pobreza é diferente e a forma como a comunicação se dá na sociedade também se difere muito daquela que se fazia há algumas décadas.

Ao longo do século XX algumas sociedades latino-americanas apoiaram fortemente regimes ditatoriais como na Argentina, Brasil, Uruguai e Chile. Depois do período de desencantamento e de luta pela redemocratização a América

---

<sup>5</sup>Essa afirmação não implica na afirmação de que o sujeito possui plena liberdade ante à utilização da internet e de seus ferramentais. Uma problematização sobre o tema foi recentemente apresentada no filme “The Social Dilema”, 2020. THE SOCIAL dilema. Orlovski/Rhodes. Estados Unidos da América: Netflix, 2020.

<sup>6</sup> Sorj e Guedes (2008) mostram em um trabalho quantitativo minucioso o acesso de moradores de favelas do Rio de Janeiro a computadores e internet. Nesse trabalho o autores apresentam a ampla ocorrência de exclusão digital e o grande alcance dos moradores de comunidade ao universo digital.

<sup>7</sup>No campo da educação, a pesquisadora brasileira Vera Maria Vidal Peroni tem sido referência nas discussões sobre o público e o privado. A autora aponta a crise do capitalismo como um elemento importante de compreensão das mudanças entre o público e o privado: “As fronteiras entre o público e o privado têm se modificado no contexto atual de crise do capitalismo, em que as suas estratégias de superação – neoliberalismo, globalização, reestruturação produtiva e Terceira Via – redefinem o papel do Estado, principalmente paracom as políticas sociais” (PERONI, 2016, p.3).

Latina tem flertado com os princípios da direita e da esquerda, alternando governos de vertente mais social com governos de vertente mais neoliberal.

A origem desse comportamento pouco sólido na política latino-americana pode ser explicada por uma teoria muito estudada em nossos dias, a ideia de modernidade líquida de Zygmunt Bauman. Bauman diverge de outros grandes autores de seu tempo, como Stuart Hall<sup>8</sup> nas ciências sociais e Jean-François Lyotard<sup>9</sup> na filosofia, afirmando não ser possível falarmos de uma pós-modernidade, mas que devemos falar sobre uma modernidade que chegou a um nível de liquidez nunca antes conhecido. Como consequência dessa liquidez, as relações e a comunicação em geral se transformaram, fazendo com que vivamos hoje de modo substancialmente diverso daquele que se vivia e se pensava há algumas décadas.

Como consequência de sua observação sobre o mundo a partir da ótica da liquidez, Bauman acaba fazendo algumas afirmações bastante significativas sobre nosso tempo, afirmações tais que não são pensadas a partir de nossa realidade latino-americana, mas que devem ser refletidas também nesse contexto:

Um espectro paira sobre o planeta: o espectro da xenofobia. Suspeitas e animosidades tribais, antigas e novas, jamais extintas e recentemente descongeladas, misturaram-se e fundiram-se a uma nova preocupação, a da segurança, destilada das incertezas e intranquilidades da existência líquido-moderna (BAUMAN, 2004, p.143).

Nessa assertiva afirmação que se encontra no capítulo 4 do livro “Amor Líquido”, capítulo intitulado “convívio destruído”, o autor apresenta um resumo da ansiedade coletiva em nossos dias. Por um lado, existem os problemas antigos não resolvidos e de origens muitas vezes desconhecidas, como rixas nacionais e raciais e por outro lado um sentimento latente de insegurança, que é eventualmente respondido através da atitude xenofóbica. O outro, que desde Levinas vinha sendo desenvolvido como categoria existencial fundamental –

---

<sup>8</sup>Stuart Hall possui um amplo e reconhecido trabalho sobre a cultura na pós-modernidade. ver.: HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

<sup>9</sup>O livro “A condição pós-moderna” (1998) de Lyotard, publicado originalmente em 1979, foi um marco para os estudos filosóficos sobre a ideia de uma pós-modernidade. ver: LYOTARD, J-F. A condição pós moderna. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

havendo inclusive uma antecipação da ética em relação à metafísica – passa a ser tido como materialização do perigo latente da incerteza líquido-moderna.

O Brasil, país que possui uma fama de acolhedor e um mito de miscigenação cultural bastante pungente tem demonstrado a presença desse espectro xenofóbico por conta da entrada de venezuelanos na cidade de Pacaraima, divisa do Brasil com a Venezuela no Estado de Roraima. O noticiário tem mostrado, ainda que limitadamente, o ambiente de medo e ódio que se instaurou na cidade após a entrada de milhares de venezuelanos por conta da crise em seu país, provocada pela pressão estadunidense.

Em outra de suas obras, “Capitalismo Parasitário” Bauman aponta o *modus operandi* do capitalismo em nossos dias. Se durante o imperialismo tinha-se a sensação de que o capital era um ente forte, autocentrado e imerso em uma lógica muito bem estruturada, nos dias de hoje percebe-se que o sistema capitalista apropriou-se de um formato muito mais camaleônico para sugar tudo quanto é possível da sociedade, independentemente da organização social. Bauman afirma que:

se o mundo habitado por consumidores se transformou num grande magazine onde se vende “tudo aquilo que você precisa e com que pode sonhar”, a cultura parece ter se transformado atualmente em mais um de seus departamentos. Como nos outros, suas prateleiras estão lotadas de mercadorias renovadas diariamente e as caixas são decoradas com anúncios de novas ofertas destinadas a desaparecer depressa, como as mercadorias que anunciam. Tanto as mercadorias quanto os anúncios publicitários são pensados para suscitar desejos e fisgar vontades (para “impacto máximo e obsolescência instantânea”, citando a famosa máxima de George Steiner). Os comerciantes e publicitários responsáveis confiam no casamento entre o poder de sedução das ofertas e o profundo impulso de seus clientes potenciais de “estar sempre um passo à frente dos outros” e de “levar vantagem (BAUMAN, 2010, p. 36).

Se é fato – como parece ser – que o capitalismo de consumo age de modo parasitário e que a liquefação da modernidade contribui para esse sistema, devemos pensar como essa realidade afeta a vida dos pobres latino-americanos. Por um lado, sabe-se que o pobre latino-americano não acessa o consumo como a massa consumidora dos países desenvolvidos. Por outro lado, não podemos

negar ou saber determinar ao certo o quanto são alcançados pela propaganda que instiga ao consumo e que promove o enfraquecimento da fronteira entre o “ter” e o “ser”. Faz-se aqui referência direta ao livro “Ter ou Ser?” de Erich Fromm, psicanalista frankfurtiano que produziu e refletiu muito sobre o comportamento de consumo de seus dias. Na publicação de Fromm, original de 1976 o autor questiona se o capitalismo não estimula uma confusão ontológica intensa, fazendo que o ter substitua os atributos constitutivos do ser.

A questão feita por Erich Fromm em 1976 parece ter sido muito relevante para seus dias e ainda pode ser considerada atual. No entanto, algumas arestas do tempo e do movimento da sociedade e do próprio capital – conforme apresentado por Bauman – precisam ser devidamente alinhadas. O não ter de outrora era muito mais material do que em nossos dias. O não consumo estava relacionado com a fome, a doença e a morte. Mas, com o “aperfeiçoamento” do capitalismo de consumo ao longo do século XX chegamos hoje a uma realidade em que o não ter ou não consumir gera uma ausência além da ausência material. O pobre latino-americano que não consome um alimento ou uma roupa, não sente apenas a ausência daquele produto, mas a indicação de sua insignificância ante ao sistema de consumo, que é o alicerce das estruturas sociais aparentes. Portanto, a pobreza hoje traz a ausência material de outrora e ainda indica um esvaziamento do ser.

O esvaziamento do ser derivado do não consumo não é real, mas virtual, provocado pela propaganda e pelas batalhas comerciais. Entretanto, para que se tenha acesso a essa informação é necessário que se rompa primeiro com os grilhões que geram na sociedade latino-americana a sensação de ser um mundo inferior, um “terceiro mundo”, um submundo por conta de seu subdesenvolvimento. Esse é um dos elementos dos quais é preciso se libertar em nossos dias, sem que se esqueça, obviamente, da libertação da fome, da doença e da morte provocada pela busca incessante de lucro.

Essa perversa forma de propagar o esvaziamento do ser, a insignificância da existência ante ao consumo, torna-se ainda mais perversa quando aplicada à realidade da infância na América Latina. As infâncias latino-americanas são

permeadas tanto por sua herança e educação colonial quanto pela insistente escravidão ante ao consumo. Assim, em uma realidade em que a fome, a doença e a morte ainda reinam absolutas, as infâncias são embaladas por mitos de consumo que as alienam de suas realidades desde muito cedo, impedindo que as mesmas possam identificar seus inimigos, propor suas lutas e organizar seus batalhões.

A realidade latino-americana com as novidades do capitalismo de consumo, da revolução comunicacional e da liquefação moderna experimenta níveis de apatia patológicos<sup>10</sup>. Isso se dá porque se em outros tempos a classe média era sinônimo de qualidade de vida, agora ela se restringe a uma qualidade ou quantidade de consumo. Por isso, se por um lado ainda existe a realidade epidêmica da desnutrição e da subnutrição na América Latina, por outro lado a classe média enfrenta uma epidemia de obesidade<sup>11</sup>. Ou seja, a chamada nova classe média é hoje também um tipo de pobre que precisa ser liberto de suas amarras históricas e sociais. Essas duas realidades ainda precisam ser separadas para fins de compreensão, mas devem ser sempre apresentadas em conjunto para que não se caia no erro de se militar justamente pelo acesso ao consumo, tirando nossas crianças da epidemia de desnutrição e jogando-as na epidemia da obesidade<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup>Patológico no sentido de sintoma coletivo de algo experienciado pela sociedade. Há aqui uma convergência com a ideia de tédio apresentada por Byung-Chul Han (2019) em sua “Sociedade do Cansaço”. A obra de Han será melhor discutida adiante, no terceiro capítulo do trabalho.

<sup>11</sup>De acordo com Kac e Velásquez-Meléndez (2003) “Entende-se por transição nutricional, o fenômeno no qual ocorre uma inversão nos padrões de distribuição dos problemas nutricionais de uma dada população no tempo, ou seja, uma mudança na magnitude e no risco atribuível de agravos associados ao padrão de determinação de doenças atribuídas ao atraso e à modernidade, sendo em geral, uma passagem da desnutrição para a obesidade. É incontestável que o Brasil e diversos países da América Latina estão experimentando nos últimos vinte anos uma rápida transição demográfica, epidemiológica e nutricional. As características e os estágios de desenvolvimento da transição diferem para os vários países da América Latina. No entanto, um ponto chama a atenção, o marcante aumento na prevalência de obesidade nos diversos subgrupos populacionais para quase todos os países latino-americanos. Dentro desse contexto, a obesidade se consolidou como agravo nutricional associado a uma alta incidência de doenças cardiovasculares, câncer e diabetes, influenciando desta maneira, no perfil de morbi-mortalidade das populações” (p.4).

<sup>12</sup>A autora Ludmila Costhek Abílio elabora ampla reflexão sobre as formas de classificação das classes sociais em relação ao consumo, problematizando e centralizando a questão do trabalho (ABÍLIO, 2011).

Enfim, para que se entenda quais as necessidades para a proposição de uma hermenêutica latino-americana é necessário que se entenda a atualidade da sociedade latino-americana. Nas últimas páginas foram apontadas as seguintes realidades: a) houve uma extensiva mudança comunicacional ao longo das últimas décadas; b) houve uma significativa mudança da forma como o capitalismo opera e uma reformulação e acentuação da desigualdade social; c) houve uma asseveração na rigidez dos princípios modernos que outrora geriam a forma de se pensar. Tendo como base esses princípios podemos pensar nas características de uma hermenêutica que seja válida para a América Latina em nossos dias.

Para que os pontos expostos sejam devidamente cobertos é necessário que o método hermenêutico atenda a algumas adequações. Assim como proposto pela Teologia da Libertação, o pobre latino-americano continua sendo ao mesmo tempo o principal sujeito hermenêutico e a principal chave hermenêutica. Essa delimitação precisa ser feita para que não se caia em dois erros muito comuns, o erro de utilizar a ideia do pobre latino-americano como chave hermenêutica sem que o mesmo tenha voz para dizer qual seu entendimento do mundo, e o erro de incitar o pobre latino-americano a fazer uma hermenêutica que utilize ideias de libertação e de pobreza pré-estabelecidos, visando assim uma compreensão de mundo que não atende ao mundo concreto do pobre latino-americano.

Depois dessa primeira delimitação, há que se praticar constante e corretamente o exercício fenomenológico. Voltar sempre ao fenômeno e permitir que ele se revele antes de dar sentido a qualquer realidade faz com que as ligeiras e constantes mudanças de nossos dias sejam captadas em seu tempo. O exercício de deixar que o fenômeno se revele também evita que a ideologia se sobreponha à realidade, fato que pode ocorrer com certa facilidade, levando em conta que as paixões tendem a colorir a forma de se ver o mundo mais do que o contrário.

É necessário que se faça uma hermenêutica na esteira de Paul Ricoeur que dialogue com outras ciências e ferramentas de compreensão da realidade. Se é válida a crítica de que Heidegger leva a hermenêutica para a ontologia a partir

de um caminho mais simples enquanto Ricoeur trilha um caminho mais completo pela via da linguagem, da semiótica, da história, da memória e de outras diversas ferramentas, então é importante que não nos furtemos de utilizar todas as ferramentas que sejam válidas para chegar mais firmemente às respostas existenciais. Tanto as ferramentas teóricas quanto os conceitos acadêmicos devem ser utilizados de modo a atender às necessidades da hermenêutica sem que exista um pré-julgamento moral/ideológico. Por exemplo, não consideramos que Zygmunt Bauman tenha passado perto de dar respostas válidas à realidade latino-americana, mas o utilizamos como uma ferramenta para a construção de uma hermenêutica que possibilite tais respostas.

Por fim, apresentamos um conceito específico do processo hermenêutico de Paul Ricoeur. Os quatro passos do círculo hermenêutico de Ricoeur são iniciados por um processo que chamamos limitadamente de adivinhação (*guessing*), mas que pode ser melhor entendido como suspeita. Esse ponto está diretamente relacionado com o conhecimento pré-racional, que já era um tópico para Dilthey. Entretanto, nossa realidade latino-americana pede que se inclua fortemente o corpo no elemento pré-racional do conhecimento, ou seja, que a corporeidade seja uma afirmação que preceda a afirmação racional no círculo hermenêutico. Por que tal necessidade? Por um lado, as lutas pelos direitos do corpo e do gênero tem sido um dos pilares que dão fôlego e esperança para a luta pela libertação. Por outro lado, o sol que tinga a nuca das agricultoras descendentes de alemães e italianos no sul do Brasil, a madeira da enxada que engrossa a mão de diaristas de roças pouco tecnológicas nos interiores de toda América Latina e o cheiro doce do perfume falsificado utilizado pelas adolescentes que se prostituem nos centros sujos das grandes cidades também possuem uma história, um conhecimento e uma verdade que precisam integrar a forma como interpretamos a realidade na América Latina. Enquanto as rugas fortemente marcadas da mulher negra de meia idade que foi invisibilizada durante toda sua vida enquanto trabalhava nas prósperas casas da classe média brasileira ou os calos das mãos dos descendentes de indígenas que trabalham sem segurança na construção civil da Bolívia ou de outro país não forem um elemento pré-racional de nosso círculo hermenêutico faremos uma leitura de

mundo no qual o pobre latino-americano é mais um elemento estético-romântico para a piedade acadêmica do que sujeitos factuais da compreensão de mundo.

A discussão ao longo dos tópicos 1.2.1 e 1.2.2 traz a riqueza histórica da hermenêutica latino-americana ao mesmo tempo em que começa a discutir as suspeitas que nos levam a problematizar uma hermenêutica latino-americana hoje. Portanto, as discussões feitas nos capítulos finais deste texto, são fundadas nas percepções e asserções aqui apresentadas.

### **1.3 Hermenêutica e libertação**

O presente tópico trabalha a partir de duas questões centrais, a questão da materialidade da história e a questão da alteridade como elementos fundamentais para uma hermenêutica da libertação.

Este tópico surge da perspectiva material adotada na presente pesquisa e é ancorado na ideia de que a hermenêutica deve ser realizada a partir de uma concretude histórica. Assim, esta discussão já é também uma forma de posicionamento e de levantamento de uma problemática intrínseca ao trabalho, a concepção de que a infância latino-americana não é uma abstração, mas uma experiência de vida que se dá no seio da história e se constrói ao mesmo tempo em que é construída por ela. Afirma-se aqui que o sentido inicial de uma pesquisa hermenêutica de caráter libertário para a infância latino-americana é o de uma pesquisa que pretende interferir nas condições de materialidade da concretude histórica, seja por sua análise, seja por sua proposição.



### 1.3.1 Hermenêutica da concretude histórica

O presente tópico surge a partir de uma ideia apresentada pelo filósofo da religião teuto-americano Paul Tillich (1886-1965), que entre diversos outros círculos, fez parte das origens da Escola de Frankfurt, sendo especialmente próximo de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Tillich, como professor da Universidade de Frankfurt nos anos que antecederam o regime nazista, foi um importante leitor do pensamento de Karl Marx. Entretanto, ao contrário do que se costuma fazer no cenário acadêmico atual, Tillich não centrava sua leitura de Marx em proposições sociológicas, mas sim no trabalho filosófico característico de Karl Marx<sup>13</sup>. Por isso, Tillich afirma que Marx foi um pensador existencial, no sentido de romper a relação da essência com a existência quando colocou a centralidade do âmbito material para a compreensão do sentido da história. Marx trouxe a hermenêutica para o âmbito material da história, subvertendo o poderoso idealismo alemão em geral e hegeliano em particular.

De todo modo, o que significa dizer que a hermenêutica se encontra com a história no pensamento de Marx? Não seria toda hermenêutica devedora da história? Não necessariamente. Ainda assim, a história poderia ser apenas um aspecto da proposição de sentido hermenêutico, enquanto que Marx, com seu materialismo, centraliza a história como matéria de sentido hermenêutico.

Erich Fromm, psicanalista teuto-americano próximo a Tillich, em seu livro chamado *Marx's concept of man* apresenta de modo bastante elucidativo o que significa o encontro da hermenêutica com a história no pensamento de Marx.

A interpretação 'materialista' ou 'econômica' que Marx fez da história não tem absolutamente nada a ver com um dito esforço fundamental 'materialista' ou 'econômico' do ser humano. O que significa é que o ser

---

<sup>13</sup>Para uma visão mais ampla da leitura de Tillich sobre Marx ver: GROSS, E. Tillich leitor de Marx. Revista eletrônica correlatio v.2 n.4. São Bernardo do Campo, Dezembro de 2003.

humano, o ser humano real e total, os 'reais indivíduos viventes' – não as idéias produzidas pelos indivíduos – são o centro da história e da compreensão de suas leis. Caso se queira evitar as ambigüidades dos termos 'materialista' e 'econômico' a compreensão que Marx tem da história poderia ser chamada de uma interpretação antropológica da história. Essa é a compreensão da história baseada no fato de que o ser humano é autor e ator de sua própria história. (FROMM, 1961, p.12).

Basicamente, a proposta de Marx é colocar o ser humano trabalhador como roteirista e ator de sua própria história. Essa é uma mudança significativa, pois as perspectivas de compreensão da história anteriores a Marx tendiam a olhar para a história como um objeto alheio a si mesmo, como um ente separado dos demais, das forças da natureza e das forças de produção.

Marx não deixou de ser filósofo. Como tal ele foi um grande defensor das idéias, mesmo criticando o idealismo.

Deve-se também notar que para Marx a própria ciência e os poderes inerentes ao ser humano são parte das forças produtivas que interagem com as forças da natureza. Mesmo na questão da influência das idéias sobre a evolução humana Marx não se posicionava de modo indiferente como sua interpretação popular pode dar a entender. Seu argumento não era contra as idéias, mas contra as idéias que não fossem enraizadas na realidade social e humana, que não fossem, para usar um termo hegeliano, 'uma possibilidade real'. Acima de tudo, Marx nunca esqueceu que não apenas as circunstâncias fazem o ser humano, mas o ser humano também faz as circunstâncias. (FROMM, 1961, p.21).

As idéias não podem ser abandonadas no pensamento de Marx. O que realmente é criticado pelo autor são aquelas idéias que não estão presentes na realidade ou que não se correlacionam com ela de algum modo.

É a partir do esforço de Marx em colocar o ser humano em seu devido lugar na história que surge a idéia de socialismo, e não o contrário. Isso significa dizer que Marx não tinha como preocupação essencial o desenvolvimento de um sistema político-econômico para a sociedade, aliás, o autor não tinha como preocupação essencial nem mesmo o estudo da sociedade, mas a compreensão da condição existencial do ser humano em sua história, o que acabou levando-o ao estudo da sociedade e da economia. Fromm reafirma categoricamente que

“como colocou Paul Tillich, socialismo seria ‘um movimento de resistência contra a destruição do amor na realidade social’” (FROMM, 1961, p.68).

Tendo como princípio a ideia tillichiana de que o socialismo é uma resistência contra a destruição do amor na realidade social, pode-se pensar que uma hermenêutica da concretude histórica seria uma hermenêutica que busca antes de mais nada o sentido do amor na história da humanidade. Não implica dizer que a chave de leitura da humanidade em sua concretude histórica seja o amor romântico ou os relacionamentos. O que indica é que a luta pela possibilidade do amor nas relações entre seres humanos socialmente organizados passa pela condição material de cada pessoa.

Se o amor, em termos gerais, pode parecer uma categoria demasiadamente abstrata para uma proposta social, é melhor atualizar o sentido do mesmo diante da realidade que aqui convém. A história da América Latina invadida e dominada mostra que o ser humano possui uma potencialidade extrema de destruição, desrespeito e violência. Essa potencialidade que na linguagem teológica – inclusive no próprio pensamento tillichiano – poderia ser considerada como algo demoníaco<sup>14</sup>, acaba sendo forçosamente instituída como parte um processo colonizador necessário, civilizado e antes de mais nada abençoado pelos deuses do dominador.

O desamor, no contexto da história da América Latina em geral e da infância latino-americana em particular mostra a prisão do âmbito erótico em seu sentido amplo. Essa ausência da potencialidade material erótica<sup>15</sup> gera as desigualdades sociais que podem ser sociologicamente percebidas na organização do continente latino-americano e nas relações humano-sociais que aqui se estabelecem.

Se a finalidade do socialismo, pensado materialmente por Marx como sistema é a de permitir o amor material na sociedade, deve-se repensar substancialmente as leituras e hermenêuticas marxistas que tem se desenvolvido.

---

<sup>14</sup>Demoníaco no sentido tillichiano, já apresentado na nota 1.

<sup>15</sup>Por potencialidade material erótico entende-se as condições materiais necessárias para a geração de vida em seu sentido filosófico mais fundamental. A temática da erótica será desenvolvida no capítulo 4.

Sobretudo, há que se repensar conceitos fundamentais da filosofia de Karl Marx para o cenário atual de desamor na sociedade latino-americana.

Como já foi discutido anteriormente, a realidade latino-americana de hoje se difere daquela vivenciada há algumas décadas, tanto mais da realidade analisada pelo próprio Marx. Tentar entender o sentido da história a partir do pobre latino-americano sem atualizar os conceitos utilizados para fazer tal leitura é uma tarefa inicial e cronicamente ineficaz. Para que se faça uma hermenêutica da concretude histórica é necessário que se entenda que a proposição da dialética de Marx não pressupõe a estática do dogma ideológico, mas o êxtase da constante revolução de sentidos.

Se a atualização dos sentidos é constante e necessária, não importa que se estabeleçam aqui novas concepções engessadas de mais-valia, luta de classes e alienação. O que importa é colocar a atualização de tais conceitos no interior do círculo hermenêutico, permitindo assim que a experiência fenomenológica concreta seja mais válida para a proposição do sentido da história latino-americana do que uma definição qualquer de alguma corrente de pensamento marxista.

Há de se pensar, por exemplo, que o rosto da criança latino-americana nunca estampou a propaganda da/pela luta de classes na América Latina. Isso porque a criança não representa historicamente aquilo que se imagina como a idéia de 'trabalhador' latino-americano. A imagem do trabalhador latino-americano é a imagem de um homem, mestiço, e que sustenta insuficientemente sua família com seu trabalho. Há de se expandir essa imagem. Há de se pensar nos trabalhadores latino-americanos com o rosto de mulheres negras que amamentam seus filhos e filhas com vergonha de expor seus seios em público; de meninas magras que são forçadamente ensinadas pelas diversas mídias a se maquiarem intensamente para serem *chicas más guapas*; de meninos e meninas transgênero que só encontram possibilidade de trabalho na seara da prostituição; e, de modo especial, há de se pensar nas crianças latino-americanas que experimentam diariamente o encolhimento do braço do Estado que deveria assegurar-lhes o 'carinho' de seus direitos fundamentais de ser humano.

A criança latino-americana experimenta desde muito cedo a alienação no sentido que Marx o propõe. Ou seja, ela perde o domínio material de sua existência quando o Estado não trata adequadamente sua mãe drogadicta, que por vezes pode ainda ser também uma criança<sup>16</sup>. A criança latino-americana experimenta a luta de classes quando aprende limitadamente algo de ciência e cultura em violentas escolas nas periferias. A mesma criança latino-americana vivencia a mais-valia quando não possui acesso à alimentação adequada no seio de sua família ou nos frios estabelecimentos públicos.

Por isso, para se fazer uma hermenêutica material e histórica da realidade da criança latino-americana é necessário que se faça uma retomada do Eros, do âmbito erótico do existir, que é o combustível e a condição para a luta pela resistência contra o desamor na sociedade. A essa força erótica fundamental que retoma o sentido hermenêutico da história e re-significa os horizontes possíveis de uma revolução damos aqui o nome de re-existência. O re-existir é a pulsão fundamental de vida que nos toma quando nos dispomos a fazer uma hermenêutica material, concreta de nossa situação e história, neste caso, latino-americana. A re-existência é a condição para que se possa fazer, de fato, uma hermenêutica da alteridade, uma alteridade a partir do outro latino-americano que se revela em seu grito de socorro e de re-existência. Quando o hermeneuta e a hermeneuta latino-americanos não incorporam o re-existir como categoria existencial, sua hermenêutica carece do âmbito da vida real.

A re-existência implica na proexistência, em um existir corajoso, proativo e com intencionalidade de interferir na realidade para chegar à justiça social e à realização individual e coletiva. Isso envolve o exercício pela busca das condições materiais e o cuidado com o cultivo dos sentimentos. E essa é a categoria final que defendemos e buscamos apresentar neste trabalho.

Seguindo o caminho de construção de nosso argumento, veremos em seguida a questão da hermenêutica da alteridade.

---

<sup>16</sup> De acordo com dados da OPAS/OMS a média de gravidez na adolescência na América Latina e Caribe é de 45,5 para cada mil. No Brasil a taxa é de 48,8/1000. Para mais informações ver: <https://nacoesunidas.org/taxa-de-gravidez-adolescente-no-brasil-esta-acima-da-media-latino-americana-e-caribenha/>

### 1.3.2 Hermenêutica da alteridade

Se a intenção do presente trabalho fosse fazer uma atualização da realidade da criança pobre latino-americana em nossos dias, poderíamos listar inúmeros fatores que são variáveis válidas para conhecer a forma como a criança latino-americana vê seu mundo e as formas como as sociedades olham para a criança pobre latino-americana. Por exemplo, a criança latino-americana sofre com a falta de infra-estrutura para a educação, falta de acesso à cultura, à cidade, à saúde, falta de liberdade de brincar e de processar a ludicidade de sua cosmovisão. Igualmente, a criança latino-americana sofre com a presença de um moralismo religioso que esconde as realidades de abuso sexual, discriminação por raça, credo ou gênero, violência física e verbal no contexto familiar, e acima de tudo uma profunda e extensa alienação ante a seu próprio corpo e corporeidade<sup>17</sup>.

É importante que cada um desses elementos, entre tantos outros, não deixe de ser levado em conta na produção acadêmica e nos processos hermenêuticos em geral. Entretanto, partimos aqui do princípio de que há uma possibilidade de antecipar cada uma dessas realidades a partir de uma base hermenêutica mais ampla, a hermenêutica da alteridade. Tal conceito não está pronto, elaborado em alguma bibliografia, mas é uma proposta que fazemos aqui a partir de um deslocamento de um conceito ético para o campo hermenêutico.

---

<sup>17</sup>Tomando como exemplo a realidade brasileira, o Unicef lançou em 2018 um relatório chamado “Bem-estar e privações múltiplas na infância e na adolescência no Brasil”, onde mostra incidência e sobreposição de privações de direitos sofridos por crianças brasileiras. A existência e a recorrência de privações de direitos é grandiosa e apresentada com diversidade numérica no relatório. Ver: UNICEF. Bem-estar e privações múltiplas na infância e na adolescência no Brasil. Brasília, 2018.

Para que se entenda a proposta de hermenêutica da alteridade é necessário primeiro que se compreenda seu pano de fundo teórico, a filosofia da libertação. Assim como existe<sup>18</sup> um movimento teológico e pedagógico pela libertação da América Latina, existe uma filosofia da libertação. O autor aqui escolhido para representar tal corrente é Enrique Dussel (1934), filósofo argentino que há décadas tem desenvolvido um trabalho voltado para a libertação da América Latina a partir do ponto de vista filosófico. O trabalho de Dussel, já traz inclusive uma releitura ampla da ética da alteridade de Emmanuel Levinas(1906-1995). Levinas, filósofo lituano foi o grande responsável pelo desenvolvimento na filosofia de um princípio de alteridade.

A alteridade é a presença substancial do outro como totalmente outro no sistema filosófico. Assim, não apenas permite-se a presença do outro como elemento ético e ontológico que permeia a relação existencial, mas também garante-se que o outro seja sua própria revelação, libertando-o da prisão racionalista de uma idéia de outro. O outro levinasiano é aquele que surge antes do ser e que revela-se como condição essencial para qualquer “eu sou”. Não fosse o outro, o solipsismo geraria uma existência irreconhecível, e o ente não teria sua existência comprovada por nenhum ser<sup>19</sup>.

A filosofia da libertação de Dussel data dos mesmos anos da teologia latino-americana da Libertação. Sendo assim, tanto o trabalho desenvolvido pela Teologia da Libertação quanto a pedagogia libertária de Paulo Freire encontram diálogo e ressonância nas propostas dusselianas. Entretanto, Dussel afirma que seu pensamento deriva de outros pensamentos latino-americanos, que não se estabeleceram como corrente de pensamento, mas que lutaram pela libertação do pensamento na América Latina:

---

<sup>18</sup> Utiliza-se aqui o termo no presente, indicando a permanência dos movimentos de libertação, a partir da compreensão de que tais movimentos são ativos como herança, e também a partir da compreensão de que é possível que ainda existam atuações presentes dos movimentos de libertação na sociedade.

<sup>19</sup>No solipsismo a afirmação ontológica é feita a partir de si mesmo, o eu sou. Na alteridade o outro que é totalmente outro te reconhece como um ser, te chama de você. Portanto, a afirmação ontológica parte de um evento externo, da percepção que alguém totalmente fora de mim, tem sobre a minha existência.

A filosofia da libertação é recente. Todavia seus antecedentes são mais antigos do que a filosofia moderna europeia. Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) disse com muita exatidão que “duas maneiras tiveram em extirpar da face da terra aquelas miseráveis nações” referindo-se aos dois modos que os europeus usaram para dominar a periferia. “Uma das maneiras, por injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras”; ou seja, os europeus assassinaram os habitantes da periferia (é a morte do outro). “A outra, depois que assassinaram todos os que podiam anelar a liberdade, que são os homens varões, porque comumente não deixam na guerra senão crianças e mulheres, estes são os oprimidos com a mais dura, horrível e áspera servidão”. Trata-se, como se pode observar, da dialética explícita do senhor e escravo, publicada em 1552 em Sevilha na *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*. Assassinaram o índio; mas quando deixam algum com vida, oprimem-no com horrível servidão. O texto indica além disso que deixam com vida a mulher para se amancebarem com ela (dominação erótica) e as crianças, para a educação na cultura europeia (dominação pedagógica). E assim em nome do novo deus (o ouro e a prata, o dinheiro, as libras esterlinas e o dólar) foram imolados ao deus do mercantilismo primeiro, ao do primeiro imperialismo financeiro e ao atual imperialismo das multinacionais, muitos mais milhões de homens da periferia do que os que o limitado império dos aztecas imolou (com tanto horror e espanto da culta e religiosa Europa), a seu deus Huitzilopochtli (DUSSEL, 1980, p.15-16).

Ao fazer a devida referência a Bartolomeu de Las Casas, Enrique Dussel mostra que a prisão da qual a América Latina tem de se libertar foi construída historicamente e que a denúncia sobre tais grilhões não é recente, mas remonta aos dias da colonização da América Latina.

A filosofia da libertação não é uma corrente de pensamento que se insere ao lado do cânone ocidental com a intenção de ser logicamente válida e de requerer para si os louros de um sistema racional bem estruturado. A filosofia da libertação é a expressão da preocupação histórica do povo latino-americano com sua própria realidade e com sua existência. Desse modo, a filosofia que busca ser libertadora é ao mesmo tempo revisora da racionalidade ocidental e desafiadora da mesma. Basicamente, a filosofia da libertação inicia seu processo libertador ao afirmar que a América Latina precisa de um modo próprio de pensar, pois a mentalidade europeia é incapaz de alcançar a profundidade da concretude histórica latino-americana: Contra a ontologia clássica do centro, desde Hegel até Marcuse [...] levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar. Do não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem-sentido, partirá o nosso pensamento. Trata-se, portanto de uma “filosofia bárbara” (DUSSEL, 1980, p.21).

A barbaridade da filosofia latino-americana da libertação não é apresentada como um problema. Esse é um aspecto epistemológico central para a



possibilidade de construção de um pensamento que seja justo à realidade de nosso continente.

Um dos pressupostos centrais da prática de uma filosofia da libertação tal como proposta por Enrique Dussel é que o pensamento do Centro (Europa como colonizadora histórico-cultural) não seja novamente centralizado pela filosofia que se produz no continente latino-americano. Para que o pensamento bárbaro e marginal da América Latina seja desenvolvido é importante que se quebre a cadeia crônica da mesmidade. O antídoto para a mesmidade é a proposição e a utilização de uma categoria de outridade, alteridade.

Falta-nos então responder a pergunta central: o que é o outro?

O outro é a noção precisa com a qual denominaremos a exterioridade enquanto tal, a histórica, e não a meramente cósmica ou físico-vivente. O outro é alteridade de todo sistema possível, além do “mesmo” que a totalidade sempre é. O ser é e o não-ser é ainda ou pode ser o outro, diríamos contra Parmênides e a ontologia clássica (DUSSEL, 1980, p. 49).

O outro, do ponto de vista estritamente filosófico, é a presença do não-ser no sistema ontológico, é a possibilidade de revelação daquilo que não é diante das e anteriormente às afirmações do ser. Entretanto, essa explicação estritamente filosófica seria válida no pensamento de Emmanuel Levinas, mas não o é no pensamento de Dussel. Dussel, dá nome e materializa com o auxílio da história da colonização da América Latina o outro que se insere em seu sistema. O outro para Dussel e para a filosofia latino-americana da libertação é o pobre latino-americano.

É diante da revelação ético-ontológica do rosto do pobre latino-americano que se deriva o ser na filosofia da libertação. A libertação que se apresenta nesse caso não é alguma condição existencial abstrata, mas a materialidade histórica do pobre na América Latina. Libertar, nesse caso, significa subverter a lógica da dominação do centro que gerou e tem gerado uma condição existencial injusta para a América Latina.

A pobreza foi ao longo das últimas décadas e continua sendo atualmente o elemento central para o qual a filosofia da libertação olha no momento de dar sentido às coisas, ou seja, no exercício hermenêutico.

O outro se revela realmente como outro, em toda a acuidade de sua exterioridade, quando irrompe como o mais extremamente distinto, como o não habitual ou cotidiano, como o extraordinário, o enorme (fora de norma), como o pobre, o oprimido; aquele que à beira do caminho, fora do sistema, mostra seu rosto sofrido e contido confiante: - "estou com fome!, tenho direito de comer!". O direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém, livre, sagrado, funda-se em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana. Quando avança no mundo, o pobre comove os próprios pilares do sistema que o explora. Seu rosto (*pnim* em hebraico, *prósopon* em grego), pessoa, é provocação e juízo por sua simples revelação (DUSSEL, 1980, p.49).

Mesmo sabendo da centralidade da pobreza como categoria filosófica é bom que se lembre que a filosofia da libertação não busca estabelecer um sistema socioeconômico, ou seja, apesar de tanger em vários pontos o exercício econômico e sociológico, a filosofia da libertação o faz apenas como meio para um fim maior, que é a preocupação existencial ante a opressão e alienação impostas pelos sistemas.

Assim, a possibilidade de uma hermenêutica da alteridade para o pensamento latino-americano depende da colocação do outro como pro-vocação, como pro-vocador de sentido:

O outro, o pobre, em sua extrema exterioridade do sistema, provoca à justiça; ou seja, chama (-voca) de frente (pro-). Para o sistema de injustiça "o outro é o inferno" (se por inferno se entende o fim do sistema, o caos agônico). Pelo Contrário, para o justo o outro é a ordem utópica sem contradições; é o começo do advento de um mundo novo, distinto, mais justo. A simples presença do oprimido como tal é o fim da boa consciência do opressor (DUSSEL, 1980, p.49).

A pro-vocação de sentido a partir do rosto e da revelação do rosto do pobre latino-americano é o chamamento para que as ciências em geral e a hermenêutica em particular lutem pela justiça que liberta o pobre da pobreza que lhe prende, deixando assim uma condição existencial de alienação para uma condição de alinhamento com a natureza de seu ser.

Por mais que os conceitos e termos aqui utilizados possam reverberar notas de tons metafísicos, a sonoridade factual é outra. O pressuposto para uma hermenêutica da alteridade na América Latina não é e não pode ser a idéia de pobre latino-americano, mas sim, a perplexidade do choque com o rosto do pobre latino-americano que chama, pro-voca, para a justiça. Esse posicionamento discordante em relação ao pensamento de Dussel é nutrido pelo fato de que a categorização exclusiva pelo corte socioeconômico pode não ser suficiente para responder à materialidade da situação da criança latino-americana. Existem outros cortes necessários e complementares que se aplicam no caso da situação específica da criança latino-americana, como por exemplo, sua condição específica de criança, as noções modernas e coloniais de infância, a inserção na América Latina de princípios e interesses cristãos desenvolvidos ao longo da história.

A pro-vocação, o chamamento do pobre latino-americano é uma irrupção do não-ser ao ser, pois o pobre latino-americano quando imerso no sistema filosófico do centro é anulado, aniquilado, neutralizado e jogado para além das margens<sup>20</sup> do ser, para o não-ser.

Enquanto outro incondicionado, exterior o outro como outro consiste num não-ser. Além do horizonte do ser, o outro é o bárbaro (que não é homem para Aristóteles), ou uma mulher na sociedade machista (que é castrada para Freud), ou o órfão que nada é e deve aprender tudo (como o Emílio de Rousseau). Visto que não é, enquanto alteridade da totalidade, pode-se também dizer que é nada. É do nada que aparecem os novos sistemas; novos em sentido metafísico, radical. (DUSSEL, 1980, p.51).

---

<sup>20</sup>Esse assunto é discutido de forma detalhada no tópico 3.2.1 quando é apresentado o conceito de homo sacer de Giorgio Agamben.

Quando a hermenêutica dá ouvidos à pro-vocação do pobre latino-americano, diversas categorias que antes estavam confinadas ao não-ser passam agora a revelar-se no ser e a dar sentido ao mundo material da experiência existencial latino-americana. O exemplo dado por Dussel que serve perfeitamente aos interesses do presente trabalho é o Emílio de Rousseau. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo francês que pensou, entre outras coisas, a sociedade e a educação, propôs um modelo de criança a ser educada. Esse modelo, Emílio, seria um menino órfão, que não trazia nenhuma carga existencial/cultural consigo e sobre o qual a educação deveria ser (im)posta. Por muito tempo, seguindo o princípio de Rousseau e da educação ocidental moderna em geral, a criança era tida como um receptáculo de ciência e cultura. A isso Paulo Freire chamava de educação bancária.

Para quem já se deparou com o rosto da criança latino-americana não é difícil perceber que essa educação não é válida. A criança latino-americana irrompe do não-ser ao ser, revelando suas dores, sua fome, seu trabalho, os abusos que carrega na história de seu corpo e sua tremenda força existencial. À hermenêutica da alteridade latino-americana cabe transformar essa dor e essa força em mudança material do sentido da existência.

Ao contrário do que propõe o pensamento moderno da mesmidade e da dominação pedagógica, a hermenêutica latino-americana da libertação deve ver a infância na América Latina a partir daquilo que a própria infância pode oferecer. Assim, quebra-se com a lógica da educação bancária e assume-se a exterioridade da presença da infância latino-americana.

O projeto de dominação pedagógica aniquila a cultura das nações e classes oprimidas. Ao contrário, o projeto de libertação pedagógica, que se opõe à posição “bancária” do educando, como diria Paulo Freire, afirma o que o povo tem de exterioridade, de valores próprios. O projeto pedagógico de libertação não é formulado pelos mestres; já está na consciência do povo; é o *a priori* metafísico do processo e ao qual se tende a partir de uma longa luta popular, o próprio projeto da “excelente cultura antiga popular”, diria Mao TseTung (DUSSEL, 1980, p.101).

O grito e o caminho pela libertação são próprios do povo e aos mestres cabe apenas o trabalho hermenêutico e a organização sistemática da sabedoria

que emana do povo. O mesmo cabe no caso específico da infância na América Latina. As crianças latino-americanas carregam em suas realidades, seus corpos e suas vozes o caminho de libertação que precisam trilhar. Se esse conhecimento fundamental não for respeitado, o trabalho hermenêutico servirá uma vez mais ao projeto de dominação pedagógica.

O método hermenêutico possui do ponto de vista prático no caso da América Latina, grande potencial libertador. Por exemplo, se as políticas públicas voltadas para a educação das crianças pobres latino-americanas são feitas por políticos no exercício do seu poder, como seria a voz do povo, ou seja, também a voz da própria criança latino-americana, ouvida? Ainda assim, caso os políticos latino-americanos busquem ouvir as vozes das crianças pobres latino-americanas, será que eles não lançariam seus próprios olhares e suas próprias idéias sobre o que coletariam em suas audições? É certo que, no universo das possibilidades, o poder político e as entrelinhas da máquina pública tendem a interferir naquilo que passa por sua custódia. O método hermenêutico pode auxiliar no processo de comunicação entre o que é dito nas ruas da América Latina e os locais onde as políticas são desenvolvidas.

A criança latino-americana é para nós, neste trabalho, o outro como categoria filosófica no processo de desenvolvimento de uma hermenêutica latino-americana. Mas, muito além disso, a criança latino-americana é o próprio outro que se revela em sua exterioridade e que pro-voca uma re-ação, uma resposta da parte do indivíduo que a interpela.

Ainda sobre as condições do trabalho hermenêutico, Enrique Dussel explica que o ato de compreensão não é gerador do ente, mas descobridor no sentido de ver o que antes estava encoberto.

Este fato de o homem ter que deparar-se com a realidade é o que denominaremos compreensão. Compreensão é o ato pelo qual o homem não prende algo como todo (-prensão ou simples apreensão), mas compreende ou prende algo com outros até abarcar e constituir o todo do mundo. O ato compreensivo ou abarcante do mundo como totalidade não é um momento especulativo (a ideia de Hegel) nem conceptual (o *conceptus* ou Begriff como ato de apreensão do objeto para Kant, o sentido para Husserl ou o *eidōs* para Aristóteles). O ato compreensor é pré-conceitual, pois é o fundamento da conceitualização. Mas não é um

ato alógico, afetivo ou o quer que seja. Compreender é abarcar e propor ao mundo o horizonte vigente da interpretação (DUSSEL, 1980, p.33).

A explicação de Dussel torna-se bastante válida no contexto específico da infância na América Latina. A voz das crianças latino-americanas que clamam e convocam a justiça já está por aí, nas ruas, encoberta pelo não-ser da ontologia dominadora. Compreender é juntar condições reais da estrutura do mundo para um trabalho hermenêutico que coloque essa exterioridade, esse outro como centro de seu próprio mundo, ou seja que coloque a criança latino-americana como chave hermenêutica no processo de compreensão da infância latino-americana.

Com esta discussão encerra-se o primeiro capítulo do trabalho, que discutiu a hermenêutica desde Schleiermacher, Dilthey, passando por Heidegger e Ricoeur, pela Teologia latino-americana da Libertação, pela herança hermenêutica de Marx e pela hermenêutica da alteridade. Essa discussão dá base para o desenvolvimento da dinâmica que conecta os capítulos a seguir, sendo que o segundo e o terceiro são de cunho mais analítico, apresentando as leituras possíveis e suspeitas que surgem do contexto enquanto que o terceiro e o quarto capítulos propõem a viabilidade de uma hermenêutica libertária da infância na América Latina.

## 2. INFÂNCIA NA AMÉRICA LATINA

"T. - Eu fugi. (...) Porque eu senti falta dos meus amigos. Senti falta da minha irmã que fica aqui. E minha irmã... assim... de rua, que considero como mãe de rua e irmã. Senti falta dela, senti falta dos meus amigos, que sempre andaram junto comigo. Quando eu tô doente, eles cuida de mim. O carinho que eu não pude ter até certo momento, eles me dão. Tudo que eu falo, eles concordam comigo. Se eu vou embora, eles ficam triste, eu fico triste também, aí eu volto".

Criança em situação de Rua<sup>21</sup>

O problema fundamental de se tratar de conceitos amplos como o de infância é que o âmbito popular e científico podem acabar se confundindo, especialmente por inclinações passionais que qualquer um de nós pode desenvolver quanto ao assunto. Não afirmamos que o conhecimento científico e o conhecimento popular não se misturam, ambos são faces diversas de entendimento de um mesmo fenômeno. Entretanto, há de se notar a gritante diferença entre o misturar e o confundir. Misturar é permitir que o contato seja livre, e que muitas vezes haja sincronia e fusão de matéria. Confundir é trocar um pelo outro. É utilizar a partir de um sentido equivocado.

A infância é uma idéia tratada por diversas ciências, a partir de diversas vozes, mas, sobretudo, a infância é algo vivido, e que tem sido vivida mesmo antes de sua concepção como definição da vida humana. A infância, antes de qualquer outro esclarecimento, é um fenômeno plural. Portanto, mesmo que dita no singular 'infância' existe a carga conceitual da pluralidade 'infâncias'. São tantas as infâncias possíveis que cabe separar o pensar sobre infância como conceito e com a intenção de compreensão ontológica, das infâncias específicas, que só podem ser compreendidas em parte, como fenômenos que se revelam e se deixam ver.

---

<sup>21</sup> Entrevista publicada no artigo: Ribeiro MO, Ciampone MHT. Crianças em situação de rua falam sobre os abrigos. RevEscEnferm USP 2002; 36(4): 309-16.

O presente capítulo vai construir as bases teóricas sobre as quais se apoiam as discussões que seguem nos demais capítulos. Como todo fundamento – e fazendo o bom uso da metáfora – importa mais sua robustez do que sua beleza, ainda que nada o impeça de ser belo. Portanto, importa que se compreendam as bases dos conceitos de infância, educação e América Latina, para que se possa discutir nos capítulos finais uma hermenêutica da libertação da infância latino-americana.

## **2.1 Libertação da criança latino-americana: o estado da arte**

Para darmos os passos seguintes rumo a uma hermenêutica para a libertação da criança latino-americana, precisamos estabelecer quem já está falando sobre essa criança, quem fala sobre o projeto de libertação na América Latina e quem fala sobre a libertação da infância. É disto que trata o tópico, além de apresentar uma reflexão sobre os conceitos de infância e sobre a história da infância.

Esse esforço se torna importante na medida em que é com base nessas análises que são feitas as propostas dos capítulos quatro e cinco. Para que se faça uma hermenêutica da infância latino-americana em prol de sua libertação é basilar que se entendam as condições gerais do processo de libertação e da própria infância na América Latina. Por isso, o tópico 2.1 é dividido em três subtópicos complementares: quem fala sobre a infância latino-americana, quem fala sobre a libertação da América Latina e quem fala sobre a libertação da infância. Os três subtópicos são derivados do desmembramento da primeira parte do objetivo geral do trabalho. Levando em conta que o objetivo do trabalho é analisar que ideia de infância latino-americana tem sido utilizada no contexto hermenêutico e propor a própria criança latino-americana como chave



hermenêutica da ideia de infância latino-americana, é necessário que se visite o olhar já existente sobre a infância latino-americana.

### **2.1.1 Quem fala sobre a infância latino-americana**

A partir de pesquisas feitas em bancos de dados científicos como o Google acadêmico e o Scielo, conseguimos acessar diversas produções relacionadas à criança latino-americana. Dentre essas produções, percebemos que alguns autores e autoras são mais recorrentes, possuem produções mais citadas, ou seja, encontram-se em posição de destaque. Ao acessar suas produções pudemos encontrar uma diversidade de abordagens e aportes teóricos que podem ser mais ou menos úteis para o presente trabalho de acordo com seu enquadramento. Por exemplo, existem diversos trabalhos no campo do serviço social que debatem políticas públicas para a infância latino-americana e diversos outros no campo da saúde que tratam sobre os cuidados e a assistência médico-hospitalar. No entanto, separamos aqueles que estão mais próximos da nossa perspectiva sobre a criança na América Latina, ou seja, aqueles que pensam sobre a realidade da criança latino-americana e sobre o olhar que se lança sobre ela.

O primeiro autor que queremos citar é Emílio García Méndez. García Méndez é um jurista argentino que há muitos anos se dedica a escrever sobre os direitos das crianças latino-americanas. Seu trabalho é voltado para temáticas tangentes ao aspecto jurídico, mas o autor não centra seu trabalho na exegese do texto da lei ou da doutrina jurídica. Pelo contrário, ele constantemente faz percursos reflexivos para responder aos problemas que levanta.

García Méndez afirma que:

La historia de la infancia es la historia de su control. Esta perspectiva parte del rechazo de considerar a la infancia como una categoría ontológica, sosteniendo, por el contrario, que la misma constituye el resultado de un complejo proceso de construcción social cuyos orígenes pueden ubicarse en torno al siglo XVII (MÉNDEZ, 1992, p.421).

Na presente citação o autor considera categoria ontológica como uma constituição metafísica de cunho essencialista. Ou seja, ele critica o fato da infância ser tomada como pronta e definível a partir de uma ideia de infância. Desse modo, ele afirma que a infância não é essa definição essencial, mas uma construção em processo.

García Méndez cita o trabalho de Phillipe Ariès para apontar a mudança na ideia de infância a partir do século XVII. Ariès possui um trabalho referencial que demonstra a mudança na ideia de infância a partir de sua representação na arte. Mas, García Méndez leva a cabo sua afirmação de que a história da infância depende da história de sua exclusão. Por isso, analisa a história da escola e de seu braço oposto na estrutura social, as instituições de penalidade para as crianças, como o tribunal de menores.

Pero la construcción social de la categoría infancia sería imposible de entender sin hacer mención a la institución que contribuyó decisivamente a su consolidación y reproducción ampliada: la escuela. Sin embargo, no todos los integrantes de esta nueva categoría tienen acceso a la institución escuela, e incluso, una parte de los que se incorporan, resultan por diversos motivos, expulsados de la misma. La diferencia socio-cultural que se establece en el interior del universo infancia, entre aquellos que permanecen vinculados a la escuela y aquellos que no tienen acceso o son expulsados de ella es tal, que el concepto genérico infancia no podrá abarcarlos. Los excluidos se convertirán en menores. Para la infancia, la familia y la escuela cumplirán las funciones de control y socialización. Para los menores será necesaria la creación de una instancia diferenciada de control socio-penal: el tribunal de menores (que no por acaso recibe desde sus orígenes esta denominación) (MÉNDEZ, 1992, p.421-422).

Para o autor existe uma diferença no tratamento da criança que está dentro das instituições sociais escola e família e das crianças que são expulsas dessas instituições. Essas crianças expulsas são chamadas de menores. O título de menores seria uma forma de diferenciar a criança pertencente à estrutura social

considerada adequada e a criança excluída, que não é vista a partir de sua infância, mas a partir do problema que a exclui socialmente.

Sobre a institucionalização desse processo excludente da criança no contexto da América Latina o autor faz uma importante consideração de cunho epistemológico, ele apresenta a força do pensamento positivista.

Conviene recordar aquí, que la introducción de esta idea institucional en el contexto latinoamericano, se realiza en el marco de una hegemonía del pensamiento positivista de corte antropológico, cuya cientificidad aparecería directamente vinculada a la capacidad de verificación empírica de sus enunciados. Por ello, no es de extrañar la existencia de una fuerte tendencia hacia la medicalización de los problemas sociales, para la cual estructuras de carácter jurídico resultan como mínimo irrelevantes (MÉNDEZ, 1992, p.422).

A abordagem aparentemente de extrema cientificidade do pensamento positivista acaba tornando a criança como um objeto médico a ser curado para manutenção da saúde do corpo social. Por isso, os tribunais de menores ou instituições semelhantes acabaram tendo um papel tão importante para a sociedade latino-americana do século XX. Esses tribunais seriam como um remédio para aquilo que os positivistas consideravam como doenças sociais.

A função de um tribunal de menores pode variar de acordo com cada país e com cada momento histórico. Entretanto, García Méndez apresenta o depoimento de um autor da primeira metade do século XX que corrobora a função punitiva desses tribunais.

No habiendo castigo para los niños delincuentes sino acción protectora del Estado, ¿qué significación tendrían los tribunales para menores? Serían completamente inútiles. Si las cortes juveniles constituyen un perfeccionamiento de las instituciones jurídicas de los Estados Unidos y de Europa, nosotros (argentinos) podemos resolver nuestro problema con un criterio más moderno y dar un paso más decisivo aun en el sentido del progreso. Todo niño que hubiese cometido un acto antisocial sería llevado directamente al Instituto de Observación y Clasificación del Departamento Nacional del Niño, y de ahí, después de un prolijo estudio médico-psicológico, al establecimiento más adecuado para su tratamiento médico-pedagógico. Para un criterio estrictamente científico, el propósito es proteger y no castigar. El tribunal por lo tanto es innecesario (Foradori apud MÉNDEZ, 1992, p.423).

Foradori defendia, portanto, que a função do tribunal seria punitiva. Além disso, nota-se que a proposta do autor seria a de um trato bastante cientificista em seu sentido mais laboratorial, na tentativa de enquadrar a criança excluída das estruturas sociais como portadora de algum desvio médico-psicológico.

É com essa perspectiva que surge, segundo Méndez, a doutrina da situação irregular, que é em resumo a ideia de que as crianças que não estão adequadas às instituições devem ser tratadas como portadoras de uma situação irregular.

A função punitiva do Estado moderno se deu em grande parte a partir da segunda metade do século XVIII sob influência da proposta de Cesare Beccaria que organizou seu pensamento em torno da legitimidade da pena no Direito. Com a construção de um argumento próximo ao da teoria do Estado de Hobbes, Beccaria representa uma legitimação das penas, mas o faz com um princípio de organização que representa um avanço em relação ao Estado teocrático medieval.

Consultemos pois o coração humano, acharemos nele os princípios fundamentais do direito de punir. Ninguém fez gratuitamente o sacrifício de uma porção de sua liberdade visando unicamente ao bem público [...] as leis foram as condições que reuniram os homens, a princípio independentes e isolados sobre a superfície da terra. [...] a soma de todas essas porções de liberdade, sacrificadas assim ao bem geral, formou assim a soberania da nação [...] não bastava, porém, ter formado esse depósito. Era preciso protegê-lo [...] Eram necessários meios sensíveis e bastante poderosos para comprimir esse espírito despótico, que logo tornou a mergulhar a sociedade no seu antigo caos. Esses meios foram as penas estabelecidas contra os infratores das leis (BECCARIA, S/A, p. 24 - 26).

Beccaria argumenta que a punição é uma necessidade para o ordenamento jurídico e que é importante que a mesma seja organizada a partir dos princípios que regem o Estado de direito. Esse argumento foi acoplado ao pensamento sobre o tratamento da criança excluída da estrutura social.

García Méndez (2000, p.23) segue fazendo uma reflexão crítica acerca das leis em relação às crianças e adolescentes na América Latina.

La tercera y actual etapa es la etapa de la responsabilidad penal de los adolescentes que se inaugura en la región con el Estatuto del Niño y el Adolescente (ECA) de Brasil aprobado en 1990. El ECA de Brasil constituye la primera innovación sustancial latinoamericana respecto del modelo tutelar de 1919. Durante más de setenta años, desde 1919 a 1990, las “reformas” a las leyes de menores constituyeron apenas variaciones de la misma melodía.

O autor aponta que o ECA no Brasil representa uma mudança significativa no tratamento penal dos adolescentes. Em consequência da aprovação do Eca em 1990 há uma internacionalização de seus princípios para outros países da América Latina.

Outra autora que aparece como grande produtora de trabalhos na área da infância latino-americana é Valeria LLobet. A autora apresenta uma produção linear no âmbito das políticas sociais e também na linha das crianças em situação de vulnerabilidade social por viverem nas ruas. Nos trabalhos da autora, que assim como García Méndez, atua na Argentina, existe uma busca mais intensa pela compreensão dos direitos das crianças e da infância em prol do bem estar infantil. LLobet é da psicologia, e fez sua tese doutoral relacionando aspectos legais das convenções acerca da infância com suas implicações na vida das crianças.

LLobet traça, por exemplo, a relação entre a forma como se trata a categoria de infância com as formas como se tratam as categorias de gênero e raça.

Creo que este recorrido, no obstante sus riesgos, permite tener a la vista un conjunto de problemas que se vinculan, como se ha señalado, con las formas de regulación y de reproducción de las desigualdades categoriales, asumiendo que las diferencias intergeneracionales pueden constituir, si no una desigualdad categorial de pleno derecho, al menos una relación que las vehiculiza y reorganiza de modos equivalentes a las de género y raza. Al mismo tiempo, los procesos de construcción social de sujetos infantiles encuentran en el Estado un escenario particular, y en la categoría de “ciudadanía” una lente para tratar de capturar las dialécticas en las que estructura y agencia cobran cuerpo y se dirime el problema de la reproducción de la desigualdad (LLOBET, 2012, p.27).

A autora faz essa aproximação porque acredita que são as formas de regulação e de reprodução de desigualdades que devem ser focadas para que haja uma compreensão válida dos processos de exclusão e de suas consequentes lutas.

Ao mesmo tempo em que aproxima a criança latino-americana de outras categoria e lutas, Llobet aponta que a infância possui suas particularidades decorrentes especificamente de sua condição.

En efecto, en el Estado se construyen sujetos infantiles como sujetos del bien estar y la protección. En este sentido, se establecen parámetros normativos respecto de las relaciones intergeneracionales, los comportamientos de género e infantiles, estableciendo pautas básicas de distribución del poder en las relaciones sociales [...] La categorización de distintos tipos de niños es la manera en que el Estado, priorizando su función reproductora, construye categorías diversas y desiguales de niños. La particularidad es que no son los niños per se quien es actúan en tal reproducción, si bien es posible visualizar que tempranamente aprenden a lidiar con las exclusiones que tales categorías generan. Al contrario, niños, niñas y adolescentes son sujetos de las políticas sociales previamente a su capacidad de demanda, de modo que los asuntos de visibilidad, voz, participación y representación son específicos (LLOBET, 2012, p.27).

O Estado seria um formador de desigualdades a partir de suas políticas sociais, de suas formas de categorizar as crianças e as infâncias. Essas desigualdades são acentuadas na medida em que as formas de participação das crianças como sujeitos de suas lutas dependem da participação política, o que a autora considera como sendo algo que está além do poder das crianças.

Em outro texto, que trata sobre crianças em situação de rua, Llobet questiona se o discurso acerca dos direitos gera de fato uma recuperação da multiplicidade de vozes ou uma voz hegemônica a partir do posicionamento do mundo adulto.

¿En qué medida entonces el discurso sobre los derechos avanza innovando en un terreno minado por lo que la infancia representa para el mundo adulto, por la tensión y el conflicto hechos presente por el desencuentro? Es intrínseca a la relación de complementariedad entre adultos y niños una asimetría, marcada por una necesidad de cuidados no intercambiable, que se despliega en relación con la autonomía y la dependencia. Esa asimetría se encabalga en un privilegio respecto del sentido: es el poder de nombrar y enunciar los conjuntos de necesidades

legítimas, los tiempos que regulan el uso del cuerpo, las prácticas de cuidado de sí, las formas de ser varón o mujer. Así, la relación entre adultos y niños es una relación que acarrea una violencia significativa, pero que no deja al niño en una situación de inermidad. Por el contrario, resistencias, rechazos, huidas, síntomas, son modalidades de expresión de la agencia infantil y su politicidad. Esta agencia es sancionada como desvío y confirmación de las hipótesis psicopatológicas (LLOBET, 2006, p.22).

A autora nota que existe uma assimetria de relação que é basicamente proporcionada pelo fato de que são os adultos quem definem o que deve ser considerado correto ou errado para os corpos e comportamentos das crianças, de modo que, quando as crianças na expressão de suas infâncias se desviam dessas normativas acabam confirmando o argumento dominador dentro de sua própria lógica dominadora.

Outra autora que fala sobre a criança latino-americana, especialmente sobre o tratamento recebido pela infância no Brasil é Fernanda Telles Márquez. Márquez afirma que:

Quando, na segunda metade do século XX, a doutrina do Direito do Menor foi substituída pela teoria da Situação Irregular, a abordagem socialdarwinista da anterior não foi superada, mantendose seus fundamentos assentados na tese perversa da “associação natural” entre abandono/pobreza e delinqüência. Assim, como explica Silva (2005), os Códigos de menores “estabeleceram as regras do desvio social a partir das quais se justificava a intervenção do Estado na família brasileira e especialmente na família pobre”, dando continuidade à uma lógica que havia sido iniciada ainda em 1832, no Código do Império, e fortalecida pelo Código Penal de 1940. Nestas normas estava enunciado um “protótipo do possível violador de direitos: o sujeito não-branco, não-cristão, não-proprietário e não-letrado” (MÁRQUEZ, 2011, p.802).

A afirmação da autora mostra o quanto a sociedade brasileira ainda lida com sua infância a partir de uma lógica antiquada, voltada ao darwinismo social só século XIX. Segundo a autora, foram apenas as discussões sobre a Doutrina da Proteção Integral a partir da década de 1980 que permitiram uma mudança no enfoque do tratamento da infância no Brasil.

A mudança de enfoque tornada visível na década de 80 guardava relações evidentes com os ventos da redemocratização. O processo de discussão da Doutrina da Proteção Integral, hoje bem representada na

Lei 8.069 de 1990, alimentou os novos estudos e posicionamentos que já vinham sendo engendrados por alguns segmentos da academia, da sociedade organizada e do mundo jurídico. Assim, mesmo que nossas vaidades acadêmicas (e decorrentes dificuldades para colocar em prática a dialogicidade esperada frente à adesão discursiva ao paradigma democrático) não sejam muito favorecedoras da interdisciplinaridade e do melhor aproveitamento do revigoreamento representado por tais ventos, hoje já é possível propor um estudo do sujeito não-adulto levando-se em conta o concreto e, ao mesmo tempo, as subjetividades de que também se tecem as relações sociais nele manifestadas (MÁRQUEZ, 2011, p.803).

Para a autora, a Doutrina da proteção Integral garante a possibilidade de respeito à infância a partir tanto de sua materialidade histórica quanto dos elementos de subjetividade das crianças brasileiras.

Especialmente interessante é a saída apresentada por Márquez na conclusão de seu artigo que vem sendo citado. A autora mostra ao longo do texto que há um problema contínuo de prática da alteridade em relação à criança. Como alternativa a esse processo ela apresenta justamente a necessidade de uma ética da alteridade.

Uma ética da alteridade se faz necessária e possível. Sua manifestação concreta, entretanto, deverá se dar em conjunção a fatores como o contexto socioeconômico e o papel social e político atribuído à violência. Sendo assim, para que por esta “nova” ética seja possível “metamorfosar destino em poema”, bem urdidos sistemas sociais e políticos deverão dela fazer parte (MÁRQUEZ, 2011, p.808).

A possibilidade de uma ética da alteridade, ou seja, de uma ética que coloque o outro em posição de condição de igualdade da existência do sujeito, é um elemento de esperança para a luta pelos direitos da infância na América Latina. Entretanto, a autora também deixa evidente que é necessário um cenário de convergência entre esses elementos e outros, como a organização socioeconômica e política.

Com base nos assuntos discutidos pode-se ter uma suspeita básica sobre as problemáticas levantadas sobre a infância latino-americana. Percebe-se que ainda que o assunto seja a infância latino-americana, não se faz um esforço de



colocar a criança latino-americana como chave hermenêutica para a compreensão da infância latino-americana. Na verdade, a situação sobre a infância latino-americana é quase que em totalidade tratada a partir de problemas tangentes e externos, especialmente os meandros do campo político do mundo adulto. É nesse sentido que o presente trabalho propõe um olhar diferente, utilizando a própria criança latino-americana como chave hermenêutica, ferramenta de abertura de sentido sobre o que é a infância latino-americana.

Na sequência tratamos sobre o que é dito a respeito da libertação da América Latina.

### **2.1.2 Quem fala sobre a libertação da América Latina**

A libertação da América Latina é um assunto que foi muito trabalhado ao longo da segunda metade do século XX. O histórico de dominação colonialista em conjunção com um cenário de desigualdade socioeconômico e com o surgimento de diversos governos autoritários de base militar, fez com que pensadores e pensadoras latino-americanos se manifestassem em prol da libertação do povo latino-americano.

Os movimentos de libertação do século XX não foram necessariamente organizados como estruturas intelectuais com uma base comum e bem definida. Pelo contrário, eles foram emergindo a partir da luta do povo latino-americano que se organizou a partir de suas demandas e produziu um conhecimento que fosse válido para tal situação.

Com frentes distintas, a filosofia, a teologia, a sociologia, a antropologia, a história e a educação levantaram suas vozes e desenvolveram discursos

libertários. Na América Latina existiu uma participação especial de estudiosos e estudiosas da teologia no desenvolvimento do pensamento libertário.

O desenvolvimento do pensamento de libertação por parte da teologia latino-americana se deu em íntima relação com a participação popular. Essa facilidade se deu justamente por conta da estrutura e do alcance das igrejas católica e protestante na base da sociedade. Sobre a Teologia da Libertação na América Latina já comentamos no primeiro capítulo sob o ponto de vista da hermenêutica.

Enrique Dussel, principal expoente da filosofia da libertação, que esteve sempre muito próximo à Teologia da Libertação, faz um apontamento importante sobre a dinâmica da libertação. Dussel afirma que é necessária uma mediação para a libertação do oprimido: “A libertação do oprimido é realizada pelo oprimido, mas por mediação da consciência crítica do mestre, condutor: o intelectual orgânico, com o povo e no povo” (DUSSEL, 1980, p.100). Essa mediação é de cunho intelectual, mas que não se apresenta de modo intelectualista, e sim a partir da participação com o povo e no povo. Portanto, a mediação intelectual que Dussel prevê em sua teoria pressupõe um intelectual que seja orgânico, que surja do povo e para o povo.

O conceito de intelectual orgânico é apresentado no pensamento de Gramsci. Entretanto, o próprio Gramsci busca esse conceito da discussão que surgiu acerca do trabalho intelectual no pensamento de Marx. Marx inaugura um cenário no qual o intelectual não precisa e nem deve se abstrair da materialidade, encontrando conforto no ninho idealista. Para Marx, o intelectual deve se manter justamente na dinâmica da práxis, da ação reflexiva e assentada no que é material.

De acordo com Semeraro (2006, p.374)

Nascia, então, a filosofia da práxis. E, com ela, novos intelectuais politicamente compromissados com o próprio grupo social para fazer e escrever a história e, por isso, capazes de refletir sobre o entrelaçamento da produção material com as controvertidas práticas da reprodução simbólica. Mais do que elucubrações mentais, agora se fazia necessário conhecer o funcionamento da sociedade, descobrir os mecanismos de dominação encobertos pela ideologia dominante e os enfrentamentos

das classes na disputa pelo poder. Com isso, os intelectuais não podiam se esconder atrás da neutralidade científica e ficar alheios às contradições do seu tempo. Eram impelidos a se definir nos conflitos da história e a tomar partido.

Em termos hermenêuticos a filosofia da práxis indica que não há um problema no fato de que quem lê algo, o faça a partir de seus próprios óculos. É melhor, inclusive, que se assumam quais são os prismas a partir dos quais se olha para algo do que a ilusória ideia de uma total imparcialidade científica.

Gramsci, com base na filosofia da práxis de Marx, consegue discutir e definir melhor os lugares do intelectual na sociedade.

Em seus escritos, além de uma ampla gama de tipos de intelectuais (urbanos, industriais, rurais, burocráticos, acadêmicos, técnicos, profissionais, pequenos, intermediários, grandes, coletivos, democráticos etc.), encontra-se uma interpretação original das suas funções. Gramsci, de fato, rompe com o lugar comum que entendia os intelectuais como um grupo em si, solto no ar, “autônomo e independente” (idem, *ibid.*, p. 1.513). Contra a mentalidade que definia os intelectuais a partir da sua qualificação interior, Gramsci (op. cit., p. 1.516) observa que “O erro metodológico mais difundido, ao que parece, consiste em ter procurado este critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, ao invés de buscá-lo no conjunto do sistema de relações em que essas atividades (e, portanto, os grupos que as personificam) se encontram, no conjunto das relações sociais”. Deixando de considerá-los de maneira abstrata, avulsa, como casta separada dos outros, Gramsci apresenta os intelectuais intimamente entrelaçados nas relações sociais, pertencentes a uma classe, a um grupo social vinculado a um determinado modo de produção (SEMERARO, 2006, p.377).

Gramsci aceita uma realidade que era nebulosa na academia e no cenário intelectual, a ideia de que o intelectual também participa da sociedade para a qual olha, que tem posicionamentos e que surge dessa realidade. Mais do que isso, o autor entende que o intelectual deve emergir dessa realidade, pois essa é a condição para uma práxis válida.

Voltando ao posicionamento de Dussel, há um problema de difícil resolução para o qual estamos olhando nessas páginas, o problema de quem fala e quem opera a libertação. Os movimentos de libertação da América Latina discutiram germinalmente um problema que hoje é comum tanto no cenário

acadêmico como no âmbito da militância, mas infelizmente ainda pouco compreendido pela sociedade em geral, as questões da representatividade, operacionalidade, legitimidade e validação. Por exemplo, quando se assiste a uma notícia no telejornal, sabe-se que uma pessoa ou um grupo de pessoas é responsável pela edição daquela notícia. Sabe-se também que essa pessoa ou grupo de pessoas é contratada por uma empresa que representa as intenções e ideias de seus acionistas e proprietários. Mas, nem sempre tem-se consciência de que cada notícia é objetivamente filtrada pelas estruturas estabelecidas pelo poder que comanda o grupo todo. Quando se toma consciência dessa dinâmica, cada pessoa pode escolher se aquela forma de notícia lhe representa ou atende a seus interesses identitários, comportamentais ou ideais.

Entretanto, o elemento de tomada de consciência não é simples e não garante que as ideias e decisões sejam uníssonas. Não há dúvidas de que esse problema seja ainda mais forte do ponto de vista das crianças, pois a infância vive no paradoxo entre suas limitações físicas e cognitivas próprias de seu momento no desenvolvimento e a dominação objetiva dos adultos como um controle social e até como uma projeção de hereditariedade e legado.

Para Dussel:

O povo sozinho não pode libertar-se. O sistema lhe introjetou a cultura de massas, o pior do sistema. É por isso que a consciência crítica do intelectual orgânico, dos grupos críticos, das comunidades ou partidos críticos, é indispensável para que um povo assumira tal consciência crítica e possa discernir o pior que tem em si ( a cultura imperial vulgarizada), e o melhor que já existe desde tempos passados (a exterioridade cultural: máximo de crítica possível sem consciência atual). A filosofia tem nesse campo muita coisa a fazer (DUSSEL, 1980, p.101).

É forte e importante a opinião expressa por Dussel. Para o autor, o povo não pode praticar a libertação por conta própria porque o sistema lhe introjetou o seu pior. Ora, introjetar, nesse sentido, é colocar dentro de um sistema aquilo que lhe é alheio. Há, portanto, segundo Dussel, algo no povo que não lhe é próprio, e é exatamente isso que impede o povo de se libertar.

Há de se considerar, a partir do que foi expresso por Dussel, algumas variáveis possíveis. 1) se o sistema realmente introjetou algo no povo; 2) se aquilo que foi introjetado realmente impede o povo de se libertar; 3) se o intelectual orgânico, os grupos críticos, as comunidades e partidos críticos podem, de fato, auxiliar no movimento de libertação do povo; 4) se a libertação que surge com o auxílio do intelectual orgânico, grupos críticos, comunidades e partidos críticos é válida, ou apenas uma introjeção de outra exterioridade no povo.

Para o primeiro ponto a resposta parece ser positiva, pois a condição do povo em sua posição de oprimidos e a aceitação e participação do e no sistema de opressão indicam que algo externo lhe foi introjetado. Aquilo que foi introjetado deve ser muito forte, pois vive-se em uma situação na qual poucas pessoas detêm a riqueza enquanto que muitas outras passam por necessidades e limitações constantes, mas não tomam para si a riqueza dos poucos dominantes. Pelo contrário, muitas vezes o povo adota para si a lógica da dominação e sonha com o tornar-se dominador como opção à sua condição, deixando de lado a possibilidade de uma libertação coletiva. Inclusive, o desejo da lógica da dominação, do enriquecimento e do poder consequente talvez sejam o maior elemento de exterioridade introjetado no povo. Um povo que nunca experimentou a riqueza a não ser pelo seu revés, não tem parâmetros para desejar a riqueza em si, mas tem a imagem daquele que lhe oprime, e deseja transformar-se nessa figura para alguém.

Quanto ao terceiro ponto, os papéis do intelectual orgânico, dos grupos e partidos críticos e das comunidades é justamente o de denúncia da opressão e, em seguida, o de denúncia do desejo de opressão que há no oprimido. Se essa for a ação coordenada e efetiva desses grupos, é possível que eles sejam agentes de libertação. Todavia, essa libertação depende apenas parcialmente da ação desses grupos, pois o desejo de opressão pode não ser deixado pelo oprimido simplesmente pelo fato de que aquilo lhe foi denunciado. Portanto, o principal agente de libertação do povo ainda é o povo, contando apenas com uma fagulha, uma movimentação inicial que vem de intelectuais e grupos organizados. Quando esses intelectuais e grupos fazem mais do que o seu papel de motor de arranque para o movimento de libertação é possível – item 4 – que a presença

deles seja introjetada no lugar da introjeção do elemento de opressão que antes dominava o povo. Existem diversas possibilidades de participação desses grupos externos no povo, e todos eles, quando projetam uma libertação definida, com margens e pilares bem definidos, normalmente libertam para outro tipo de dominação, talvez menos injusto, mas ainda e inaceitavelmente dominação. Essa libertação guiada pode contar com as mais variáveis bandeiras, líderes carismáticos, crenças religiosas, bandeiras político-partidárias. Todas elas precisam ser desconstruídas pela consciência crítica do próprio povo, pois um povo liberto sem consciência crítica não está realmente liberto. Aqui, é importante notar a particularidade de que a criança não necessita da consciência crítica no modo adulto, na medida em que não está totalmente afetada em seu pensamento pelo mundo adulto. Assim, a criança pode fazer desconstruções expressando sua própria condição existencial ao invés da elaboração de uma crítica que surge da consciência. Esse é o sentido da coragem de ser criança, trabalhado na parte final deste texto.

Voltando ao tema central do presente tópico, devemos falar sobre quem fala sobre a libertação da América Latina. A opção mais simples seria apontar uma série de autores que falam a partir da academia e que definem conceitos de libertação. Todavia, em vias de uma hermenêutica da história, pode-se apontar que são dois importantes movimentos de libertação da América Latina no século XX, a saber, a educação popular, de Paulo Freire, e as comunidades eclesiais de base, da Teologia da Libertação. Essa afirmação não implica em uma convergência de opiniões sobre quais são os principais movimentos de libertação, indica apenas o posicionamento aqui tomado a partir de nossa perspectiva hermenêutica da história de buscar referenciais significativos para levantar suspeitas a respeito do que poderia vir a ser caminhos para a solução do objetivo proposto na tese.

João Batista Libâneo, importante nome da Teologia da Libertação, proferiu em 1985 uma palestra em Oxford sobre as comunidades eclesiais de base, e afirmou que:

a "base" se caracteriza por dois grupos bem distintos. Uns vivem na inconsciência dos próprios interesses populares. Por isso são facilmente

manipuláveis. No interior de comunidades de base mais conscientizadas constituem uma presença real mas menos ativa e criativa. Antes acompanham pela inércia do movimento do grupo a linha traçada pelos líderes e membros participativos. Outros, porém, já estão em pleno processo de conscientização ou já alcançaram bom nível de lucidez crítico-ideológica. São base porque pelo processo de conscientização e avanço crítico-teórico-ideológico não deixaram sua condição de classe popular, mas a assumiram ainda mais explicitamente. Esses são os membros mais ativos nas CEBs (LIBÂNEO, 1986, p.68).

O comentário de Libâneo para a compreensão de que dentro do movimento popular existe uma dinâmica própria de libertação que passa por particularidades de cada indivíduo, e que gera, naturalmente as próprias lideranças que representam esse grupo que organiza de modo comunitário. Portanto, se quisermos entender exatamente a dinâmica da libertação na América Latina, devemos abrir nossos ouvidos para as reivindicações das comunidades de base, independente de qual seja o contexto específico dessa comunidade. Na segunda metade do século passado essas comunidades se organizavam muito a partir de uma localidade específica, de uma luta em comum, como dos trabalhadores urbanos e rurais, e de crenças comuns, como no caso das comunidades eclesiais. Hoje, entretanto, seria necessário repensar quais são as novas comunidades de base com representatividade na sociedade latino-americana.

Dois grupos, em particular, chamam a atenção para suas reivindicações atualmente no cenário latino-americano, o grupo das mulheres e o grupo que se une a partir da luta por direitos de gênero, sexualidade e identidade, normalmente identificado pela sigla LGBTQ. As demandas desses dois grupos geraram nas últimas décadas uma necessidade de organização comunitária que fortaleceu uma nova forma de comunidade, a comunidade virtual. Essa comunidade virtual costuma ser questionada por sua fragilidade em termos organizacionais e sua fluidez. No entanto, essa é a nova forma de organização das bases na América Latina. Ainda assim, os antigos grupos continuam existindo e suas demandas e lutas continuam acontecendo, mas talvez seja válido abrirmos o horizonte sobre quem e o que se diz sobre libertação na América Latina hoje.

Esse subtópico mostra que existe historicamente uma preocupação a respeito da libertação latino-americana como algo geral, e que existem pensamentos que tratam dessa libertação em diversos campos. É possível identificar que a ideia de pobre latino-americano é utilizada como chave hermenêutica, como instrumento de abertura para compreensão sobre a necessidade de libertação na América Latina. Esse pobre latino-americano é basicamente o pobre do ponto de vista econômico. No entanto, a categoria econômica não tem sido a única sustentada no pensamento que busca a libertação da América Latina. Por isso, existe a necessidade de uma compreensão mais profunda sobre as estruturas de opressão e libertação, sendo que a organicidade intelectual pode ser uma ferramenta muito útil nesse processo, pois o pensamento que surge das bases está mais próximo da experiência existencial real do que o pensamento que vem de fora.

Uma hermenêutica da libertação da infância latino-americana não deve deixar de lado seu aspecto dialético com o contexto amplo, a hermenêutica da libertação da América Latina como um todo. Nesse sentido, pode-se separar a libertação da infância latino-americana da libertação da América Latina em geral, para fins de visibilidade, compreensão, organização, entre outros, mas não se pode separar factualmente uma libertação da outra, pois ambas surgem de um cenário de opressão comum e fundamental.

No próximo subtópico, trabalharemos com a noção de libertação diretamente voltada para a infância, fechando assim a reflexão proposta no tópico 2.1.



### 2.1.3 Quem fala sobre a libertação da infância

Quando se pesquisa no Google acadêmico ao mesmo tempo os termos infância e libertação há um pequeno número de trabalhos que correspondem a essa pesquisa. Mesmo assim, a maior parte deles não está falando da libertação da infância, mas utilizam os dois termos em momentos diferentes.

Entretanto, alguns trabalhos tratam de fato da ideia de libertação da infância. O primeiro deles que queremos citar é uma pesquisa de Rafael Costa de Lima orientado por Giselle Moura Schnorr, intitulada: “Cultura e experiência de infância como prática de libertação”. No artigo, os autores partem de Emmanuel Levinas, Paulo Freire e Walter Benjamin para propor a necessidade de autonomia da infância, com ênfase no direito à palavra e à cultura.

No fim, o que se sobressai do escrito é a presença básica da referência de Walter Kohan e de sua proposta de relação entre a infância e a filosofia.

Na esteira do proposto por Kohan, nosso objetivo é valorizar a infância como expressão da cultura, do pensamento e da sociedade em que estas infâncias se inserem. Não pretendemos introduzir as crianças nos ritos da argumentação lógico-racional como única forma de filosofar. O passo primeiro que desejamos dar está em estabelecer uma relação de alteridade com as crianças, de modo que possam expressar livremente seus pensamentos e racionalidades. Assim entendemos que as crianças possuem maneiras de pensar e que expressam suas concepções de mundo cotidianamente. Ao estabelecer uma relação de diálogo com as infâncias procuramos vivenciar experiências de pensamento, não no sentido vertical de ensinar a pensar ou de desenvolver habilidade de “pensar certo”, mas de pensar junto, buscando de forma dialógica, explicações para tantas questões postas no mundo que não compreendemos e que muitas vezes são postas pelas crianças de modo singular e profundo (SCHNORR; LIMA, 2014, p. 38).

Assim, a principal proposta de Schnorr e Lima é que a criança tenha liberdade de pensamento e seja dona de sua própria palavra e cultura através da filosofia. Essa proposta apresenta uma perspectiva mais filosófica do que sociológica da libertação. Mesmo assim, seria importante ressaltar que essa

libertação filosófica não é final ou exclusiva. Ela é parte de um processo de libertação social que passa por vários âmbitos, e que não pode deixar de passar pela materialidade da vida e pelos aspectos socioeconômicos que regem a sociedade.

O segundo artigo que se sobressai na pesquisa sobre os termos libertação e infância é mais especificamente uma resenha publicada em 2012 por Fabrício Aparecido Bueno sobre o livro de Alain Renaut, “A libertação das crianças: contribuição filosófica sobre a história da infância”. Nesse caso, seria obviamente mais importante analisar a obra de Renaut do que a resenha de Bueno. Mesmo assim, há um elemento crítico importante na resenha de Bueno que merece ser apresentado. O autor aponta que mesmo depois de oito anos após a publicação da tradução da obra de Renaut, sua teoria ainda não teria a devida atenção em território brasileiro. Essa queixa faz todo o sentido quando colocamos em perspectiva os estudos sobre a infância na América Latina. Isso não significa dizer que concordamos com a importância que o resenhista dá à obra de Renaut, mas sim, que existe um critério social que perpassa os interesses intelectuais, e que as propostas de Renaut, nesse sentido, não respondem tão bem às questões próprias da infância latino-americana quanto o fazem outros autores.

Segundo Bueno, Renaut critica o posicionamento de Foucault e Ariès em suas narrativas sobre infância pois os mesmos teriam posicionamentos anti-modernos. A leitura de Bueno está correta nesse sentido. O importante seria então avaliar se Foucault e Ariès erram ao se posicionarem analisando uma perspectiva de ruptura, enquanto que Renaut teria uma visão mais otimista da relação da infância com a modernidade.

Retomando as discussões empreendidas por esses autores, Alain Renaut ressalta que a ambiguidade característica das análises antimodernistas da história da infância, que tendem a associar a qualquer elemento dessa trajetória um aspecto normalizador e excludente, cuja base se assentaria hipoteticamente no advento do espírito moderno, trazem o inconveniente de tornar quase inteligível a condição contemporânea da infância nas sociedades democráticas. Afinal, vivemos, ainda que paralelamente ao desenvolvimento de tecnologias de exclusão, um processo de humanização na relação com a infância, expressos em conquistas tais como a valorização das diferenças e das singularidades da juventude, a diminuição da mortalidade infantil (possibilitada não somente pelo desenvolvimento da medicina ou melhoria nas condições, mas também por maior respeito

pela vida da criança) e o recrudescimento das leis que sancionam os abusos de poder e a violência contra crianças e adolescentes (BUENO, 2012, p. 207-208).

Aqui, existem dois posicionamentos hermenêuticos que precisam ser compreendidos, pois eles são a base da discordância. O primeiro é a leitura que Renaut faz da história da infância, considera a modernidade mais conciliadora do que excludente. A forma como essa leitura é feita é comparando as evoluções humanistas em relação a outros momentos da história no que tange à infância. É verdade que a modernidade trouxe avanços em prol da infância e é certo que tais avanços devem ser considerados. Entretanto, o autor poderia ter escolhido um ponto de comparação diferente. Ao invés de comparar os avanços da modernidade com os tratamentos de outros momentos históricos, o autor poderia ter feito a opção de comparar o tratamento moderno da infância com o justo ideal de tratamento. Se essa fosse a opção do autor haveria certamente uma carga de críticas muito maior do que o que aparece em sua obra. O segundo posicionamento hermenêutico é o de Bueno, que tenta traduzir esse primeiro problema de Renaut para o contexto brasileiro e o faz sem levar em conta que na América Latina é necessário um viés de luta pelos direitos da infância, e que esse viés é uma condição para a prática intelectual em um cenário que além dos próprios problemas da modernidade e de seu modo de tratar a educação, também tem que lidar com o colonialismo e sua herança.

Tanto Renaut quanto Bueno não fazem uma leitura necessariamente errada, mas uma leitura que não se posiciona como resistência em relação aos problemas materiais da existência das crianças em geral e latino-americanas em particular.

Pode-se entender que o tipo de libertação proposto por Renaut lança a criança em uma perspectiva de responsabilização por seus próprios caminhos. Esse posicionamento é criticado por Manuel Sarmiento e Rita de Cássia Marchi no artigo "Radicalização da infância na segunda modernidade: Para uma Sociologia da Infância crítica" (2008). Sarmiento é conhecido por seu amplo trabalho no âmbito da sociologia da infância. No artigo citado, em parceria com Marchi, os

autores apresentam como a sociologia da infância tem se desenvolvido ao longo dos anos e quais são os referenciais e posicionamentos teóricos que estão por trás dessas linhas de desenvolvimento. Criticam que a tirada da responsabilidade das crianças de outras instituições acaba lançando as mesmas em um universo de auto-responsabilização.

Neste sentido, a infância na contemporaneidade está, ela também, sob a actual égide do “faça-você-mesmo” ou seja, as crianças passam a arcar com a construção de sua própria biografia e de serem responsabilizadas pelo sucesso ou fracasso desta tarefa. Assim, a segunda modernidade, ao fazer de cada criança um “indivíduo de direitos” responsável por sua auto-realização, liberta-a relativamente dos laços que a atavam solidamente às instituições família e escola. Este é, do nosso ponto de vista, um processodialéctico em que a transformação da infância está directamente relacionada às profundas mudanças que, como enfatizam os especialistas, têm atingido as instituições sociais no seu âmago (SARMENTO; MARCHI, 2008, p.14).

O artigo de Sarmiento e Marchi apresenta um panorama bastante útil sobre os trabalhos em prol da sociologia da infância e tece uma crítica importante aos posicionamentos que podem ser tomados sobre a infância do ponto de vista teórico. Os autores apresentam uma tripla distinção de perspectiva na sociologia da infância, a saber, a linha estruturalista, a linha interpretativa e a linha crítica. Dentre as três linhas os autores se situam na linha crítica e apresentam seus motivos para tal posicionamento.

O posicionamento crítico adotado por Sarmiento e Marchi parte dos sujeitos/objetos escolhidos para sua reflexão, que são as crianças em posição óbvia de exclusão da norma, como as crianças em situação de rua, de delinquência, entre outras. Essa escolha mostra o posicionamento adotado pelos autores e a relevância do mesmo para o estudo sociológico da infância. De fato, é diametralmente diferente o estudo a partir da criança dentro e fora dos padrões e normas sociais.

Levando em conta a realidade das crianças que estão fora das normas sociais e da padronização da sociedade os autores concluem que é necessário um posicionamento sociológico que seja crítico, ou seja, que mantenha o âmbito de uma práxis reflexiva sobre a teoria. É importante notar que os autores não se

ocupam dessa particularidade, mas a infância latino-americana já representa por si só e por sua história de dominação uma marginalização. Essa infância vivida na América Latina exige também uma posição crítica e de constante revisão de conceitos e conteúdos, pois a realidade existencial da infância latino-americana não obedece aos parâmetros da normalidade conceitual.

Partindo do fato de que a criança latino-americana não respeita necessariamente os conceitos sobre infância e os conteúdos da infância que são produzidos na Europa moderna, vamos passar agora à análise e crítica da história e de alguns conceitos historicamente relevantes sobre infância.

## **2.2 A infância, sua história e teoria**

A história da infância não é escrita pelas crianças. Ao menos, a forma como conhecemos normalmente a história da infância é uma tentativa acadêmica de categorização das crianças dentro de períodos específicos. Entretanto, existe a possibilidade de fazermos uma história da infância a partir da própria criança.

Do mesmo modo, é possível que repensemos as teorias da infância a partir da própria criança em geral e da criança latino-americana em particular. Por isso, vamos trabalhar agora, com olhar constantemente crítico para a história e para os conceitos sobre infância.

Esse constante olhar crítico para a história da infância latino-americana é o que nos permite diferenciar uma possível hermenêutica da libertação de uma hermenêutica opressora ou da simples ausência de olhar hermenêutico. Quando se parte de uma realidade adultocêntrica, o olhar lançado sobre a história e os conceitos da infância são aqueles que interessam justamente ao adulto. Esse é o princípio que buscamos identificar e criticar ao longo do tópico.

### 2.2.1 A história da infância: crítica à narrativa adultocêntrica

A história na perspectiva aqui utilizada não é a narrativa final dos corretos eventos do passado, mas uma narrativa em construção a partir de uma visita a um tempo que é tantas vezes simbolizado por uma linha reta, mas que só se revela como um novelo disforme, pronto a ser cuidadosamente desenrolado.

Primeiramente, infância é um conceito. Sim, até o período em que conhecemos como o declínio da idade média não havia um termo certo que definisse esse fenômeno de ser criança no ocidente. O surgimento do conceito de infância coincide, segundo Arriès, com o surgimento da palavra infância na Europa, em meados do séc. XIII (1987, p. 50ss).

Müller (2007, p.17-20) mostra que houve um movimento do *locus* das crianças e da infância na história do ocidente. Essa movimentação parte de um âmbito mais coletivo na Idade Média para um âmbito mais privado na modernidade, ao mesmo tempo em que a infância vai sendo definida como conceito e como objeto de pensamento hegemônico da sociedade ocidental.

Parece ser que no século XII é quando a infância começa a ter um valor social como conceito. Um valor como categoria própria. Quem traz esta idéia é Ariès (1987, p.59) que o afirma a partir da iconografia da época. Até então as imagens artísticas somente expressavam a criança como a um adulto de tamanho reduzido (MÜLLER, 2007, p.27).

Não apenas a iconografia representava a criança como um adulto em miniatura, mas essa imagem coincide com a construção mental feita sobre as crianças até o medievo. Trata-se, portanto, de uma falta de definição ontológica

sobre o que era a criança e conseqüentemente sobre o fenômeno de ser criança, a infância.

A baixa idade média foi o período no qual a ideia de infância foi se afinando, se definindo de acordo com interesses diversos. Tais interesses dizem respeito ao que deseja a família, como instituição que se fortalece, a Igreja e o Estado, e em nenhum momento tem-se notícia de que os interesses das próprias crianças foram reclamados ou serviram como base para a construção da idéia de infância que chega ao período moderno europeu.

A modernidade traz consigo uma nova lógica e uma cosmovisão que desloca poderes importantes para a organização social, como a concorrida substituição da teocracia pela aristocracia e posteriormente pela democracia. Quanto à Europa,

A partir do século XVI, a criança adquire outro *status*. Começa a haver uma atitude diferente, não somente da família em relação a ela, senão também da Igreja e do Estado. Os intelectuais moralistas foram importantes na disseminação da nova idéia de infância e, mais tarde, os médicos. A vida da criança foi melhorando em termos de proteção e cuidado, e as instituições iam lucrando com a sua conservação (MÜLLER, 2007, p.46).

Acompanhando as mudanças que vieram com a modernidade, a infância passa a ser também mais pensada. Isso ocorre porque a modernidade é transpassada pelo enaltecimento da razão, como no cartesianismo, no positivismo e no iluminismo. Todavia, como o pensar não está isento de poderes alheios a si mesmo inclusive em seu âmbito mais metafísico, a construção das teorias modernas da infância atende justamente ao que melhor se ajustava aos quadros sociais que se impunham nas sociedades.

No século XVIII inicia-se uma discussão que até hoje ocupa a preocupação de determinados grupos e indivíduos da sociedade, sobre os limites entre o carinho, a proteção e o rigor com as crianças. Müller mostra que a questão servia inclusive como elemento de segmentação social: as crianças pobres são particularmente malcriadas, porque somente fazem o que querem, os pais não se

ocupam delas (porém não por negligência). Idolatrando-as, o que queriam os filhos, eles também queriam (ARIÈS, 1987, p.184).

De acordo com o texto citado, as crianças pobres seriam particularmente malcriadas pelo fato de os pais pobres serem mais permissivos para com elas. Essa atitude não seria reproduzida por 'pessoas de qualidade', que deveriam manter o devido distanciamento emocional de seus filhos.

A filósofa Jeanne Marie Gagnebin divide a história do pensamento sobre a infância em duas grandes linhas.

A primeira linha, que nasce com Platão, atravessa a pedagogia cristã com Santo Agostinho, por exemplo, e chega até nós por meio do racionalismo cartesiano, nos diz que a infância é um mal necessário, uma condição próxima do estado animalesco e primitivo, e que, como as crianças são seres privados de razão, elas devem ser corrigidas nas suas tendências selvagens, irrefletidas e egoístas que ameaçam a construção consensual da cidade humana graças a edificação racional, o que pressupõe o sacrifício das paixões imediatas e destrutivas. Freud e a necessidade da repressão para chegar a sublimação criadora de valores culturais já estão em germe nessa pedagogia de origem platônica (GAGNEBIN, 1997, p.85).

É importante notar como a autora apresenta uma relação de construção do pensamento que herdamos da história da filosofia ocidental. Nessa primeira linha, a centralidade está na repressão de comportamentos considerados irracionais, tendo como base a rigidez do racionalismo cartesiano.

A segunda linha histórica é aquela que atinge seu auge na modernidade em Rousseau e seu Emílio, linha tal que será bastante criticada ao longo do presente trabalho.

A segunda linha, é importante ressaltar, também nasce em Platão, atravessa o renascimento com Montaigne e chega a nossas escolas ditas alternativas por meio do romantismo de Rousseau. Ela nos assegura que não serve de nada querer encher as crianças de ensinamentos, regras, de normas, de conteúdos, mas que a verdadeira educação consiste muito mais num preparo adequado de suas almas para que nelas, por impulso próprio e *natural*, possa crescer e se desenvolver a inteligência de cada criança, no respeito do ritmo e dos interesses próprios de cada uma em particular (GAGNEBIN, 1997, p.85).



Essa segunda proposta, que a princípio pode parecer muito mais palatável do que a primeira, na verdade configura uma possibilidade de argumentação complementar para a linha anterior. As duas linhas apostam na dependência incondicional das crianças e isso vem de seu pano de fundo filosófico, o pensamento platônico que compara as crianças a um rebanho de ovelhas que não subsistirá sem seu pastor, dizendo que 'a criança é de todos os animais o mais intratável (ho de pais panton therion esti dus meta cheiristotaton) (GAGNEBIN, 1997, p.85).

Na própria designação sobre aquilo que diz respeito a crianças, ou seja, sobre a infância, existe um fundo filosófico que está de acordo com essa linha de pensamento que se desenvolve ao longo da história. Gagnebin nos lembra sensatamente que a etimologia da palavra infância apresenta aquilo que caracteriza a condição da criança, a impossibilidade de lidar com o verbo, o logos, que é tão caro para a proposição do humano na filosofia ocidental.

Cabe também ressaltar aqui, já que estamos nas etimologias, que a palavra infância não remete primeiro a certa idade, mas sim aquilo que caracteriza o início da vida humana; a incapacidade, mais a ausência de fala (do verbo latim *fari*, falar, dizer, e do seu particípio presente *fans*) (GAGNEBIN, 1997, p.87).

A incapacidade da expressão da racionalidade pela via da comunicação oral define e reverbera sobre diversos posicionamentos que acabam sendo construídos sobre a infância na história do pensamento ocidental. Como é comum aos conceitos que são forjados ao longo dos períodos da história ocidental a infância também não passou imune ao poder da fé cristã.

O pensamento medieval, amparado pelo método filosófico, mas construído sobre as estruturas dos dogmas, relacionou a infância ao pecado. Relacionar é uma palavra aqui utilizada como recurso de eufemismo, pois o que aconteceu de fato foi uma derivação direta da infância em relação ao pecado.

Longe de ser a idade da inocência, a infância é descrita por Santo Agostinho, em particular no livro I das *confissões* como duplamente marcada pelo pecado; não só cada criança [...] é signo, pelo seu nascimento, do comércio carnal e libidinoso de seus pais, isto é, profundamente marcada pelo pecado original; mas também cada criança

manifesta desejos e ódios [...] que só tolerada nela, na criança sem fala nem razão, porque ela é fraca, portanto e felizmente, impotente (GAGNEBIN, 1997, p.87-88).

Com essa forte e direta relação agostiniana da infância com o pecado pode-se imaginar o quanto a criança foi maldita – no sentido mais literal da palavra – durante toda a idade média. Assim, é certo que a herança que a infância – ou a idéia de – medieval lega aos princípios da modernidade é extensa e intensivamente negativa.

O mais importante a ser notado ao longo dessa narrativa sobre a história da infância é o quanto tal narrativa é adultocêntrica. O adultocentrismo nada mais é do que a centralidade da voz adulta na narrativa, seja ela qual for, inclusive nas narrativas cosmológicas. Em retrospectiva, podemos ver que a voz que narra e define a infância é a voz adulta, que utiliza a vida adulta como chave interpretativa da realidade, criando narrativas a partir das relações de poder estabelecidas com as crianças.

Para a compreensão da história da infância a partir de uma lógica libertadora devemos basicamente identificar, suprimir e recortar o peso das relações de poder da voz adulta sobre a infância. Assim, a narrativa se desloca para um local diferente, novo, que precisa ser avaliado, mas que apresenta um potencial significativo de validade. Por exemplo, se Santo Agostinho considera a infância pecaminosa por conta de sua origem no comércio carnal de seus progenitores, ele o faz a partir da relação de poder. Quando se tira essa relação, percebe-se que não seria a infância derivada do ato carnal teoricamente pecaminoso, mas o ser humano em si, em todas suas fases, em todos os seus dias e em todas as suas condições existenciais. A derivação biológica não é opcional, de modo que se essa origem é pecaminosa, ela o é a todos e todas em todos os momentos da vida, e não especialmente aos indivíduos que vivem na condição de crianças.

Findando-se a idade média e com o alvorecer da modernidade o fenômeno infância acaba sendo mais uma vez silenciado. Curiosamente, a história do

pensamento ocidental tem levado muito a sério sua definição de criança como o *in – fans*, aquele sujeito que não fala. Mas, deve-se notar que além da inabilidade com a linguagem oral própria do desenvolvimento nos primeiros anos de vida do ser humano, há também e principalmente uma política de silenciamento das crianças. O Estado de Direito moderno e a educação moderna, dois dos pilares ocidentais, são construídos inegavelmente a partir de simples e direta lógica adultocêntrica, tendo-se como pano de fundo para esse processo a ratificação teológica da impureza infantil.

Para re-entender a história da infância e narrar os fatos é necessário que se olhe para o fenômeno sem o filtro das relações de poder. Assim, as crianças não são a encarnação da natureza pecaminosa, mas o corpo sobre o qual uma teoria do pecado é lançada. Não são especialmente mimadas pelo fato de terem pais pobres e não são privadas de humanidade. Portanto, a questão que nos guia é qual seria a história da infância hoje se soubéssemos quais foram os olhares e experiências das próprias crianças ao longo dos séculos. Ainda nesse sentido, seria importante nos perguntarmos qual é a história que está sendo construída hoje, no declínio da modernidade.

Declínio da modernidade é uma idéia que ainda será muito utilizada neste trabalho, especialmente porque esse declínio aponta para a possibilidade de mudança paradoxal na concepção dos conceitos de infância. A seguir veremos grandes conceitos da modernidade para pensarmos sobre a validade dos mesmos para a infância latino-americana.

### 2.2.2 Conceitos e ideias de infância: crítica ao limite teórico da modernidade e às perspectivas gerontocráticas

No tópico anterior criticamos o fato de que a história e o legado da infância passam por uma narrativa adultocêntrica que privilegia os interesses da vida adulta e de suas relações de poder enquanto silencia intencionalmente a voz das infâncias. A partir de agora, começaremos a criticar o fato de que, do ponto de vista político, existe um posicionamento gerontocrático. A gerontocracia é o governo dos mais velhos (γεροντοκρατία no grego; Geronto é aquilo que diz respeito aos idosos e cracia é relativa a governo). Esse conceito, muito trabalhado por Enrique Dussel, não aponta apenas para um governo dos mais velhos no sentido literal de pessoas mais velhas ocuparem os cargos de poder, mas também, e principalmente, revela o fato de que as relações de poder na sociedade são marcadas por uma centralidade dos interesses dos mais velhos.

O primeiro autor ao qual retornamos é Émile Durkheim, que exemplifica magistralmente o que é essa gerontocracia aqui criticada. Começemos com uma definição bem direta do pensamento de Durkheim sobre a educação:

A educação é a ação exercida pelas gerações adultas sobre aquelas que ainda não estão maduras para a vida social. Ela tem como objetivo suscitar e desenvolver na criança um certo número de estados físicos, intelectuais e morais exigidos tanto pelo conjunto da sociedade política quanto pelo meio específico ao qual ela está destinada a participar (DURKHEIM, 2011, p.53-54).

Essa concepção de educação compõe o sistema sociológico de Durkheim e sua concepção de infância. O sociólogo apoia uma inscrição, uma marcação da sociedade sobre o indivíduo e defende que a ausência de tal procedimento marca a origem de uma doença social.

Para o “herói fundador” [Durkheim], a modernidade atravessa uma crise de moralidade em consequência de uma doença que ele denominou *anomia* e que, ainda hoje, costuma frequentar a interpretação do nosso presente, seja na universidade ou nos meios de comunicação. Para

aquele que a descobriu, a doença seria provocada pelo enfraquecimento da inscrição da sociedade (consciência coletiva supra-individual/outro) na subjetividade dos habitantes da modernidade (FERNANDES, 1997, p.63).

Não há aqui o interesse de negarmos a existência dessa marcação da sociedade em cada um de seus membros. Entretanto, assim como existe o processo de inscrição da sociedade no indivíduo, existe a possibilidade do indivíduo tirar de si alguns desses signos. Essa resistência aos signos sociais esperados não pode ser interpretada terminantemente como origem dos desequilíbrios da sociedade moderna. Na verdade, pode-se até imaginar que a ausência da resistência aos costumes coletivos seja um princípio dialético essencial, provedor de potencial de vida e desenvolvimento para a sociedade.

Entretanto, para Durkheim, essa inscrição da sociedade no indivíduo é fundamental uma vez que:

Em suma, o indivíduo e seus interesses não são o único objetivo da educação, a qual é antes de tudo o meio pelo qual a sociedade renova eternamente as condições de sua própria existência. A sociedade só pode viver se existir uma homogeneidade suficiente entre seus membros. A educação perpetua e reforça essa homogeneidade ao fixar de antemão na alma da criança as semelhanças essenciais que a vida coletiva supõe (DURKHEIM, 2011, p. 108-109).

Ao identificar a doença social, a anomia, como originada na falta de impressão da sociedade sobre o espírito do indivíduo, Durkheim desenvolve rapidamente um antídoto para tal problema.

É com a anomia, *modernidade doente*, que Durkheim tece o fio da escola. É assim, também, que educar a infância passou a significar moralizá-la, entendida como esse processo, longo e dificultoso, de inscrição do outro na psique infantil, de modo que ele seja internamente encarnado nessa voz *imperativa* de comando, vigilância, repreensão e punição, que seria a voz da própria sociedade (consciência coletiva) vivendo e agindo em nós (FERNANDES, 1997, p.64).

A moralização é o princípio a partir do qual Durkheim acredita que é possível sair desse estado doentio de anomia e caminhar para o desenvolvimento

da sociedade. Criticamos Durkheim, pois o problema é que a moralização defende de modo mais extremo a manutenção do poder instituído, ou seja, ela é o estandarte da gerontocracia.

A crítica ao pensamento de Durkheim, que consiste em uma educação que moraliza e suprime as paixões naturais, não se dá pelo simples fato de ser um ato moralizante, mas se baseia no fato de que a moral e a construção da moralidade nos sujeitos e nas sociedades são elementos dinâmicos, que devem ser repensados de acordo com o momento histórico e de acordo com a realidade existencial de cada sujeito. A simples manutenção da educação como força moralizante pode ser uma ferramenta poderosa de construção de realidades opressoras.

Durkheim partilha essa crença da modernidade de que as paixões são apetites desmedidos e imoderados, instintos insaciáveis e sem limites [...] é por isso que educar já não é a arte de cultivar as paixões de modo que, dosadas, sejam auxiliares à disposição dos homens. Ao contrário, educar é declarar guerra, interminável e sem tréguas, contra as paixões (FERNANDES, 1997, p.64).

A modernidade trouxe consigo a separação definitiva de dois elementos centrais da existência, o corpo e a mente. As paixões, os prazeres e os apetites foram atribuídos ao âmbito do corpo e a moral foi alinhada com a mente racionalista. Assim, a modernidade quis iluminar tanto o mundo através da razão que jogou o corpo e as emoções mais profundas em um limbo do qual ainda não houve uma completa libertação. Os movimentos de declínio da modernidade tentam equilibrar novamente esses dois âmbitos da existência humana, mas lidam com forte resistência dos poderes de manutenção da moral moderna.

Para Durkheim, o engenho de educação pela moral é dividido em três partes complementares.

Educar é inscrever na subjetividade da criança os três elementos da moralidade: o *espírito da disciplina* [...]; o espírito da abnegação [...] e a autonomia da vontade[...]. o primeiro elemento cura a anomia colocando um freio às paixões e, o segundo, detém sua errância oferecendo-lhes o bom objeto de amor (a pátria). Quanto à autonomia da vontade, reduz-se para Durkheim, à inteligência da moral, que nos permite obedecer ao outro com conhecimento de causa (FERNANDES, 1997, p.65).

O espírito da disciplina, da abnegação e a autonomia da vontade seriam para Durkheim os três elementos formadores que deveriam ser inseridos na subjetividade da criança. Nota-se como o projeto educativo é um projeto de dominação, de prisão da real e completa autonomia do sujeito em desenvolvimento.

É importante que se analise quem é essa criança proposta como objeto da educação para Durkheim.

Os efeitos dessa articulação recairão sobre uma *criança imaginária* insólita e surpreendente. Pura negatividade, ela não tem sexo, não tem nome, não tem idade, não tem proveniência social e, ademais, não tem voz. Ainda assim, e talvez por isso mesmo, permanece ameaçadoramente presente: é esse ser assexuado e associal com perigosas disposições primitivas (curiosidade, imaginação, fantasia) (FERNANDES, 1997, p.65).

Não existem traços de materialidade na criança durkheimiana. Ela é puro fruto da imaginação do sociólogo, que propõe e corrige uma sociedade que também é imaginada. A falta de materialidade dessa criança e a proposta de um educação dominadora demonstram como o pensamento moderno lida com a criança e com a educação da criança. A infância seria então essa condição de primitivismo a ser negado e extensivamente domado.

Pode-se perceber que há ainda em Durkheim e nas bases da sociologia a percepção de uma infância intratável, assemelhando-se do princípio platônico já citado. Assim, a criança seria uma encarnação animalesca imaginada que só teria salvação a partir das luzes da razão e das margens bem delineadas da moral. Da mesma forma que pode-se notar uma semelhança com um passado longínquo pode-se perceber que ainda hoje as diretrizes da educação como cura/profilaxia do desvio moral está presente em vários projetos políticos da educação.

Durkheim acredita que sua proposição de educação como marca da sociedade no indivíduo não é algo que o próprio indivíduo venha a rechaçar.

Enquanto mostrávamos a sociedade modelando os indivíduos de acordo com as suas necessidades, podia parecer que eles sofriam assim uma insuportável tirania. Porém, na realidade, eles próprios têm interesse nesta submissão, pois o novo ser que a ação coletiva edifica em cada um de nós através da educação representa o que há de melhor em nós, ou seja, o que há de propriamente humano em nós. De fato, o homem só é homem porque vive em sociedade (DURKHEIM, 2011, p.58).

O autor justifica a autoridade abusiva da sociedade sobre o indivíduo partindo do pressuposto de que o ser humano é um ser essencialmente social. Entretanto, ele não leva em conta as diferentes possibilidades de vida em sociedade, mas firma-se apenas na necessidade de perpetuação da estrutura social moderna.

Ainda sobre o problema do desvio moral e de suas consequências no pensamento de Durkheim, Fernandes acredita que o olhar adulto é o que define essa 'ameaça' da criança e de sua condição de infância.

Para o fundador da sociologia, é a criança imaginária estranha, e estrangeira, que fundamenta a necessidade de um dispositivo pedagógico destinado a transformar o diferente no mesmo. Doença do olhar adulto condenado a ver na criança uma ameaça angustiante (FERNANDES, 1997, p.75).

A partir de nossa perspectiva hermenêutica a manutenção do mesmo, da mesmidade é justamente o objetivo central da gerontocracia, pois a diferença ameaça o poderio desse governo moralizante. A diferença, a outridade, a libertação são elementos que abalam as estruturas constituídas, abrindo a possibilidade de uma reorganização dos poderes sociais.

Há outro autor que queremos tratar sobre a questão da educação para a infância na modernidade. Inclusive, o próprio Durkheim leu e comentou muito sobre ele. Trata-se de Jean-Jacques Rousseau, filósofo que escreveu uma obra chamada Emílio, que trata justamente sobre a educação e os princípios da pedagogia moderna. Nessa obra, Rousseau imagina um aluno, dá a ele as características devidas e o ensina imaginariamente para então propor suas ideias sobre educação e sobre a infância.



Na impossibilidade de cumprir a tarefa mais útil, ousarei, ao menos, tentar a mais fácil: a exemplo de tantos outros não porei a mão na massa e sim na pena; e ao invés de fazer o que é preciso, esforçar-me-ei por dizê-lo [...] tomei, portanto, o partido de me dar um aluno imaginário, de supor a idade, a saúde, os conhecimentos, e todos os talentos convenientes para trabalhar em sua educação (ROUSSEAU, 1995, p.27).

Enrique Dussel, na esteira de sua crítica ao pensamento colonizador moderno europeu, critica também essa proposição do Emílio de Rousseau.

La *naturaleza*, el ser, el fundamento ontológico de la pedagógica moderna quiere educar a un hijo-pueblo partiendo de la *tabula rasa* (porque si tiene condicionamientos su tarea educativa tiene oposiciones que distorsionan su praxis dominadora). El niño-pueblo sin oposiciones, sin familia que lo predetermine, sin cultura popular que lo informe, sin madre negada ni padre opresor, es un *huérfano*, un "hijo de nadie" como nos decía en la simbólica Octavio Paz: el *Émile*. (DUSSEL, 1980, p.30).

Enrique Dussel não está falando da pedagogia como ciência, mas da pedagógica, que é um âmbito da aprendizagem que o autor apresenta em conjunto com os âmbitos político e erótico. Todavia, a questão fundamental a ser retirada do texto de Dussel citado é a suspensão do Emílio, ou seja, a retirada dessa criança modelo de qualquer contexto possível.

O Emílio de Rousseau é uma criança sem família, um órfão que por sua condição não possui uma pré-determinação cultural. Nas palavras de Rousseau “Emílio é órfão. Pouco importa que tenha pai e mãe” (1995, p.30). Ele não traz consigo uma carga de aprendizado ou de princípios a ser opostos ou confrontados com sua educação formal.

Dussel constrói um argumento metafórico que coloca a cultura como mãe e o Estado como uma figura paterna que o educará.

Es por ello que "*Émile est orphelin* (Emilio es huérfano)", porque debe cortar toda relación con su madre-cultura para poder: ser educado por el padre-Estado (el de la Revolución francesa, la revolución burguesa que así lo entendió al tomar a Rousseau como su filósofo preferido). La cuestión es clara y el socio-psicoanálisis puede ayudarnos en la hermenéutica de la confesión rousseauiana: "No importa que tenga padre y madre. Encargado de sus deberes me hago cargo [como preceptor] en el ejercicio de sus derechos. El honrará a sus padres, pero

sólo me obedecerá exclusivamente a mí. Es la primera, o mejor, la única condición" (DUSSEL, 1980, p.33).

A metáfora dusseliana demonstra como o Estado age como um preceptor autoritário que exige a condição de plena e exclusiva obediência. Esse posicionamento será especialmente útil adiante quando criticarmos a educação para a infância no contexto da América Latina.

Dussel visualiza no Emílio de Rousseau um projeto de educação voltado para a burguesia européia de seu tempo. Para tanto, existe um processo consciente de abstração da materialidade da criança.

Rousseau tiene conciencia de usar categorías hermenéuticas al decirnos que "es necesario generalizar nuestra visión y considerar en nuestro alumno al hombre abstracto (*abstrait*)". Por el mismo procedimiento abstractivo, la naturaleza es el ser o el horizonte pedagógico de comprensión europeo-burgués, el preceptor el yo constituyente y educativo encunto tal, el curriculum del *Émile* (que se puede seguir paso a paso en los cinco libros de la obra), el orden para educar al hombre burgués en la creatividad, la dureza, la audacia, la serenidad, la honradez, etc., actitudes necesarias en el duro mundo de la *competition*, que no depende de noblezas heredadas sino de la capacidad del sujeto operante. El criterio absoluto es la *utilidad*: "¿Haremos nosotros del *Émile* un caballero errante [el mundo feudal y noble], arreglador de entuertos, unpaladín? ¿Se meterá en todo asunto público, entre los magistrados, los príncipes, se hará acusador ante los jueces o abogado en los tribunales? No sé nada de ello... Él hará todo lo que sabe que es *útil*... No hará nada más que lo que es *útil*..."86. (DUSSEL, 1980, p.34-35).

O fim argumentativo do princípio educativo proposto por Rousseau em seu Emílio é a utilidade. No entanto, a compreensão da infância a partir de uma suposta utilidade firmada em uma idéia abstrata de uma criança aculturada transforma-se em violência contra a realidade material e contextual da criança moderna.

A escolha de Rousseau por uma utilidade dentro de suas concepções daquilo que seja útil ou não, torna-se algo tão intenso que o filósofo rejeita a possibilidade de ensinar uma criança que tenha limitações físicas.

Eu não me encarregaria de uma criança doentia e caquética, ainda que devesse viver oitenta anos. Não quero saber de um aluno sempre inútil a si mesmo e aos outros, que só se ocupe com se conservar e cujo corpo prejudique a educação da alma [...] é preciso que o corpo tenha vigor para obedecer a alma. Um bom servidor deve ser robusto (ROUSSEAU, 1995, p.31).

A violenta percepção do filósofo é que a utilidade depende de categorias corporais que possam louvar, de algum modo, a extensão da racionalidade humana.

Nesse sentido, ao contrário do que possa parecer, a proposta pedagógica moderna não é um movimento de libertação intenso dos valores medievais, mas sim uma mudança de foco do teocentrismo para o racionalismo.

La pedagógica "moderna" (que se llamará en su origen *La vía moderna*) tiene como horizonte de fondo, y contra el cual se rebela, la pedagógica de la autoridad medieval, la organización de la *disciplina* de la cristiandad latino-germánica (DUSSEL, 1980, p.26).

O pano de fundo que sustém o projeto moderno é a autoridade medieval, a força exterior que propõe uma ordem sobre o sujeito e não a partir dele. Apesar do discurso formulado com essa máxima medieval, existe uma manutenção desse modo de agir na modernidade.

A criança sofre, sem dúvidas, com a força dessa autoridade externa. A grande questão é que na modernidade a autoridade se apresenta com outro formato e se realiza por outros caminhos em relação ao medievo. Na modernidade existe uma argumentação pró-racionalismo que reorganiza o equilíbrio das forças. Para o sujeito moderno não é Deus desde fora que julga e manda a partir de sua exterioridade mas, conforme afirma Dussel “lo fundamental es que la *censura* (ensu sentido político y psicológico) es introyectada hasta el interior de la subjetividad culpable” (DUSSEL, 1980, p.26). A censura, que é a ferramenta eficaz da autoridade moderna, é introjetada no sujeito, liga-se a sua constituição e é ativada com naturalidade pelo fato de parecer ser fundada no próprio sujeito.

Como consequência dessa nova forma de organização da autoridade moderna existe um projeto de dominação do centro sobre sua periferia, sendo que a criança ocupa esse espaço periférico.

La pedagógica es un momento de la ontología de la modernidad. El sujeto constituyente es en nuestro caso el del padre, Estado imperial, el maestro o preceptor. Esta subjetividad comprende el ser, el pro-yecto del hombre europeo, burgués, "centro". El padre-Estado-maestro es el ego, el punto de apoyo, El "desde donde" se despliega el círculo del mundo pedagógico, ideológico, de dominación gerontocrático sobre el niño, la juventud, el pueblo (DUSSEL, 1980, p.35).

A criança em geral não deveria ser compreendida como esse homem europeu em germe, mas deveria sim ter sua subjetividade e suas potencialidades respeitadas. A autoridade através de suas ferramentas educa para a reprodução dessa lógica burguesa centralizadora. O Estado, a tradição moral, a política opressora, a economia usurpadora, entre outras forças, revitalizam seu poder através de sua concepção e de seu projeto de educação para a infância. Não se faz segredo, portanto, que um projeto de libertação deve ter como foco uma conversão dos processos educativos da infância.

Hoje, a partir de nossa realidade latino-americana, podemos perceber que a concepção moderna de infância carrega consigo um projeto necrófilo. Suprime-se a vida e a liberdade do viver com uma tática de reprodução do mesmo, dos poderes políticos de tudo aquilo que é velho.

Dussel caracteriza a pedagogia dominante como filicídio, em que "a morte física ou cultural do filho é alienação pedagógica. O filho é morto [...] no ventre do povo pela repressão cultural [...] esta repressão se realiza sempre em nome da liberdade e com os melhores métodos pedagógicos" (s.d, p. 113). No nível pedagógico, o desafio é promover a justiça superando o modelo de relacionamento que reproduz o mesmo, a identidade. A Filosofia da Libertação convida os pais e os mestres a renunciar a uma relação de poder, daquele que sabe (pai, professor), daquele que não sabe (filho, aluno) (SILVA, 2012, p. 101).

O caminho de libertação para a infância passa por uma mudança na concepção do que é a criança, de sua materialidade, de suas capacidades concretas e de sua liberdade pungente. Quando essa materialidade da criança é

respeitada a conseqüência certa é uma renúncia por parte dos adultos de sua força autoritária medieval, seu princípio de introjeção de valoração moral e culpabilidade.

A renúncia da relação de poder opressora não implica em suspensão de relacionamento ou em isenção de responsabilidade, mas em mudança de postura na relação olho a olho, na relação educativa por excelência.

A percepção de Enrique Dussel sobre o projeto pedagógico moderno do Emílio de Rousseau encontra ecos nos movimentos de libertação latino-americanos. Inclusive, a pedagogia freireana seria um antídoto eficiente contra a opressão da criança latino-americana por parte do projeto educacional necrófilo.

Dussel elabora novamente uma crítica contundente à pedagogia dominante e aponta Paulo Freire como o anti-Rousseau do século XX. Para Dussel, Rousseau é o modelo da pedagogia burguesa e “Paulo Freire [...] nos mostra ao contrário uma comunidade intersubjetiva, das vítimas dos Emílios no poder, que alcança validade crítica dialogicamente, anti-hegemônica, organizando a emergência de sujeitos históricos (2002, p. 415). Nesse âmbito, Dussel vê em Paulo Freire não simplesmente um pedagogo, mas um educador da “consciência ético-crítica” das vítimas, os oprimidos, os condenados da terra, em comunidade (SILVA, 2012, p. 104).

Para nós, as crianças latino-americanas são os sujeitos oprimidos, carecendo de voz e de articulação política por conta de sua natural condição de *‘in-fans’*. Para que essa condição seja alterada é essencial que se mude a concepção sobre o que é a criança e a infância, abandonando o projeto moderno representado nos pensamentos de Durkheim e Rousseau.

Assim, podemos concluir este capítulo afirmando que existe uma distância considerável entre os conceitos e as histórias de infância derivadas das formas tradicionais de olhar para a infância e do sentido de infância proposto a partir de um olhar no qual a criança latino-americana é a chave hermenêutica para uma hermenêutica da libertação da infância latino-americana.

A herança europeia construiu um sistema estruturado na diminuição do valor existencial da criança latino-americana. Assim, sua superação depende de

uma ruptura com essa tradição, com esse modo de pensar a infância, suas histórias e conceitos.

### 3. ALCANCES E LIMITES TEÓRICOS: INFÂNCIA, EDUCAÇÃO E AMÉRICA LATINA

"La situación actual no define nuestro futuro.  
Nosotros somos el futuro y el presente"

Francis , 15 anos<sup>22</sup>

As teorias possuem um alcance específico. Isso é próprio de sua condição teórica, não diz respeito diretamente à sua qualidade ou validade, apenas é assim que as teorias se comportam. Albert Einstein exemplificou sua teoria da relatividade certa feita, dizendo que uma hora na cadeira do dentista demorava muito mais do que uma hora ao lado de uma pessoa bem quista. Apesar de seu simples exemplo conseguir gerar na mente a ideia sobre a qual sua teoria trata, ela não é suficiente para explicar até onde o tempo é relativo, qual sua relação com o espaço, qual sua relação com outras teorias. Por isso, para realmente se compreender a teoria de Einstein é preciso estudá-lo e estabelecer seus limites e alcances.

O presente capítulo é o início da parte propositiva desta tese, sendo que os dois primeiros capítulos estabelecem uma argumentação de base. Uma vez que as discussões fundamentais já se apresentaram, surge agora a possibilidade de uma linha mais propositiva, que se inicia a partir de delimitações teóricas e investidas críticas.

Um alerta que cremos necessário é que às vezes, para garantir a efetivação de um projeto é necessário virar a mesa, mudar as regras do jogo, deixar de lado modelos clássicos e bem elaborados e apostar na construção de um novo caminho. Do ponto de vista teórico, é basicamente isso que este capítulo se propõe a fazer.

---

<sup>22</sup> Ativista pelos direitos das crianças de Honduras. Ollin Tv. Pensando fuera de la caja. **Youtube**, 9 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xUj7oX6JCfE>

### **3.1 O sul como norte e outros horizontes: política, sociedade e pensamento latino-americanos**

Nós estamos muito acostumados com nossas representações de mundo. Estamos acostumados a pensar que existe desigualdade social, que ela faz parte da sociedade, que os países e continentes estabelecem relações de poder, que é assim que as coisas são.

Se pensarmos em profundidade sobre o porquê da organização de mundo tal como conhecemos veremos que muito do que nos parece normal é simplesmente conveniência e que não precisa ser como é. Essa conveniência foi construída por conta de disputas de poder ao longo da história e agora ela se estabelece de modo tão natural na estrutura da sociedade que se torna difícil vislumbrar um horizonte diferente. Mas, existem horizontes, existem possibilidades de organização de mundo que vão além do que estamos acostumados a ver.

Esse tópico pensa sobre por que argumentamos sobre oprimidos, quais são os alcances e limites dessa categoria e reflete também sobre nossas representações cartográficas de mundo e os efeitos políticos das mesmas.

#### **3.1.1 Por que falar de oprimidos?**

A criança é fundamentalmente um oprimido. Se considerarmos a história da infância e as teorias que sustentam a relação com as crianças no decorrer dos



tempos veremos o quanto as crianças sofrem por conta de um poder externo e que as coloca em posição subordinada. A criança latino-americana, em particular, possui em sua experiência inumeráveis marcas de opressão que são transpassadas a partir de diversas direções e sentidos. Entretanto, para compreendermos corretamente a opressão da criança latino-americana, temos que entender a dinâmica da própria opressão, ato relacional.

Uma questão que pode ser posta de modo justo sobre o presente trabalho é por que ainda temos o interesse em uma educação libertadora para a infância na América Latina. A razão lógica para tal preocupação é a percepção de uma condição de opressão existente na sociedade e na educação latino-americana e que, por posição ética é inaceitável, principalmente com crianças, pois não têm como defender-se por si próprias.

A opressão no contexto da sociedade latino-americana precisa ser delimitada, pois as possibilidades de definição e de utilização desse termo são muitas. Existem no âmbito acadêmico diversas teorias que lidam com a opressão. Algumas estão mais focadas nas perspectivas históricas, outras nas relações sociais, outras em manifestações culturais e assim por diante.

Quando se fala do oprimido latino-americano nunca se trata de um indivíduo sozinho, mas de uma relação opressor/oprimido. Essa relação é naturalmente perversa, porém, ela ganha tons ainda mais nebulosos quando identificamos os mecanismos através dos quais o processo de opressão se mantém.

O pobre, como dominado na ordem 'moral' deste mundo, aceita frequentemente com passividade a estrutura de dominação. Enquanto dominado-passivo, é parte da 'multidão' (em grego óchlos, em hebraico rabím); os 'muitos', a massa, que introjetaram as normas da carne (DUSSEL, 1986, p.68).

Na base da relação opressor/oprimido existe o problema socioeconômico. Essa questão é central não apenas pelo delineamento histórico da crítica sobre as relações de opressão, mas também porque o sistema capitalista que se firma na modernidade e se reinventa nas últimas décadas depende dessa lógica.

Alguns teóricos entendem com especial precisão a relação de opressão que existe em nosso sistema social. Desde Karl Marx, diversas releituras sobre a crítica ao sistema capitalista têm sido feitas em variados momentos históricos e grupos sociais. Para nossa realidade latino-americana um dos autores que conseguiu captar e expressar de maneira assertiva o problema da opressão foi Paulo Freire a partir de sua pedagogia do oprimido.

Paulo Freire conseguiu apontar que não apenas os oprimidos são desumanizados na relação de opressão, mas também seus opressores.

A violência dos opressores que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores (FREIRE, 1987, p.16-17).

Infere-se da citação que a tarefa humanista dos oprimidos pode parecer uma tarefa ingrata, pois quem busca justiça muitas vezes espera ver seu algoz sofrendo. Entretanto, não existe a necessidade do sofrimento quando se busca uma correta superação da relação opressor/oprimido.

A base da manutenção da relação de opressão, segundo Paulo Freire, é a injustiça.

Os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que a sua “generosidade” continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça. A “ordem” social injusta é a fonte geradora, permanente, desta “generosidade” que se nutre da morte, do desalento e da miséria (FREIRE, 1987, p.17).

A injustiça nem sempre usa vestes óbvias. Muitas vezes, com o mote de algum discurso moral, ela se faz presente a partir de belas narrativas, como a lógica da meritocracia, da auto-superação e da resiliência. No entanto, esses

discursos normalmente são construídos a partir de uma injustiça e visando a manutenção da mesma.

O grande problema está em como poderão os oprimidos, que “hospedam” ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram “hospedeiros” do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. A pedagogia do oprimido, que não pode ser elaborada pelos opressores, é um dos instrumentos para esta descoberta crítica – a dos oprimidos por si mesmos e a dos opressores pelos oprimidos, como manifestações da desumanização (FREIRE, 1987, p.17).

Esse trecho de Freire nos mostra com argumentos sólidos que o papel dos grupos de militância, da sociedade civil organizada, dos defensores dos direitos humanos e dos agentes de libertação não é o de ensinar o oprimido sobre sua luta.

No capítulo anterior discutimos como o intelectual orgânico proposto por Gramsci tem uma função importante no processo de libertação. Vimos também as limitações desse conceito e as limitações da ideia de que o oprimido precisa de um agente exterior. A grande ação que pode vir do exterior para atingir o interior do oprimido é a dúvida sobre sua autonomia, sobre o domínio de sua existência em detrimento da presença de um opressor parasita que suga a energia vital do oprimido.

O processo de libertação encontra a dificuldade da percepção da necessidade de libertação, sem a qual não há perspectivas de movimento. As relações de classe nem sempre estão nas consciências dos indivíduos, de modo que as relações de opressão nem sempre são compreendidas. Assim, um sujeito que está em uma relação de opressão, na condição de oprimido, pode acabar não lutando por sua libertação por não compreender a necessidade da mesma, e às vezes, mesmo compreendendo não luta.

Vale lembrar que o objeto da libertação é a liberdade, não o oprimido. O oprimido em sua condição histórica tem que ser o sujeito da ação libertária, pois ele é o único sujeito possível para tal ação.

Os oprimidos, que introjetam a "sombra" dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, a medida em que esta, implicando na expulsão desta sombra, exigiria deles que "preenchessem" o "vazio" deixado pela expulsão, com outro "conteúdo" – o de sua autonomia. O de sua responsabilidade, sem o que não seriam livres. A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem (FREIRE, 1987, p.18).

A mesma liberdade que se busca e que é necessária é a liberdade que assusta e enche de temor e tremor os corações desacostumados com tal ideia. Freire adota em seu discurso sobre a liberdade um tom que se aproxima muito da filosofia da existência. A temática da liberdade em geral e a proposição da liberdade como elemento de vazio e intensa responsabilidade é muito comum na filosofia e nas artes de cunho existencial. Mas então, por que o oprimido buscaria uma liberdade que lhe amedronta? Ora, porque só na liberdade, ou em sua busca, experimentamos a existência em sua plenitude. Fora dela estamos vivendo em parte, separados de nós mesmos em nossa condição existencial.

O maior sintoma da libertação é o encontro inevitável do ser oprimido consigo mesmo, na jornada de auto-apreciação autônoma, no comando de seu próprio ser. Dadas todas as condições que cercam a vida de um indivíduo ou de um grupo, sabe-se que a libertação não é absoluta e repentina, mas um processo que surge a partir da contínua luta por libertação. Nessa luta, o que preconizamos, é que o ser humano desde o seu início de vida deva poder ser criança, conhecer-se como criança e vivenciar a infância em sua plenitude, decidindo por si só e falando com sua própria voz, na medida de suas habilidades concretas e objetivas. Em seguida, ou ao mesmo tempo, essa criança pode descobrir-se mulher, pobre, negra, camponesa, religiosa, latino-americana, e lutar e construir sua libertação sobre cada aspecto de sua vida a partir de sua própria consciência e da percepção de seu ser.

Libertação do ponto de vista coletivo é um elemento político conquistado a partir da superação de inúmeros entraves éticos. Do ponto de vista individual, libertação é o ato de auto-afirmação ontológica de uma consciência que atinge autonomia apesar de todas as ameaças externas.

A libertação, por isto, é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela, superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos. A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se (FREIRE, 1987, p.18).

A libertação é desejável tanto para o oprimido quanto para seu opressor. Assim como o oprimido é parte de uma lógica opressora relacional, o opressor também participa de um sistema, não tendo uma essência opressora, mas um comportamento que pode ser alterado e que pode gerar libertação. É possível a superação da contradição entre opressores e oprimidos.

A ideia freireana de que a libertação é um parto e um parto doloroso, retoma a tradição ocidental iniciada na maiêutica socrática e trazida com vigor e afinco até nossos dias pela filosofia centrada na ideia dialética. O que se propõe no presente trabalho e que se mostra nos pormenores da própria tradição dialética é que existe algo além da simples polarização de forças opostas em conflito. Existe uma relação e uma relação participativa. Isso não implica dizer que devemos suspender a ideia de opressor e oprimido, bem como a necessidade de libertação, mas implica dizer que os pólos da relação não se resumem a essa categoria, sendo compostos de realidades diversas e de uma materialidade não necessariamente alcançável.

Paulo Freire sinaliza essa situação em sua teoria, apesar de utilizar o método dialético de modo sistemático. O autor mostra que existe uma participação, e essa participação, ainda que não nominada, é uma relação fenomênica, na qual o oprimido torna-se consciência para outro.

Se o que caracteriza os oprimidos, como “consciência servil” em relação à consciência do senhor, é fazer-se quase “coisa” e transformar-se, como salienta Hegel”, em “consciência para outro”, a solidariedade verdadeira com eles está em com eles lutar para a transformação da

realidade objetiva que os faz ser este "ser para outro" (FREIRE, 1987, p.20).

A estrutura do ser como consciência para outro apresenta a dificuldade do ser para si mesmo, que é a base do que se considera na filosofia da existência em geral, como heteronomia. Essa heteronomia coloca o oprimido na situação de uma consciência que outro ser tem sobre ele, diminuindo e até mesmo anulando sua realidade material. Disso, se entende que Freire já percebia a necessidade de um olhar além, pois o autor fala de solidariedade verdadeira que está no lutar para a transformação da realidade objetiva.

Existe outra teoria, que podemos aplicar de modo complementar, para entender a relação entre oprimido/opressor. Trata-se da teoria do desejo mimético, de René Girard. Girard, a partir de um estudo de sociedades arcaicas, consegue estabelecer uma relação íntima entre o desejo de imitação e a lógica sacrificial.

Antes de prosseguirmos, é importante dizer que, como Girard mostrou em seus estudos sobre as sociedades arcaicas, o sistema sacrificial é eficiente na manutenção da ordem social na medida em que a sociedade sacrificial não tem consciência do seu mecanismo. Sendo assim, podemos dizer que o mecanismo sacrificial que estamos tratando aqui deriva a sua eficiência na manutenção da ordem social baseada no incentivo do desejo mimético exatamente da inconsciência de quase todos em relação a este mecanismo. Inconsciência que chega a nível de as pessoas, em nome da secularização das sociedades modernas, nem admitirem a existência de mecanismos sacrificiais. Um outro ponto importante para a eficácia é a "certeza" da culpabilidade das vítimas, seja por parte dos membros do sistema sacrificial, seja dos próprios sacrificados (SUNG, 1994, p.351).

O desejo mimético é o desejo de imitar o opressor. Assim, o oprimido toma para si o desejo de ter aquilo que o opressor tem e de ser aquilo que o opressor é. O desejo mimético é incentivado, pois ele é efetivo para a manutenção da ordem social vigente, na qual existem opressores e oprimidos. O oprimido, ao desejar ter o que o opressor tem, não percebe que ele próprio está sendo oferecido em um mecanismo sacrificial. O sistema de opressão depende de sacrifícios. O trabalho do oprimido, seu bem-estar, sua força de vida, sua alegria,

são dados em sacrifício para a manutenção de um sistema em que alguém pode oprimir a vida de outras pessoas.

A condição para que o oprimido continue trabalhando em prol dos desejos do opressor é seu desejo mimético. Ele é sacrificado porque não tem consciência do processo do qual participa. Além disso, o desejo mimético permite que as vítimas sejam culpabilizadas.

Já existe a relação feita entre o pensamento de Girard e Freire, como na dissertação de mestrado de Adriana Soares, do ano de 2008, orientada por Jung MoSung.

Freire salienta que a condição fundamental dos oprimidos é sua contraditória dualidade existencial, pois “hospedando” em si a figura do opressor, são eles e ao mesmo tempo o opressor neles hospedado, na direção do qual movem tanto seu desejo quanto sua perspectiva de realizarem-se como seres humanos. A contraditória condição dos oprimidos de serem “hospedeiros” do opressor tal como apontado por Freire constitui a conexão a ser estabelecida com o pensamento de Girard (SOARES, 2008, p.83).

As teorias, entretanto, não são idênticas. A origem da compreensão da dinâmica é bastante distinta. Enquanto Freire pensa a educação a partir da realidade latino-americana, Girard desenvolve seu pensamento a partir do estudo das origens da violência no âmbito da religião. Por consequência, enquanto Freire origina seu argumento de uma perspectiva sociológica, Girard o faz tendo como base uma reflexão antropológica.

Cabe ressaltar que, para Freire, a contraditória condição dos oprimidos de serem “hospedeiros” de seu opressor é resultado de sua imersão na realidade opressora. No entanto, considerando a teoria do desejo mimético de Girard, temos que tal condição não é simplesmente fruto da dinâmica de uma sociedade opressora, mas de uma situação que remete à condição existencial do próprio ser humano, na medida em que é por natureza que ele deseja mimeticamente (SOARES, 2008, p. 84).

Entretanto, essa diferenciação de origem do pensamento não interfere nas condições para superação da relação de opressão. Tanto Freire quanto Girard

acreditam que a consciência do sistema de opressão é a base para a dissolução do mesmo.

Portanto, a questão não repousa no fato de mudar a condição social do oprimido para que ele possa consumir, ou fazer com que o opressor consuma menos. Igualmente não se deve trabalhar para a beatificação do oprimido e demonização do opressor, uma vez que essa atitude não trará libertação. A questão, neste caso, está na libertação da condição relacional opressor/oprimido que é estabelecida como estrutura social fundamental.

Tanto opressor quanto oprimido precisam de libertação e a base dessa libertação está na autonomia. Essa autonomia surge da libertação da condição na qual essa relação oprimido/opressor coloca os indivíduos. Nesse sentido, é importante falar de oprimidos para que seja visível e evidente quem está em cada condição gerada por essa relação perversa. Entretanto, a libertação não vem da destruição de um dos pólos, mas da ausência da relação opressora.

O mais importante na compreensão do fenômeno relacional de opressão é entender que ele se dá em diversos locais e de diversas maneiras na sociedade. Por isso, o oprimido de uma relação específica pode ser opressor em outras situações. Dussel aponta para esse problema a partir de um convite para a revisão das teorias sociais clássicas:

As classes são hoje, podem não sê-lo amanhã, no centro e na periferia qualitativamente distintas e até contraditórias. A burguesia do centro pode explorar a periferia; o proletariado do centro também pode oprimir conjuntamente a periferia. As doutrinas clássicas do século XIX e as que fazem a análise apenas no nível nacional, não se dão conta da diferença das classes no centro e na periferia. Por isso, mesmo a ortodoxia marxista deve ser reformulada desde a espacialidade mundial geopolítica, para que possa efetuar uma hermenêutica com categorias apropriadas (DUSSEL, 1980, p.79).

Tomemos como exemplo o caso das crianças latino-americanas. A criança latino-americana é oprimida na relação com o adulto, seu opressor. Nessa relação a criança pode ser filha ou filho oprimido por seus pais, ou pode ser oprimido por outros adultos não familiares. A criança camponesa pode ser oprimida pela



criança urbana. A criança trabalhadora pode ser oprimida pela criança estudante. A criança pobre pode ser oprimida pela criança rica. Ainda, o adulto que oprime a criança pode ser oprimido por outro adulto mais rico. A criança mulher pode ser oprimida pelo adulto homem, pela criança homem ou até mesmo pela mulher adulta. As possibilidades são as mais diversas.

Ao longo das décadas de luta por um pensamento libertador latino-americano estabeleceu-se olhar com mais vigor para algumas relações de opressão do que para outras. Por exemplo, a relação entre rico e pobre foi colocada no centro das preocupações latino-americanas. Mas, existem tantas outras categorias que carecem de igual libertação que chegou o momento de ampliar o olhar para o fenômeno das relações de opressão.

A criança, por sua condição própria de desenvolvimento físico, intelectual e emocional, tende a pertencer a mais categorias de opressão do que adultos. Mas, propomos repensar a partir da superação da estagnação do método dialético clássico.

Além da superação do método dialético clássico, repensamos os elementos de representação de poder que ilustram a injustiça das relações de opressão na sociedade. Por isso, no próximo tópico fazemos uma crítica à representação cartográfica.

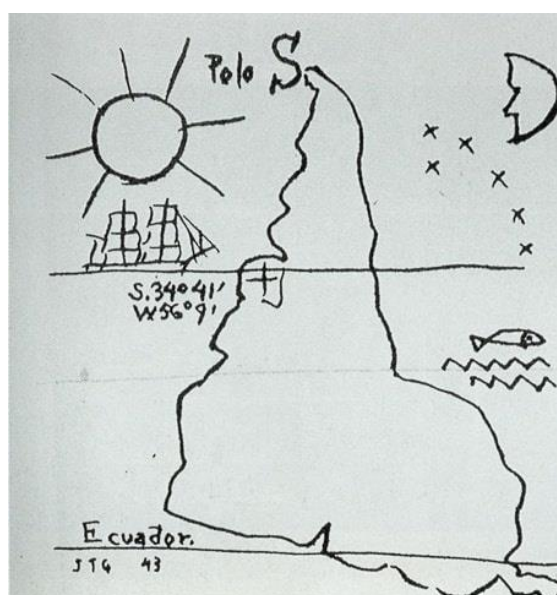
### **3.1.2 O novo mapa latino-americano**

As representações importam porque são formas indiretas de acesso a determinado conhecimento, ou a determinado objeto. Por isso, uma narrativa, por exemplo, pode definir completamente a compreensão de um fato, pois o representa, mas não necessariamente o traduz de forma fechada. O mesmo é

válido para imagens. Nas artes esse elemento representativo é amplamente compreendido, mas nem sempre a mesma importância é dada ao trabalho técnico. Por isso, não é de costume comum o questionamento de um mapa. Aprende-se apenas a segui-lo.

A forma como um lugar que concorre em disputas sociais e políticas é representado pode interferir em grande escala nas discussões e nas ações que os dizem respeito. A criança latino-americana carrega consigo um legado de colonização e opressão que é ainda livremente traduzido em mapas eurocêntricos. Por isso, faz-se necessário a reflexão.

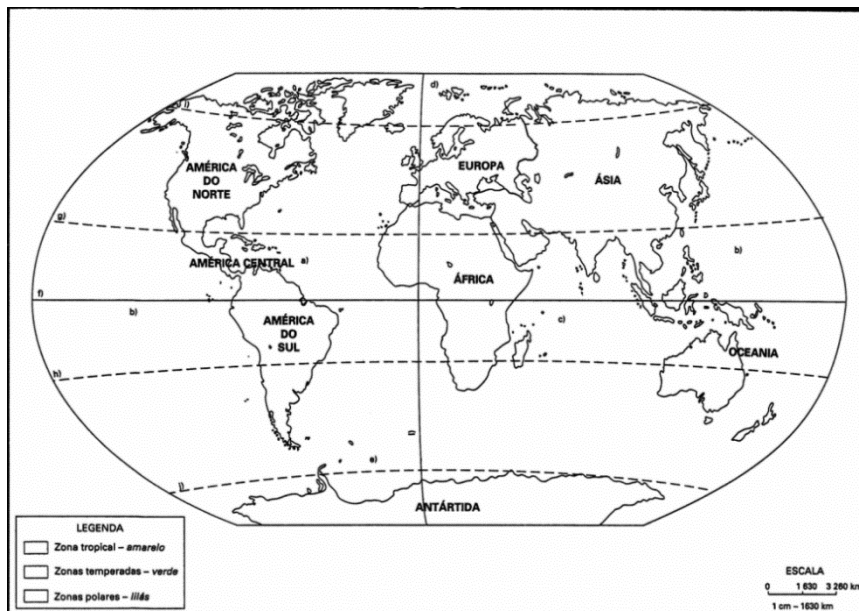
O artista hispano-uruguaio Joaquín Torres García lançou uma obra em 1943 que até hoje é utilizada como símbolo de resistência em relação à colonização e aos neocolonialismos sobre a América Latina. Trata-se de um desenho à caneta e tinta com o mapa da América do Sul feito de ponta cabeça em relação aos desenhos do mapa sul-americanos da cartografia tradicional.



Mapa 1 - América Latina invertida

O desenho de Joaquín Torres García gera uma reflexão sobre as consequências políticas de uma concepção cartográfica na qual a linha do equador seja representada como a parte de cima, e o trópico de capricórnio

abaixo. Nessa perspectiva, obviamente, América do Norte e Europa estão acima, enquanto que América Latina, Oceania e parte da África são os continentes que estão abaixo, no sul.



Mapa 2 - Mapa mundi eurocêntrico

fonte: pinterest - <https://br.pinterest.com/pin/643803709213613724/>

Os mapas são justamente representações dos territórios e tais representações são as formas a partir das quais as sociedades constroem suas visões de mundo. Nesse sentido, não é difícil inferirmos que os aspectos simbólicos da composição cartográfica do mapa-múndi influi muito nas perspectivas sobre poder e dominação do território latino-americano.

Do ponto de vista semiótico, se olharmos para o mapa mundi tradicional teremos uma centralidade evidente do continente africano. Entretanto, se prestarmos bastante atenção no que está logo acima do continente africano, veremos que a península Ibérica está em posição de destaque, o que faz todo o sentido levando em conta o desenvolvimento da cartografia ao longo das grandes navegações.

O meridiano de Greenwich foi estabelecido como meridiano central, a partir do qual seriam contados os desvios “fusorários” somente no final do século XIX, obedecendo, portanto, aos ensejos dos grandes impérios europeus do período. A Inglaterra tornou-se o ponto a partir do qual se desenha o centro do mundo concorrendo com a Espanha e a França. Isso mostra que a cartografia tradicional está representando um mundo no qual existe um domínio dos países da Europa.

Apesar das assustadoras ondas de reavivamento terraplanista no século XXI, sabemos com todas as evidências científicas que nosso planeta possui uma forma que se assemelha a um globo levemente ovalado que é suspenso em um espaço no qual não existe chão e teto, ou seja, que não existe um em cima e um embaixo. Dessa forma, tanto faz considerar que o continente Europeu está acima do continente africano quanto o oposto. Mesmo assim, incrivelmente, até as representações do sistema solar são feitas de modo que o continente europeu esteja na parte de cima do mundo.

Jerry Brotton, em seu trabalho magistral intitulado “A história do mundo em doze mapas” reflete bem sobre a problemática das perspectivas nos mapas e das interferências sociopolíticas nos mesmos.

Independentemente das razões para o estabelecimento definitivo do norte como direção principal em mapas mundiais, está bastante claro que, como os capítulos seguintes mostrarão, não há motivos convincentes para escolher uma direção em detrimento da outra (BROTTON, 2014, p.13).

Não havendo motivos convincentes que sustentem a escolha do norte como representado acima do sul, há de se entender que são os elementos culturais que motivaram essa escolha. Dentre esses elementos culturais, o poder é indubitavelmente o elemento que consegue com mais êxito dirigir este tipo de movimento.

Brotton mostra em sua obra como é possível, a partir de mapas, resgatar e compreender muitos pormenores do mundo em que tais mapas foram criados. Assim como a obra de arte, a alimentação e a vestimenta, os mapas são

expressões de traços culturais que revelam o mundo no qual estão imersos e o mundo que estão criando em suas representações.

Brotton apresenta já no início de seu livro a problemática do ponto de vista sobre os mapas.

Os geógrafos têm lutado há séculos com o problema de definir onde o observador está em relação a um mapa do mundo. Para os geógrafos do Renascimento, uma solução era comparar a pessoa que vê um mapa com um espectador de teatro. Em 1570, o cartógrafo flamengo Abraham Ortelius publicou um livro que continha mapas do mundo e de suas regiões intitulado *Theatrum orbis terrarum* – “Teatro do mundo”. Ortelius utilizou a definição grega de teatro – *theatron* – como “lugar para ver um espetáculo”. Como em um teatro, os mapas que se desenrolam diante dos nossos olhos apresentam uma versão criativa de uma realidade que acreditamos conhecer, mas no processo a transformam em algo muito diferente. Para Ortelius e muitos outros cartógrafos renascentistas, a geografia é “o olho da história”, um teatro de memória, porque, como ele diz, “o mapa sendo aberto diante de nossos olhos, podemos ver as coisas feitas ou lugares onde foram feitas, como se estivessem no tempo presente”. O mapa funciona como um espelho, ou “vidro”, porque “as cartas sendo colocadas como se fossem certos vidros diante de nossos olhos ficarão por mais tempo na memória e causarão a impressão mais profunda em nós”. Mas, como todos os melhores dramaturgos, Ortelius admite que seus “vidros” são um processo de negociação criativa, porque em certos mapas, “em alguns lugares, a nosso critério, onde achamos bom, alteramos algumas coisas, outras coisas deixamos de fora, e em outros lugares, se parecia necessário, pusemos” diferentes aspectos e lugares (BROTTON, 2014, p. 12).

Esse problema se torna ainda mais importante quando a ciência consegue provar que o mundo possui uma forma global.

A questão que é definitiva para a compreensão da representatividade política dos mapas é que matematicamente já foi provado que não é possível uma projeção de uma esfera em um plano. Isso significa dizer que, do ponto de vista matemático, não há um mapa mundi que possa ser fiel às escalas do globo terrestre.

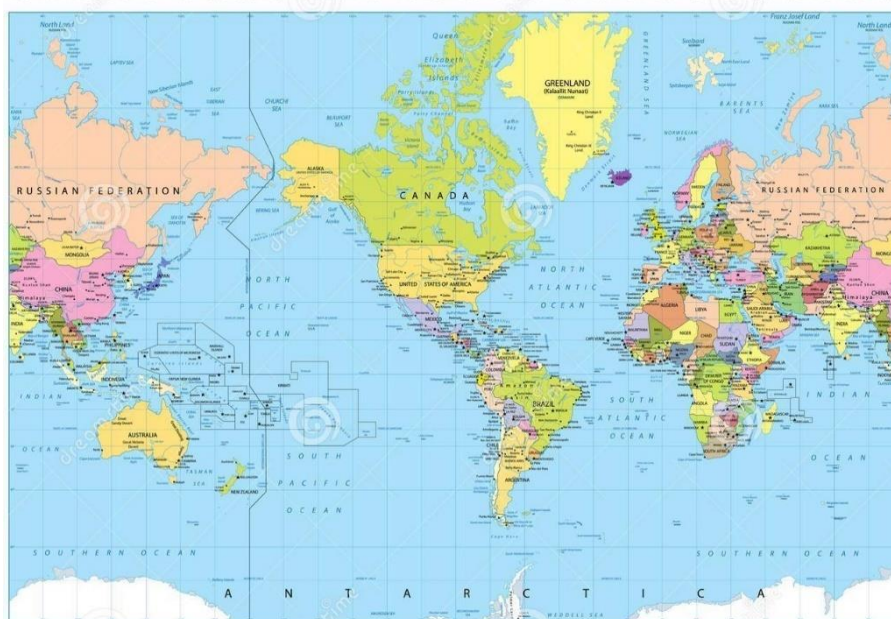
como seria possível projetar com precisão a esfera em uma superfície plana? O matemático alemão Carl Friedrich Gauss provou conclusivamente em sua obra sobre projeções na década de 1820 que não era possível. Gauss mostrou que uma esfera curva e um plano não eram isométricos; em outras palavras, o globo terrestre jamais poderia ser mapeado sobre a superfície plana de um mapa, usando-se uma escala fixa, sem alguma distorção da forma ou da angularidade (BROTTON, 2014, p.14).

O que nos resta então é escolher a partir de qual ponto de vista queremos enxergar a representação do mundo, e lançar, de forma consciente, nossas próprias distorções e angularidades sobre o mapa.

O exercício de repensar o local e as representações da América Latina a partir dos mapas é uma ferramenta hermenêutica importante para repensarmos o lugar da infância e da criança latino-americanas. Há uma estrutura consolidada, uma forma de olhar específica que domina e organiza as possibilidades de compreensão da realidade latino-americana. Nosso trabalho hermenêutico construído ao longo de todo o texto consiste justamente na tentativa de olhar para o fenômeno da infância na América Latina sem esses pressupostos políticos que têm sido estabelecidos há séculos.

A América Latina não pode ser considerada um lugar ao sul do mundo no qual o sistema de exploração dos impérios ibéricos extraiu as riquezas e deixou lastros para a construção de um subdesenvolvimento. De semelhante modo, a infância latino-americana não pode ser considerada uma simples cópia subdesenvolvida da infância europeia. É preciso que uma alteração sistemática seja feita nas concepções de infância e de América Latina para que a infância latino-americana possa ser de fato compreendida.

Algumas soluções são possíveis para revisitarmos os sentidos políticos da representação da América Latina. O primeiro deles seria a reconstrução do mapa mundi. Uma nova forma de olhar para o mundo é possível quando representamos o mundo de modo diferente. Portanto, podemos começar com o mapa mundi centrado na América Latina.

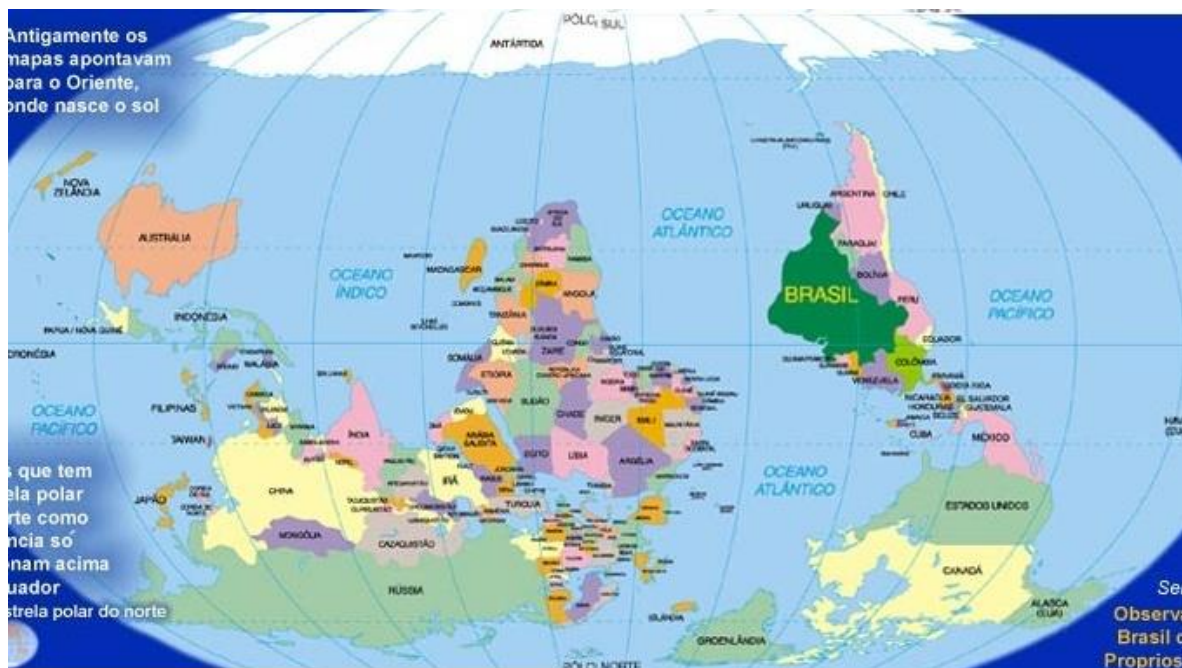


mapa 3 - Mapa mundi centrado na América Latina

disponível em: <https://pt.dreamstime.com/mapa-do-mundo-pol%C3%ADtico-centrado-de-am%C3%A9rica-e-todas-as-bandeiras-image99851359>

Essa centralização do mapa mundi na América Latina já representa um avanço como ferramenta de desconstrução da visão estabelecida sobre as posições dos continentes no mundo. Entretanto, essa representação não resolve o problema da relação cima x baixo estabelecida na representação do norte e do sul.

Nesse sentido, portanto, a próxima possibilidade seria a de inversão do mapa mundi atual, de modo que a América Latina fique para cima.



Mapa 4 - Mapa mundi invertido

disponível em: <https://blog.kanitz.com.br/comunitarismo-e-estado/>

Nesse mapa, a perspectiva e a possibilidade de significação sobre a presença e a importância da América Latina já parece muito mais evidente. Mesmo assim, a América Latina continua não ocupando o centro da representação.

A melhor solução seria a inversão do mapa mundi centrado na América Latina.





Mapa 5 - mapa mundi centrado na América Latina e invertido

Visualmente, essa seria a melhor representação da América Latina, na qual ela se encontra no centro e em cima no mapa mundi.

Como já discutimos, a representação do mapa mundi é um ato cultural de cunho político. Portanto, para a educação das crianças latino-americanas deveria ser utilizado um mapa com essa representatividade. As crianças latino-americanas sofrem por conta da herança colonial e das investidas pós-coloniais constantemente. Um dos principais conflitos gerados nessa situação é a questão da identidade e da sensação de pertença. Por isso, um mundo no qual a América Latina esteja no centro e no qual América do Norte e Europa não estejam acima de nós pode ser significativo para gerar uma cosmovisão que sustente uma identidade resistente às ameaças.

Colocar a América Latina no centro do mapa mundi não é uma tentativa de reproduzir a lógica de dominação utilizada pelos europeus na cartografia

moderna, e esse ponto merece uma nota crítica particular. Quando o mapa foi utilizado como elemento de educação, de apoio a uma cultura dominadora eurocêntrica, ele foi composto de acordo com os interesses do dominador. Portanto, como caminho para a desconstrução desse pensamento é necessário que se lance mão da lógica inversa, na qual a América Latina seja centralizada a partir do olhar da criança latino-americana. Todavia, o que estamos fazendo de maneira germinal é denunciando que não deve existir uma representação unívoca do mundo, mas a possibilidade de composição de acordo com o sujeito que busca a libertação. Portanto, a mesma dinâmica pode ser aplicada nos casos de dominação na África, na Ásia e na Oceania, constituindo assim uma diversidade de representações e significados que desiludam a cultura da centralização europeia. A infância latino-americana, ao colocar-se no centro do seu mundo não está oprimindo nem dominando a criança europeia, está apenas demonstrando sua coragem de existir a partir de sua própria história.

No próximo tópico discutiremos a questão dos Direitos humanos e da decadência da modernidade, questões que vão na esteira do problema de representação e ação do colonialismo e do neocolonialismo.

### **3.2 Direitos humanos e a decadência da modernidade**

A modernidade é um projeto muito extenso, que passa por diversas fases e que não passou impune pelo século XX. É no período que chamamos de moderno que foram estabelecidos os principais direitos, as leis como conhecemos, as divisões de Estados e as relações internacionais.

Portanto, é importante pensarmos no papel dos direitos humanos na modernidade e pensarmos como a modernidade tem deixado seu formato clássico para se mostrar com novas cores e interesses.

O esforço crítico neste tópico serve para que possamos perceber nossa herança em termos de direitos humanos e o inventário de nosso tempo. Levando em conta que a discussão sobre a libertação da infância latino-americana é fundamental uma discussão de direitos humanos e que vivemos em uma época destacada pelas significativas mudanças da estrutura moderna, o presente tópico traz bases importantes para nossa hermenêutica da libertação da infância latino-americana.

### **3.2.1 O surgimento dos Direitos humanos como categoria**

A categoria de modernidade e sua inseparável decadência é um elemento que cruza a ideia de infância e que atinge a realidade da criança latino-americana. Além disso, os crescentes debates sobre os direitos humanos, herança dos principais conflitos sobre a configuração moderna do mundo, são o horizonte para o qual se olha quando se pensa em direitos das crianças. Por isso, este subtópico aponta limites e alcances dos direitos humanos e as consequências até agora compreensíveis da crise da modernidade.

A princípio, devemos fazer a seguinte questão: não é correto pensar que a libertação das crianças latino-americanas e de sua infância são assuntos próprios dos direitos humanos? Sim, seria a resposta. No entanto, isso significa que o que os direitos humanos têm feito pelas crianças latino-americanas é correto ou suficiente ou atende ao chamado que elas próprias fazem?

Boaventura de Souza Santos intitula um de seus livros com o criativo e intrigante nome “se Deus fosse um ativista de direitos humanos”. A evocação do nome de Deus, nesse caso, não foi feita em vão, posto que o autor gasta grande parte da obra discutindo assuntos de teologia política. A teologia política, por sinal, foi redescoberta ultimamente por alguns autores que ousaram trazer à tona o âmbito do poder que perpassa as questões religiosas. Mas, a grande questão é que analisando os fenômenos de teologia política ao longo da história, pode-se perceber como os direitos humanos estão circunscritos em uma esfera de jogos de poder e dominação que mimetizam as mais cruéis guerras dominatórias conhecidas, mas a partir do âmbito do discurso.

Souza Santos nos lembra como Robespierre “fomentou o terror em nome do fervor beato e dos direitos humanos durante a revolução francesa” (SANTOS, 2014, p.20). No mesmo texto conta como Napoleão legitimou a invasão ao Egito em 1798 dizendo: “eu vim restaurar os vossos direitos, punir os usurpadores, e erguer a verdadeira devoção de Maomé” (SANTOS, 2014, p.20). Os exemplos que o autor dá não servem para desvalorizar em absoluto a luta por direitos ou para diminuir a validade do trabalho de quem constrói e pensa os direitos humanos. Esses exemplos servem para mostrar que os direitos, quando estão no âmbito do discurso, servem à relação econômica do poder que estabelece na relação comunicativa. Ou seja, os direitos humanos como discursos são ferramentas que podem ser utilizadas de diversas formas, desde a mais nobre até a mais perversa.

Para Boaventura a grande questão é que existem direitos humanos hegemônicos, que servem à manutenção do poder estabelecido e da lógica neocolonial. Portanto, é necessário que se construam direitos humanos que sejam contra-hegemônicos, que resistam ao poder estabelecido e conquistem espaços de direitos efetivos.

Na base da inefetividade dos direitos humanos como discurso estabelecidos hoje no cenário político internacional está a seguinte questão:

se a humanidade é uma só, por que é que há tantas concepções diferentes sobre a dignidade humana e a justiça social, todos pretensamente únicos e por vezes contraditórios entre si? Na raiz desta

interrogação está a constatação, hoje cada vez mais inequívoca de que a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo e, portanto, a compreensão ocidental da universalidade dos direitos humanos (SANTOS, 2014, p.31).

Por isso, por essa inequívoca nova compreensão de que a visão de mundo ocidental não é única nem suficiente, é que se torna necessária a revisão dos direitos humanos e a revisão de seu espaço como ferramenta da economia política da hegemonia ocidental.

Ao suscitar esse problema, Boaventura responde às perguntas não feitas pela filosofia do direito e pela academia em geral sobre os principais problemas dos direitos humanos. Um dos maiores representantes contemporâneos do discurso sobre os direitos humanos é o italiano Norberto Bobbio, que apresenta em seu livro “A era dos direitos” uma profunda e válida reflexão sobre a questão dos direitos fundamentais do ser humano a partir de uma perspectiva da filosofia da história e do direito.

A era dos direitos, segundo Bobbio, trata-se da nossa modernidade ocidental que se configurou, ao contrário de seus períodos anteriores, como um sistema social baseado em direitos. O ocidente adotou a perspectiva de escrever suas legislações em termos de direitos e a constituir a partir da ofensa aos mesmos seu sistema penal. Esse estabelecimento só foi possível a partir de uma longa reflexão filosófica que não pode ser descartada, pois é ela que explica a validade e a necessidade de cada um dos direitos atribuídos aos seres humanos. Em geral, quanto mais fundamentais sejam esses direitos, mais próximos estão de um princípio filosófico e, por extensão, implicam nos direitos acessórios, específicos e especificantes.

Bobbio traz ao longo de seu texto a necessidade de se revisitar e mesmo de se refazer a filosofia da história. Nesse mesmo intento, ele afirma que vê, por um motivo específico, o avanço moral da sociedade:

Não faz muito tempo, um entrevistador — após uma longa conversa sobre as características de nosso tempo que despertam viva preocupação para o futuro da humanidade, sobretudo três, o aumento cada vez maior e até agora incontrolado da população, o aumento cada vez mais rápido

e até agora incontrolado da degradação do ambiente, o aumento cada vez mais rápido incontrolado e insensato do poder destrutivo dos armamentos — perguntou-me no final, e em meio a tantas previsíveis causas de infelicidade, se eu via algum sinal positivo. Respondi que sim, que via pelo menos um desses sinais: a crescente importância atribuída, nos debates internacionais, entre homens de cultura e políticos, em seminários de estudo e em conferências governamentais, ao problema do reconhecimento dos direitos do homem (BOBBIO, 2004,p.26).

Temos de notar aqui alguns detalhes. Bobbio acredita no avanço moral da sociedade a partir da “importância atribuída ao problema do reconhecimento” dos direitos do homem. Isso significa dizer que o fato dos direitos humanos serem um tema é um sinal do avanço da sociedade. Sem dificuldades podemos notar que essa é uma perspectiva a partir da filosofia da história, da compreensão e atribuição de sentidos por parte do autor.

Bobbio adota uma perspectiva que vem de um dos teóricos mais centrais de toda a modernidade, teórico o qual é citado constantemente pelo autor, Immanuel Kant.

Num de seus últimos escritos, Kant pôs a seguinte questão: “Se o gênero humano está em constante progresso para o melhor.” A essa pergunta, que ele considerava como pertencendo a uma concepção profética da história, julgou ser possível dar uma resposta afirmativa, ainda que com alguma hesitação (BOBBIO, 2004, p.27).

Kant, que certamente foi um importante teórico da modernidade, e que pensou extensivamente sobre o jusnaturalismo e sobre os fundamentos morais das ações humanas, adotava a perspectiva de que o único e fundamental direito inato ao ser humano é a liberdade.

A liberdade foi a principal bandeira levantada pela revolução francesa, que é a base da construção dos direitos humanos, mesmo após a retomada dessa empreitada no pós guerra. Liberdade, nesse caso, transcreveu-se em liberdade jurídica, em garantia contratual do direito que é próprio ao ser humano enquanto categoria. No entanto, por mais que o posicionamento kantiano do progresso do gênero humano seja justificável pela neblina histórica do iluminismo, parece que a continuidade deste argumento por parte de Bobbio possa transparecer alguns

sinais de ingenuidade. É nessa fenda, que chamamos de ingenuidade apenas por falta de termo mais respeitoso, que estão as perguntas não feitas tanto pela filosofia da história quanto pela filosofia do direito que Boaventura de Souza Santos responde ao separar os direitos humanos hegemônicos dos direitos humanos não-hegemônicos e contra-hegemônicos.

Bobbio apresenta com a maestria que lhe é própria a mudança do posicionamento do ser humano na história a partir da concepção de uma era de direitos. Além disso, apresenta no primeiro capítulo de seu livro uma reflexão assertiva sobre os problemas epistemológicos dos direitos humanos. Entretanto, essa mesma filosofia não é aplicada para uma hermenêutica dos direitos humanos em perspectiva de poder e materialidade. Por isso, todas as definições e todos os entraves jurídicos e constitucionais dos direitos humanos, se resolvidos e acertados pela comunidade internacional, ainda não seriam suficientes para garantir a um e qualquer cidadão de um Estado de direito a efetivação de seus direitos.

Quem denuncia o problema dos Direitos humanos hoje de forma inédita e extremamente bem construída é Giorgio Agamben (1942). O autor revisita conceitos em uma empreitada arqueológica que revela sentidos do mundo atual a partir de uma filosofia que se lança sobre a história.

Agamben retoma o conceito de *Homo sacer*, que vem do direito romano e que revela a ambiguidade do conceito de sagrado. *Homo sacer*, em sua tradução literal, seria o homem sagrado/sacro, mas o conceito que está por trás dele é bem mais amplo. Agamben cita a definição em latim: “*At homo saceris est, quem populus iudicavitob maleficium; nequefas est eumimmolari, sedquioccidit, parricidi non damnatur*” (AGAMBEN, 2010, p.74), que em português significa: “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio”.

O *homo sacer* do direito romano seria, portanto, aquele indivíduo que é sacralizado não por estar acima da lei ou dos homens, mas por estar fora dela.

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente,

quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência a qual se encontra exposto (AGAMBEN, 2010, p.84).

Duas são as exclusões que são impostas ao homo sacer. Ele não pertence ao âmbito divino, visto que seu corpo não é sacrificado pela via do direito e não é entregue ao âmbito divino como consequência de sua falta, mas também não se assenta no âmbito humano, pois é marcado por uma diferença fundamental, a de não estar protegido pelas leis dos homens.

O homo sacer deixa de ser um sujeito de direitos, não para se colocar acima dos mesmos, mas simplesmente por ser abandonado ante toda e qualquer violência. Mas, além dessa definição por conta das características próprias da sua situação, o homo sacer ainda possui uma definição essencialmente relacional.

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2010, p.85).

O poder soberano, para ser soberano, precisa ser um poder de vida e de morte, um poder que julgue sobre a vida das pessoas. Sua soberania depende disso. A sacralidade do homo sacer proposto por Agamben é, portanto, um elemento necessário para a consolidação do poder soberano, expresso pela via do abandono.

Giorgio Agamben não possui apenas a obra homo sacer como reflexão acerca dos direitos fundamentais e dos sentidos políticos da vida. Ele possui um amplo projeto que já tem se desenvolvido ao longo de quase vinte anos, no qual publicou vários livros explicando pelas vias arqueológicas/genealógicas, como a origem de conceitos no ocidente servem de base para aspectos de nosso mundo atual. Ele próprio não contextualiza tanto suas explicações em termos de eventos recentes, mas oferece ferramentas para que tal contextualização seja feita.



Imaginemos, por exemplo, na transferência e aplicabilidade do conceito de homo sacer para a questão da infância na América Latina. As crianças latino-americanas possuem direitos fundamentais garantidos tanto por acordos internacionais quanto pelas legislações nacionais. Entretanto, ainda vivenciamos realidades de uma distância interestelar entre as crianças e seus direitos fundamentais. O direito à educação é um dos mais abertamente negligenciados. Crianças deixam de estudar para trabalhar em prol da manutenção de suas famílias, ou porque o Estado não oferece educação, ou a educação oferecida não é de qualidade, etc. Por mais que existam leis que garantam e em certos casos obriguem a família e o Estado a prover a educação, este é um direito que ainda não é completamente assistido. A educação que se entrega, em muitos casos, é apenas funcional para um mercado de trabalho de força bruta e massificado, de modo que não leva as crianças ao acesso factual da linguagem, da cultura, da ciência e do afeto. Desse modo, depreende-se que as estruturas de opressão que causam essas ausências de direitos não são penalizadas devidamente e seus crimes são anulados pela condição própria da criança em relação aos poderes soberanos. Suas vidas são santificadas pela via da desqualificação ontológica.

Existem leis que punem sim os violadores de crianças. Se um adulto abusa sexualmente de uma criança, ele deverá ser condenado por seu crime em sua totalidade ou em sua parcialidade se for considerado intelectualmente inapto. Entretanto, para que a lei seja cumprida, é necessário que haja uma denúncia, uma confirmação da denúncia, uma judicialização da denúncia com amplo direito de defesa, um julgamento justo e um sistema penal efetivo. Quantos são os casos em que todo esse caminho é percorrido com eficácia? Quantos serão, todavia, os casos que jamais chegaram a ser penalizados porque alguma etapa desse processo não foi assegurada? Ainda, quantos são os casos que nem mesmo são denunciados, porque a falta de educação impede as crianças de terem conhecimento sobre seus direitos de não terem seus corpos violados? A suspeita inicial (Hipo-tese do grego ὑπόθεσις) que dá bases para a hermenêutica da infância na América Latina que se propõe neste trabalho é de que a compreensão geral da condição da criança latino-americana é extensivamente incorreta. Portanto, se as crianças não podem defender suas infâncias por meio de

manifestos acadêmico-intelectuais, protestos, manifestações, ou outras expressões próprias do mundo adulto, é necessário que saibamos escutar o que elas nos dizem pela via que elas nos comunicam, principalmente pela via de seus corpos oprimidos.

Conforme discutido a partir de Bobbio e Boaventura Souza Santos, os direitos humanos não são correspondentes ao direito de vida factual que as crianças latino-americanas clamam em seus olhares tímidos. Essa exigência começará a ser compreendida quando pararmos de brincar com o jogo do poder linguístico e nos rendermos às expressões supra-linguísticas de reivindicação de vida.

As crianças latino-americanas são, por excelência, um exemplo de homo sacer, como na ideia de homo sacer de Agamben. Sua sacralidade é fantasiada de santidade angelical a partir dos adornos que o capital promove pela classe média, ou pelos mitos contidos tanto na cultura como na religiosidade. Entretanto, a real sacralidade das crianças latino-americanas é a sacralidade do duplo abandono e da exposição à violência. Sua real condição não é de condenação à morte pela imolação pública, mas à danação contínua de ser lançada impunemente à própria sorte em um mundo sem direitos reais.

### **3.2.2 Às sombras da decadência moderna**

Não é surpresa, do ponto de vista acadêmico, que a modernidade está passando por uma mudança significativa, talvez até por uma transformação. Talvez estejamos deixando para trás o período que chamamos de moderno e iniciando um período novo. Talvez a velha modernidade esteja apenas trocando suas vestes para se preparar para um momento novo. Em todo caso, aquilo que

conhecemos como modernidade precisa ser repensado em sentido amplo e em sentido específico quando se trata da compreensão do sentido da infância latino-americana.

Por mais que existam diversos períodos e movimentos dentro do que entendemos como modernidade, algumas mudanças mais recentes chamam a atenção, pois ainda não houve tempo hábil para que elas sejam processadas.

O filósofo e teólogo coreano Byung-Chul Han, da universidade de Berlim, escreve um pequeno livro chamado “Sociedade do cansaço”, no qual apresenta a diferença entre a percepção da sociedade de Hannah Arendt, no século passado e a nossa sociedade do século XXI.

Segundo Arendt, a sociedade moderna, enquanto sociedade do trabalho, aniquila toda possibilidade de agir, degradando o homem a um *animal laborans* - um animal trabalhador. O agir ocasiona ativamente novos processos. O homem moderno, ao contrário, estaria passivamente exposto ao processo anônimo da vida. Também o pensamento degeneraria em cálculo como função cerebral. Todas as formas de *vita activa*, tanto o produzir quanto o agir, decaem ao patamar do trabalho. Assim, Arendt vê a modernidade, que começou inicialmente com uma ativação heroica inaudita de todas as capacidades humanas, findar numa passividade mortal (HAN, 2017, p.41).

Arendt consegue perceber com maestria o funcionamento do ser humano em uma sociedade que se organizou de modo a mecanizar seus processos. O ser humano do século XX transformou sua humanidade em trabalho e viveu para o trabalho de modo a sustentar uma sociedade centrada no trabalho e na exploração do trabalho alheio. Temos então um ser humano passivo, que não define os movimentos de sua própria vida, mas que vive de acordo com os movimentos da sociedade do trabalho.

Han afirma que não vivemos mais em uma sociedade do trabalho como descrito por Arendt.

As descrições do *animal laborans* moderno de Arendt não correspondem às observações que podemos fazer na sociedade de desempenho de hoje. O *animal laborans* pós-moderno não abandona sua individualidade ou seu ego para entregar-se pelo trabalho a um processo de vida anônimo da espécie. A sociedade laboral individualizou-se numa sociedade de desempenho e numa sociedade ativa. O *animal laborans*

pós-moderno é provido do ego ao ponto de quase dilacerar-se. Se renunciássemos à sua individualidade fundindo-se completamente no processo da espécie, teríamos pelo menos a serenidade de um animal. Visto com precisão, o *animal laborans* pós-moderno é tudo menos animalesco. É hiperativo e hiper-neurótico (HAN, 2017, p.44).

O indivíduo pós-moderno é extremamente centrado no ego. Essa centralidade não apenas leva o indivíduo a quase dilacerar-se, mas a dilacerar-se e perder-se em suas próprias entranhas. A hiperatividade e hiper-neurose apontada por Han são consequência desse animal que eleva seu trabalho a um estímulo extremo, tornando-se seu próprio algoz.

Para o autor existe uma relação íntima entre esse indivíduo que se constrói na neurose de seu próprio ego e as estruturas narrativas que sustentam a mentalidade do ser humano no mundo. Por exemplo, o ser humano medieval mudou as narrativas medievais quando reivindicou a autonomia do indivíduo racional em relação ao cosmos teocêntrico. Essa narrativa da racionalidade moderna passou por etapas racionalistas, empiristas, renascentistas, iluministas e culminou no animal trabalhador do século XX. Hoje, no século XXI:

A desnarrativização (Entnarrativisierung) geral do mundo reforça o sentimento de transitoriedade. Desnuda a vida. O próprio trabalho é uma atividade desnuda. O trabalho desnudo é precisamente a atividade que corresponde à vida desnuda. O trabalho desnudo e a vida desnuda condicionam-se mutuamente. Em virtude da falta de técnicas narrativas de morte surge a coação de conservar a vida desnuda incondicionalmente sadia. O próprio Nietzsche dissera que após a morte de Deus a saúde se erige como uma deusa (HAN, 2017, p.44-45).

No período em que vivemos, o autor constata uma desnarrativização. Não defendemos aqui qualquer narrativa anterior, como aquela que condicionava o indivíduo do século passado ao trabalho passivo. Mas, apontamos que há a ausência de narrativas que dêem conta do mundo, especialmente de narrativas da morte, o que alimenta grandemente a neurose ativa do animal trabalhador pós-moderno.

O caminho feito pelo pensamento moderno ocidental é o de deixar uma narrativa mitológica para aceitar uma narrativa matemática alienante e a de deixar

uma narrativa alienante para assumir uma desnarrativização neurótica. A questão é que a crise da modernidade não foi suficiente para erigir uma narrativa da alteridade comunitária ou uma narrativa do fenômeno existencial. A sombra da crise da modernidade é o desespero absoluto que surge em consequência de uma existência hiper estimulada e hiper neurótica.

A infância latino-americana encontra-se nessa sombra. E a infância é um campo fértil para a inserção de estruturas neuróticas. A ausência de narrativas sinceras da existência da infância é o que dá base para uma estrutura funcional neurótica no sujeito. A liberdade da criança de pensar sobre o que é a morte, por exemplo, dificilmente é respeitada. E isso funciona como uma sombra, uma ausência de exposição. Entretanto, essa ausência de exposição não é positiva, é negativa, pois constrói aquilo que será a base necessária para um adulto hiperativo e hiper neurótico. Para Han (2017, p.10ss) a consequência dessa neurose pós-moderna é a construção de uma sociedade do cansaço, uma sociedade na qual o próprio sujeito é treinado para oprimir-se enquanto trabalhador.

### **3.2.3 Infância, educação e religião**

Um fenômeno importante que muitas vezes é silenciado pela forma como a narrativa da história e da história da educação latino-americanas são contadas é que a América Latina foi colonizada a partir de um engenho missionário. Foca-se no expansionismo proporcionado pelas grandes navegações, mas suprime-se que nem meios nem fins foram puramente políticos e comerciais. A força principal que trouxe estandartes e bandeiras para a América Latina foi o cristianismo (PRŠA, 2019).

Duas frentes principais introduziram o cristianismo na América Latina e estabeleceram seu poder sobre o povo que habitava essas terras bem como sobre os povos que se formaram das seguintes miscigenações. O catolicismo veio por meio de Portugal e da Espanha, como bem definiu o tratado de Tordesilhas (1494). Pode-se dizer, ainda que ingenuamente, que o cristianismo foi um só, uma vez que tanto Portugal quanto Espanha trouxeram um cristianismo devoto a Roma. Entretanto, na prática, a forma como a religião se estabelece em cada contexto é diferente. Os princípios foram os mesmos, bem como a violência que devastou as vidas indígenas de todo um continente, mas os pormenores foram diferenciados.

A força com a qual a religião cristã foi inserida a partir das missões colonizadoras é espelhada pelo mapa atual das religiões na América Latina<sup>23</sup>. O continente pintou-se das cores romanas com tal força que mesmo séculos depois do início da colonização ainda há ampla predominância da fé e da igreja católica em todo o território. Com o tempo o que foi trazido se sincretizou com outras vertentes de pensamento, gerando diversos tipos de cristianismo reunidos a partir da mágica eclesiológica da igreja católica apostólica romana.

No ano de 1548, o Frei Beneditino Bartolomé de Las Casas, que trabalhava como missionário na América espanhola, julgou de bom tom escrever uma carta de tom profético ao então imperador Carlos I. Na carta, o Frei apresenta argumentos filosóficos e teológicos sobre a invalidade da guerra contra os povos indígenas.

Se a opinião de Sepúlveda (de que as campanhas contra os índios são legítimas) for aprovada, a mais sagrada fé de Cristo, para vergonha do nome cristão, será odiosa e detestável a todos os povos do mundo que tiverem conhecimento dos crimes desumanos que os espanhóis infligem a essa raça infeliz, de modo que nem no presente nem no futuro irão aceitar nossa fé sob qualquer condição, pois vêem que seus primeiros arautos não são pastores mas saqueadores, não são pais mas tiranos, e que aqueles que a professam são ímpios, cruéis e impiedosos em sua inclemente selvageria (LAS CASAS, 1548 apud ISHAY, 2006).

---

<sup>23</sup>A atualidade do cenário religioso latino-americano é discutida no tópico 4.1.2.

O missionário Las Casas, que veio para a América Latina na posição de dominador, conseguiu, pelo convívio e por sua práxis, deslocar seu locus hermenêutico e entender a missão colonizadora a partir de um novo ponto de vista. Las Casas considera vergonhoso que seja aceita a ideia de que as campanhas contra os índios sejam consideradas legítimas, e considera que o que os espanhóis fazem contra os indígenas poderia ser considerado como crimes desumanos. Hoje, se olharmos em retrospectiva, notaremos que o Frei tinha razão, apesar de sua opinião ter sido vencida no embate teológico do cristianismo espanhol do século XVI.

Las Casas continua apontando que nem no presente, nem no futuro a fé cristã seria aceita, pois os primeiros arautos daquele evangelho não foram pastores, mas saqueadores. Ora, tendo a América Latina, após cinco séculos de assassinatos e violências sem par, se tornado um território majoritariamente cristão, há algo de errado na afirmação profética de Las Casas. Ou seja, como foi possível que a América Latina aceitasse a fé cristã sendo que os missionários que surgiram nessas terras com a bíblia em punho foram os mesmos que apunhalaram até a morte nossos povos originais? Há uma contradição a ser resolvida.

A primeira possibilidade que proposta é que a violência cristã da dominação missionária não tenha sido notada historicamente pelos cristãos latino-americanos. Essa é uma possibilidade fraca, uma vez que nos livros de história, apesar dos abusos de memória e de narrativa, não se deixa de mostrar o quanto a empreitada espanhola foi violenta e destruidora. Talvez - e essa é a segunda possibilidade -, os cristãos latino-americanos não consigam ligar a fé cristã ao assassinato e dominação dos povos indígenas, de modo que se considera que todo ato de violência tenha sido cometido pelo Estado, fora dos limites da fé. A questão é que se é essa a percepção, ela é diametralmente errada, visto que Igreja e Estado caminharam em uníssono na colonização. A terceira possibilidade é a de que os cristãos latino-americanos conhecem seu histórico de violência cristã, mas simplesmente não se importam, por terem assumido a mentalidade dominadora. Assim, os cristãos latino-americanos não conseguem se ver como órfãos desolados dos povos indígenas que foram massacrados nessas terras. Por

fim, existe a possibilidade de uma consciência sobre nossa violenta história e colonização, mas uma não aceitação do cristianismo como proposto por Las Casas, o cristianismo que se envergonharia dos atos de violência contra os indígenas. Nesse caso, a América Latina teria se tornado cristã apenas do cristianismo vergonhoso de seu dominador, reproduzindo, como dominado, a religião dos dominantes.

Não podemos apontar que apenas uma das possibilidades seja suficiente para justificar a extensão da fé cristã na América Latina. O mais provável é que as quatro possibilidades sejam complementares e tenham funcionado em diferentes grupos sociais e momentos distintos da nossa história. Juntas, essas quatro possibilidades, blindam a fé e a igreja cristã, assegurando seu funcionamento mesmo com a consciência sobre seus crimes. A questão agora é se queremos continuar sustentando essas narrativas e apoiando a perpetuação de uma história de violência e dominação.

Há, no entanto, uma alternativa a esse cristianismo violento e violentador da história da América Latina. Esse seria o cristianismo de Dom Pedro Casaldáliga, de Dorothy Stang, e da Teologia da Libertação. Essa fé, que é uma fé de libertação, tem seus princípios bem traçados por Bartolomeu no século XVI.

De Cristo, a verdade eterna, recebemos a ordem "Amarás o teu próximo como a ti mesmo [2]". E também São Paulo diz "O amor não busca seus interesses" [3], mas busca as coisas de Jesus Cristo. Cristo busca almas, e não propriedade. Ele que- é o único e imortal rei dos reis não anseia riquezas, nem bem-estar e prazeres, mas a salvação da humanidade, pela qual, amarrado ao madeiro da cruz, ofereceu sua vida. Aquele que deseja que grande parte da humanidade seja de tal modo que, seguindo os ensinamentos de Aristóteles, possa agir como um carrasco feroz contra eles, forçá-los à escravidão, e através deles enriquecer, é um senhor despótico, e não um cristão; um filho de Satã, e não de Deus; um saqueador, e não um pastor; uma pessoa que é guiada pelo espírito do demônio, e não pelo céu. Se procura índios para que de maneira dócil, mansa, tranqüila e humana, e de forma cristã possa instruí-los na palavra de Deus e por seu trabalho trazê-los ao rebanho de Cristo, imprimindo o manso Cristo em suas mentes, realiza a obra de um apóstolo e receberá uma imperecível coroa de glória de nosso cordeiro sacrificado. No entanto, aqueles que agem pela espada, fogo, massacres, trapaça, violência, tirania, crueldade e uma desumanidade pior do que a bárbara, destruindo e saqueando povos totalmente inofensivos, que estão prontos a renunciar ao mal e receber a palavra de Deus, esses são filhos do demônio e os mais horríveis saqueadores de todos. Cristo disse: "O meu jugo é suave e o meu fardo é leve [3]", Impondes fardos intoleráveis e destruís as criaturas de Deus, vós que



deveríeis ser a vida para o cego e a luz para o ignorante (LAS CASAS, 1548 apud ISHAY, 2006).

Esse elemento de fé é o que separa o cristianismo do império, o cristianismo dominador e violento, do cristianismo da libertação. Infelizmente, o histórico de colonização missionária da América Latina deixou um legado de fé que, de acordo com Las Casas, vem de um filho de Satã, guiado pelo espírito do demônio.

Os missionários cristãos, Espanhóis e Portugueses, que utilizavam o conceito de Bárbaro de Aristóteles para justificar seus atos violentos e desumanos, converteram-se em bárbaros eles próprios, por agirem de acordo com os interesses do império, dos objetivos de enriquecimento e dominação. Nesse sentido, o cristianismo dominador que se desenvolveu na América Latina foi um cristianismo vergonhosamente demoníaco.

Não podemos seguir, entretanto, sem fazer antes uma leitura muito crítica do que acabamos de expor como uma separação entre os interesses do cristianismo e do império. Atualmente, uma série de novas propostas de leituras históricas busca desromantizar alguns elementos da participação de Las Casas na luta pela humanização dos indígenas.

Primeiramente, é importante lembrar que Las Casas criticou a dominação criminosa, violenta, mas suas noções de crime e de violência estavam de acordo com as possibilidades de seu círculo hermenêutico, de seu local de pensamento e de fala. Portanto, ainda havia uma tentativa de justificação da invasão da América e de doutrinação dos indígenas latino-americanos.

Ao afirmar que os nativos não poderiam perceber que o mestre pregador tinha o objetivo de dominá-los, Las Casas estaria sendo benevolente? De nossa perspectiva, é fato que ele reconhecia a existência de um interesse de domínio e que tal domínio era justo, um benefício, sobretudo porque os espanhóis tinham trazido a fé e a religião cristã para os naturais. Reconhecia também que o projeto de dominação tinha como fim último torná-los fiéis à fé e à religião cristã e, ao mesmo tempo, súditos da coroa espanhola, que, por sua vez, poderia usufruir dos benefícios dessa conquista. Assim, a conversão à fé cristã preservaria a condição servil dos nativos sem que os espanhóis enfrentassem

questionamentos, muitos menos, ameaças (MELO; SANTOS, 2020, p.10)<sup>24</sup>.

Ainda, Las Casas buscava a via da evangelização pacífica tão fortemente, que não foi capaz de considerar a pertinência das religiões indígenas, promovendo assim o domínio cultural característico:

B. defendía ardientemente la religiosidad de los indígenas, no su Religión. Lo que no toleró fue que su Religión tuviese como núcleo a dioses que no fuesen el Dios Cristiano. Los Conquistadores tenían derecho a destruir sus templos y sus ídolos. BdlC modulaba, atemperaba y exhortaba a medios más eficaces de evangelizar/conquistar, sin incurrir en crímenes nefastos que ensuciaban la imagen y las tareas de los Conquistadores y de los Monarcas. Ya para no hablar de los inmensos beneficios materiales que la Conquista les reportaba. En toda esta logística, contaban con el rostro amable a cargo implícito de los Vascos de Quiroga, Bartolomé etc. De hecho BdlC resulta ser un precursor de lo que siglos después Jean Bricmont (2005) describiese como “Imperialismo Humanitario”. El expansionismo Occidental y Cristiano propio de la doble Conquista (espiritual y material) encaja perfectamente en muchas de las ideas expuestas por Bricmont. A fin de cuentas, la tan deseada evangelización de BdlC encaja perfectamente con las ideas monárquicas: todo poder viene de Dios (ORTEGA, 2011, p.41).

O que Ortega nos mostra de maneira bastante crítica é que mesmo com toda a proposta humanista de Las Casas, ainda existe no pensamento do Frei um problema fundamental, que é o princípio da dominação que está alinhado com os princípios imperiais. Estaria em Las Casas, portanto, não apenas o princípio de defesa da vida dos povos tradicionais latino-americanos, mas também o princípio do imperialismo humanitário.

Essa ideia de imperialismo humanitário é de mais fácil percepção no contexto do neocolonialismo e encontra uma crítica válida nas teorias pós-coloniais e decoloniais. Cabe-nos, portanto, uma avaliação delicada sobre a validade ou não dos ensinamentos e das proposições de Las Casas.

Este texto é marcadamente escrito a partir de princípios propostos pela filosofia latino-americana, sendo que retoma seus referenciais de modo positivo. É

---

<sup>24</sup> O Professor José Joaquim Pereira Melo tem pesquisado sobre a historiografia da educação na América Latina há muito e defende a necessidade de uma crítica ao posicionamento de Las Casas sobre a mansidão como projeto dominador. Em seus trabalhos pode-se encontrar diversos argumentos que mostram a validade dessa ideia.

o caso de Las Casas, amplamente trazido ao diálogo na filosofia de Enrique Dussel. Entretanto, isso não nos impede de pontuar os limites dos referenciais, bem como das teorias que nos baseiam. Essa avaliação passa por nossa concepção de história e é nela que podemos entender que não existe um desenvolvimento progressivo e linear da história, bem como não há uma história definitiva, mas uma aproximação narrativa de fenômenos. Por isso nos cabe a defesa de dois pontos.

O primeiro ponto é o de que Las Casas apresentou uma leitura diferenciada em relação às perspectivas de seu tempo. Prova disso é seu forte e marcado embate com Sepúlveda. Esse posicionamento é positivo e deve ser reconhecido como tal. No entanto, como não estamos em seu tempo, e já desenvolvemos na história perspectivas outras, mais elaboradas e minuciosas sobre a liberdade humana e o problema colonizador, devemos também defender que Las Casas representa uma ameaça à liberdade. Se fizéssemos, como é possível que se faça, uma leitura extemporânea do pensamento de Las Casas, veremos nele um pensador que defende um processo de colonização com o qual não podemos concordar. Esse mesmo posicionamento será desenvolvido a seguir, quando trataremos de alguns avanços do cristianismo do Século XX em busca de libertação para a América Latina. Em resumo, o que se nos apresenta é a ambiguidade humana que se revela na história do ser humano.

A igreja Católica Romana construiu na segunda metade do século XX várias ações e documentos voltados para as questões sociais e históricas de nosso continente. Por meio de seus bispos latino-americanos, apresentou documentos importantes, um deles o documento de Puebla, resultado da conferência dos bispos latino-americanos de 1979, na cidade de Pueblo de losÁngeles, México.

A ocasião se deu no período do pontificado de João Paulo II, e teve como tema a evangelização. Chama atenção as informações que surgem desde o título do documento, que em sua integralidade se apresenta da seguinte forma: “Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da IIIª conferência geral do episcopado latino-americano”. O que nos chama a atenção

nesse título? O documento oficial quer refletir sobre o presente e sobre o futuro da evangelização na América Latina. Deixa cuidadosamente de lado o fato de que um dos principais assuntos que a igreja romana tem que responder em seu presente e em seu futuro é o passado da evangelização na América Latina.

Essa percepção não desqualifica os avanços e as propostas feitas no documento de Puebla, que de fato representa uma afirmação de intento libertário para a América Latina. O documento é centrado na opção pelos pobres e pelos jovens, de modo que a compreensão da necessidade de libertação dos oprimidos latino-americanos é muito maior do que os próprios aspectos técnicos da questão da evangelização.

No entanto, a busca pela libertação não pode se assentar na confortável situação de aceitação parcial de uma responsabilidade muito mais ampla.

Ainda no início do documento, os nomes de alguns dos missionários que defenderam e humanizaram os povos indígenas latino-americanos são citados como um estandarte de justiça.

Intrépidos lutadores em prol da justiça e evangelizadores da paz como Antônio de Montesinos, Bartolomeu de las Casas, João de Zumárraga, Vasco de Quiroga, João dal Valle, Julião Garcés, José de Anchieta, Manuel da Nóbrega e tantos outros que defenderam os índios perante os conquistadores e encomenderos até com a própria morte, como o bispo Antônio Valdivieso, demonstram, com a evidência dos fatos, como a Igreja faz a promoção da dignidade e da liberdade do homem latino-americano. Esta realidade foi reconhecida com gratidão pelo Santo Padre João Paulo II, ao pisar pela primeira vez as terras do Novo Mundo, quando se referiu “àqueles religiosos que vieram anunciar Cristo Salvador, defender a dignidade dos indígenas, proclamar seus direitos invioláveis, favorecer sua promoção integral, ensinar aos habitantes do Novo Mundo a fraternidade que teriam de viver como homens e como filhos de um mesmo Deus que é o Senhor e Pai” (João Paulo II, Discurso em sua chegada a S. Domingos, AAS LXXI p. 154, 25-1-1979) (PUEBLA, p.64).

Apesar da presença e luta desses religiosos pela justiça em prol dos povos latino-americanos no período da primeira colonização, o argumento utilizado no trecho citado não pode deixar de ser criticado. O argumento que se usa é que a presença desses homens demonstra “com a evidência de fatos, como a Igreja faz a promoção da dignidade e da liberdade do homem latino-americano”. Isso não é

verdade. Esses homens foram resistência aos interesses da igreja de seu tempo, viveram à revelia e foram preteridos a muitos outros, religiosos e leigos.

Há de se honrar e se respeitar a história de pessoas que lutaram pela liberdade. Entretanto, torna-se um tanto perverso a tentativa de usar, em retrospectiva, a presença dessa luta como incorporada ao espírito da própria igreja, que na época se encontrava assentada na roda dos maiores escarnecedores, nos tronos dos tiranos espanhóis e portugueses.

O documento segue ainda apresentando mais um argumento que deve ser analisado:

É certo que a Igreja, em seu labor apostólico, teve de suportar o peso dos desfalecimentos, das alianças com os poderes da terra, de uma visão pastoral incompleta e da força destruidora do pecado: mas não é menos certo - e forçoso é reconhecê-lo! - que a evangelização que transforma a AL no "Continente da Esperança" tem sido muito mais poderosa do que as sombras que lamentavelmente a acompanharam no interior do contexto histórico onde lhe coube viver. Para nós, cristãos de hoje, isto será um desafio, a fim de sabermos estar à altura do melhor de nossa história e de termos a capacidade de responder aos desafios deste nosso tempo latino-americano, com fidelidade criadora (PUEBLA, p.65).

Os redatores nesse caso colocam a igreja como parcialmente vítima, pois ela "teve que suportar" o peso das alianças com os poderes da terra e da força destruidora do pecado. Essa expressão, o ter que suportar, tenta eximir a responsabilidade de quem não apenas suportou, mas deliberadamente decidiu agir de tal e qual forma.

O problema continua quando os bispos, em 1979, consideram que seu atual trabalho de evangelização "tem sido muito mais poderoso do que as sombras que a acompanharam no interior do contexto histórico". Do ponto de vista crítico e humanista, essa afirmação também é falaciosa. Por melhor que possa ter sido o posicionamento da igreja romana na América Latina da segunda metade do século passado, isso não é em nada melhor ou restaurador ou justificador dos atos aterrorizantes praticados em seu contexto histórico. Entretanto, devemos aceitar que essa é uma leitura possível do movimento

histórico. Uma leitura que apresenta certo grau de indiferença ou perversidade com o sangue dos povos nativos que foram vertidos em solo latino-americanos, com os corpos dos indígenas que foram forçados a entoar em latim o louvor a um deus que não era conhecido por seus corações.

Para uma válida compreensão dos sentidos da infância na América Latina temos que levar em conta cada um desses detalhes. Será que não existem implicações históricas nos atos tomados pelos evangelizadores cristãos da primeira colonização? A partir da análise feita, entendemos que sim. E será que a forma como a igreja romana lida hoje com seu passado não indica algo sobre como a infância latino-americana é concebida e tratada em seu seio? Também entendemos nesse caso que a resposta é positiva.

Temos que reforçar que essa crítica não é um desmerecimento, mas um diálogo criativo que surge como consequência de nosso trabalho hermenêutico. Como aparece em diversas partes desse trabalho, o movimento das teologias cristãs latino-americanas do século XX foi um dos maiores movimentos de libertação da América Latina. Mesmo assim, ao se tratar da compreensão dos sentidos de nossa infância, cada ponto conta como um passo importante.

### **3.3 Contexto e história recente da América Latina**

Este tópico nos situa em relação ao cenário político da América Latina do século XX para que possamos a partir dessa realidade estabelecer as chaves de compreensão da criança latino-americana em sua materialidade.

Em outros termos, fazemos aqui uma pequena hermenêutica da história da América Latina em termos de lutas políticas e sociais. Entender o sentido dessa

história é elemento indispensável para que possamos fazer uma hermenêutica da libertação da infância latino-americana.

### 3.3.1 O século XX e as mudanças sociopolíticas latino-americanas

A história material, concreta, não possui a obrigação de responder às nossas expectativas. Ela se dá, acontece, e cabe a nós interpretarmos seu sentido de acordo com as ferramentas que escolhemos. Para compreendermos o cenário em que nos encontramos hoje na América Latina e, acima de tudo, para entendermos o sentido da infância na América Latina do século XXI, é importante que façamos o exercício para perceber quais foram os movimentos que construíram o cenário em que nos encontramos.

Primeiramente, devemos dar um passo bem atrás, voltando aos tempos do início da invasão europeia na América Latina.

A América era então uma vasta boca de mina centralizada, sobretudo, em Potosí. Alguns escritores bolivianos, inflamados de excessivo entusiasmo, afirmam que em três séculos a Espanha recebeu metal suficiente como para estender uma ponte de prata desde a grimpada da montanha à porta do palácio real no outro lado do oceano. A imagem, por certo, é obra da fantasia, mas sempre alude a uma realidade que, de fato, parece inventada: o fluxo da prata alcançou gigantescas proporções. [...] Entre 1503 e 1660, desembarcaram no porto de Sevilha 185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata. A prata levada para a Espanha em pouco mais de um século e meio excedia três vezes o total das reservas europeias. E essas cifras não incluem o contrabando (GALEANO, 2010, p.25).

A história moderna da América Latina se inicia com um saque tão absurdo, que sustentou não apenas a riqueza espanhola e portuguesa, mas de toda Europa. Aliás, as dívidas da coroa espanhola e os acordos políticos, fizeram realmente que a rica latino-americana circulasse por toda Europa.

O preço da riqueza europeia foi muito alto. A vida dos nativos e nativas latino-americanos banhou as toneladas sem fim de minérios que outrora foram saqueados:



Aquela violenta maré de cobiça, horror e bravura não se abateu sobre essas comarcas senão ao preço do genocídio nativo: investigações recentes melhor fundamentadas atribuem ao México pré-colombiano uma população que oscila entre 25 e 30 milhões, e se calcula que havia um número parecido de índios na região andina; na América Central e nas Antilhas, entre dez e treze milhões de habitantes. Os índios das Américas somavam não menos do que 70 milhões, ou talvez mais, quando os conquistadores estrangeiros apareceram no horizonte; um século e meio depois estavam reduzidos tão só a 3,5 milhões (GALEANO, 2010, p.38).

Esses fatos marcam uma realidade que por vezes esquecemos de levar em conta quando pensamos sobre a colonização latino-americana e a herança que temos que lidar. Essa realidade marca a história da América Latina e transforma as crianças latino-americanas em herdeiras de um problema ímpar.

Inclusive, esses problemas continuam refletindo sobre a realidade do povo latino-americano, como o fez ao longo de toda nossa história recente. No alvorecer do século XXI, devemos ter o cuidado de fazer uma vigília em retrospectiva, e percebermos como o cenário social e político da América Latina do século XX traz consigo o peso de uma sociedade que foi violentada largamente em sua formação.

Se pensarmos quais foram os maiores avanços da humanidade em termos de direitos humanos no século XX, um dos elementos que certamente nos aparecerá será a declaração universal dos direitos humanos.

No dia 10 de dezembro de 1948, a Assembléia Geral das Nações Unidas adotou e proclamou a Declaração Universal dos Direitos Humanos cujo texto, na íntegra, pode ser lido a seguir. Logo após, a Assembléia Geral solicitou a todos os Países - Membros que publicassem o texto da Declaração para que ele fosse divulgado, mostrado, lido e explicado, principalmente nas escolas e em outras instituições educacionais, sem distinção nenhuma baseada na situação política ou econômica dos Países ou Estados (ONU, 2009, p.1).

Em dezembro de 1948 foi proclamada a declaração universal dos direitos humanos na assembleia geral das na unidas. Esse evento marca a humanidade, pois é o maior avanço humanitário desde a revolução francesa. Entretanto, esse fenômeno não ocorre arbitrariamente no ano de 1948. Não é resultado de

décadas de estudos ou estratégias políticas. É resposta a uma situação material que marcou a humanidade do século XX, a segunda guerra mundial.

A Segunda Guerra mundial conta-se entre os conflitos mais devastadores da história da humanidade: mais de quarenta e seis milhões de militares e civis pereceram, muitos deles em circunstâncias de uma crueldade prolongada e terrível. Nos 2174 dias de guerra, que decorreram entre o ataque da Alemanha à Polônia em setembro 1939 e a rendição do Japão em Agosto de 1945, a esmagadora maioria dos que morreram, quer na frente de batalha quer na retaguarda, tinham nomes e rostos obscuros, excepto para as poucas pessoas que os conheciam ou os amavam (GILBERT, 2009, p.10).

Quando entendemos esse cenário, percebemos que a Declaração universal dos direitos humanos não é grandiosa por si só, mas é grande à medida em que responde a uma situação de violência de amplitude gigantesca. Se a declaração pode ser considerada o maior avanço social desde a revolução francesa, é porque ela responde a uma involução humana de medidas únicas. Mesmo assim, as guerras não cessaram, e o ser humano não conseguiu atingir a paz perpétua. Pelo contrário, a paz tornou-se moeda de troca para políticas econômicas e sociais nas décadas seguintes.

Enquanto o evento segunda guerra mundial marca o cenário mundial como grande fenômeno a partir do qual surgem respostas humanitárias, a América Latina do século XX se vê dividida em outras ocasiões. Em geral, os países latino-americanos tiveram participação tímida na segunda guerra mundial, tendo função importante como provedores de *commodities* e se alinhando de acordo com conveniências, sem que a guerra fosse de fato uma preocupação do seu escopo. Portanto, apesar de vivenciar as notícias dos massacres e desumanidades da segunda guerra mundial, a América Latina o fez a partir de um olhar de terceiro, ou de um reflexo noticiado. Como consequência, o horror da Guerra não é o elemento central que marca os avanços humanitários da América Latina do século XX<sup>25</sup> (PRADO JUNIOR, 1981).

---

<sup>25</sup>Caio Prado Junior, ao longo de sua descrição do desenvolvimento econômico brasileiro narra como os países latino-americanos tiveram uma relação limitada com as grandes guerras mundiais. Ver.: PRADO JUNIOR, C. História econômica do Brasil. 26 ed. São paulo: Brasiliense, 1981.

Quais seriam, então, os eventos de involução humana que marcaram a sociedade latino-americana de modo mais forte para a construção dos avanços humanitários da região ao longo do século XX? No dia 17 de março de 2020, o Ministério Público Federal do Brasil denunciou seis pessoas pela morte de Vladimir Herzog, jornalista brasileiro torturado e morto pelo regime ditatorial militar em 1975. Portanto, essas seis pessoas, que são acusadas por crime contra a humanidade estão sendo acusadas quarenta e cinco anos depois de seus atos. Essa é uma realidade não apenas no Brasil, mas referente à onda de violência e desumanidade proveniente dos regimes totalitários, especialmente os regimes militares, do século XX.

O romancista maringaense Oscar Nakasato narra em seu livro “Dois”:

Eu andava sempre com a minha mochila cheia de jornais e aproveitava todas as oportunidades que tinha para distribuí-los, pois o maior número possível de brasileiros precisava conhecer a realidade da ditadura militar [...] Eriberto, que frequentava o curso de Direito na USP de manhã, levava-me todas as tardes a um barracão abandonado, em Santo Amaro, que servia como uma academia de treinamento [...] Um dia, no barracão de Santo Amaro, fomos surpreendidos com a visita de Carlos Marighella. [...] - Eles estão nos perseguindo como se fôssemos animais raivosos! - continuou o comandante. - Podem estar è espreita em cada esquina, atrás de uma árvore, dentro do ônibus que leva vocês para casa [...] Cerca de dois meses após o encontro no barracão, ele foi assassinado. Dia 4 de novembro de 1969 (NAKASATO, 2017, p.106-108).

Certamente, a literatura é uma das formas mais vívidas de experiência de um momento histórico ou de um fenômeno que não vivemos pessoalmente. A arte materializa experiências que só conhecemos por relatos.

As narrativas de violência e de angústia referentes aos governos totalitários na América Latina ocupam inúmeras páginas de livros científicos, romances, poesias, entre outros. Isso demonstra como é importante que a América Latina de hoje não se esqueça de eventos de regressão da humanidade em território latino-americano há poucas décadas. É importante, sim, que se julguem os assassinos de Vladimir Herzog, apesar de suas idades avançadas, não para que eles possam ser ressocializados, mas para que a memória latino-americana não deixe em branco alguns de seus eventos mais brutais.

O escritor chileno Alejandro Zambra narra em seu livro “Formas de voltar para casa”:

Na época eu estava e sempre estive e sempre estarei a favor do Colo-Colo. Quanto a Pinochet, para mim era um personagem de televisão que conduzia um programa sem horário fixo, e eu o odiava por isso, pelos aborrecidos pronunciamentos em cadeia nacional que interrompiam a programação nas melhores partes. Tempos depois o odiei por ser filho da puta, por ser assassino, mas na época o odiava somente por aqueles intempestivos shows que meu pai olhava sem dizer palavra, sem conceder mais gestos que uma tragada mais intensa no cigarro que levava sempre grudado na boca (ZAMBRA, 2014, p.18).

Zambra usa como cenário de algumas de suas histórias o Chile ditatorial, e o faz a partir do olhar de uma criança, o que é mais ou menos compatível com sua própria idade. Como ele, inúmeras crianças latino-americanas viram a tensão de seus pais ante a governos assassinos e desumanos.

No caso o Brasil, a democracia ganhou força junto com a luta contra o regime totalitário da ditadura militar, tendo como resultado a constituição cidadã, de 1988:

A Constituição teve como característica resultar de processo de lutas e reivindicações que mobilizaram a sociedade civil organizada em oposição à ditadura. O recurso aos documentos internacionais de proteção dos direitos humanos foi fundamental e muitas vezes crucial tanto para invocar direitos cujo respeito se tinha como evidentes, denunciando assim o arbítrio, como para garantir mesmo a vida dos ativistas que se envolveram no confronto direto com as forças da repressão – e, muitas vezes, nem esse recurso teve como evitar o pior. De certa forma, é como se os aspectos que, da complexa negociação, resultaram mais progressistas da Constituição de 1988 fossem já afiliados à Declaração Universal, direta ou indiretamente, gerando entre os dois documentos ligações indelévels (FISCHMAN, 2009, p.159).

Como se dá no âmbito do desenvolvimento histórico, as reações a momentos de involução humana, como a Declaração dos direitos humanos e a constituição brasileira, acabam se tocando e se relacionando. Os Estado latino-americanos se formataram ao longo do século XX de acordo com essas lutas e têm sua história marcada pela violência ditatorial e pelas conquistas construídas em resposta.

O cenário sociopolítico que se desenhou ao longo do século XX e nos trouxe até o século XXI é o de uma América Latina formada por democracias de resistência em que crianças viveram uma experiência de opressão em regimes totalitários e hoje, como adultos, muitos sabem que a sombra da desumanidade ainda nos assola.

Logo após a declaração universal dos Direitos humanos, em 1948, já começaram movimentos de dissolução de democracias na América Latina. No ano de 1954 a Guatemala e o Paraguai tiveram seus presidentes derrubados pelos militares, dando início a uma grande onda ditatorial na América Latina. No Paraguai, o General Alfredo Stroessner permaneceu no poder até 1989, quando outro general, Andrés Rodríguez “encabeça um golpe de Estado que o retira do poder e inicia um período inédito de abertura política e liberdades públicas irrestritas” (PA, 2008, p.29).

A Argentina sofreu uma série de golpes e viradas anti-democráticas desde a década de 1940 até a década de 1970. Em 1962, o presidente eleito, Arturo Frondizi foi derrubado pelos militares. Em 1964 foi a vez da deposição do presidente João Goulart no Brasil e de Víctor Paz Estenssoro na Bolívia. Em 1965 o governo de 7 meses de Juan Emílio Bosch Gaviño foi derrubado pelos militares na República dominicana. Em 1968 se iniciou a ditadura militar do Peru e em 1973 a ditadura do Chile, sob a liderança sanguinária de Augusto Pinochet.

Priscila Antunes (2008, p.201) nota que tanto na Argentina quanto no Brasil e Chile os serviços de informação foram institucionalizados. Esses serviços de informação ou inteligência foram de fato o braço forte de repressão do Estado durante as ditaduras militares e garantiram a supressão da livre expressão democrática. Em outros termos, essas foram as formas institucionalizadas da repressão nas ditaduras latino-americanas.

A liberdade de expressão, imprensa e de informação seria, portanto, o grande mote da democracia a ser reconstruída nas décadas seguintes. E, nesse sentido, a Convenção sobre os Direitos das Crianças, das Nações Unidas, traz em seus artigos 13, 14 e 15 os direitos de livre expressão, livre pensamento, consciência e crença e de livre reunião e associação.

Essa presença indica, ao menos na teoria, como as crianças estão intimamente ligadas com a democracia. Aponta, sobretudo, a importância da democracia para as crianças, não se atentando tanto para a importância das crianças para a democracia. Mas, a partir de uma leitura crítica, sabe-se que o cenário deixado ao fim do século XX é o de possibilidade de participação democrática da criança latino-americana. entretanto, até hoje, a efetividade dessa lei não é alcançada em grande parte da realidade política latino-americana.

### **3.3.2 As libertações das últimas décadas**

Ao longo do texto falamos sobre alguns movimentos de libertação que foram - ou são - importantes para a América Latina, em especial, a Teologia da Libertação, tendo como formato principal as comunidades eclesiais de base, a filosofia da libertação e a pedagogia freireana, que também se mostrou como uma filosofia libertária da educação e dos oprimidos da América Latina.

Existem, sem dúvidas, outros movimentos, pensamentos e fenômenos sociais que precisam ser apontados como elementos de libertação para a América Latina nas últimas décadas.

O movimento feminista e seus desdobramentos foi certamente um dos grandes nichos de promoção de uma libertação para América Latina. Sobre o surgimento do feminismo, Susana Gamba afirma que:

Algunas autoras ubican los inicios del feminismo a fines del s. XIII, cuando Guillermine de Bohemia planteó crear una iglesia de mujeres. Otras rescatan como parte de la lucha feminista a las predicadoras y brujas (ver Brujas), pero es recién a mediados del s. XIX cuando comienza una lucha organizada y colectiva. Las mujeres participaron en los grandes acontecimientos históricos de los últimos siglos como el Renacimiento, la Revolución Francesa y las revoluciones socialistas, pero en forma subordinada. Es a partir del sufragismo cuando reivindican su autonomía (GAMBA, 2008, p. 2).

Talvez seja importante pensar o feminismo a partir da idade média para a construção de uma história que traga toda a riqueza dessa luta por libertação. Entretanto, o feminismo contemporâneo é uma resposta à modernidade. Surge com ela, na forma de organização do mundo na modernidade ocidental pós-revolução francesa, e adere à luta por direitos de acordo com as configurações que vão dominando os espaços de poder nas sociedades. A questão do voto, por exemplo, próprio da modernidade pós-revolução francesa, foi um dos elementos nos quais as feministas mostraram suas intenções de luta e libertação com mais proeminência.

O século XX, com suas seguidas revoluções físicas e intelectuais, parece conter vários séculos em si, de modo que a luta feminista sai de aspectos mais simples como o sufrágio universal e alcança elementos refinados no fim do século, como os entraves bioéticos da reprodução humana e do direito ao abortamento. Ainda segundo Susana Gamba, os movimentos feministas latino-americanos alcançaram pouca visibilidade até o surgimento de Evita Perón no cenário político argentino.

En América Latina el sufragismo no tuvo la misma relevancia que en los EE.UU. y Europa, reduciéndose en general la participación a sectores de las elites. Tampoco las agrupaciones de mujeres socialistas lograron un eco suficiente. En la Argentina, desde sus comienzos, las luchas de las mujeres por sus derechos se dividieron en una corriente burguesa y otra de tendencia clasista y sufragista. En ésta última militó Carolina Muzzilli, joven obrera, escritora y militante socialista. Desde 1900 surgieron diversos centros y ligas feministas. En 1918 se funda la Unión Feminista Nacional, con el concurso de Alicia Moreau de Justo. En 1920 se crea el Partido Feminista dirigido por Julieta Lanteri, que se presentó varias veces a elecciones nacionales. Pero las mujeres adquirieron un rol relevante en la escena política argentina recién con la figura de María Eva Duarte de Perón, quien promovió en 1947 la ley de derechos políticos de la mujer (GAMBA, 2008, p.3).

O movimento feminista e as reivindicações feministas ganham mais visibilidade ao redor do mundo e na América Latina a partir das ondas feministas que surgem na segunda metade do século XX.

A primeira onda feminista que abarca os anos 1960 e 1970 já surge com um aparato intelectual e com uma organização civil que sustenta um discurso fortemente elaborado.

Dentro del feminismo contemporáneo existen numerosos grupos con diversas tendencias y orientaciones por lo cual es más correcto hablar de movimientos feministas. Según Stoltz Chinchilla, el feminismo es una ideología parcial que tiene que estar ligada consciente o inconscientemente con otra ideología de clase. En un primer momento, que abarca la denominada Primera Ola (desde los sesenta, hasta comienzos los ochenta aproximadamente) podemos sintetizar estas corrientes entre líneas principales: una radical, otra socialista y otra liberal, entrecruzadas por las tendencias de la igualdad y la diferencia (GAMBA, 2008, p.3).

Essa primeira onda conta com três linhas específicas de ação. Uma linha é chamada de radical, a outra é socialista e a terceira é liberal. Essas linhas vão se refinando ao longo do tempo e adquirindo as cores de cada bandeira específica. A partir da década de 1980, segundo Gamba, surge uma baixa na articulação feminista, sendo que os principais resultados estão ligados à produção intelectual, mas desarticulados da realidade de militância.

Nos últimos anos as demandas surgem dos espaços que têm sido ocupados pelas feministas das diversas correntes e pela revisão de seus princípios e objetivos a partir da possibilidade de negociação e organização advindos dessas novas realidades.

A supremacia da ciência masculina branca e classista continua predominando mesmo nos meios feministas, em que a tentativa de abertura para outros mundos culturais tem sido para muitas um esforço cotidiano. É como se desconfiássemos de outros saberes, de outras linguagens, de outras crenças, da experiência real de pessoas de mundos culturais diferentes. Acolher essas novidades diferentes do nosso habitual é um imenso desafio para sairmos da reprodução e justificação dos sistemas de privilégio, a partir do feminismo e do caminho da inclusão no mundo patriarcal capitalista.

Assim, na medida em que muitos grupos ou pessoas que se assumem como simpatizantes do feminismo e buscam também aceder aos mesmos espaços capitalistas como expressão de seu 'direito', há uma espécie de reforço de privilégios e não de desmantelamento 'disso' que cria as desigualdades culturais, sociais e econômicas e favorece muitas formas de violência local, nacional e internacional (GEBARA, 2021, s/p.).



Apesar de todos os avanços alcançados pela luta feminista ao longo das últimas décadas e da implantação de algumas políticas públicas em prol da igualdade e da garantia dos direitos das mulheres, ainda vivemos um cenário assustador.

De acordo com dados publicados em novembro de 2019 pelas Nações Unidas através da comissão de gênero da CEPAL:

Ao menos 3.529 mulheres foram assassinadas em 2018 por razões de gênero em 25 países da América Latina e do Caribe, segundo dados oficiais compilados anualmente pelo observatório de igualdade de gênero da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) (CEPAL, 2019).

Esse número alarmante possui uma variação que vai de 0,8 mortes a cada 100 mil mulheres (menor taxa da região, registrada no Peru) a mais de 4 mortes a cada 100 mil mulheres, nos casos de El Salvador, Honduras e Guatemala. Apesar da apreciação pela forma proporcional desses dados, há de se chamar a atenção para o fato de que a amplitude da população brasileira eleva o número absoluto de feminicídios no país como o maior da região.

De acordo com notícia do ano anterior, 2018, o jornal El País mostra como a América Latina é letal para as mulheres e como o Brasil, em particular, é um território de extenso número de feminicídios.

Na América Latina, nove mulheres são assassinadas por dia, vítimas de violência de gênero. A região, segundo um relatório da ONU Mulheres, é o local mais perigoso do mundo para elas, fora de uma zona de guerra. Quase metade desta terrível cifra de 2.559 assassinatos ocorreu no Brasil, um país com legislação avançada sobre o tema, mas com uma estrutura de apoio que não dá conta da demanda. No ano passado, 1.133 brasileiras foram assassinadas por questões de gênero: uma média de três por dia (EL PAÍS, 2018).

O reflexo desses dados para outros âmbitos da sociedade são extensos. Em uma região que se mata tanto as mulheres, elas também não gozam de plenitude de direitos em outros campos, como no mercado de trabalho, na saúde genital e reprodutiva, na produção cultural, na academia, entre outros. Podemos

imaginar a gravidade dessa desigualdade quando outros elementos de exclusão são inseridos, como condição socioeconômica, raça, religião, local de moradia, idade, etc.

Apesar de todas essas dificuldades o feminismo possui grandes conquistas na América Latina, como políticas públicas, legislações, e ações de conscientização e enfrentamento.

Outro movimento que se desenvolveu ao longo das últimas décadas e que tem vivido o mesmo contexto paradoxal de conquistas e violência é o Movimento LGBT<sup>26</sup>. O movimento - ou os movimentos, em termos de grupos concretos - LGBT enfrenta um poder dominante que está muito próximo do enfrentado pelo feminismo, mas com um sentido mais amplo, o sentido da política sobre os corpos, os sexos e as sexualidades.

Desde la conquista de América la regulación de los cuerpos sexuados – al igual que los racializados -, fue una característica fundamental de la distinción salvaje/civilizado, metáfora constitutiva del sistema colonial latinoamericano. El patriarcado, en dicho contexto, se conforma según la formación discursiva del patrón masculino “activo”, que reserva la potestad sobre los demás cuerpos “pasivos” al artífice de la civilidad: el señor propietario, blanco y cristiano. Así, el proceso de formación de la diferenciación masculina/activa se funda en la apropiación de los bienes económicos y simbólicos de los otros pasivos: las mujeres en tanto diferenciación anatómica y de roles (masculino/femenino) los otros machos en tanto femeninos (sodomitas), los otros en tanto esclavos (mediados también por la diferencia de color o racial) los otros no discernidores (niños y enfermos mentales) (FIGARI, 2010, p.226).

A política dominadora dos corpos, seus sexos, e suas sexualidades incide na necessidade de uma economia sexo-corporal, que infelizmente ocupa pouco espaço na mentalidade do indivíduo latino-americano médio. A dominação historicamente ocorreu por parte de um homem adulto, branco, heterossexual, cristão e heteronormativo. Essa é a figura europeia que domina e oprime a América Latina.

---

<sup>26</sup>Sigla utilizada por seu sentido e conhecimento em linguagem popular. Existem outras siglas que designam melhor o movimento, como LTTTGBI, mas que ainda possuem utilização restrita.

A resistência e a organização dos movimentos homossexuais na América Latina surge de modo organizado apenas no final da década de 1960.

En Argentina, "Nuestro Mundo", surgido en 1967, fue el primer grupo constituido públicamente bajo una orientación homosexual en América del Sur. Con mayoritaria base obrera y sindical se definió como grupo homosexual sexopolítico. En 1971, con el ingreso de intelectuales de clase media, daría origen al Frente de Liberación Homosexual (FLH) de clara orientación marxista. En los 1970, el grupo desarrolló un intenso activismo: participación en protestas, grupos de estudio, alianzas con grupos feministas y contactos con grupos gay del exterior. En el año 1973 el FLH publica "SOMOS", la primera revista homosexual de América Latina. La violencia política desatada entonces en la Argentina culminó con la dictadura militar de 1976 y el FLH se autodisolvió decidiendo funcionar en el exilio (FIGARI, 2010, p.226).

Esses movimentos começaram uma empreitada de visibilidade e de denúncia da ausência de direitos fundamentais que alcançaram grandes sucessos nas décadas seguintes. Entretanto, uma das grandes dificuldades enfrentadas pelos movimentos LGBT na América Latina foram os governos ditatoriais militares, que reagiam com violência às manifestações da população militante.

Além dos fatores externos, como a repressão dos governos militares e até mesmo as penalizações nas constituições dos Estados de Direito da América Latina e do Caribe, os grupos LGBT encontraram um problema de organização interno, pois dentro da gama de possibilidades de experiência de vida relacionada a sexo, gênero e sexualidade, existem os interesses específicos de cada sub-grupo. Soma-se o fato de que existem ideologias de fundo que sustentam os movimentos LGBT, como anarquismo e marxismo, de modo que a organização de grupos com horizontes amplos ficou difícil até meados da década de 1980.

A partir da década de 1980, com o debate comum em torno das questões sexuais fomentadas pelo surgimento do HIV/AIDS, inicia-se uma nova fase dos movimentos LGBT, em que objetivos comuns são contemplados de forma mais sistemática.

Los años 1990 se caracterizaron por la pluralidad y la diversidad de agrupaciones que surgieron en todo el continente, especialmente en las principales ciudades latinoamericanas. Como en el resto del mundo se

impone la designación de lesbiana y gay abandonando la categoría homosexual (Seidman, 1996). Posteriormente también travestis, transexuales, bisexuales e intersexuales). Surgen además, poderosas y articuladas asociaciones nacionales e internacionales de organizaciones LGBT (gay, lesbico, travesti, transexual, bisexual e intersexual), como la ILGA (Internacional Lesbianand Gay Asociation) a nivel mundial, la ILGALAC, enLatinoamérica. Por otro lado, aparecen nuevos espacios de articulación entre los que se cuentan las multitudinarias Marchas del Orgullo que persiguen especialmente una política de visibilidad, la Internet como espacio privilegiado de encuentro y organización virtual y un mercado específicamente dirigido al público LGBT (FIGARI, 2010, p.226).

Mesmo com todos os alcances e todas as vitórias dos movimentos LGBT na América Latina e no Caribe, chegam ao século XXI diversas incongruências humanitárias, como previsão legal de penalidade para homossexuais.

Maria da Glória Gohn apresenta um panorama sobre os movimentos sociais na América Latina. Esses movimentos não são necessariamente movimentos de libertação, mas mostram lutas que potencialmente se configuram como lutas em busca de algum intento libertário.

A autora mostra que existe uma retomada de movimentos étnicos na América Latina:

Em alguns países latino-americanos, houve uma radicalização do processo democrático e o ressurgimento de lutas sociais tidas décadas atrás como tradicionais, a exemplo de movimentos étnicos - especialmente dos indígenas na Bolívia e no Equador, associados ou não a movimentos nacionalistas como o dos bolivarianos, na Venezuela. Algumas se fundamentam em utopias como o *bienvivir* dos povos andinos da Bolívia e do Equador, e vem transformando-se em propostas de gestão do Estado - um Estado considerado plurinacional porque é composto por povos de diferentes etnias, que ultrapassam os territórios e fronteiras do Estado-nação propriamente dito (GOHN, 2011, p.337).

A presença dessas lutas mostra não apenas o avanço das lutas por questões étnicas, mas a retomada de um processo histórico muito importante para a América latina, o processo de reconhecimento de seus povos originários.

Os movimentos de trabalhadores e trabalhadoras rurais também são importantes movimentos para a América Latina, e atualmente estão vivendo um aumento de suas plataformas de lutas.

Um aspecto importante a registrar é a ampliação das fronteiras dos movimentos rurais, articulando-se com os movimentos urbanos. Muitas vezes, a questão central é rural, mas a forma de manifestação do movimento ocorre no meio urbano, a exemplo dos protestos na Argentina e o próprio MST no Brasil. Ao falarmos de articulações, registre-se também que o movimento sindical de trabalhadores está presente em várias modalidades, pelo que tem sido chamado de novo, a exemplo dos piqueteiros na Argentina, que têm composição social multiforme e heterogênea (GOHN, 2011, p.338).

A luta pela terra é uma questão não apenas agrária, não se resume ao ponto da produção agrícola, mas se insere na luta contra a desigualdade social, pela educação, pela igualdade de gênero, pelo direito à moradia, entre outros.

Uma luta que está intimamente ligada à história da América Latina é a do movimento negro ou afrodescendente. Esse movimento tem buscado libertação desde a época em que se encontravam em condições reais de cativeiro.

O movimento negro, ou afrodescendente como preferem alguns, avançou em suas pautas de luta, a exemplo do Brasil com a política de cotas nas universidades e no Programa Universidade para Todos (Prouni) etc. Destaca-se, nesse avanço, o suporte governamental por meio de políticas públicas – com resultados contraditórios. De um lado, as demandas sociais são postas como direitos (ainda que limitados), abrindo espaço à participação cidadã via ações cidadãs. De outro, há perdas, principalmente de autonomia dos movimentos e o estabelecimento de estruturas de controle social de cima para baixo, nas políticas governamentais para os movimentos sociais. O controle social instaura-se, mas com sentido dado pelas políticas públicas, ainda que haja a participação cidadã no estabelecimento das normativas. As grandes conferências nacionais temáticas são uma das estratégias básicas desse controle. Nesse cenário de redes movimentalistas com apoio institucional, deve-se acrescentar as inúmeras ações e redes cidadãs que se apresentam como movimentos sociais de fiscalização e controle das políticas públicas, atuando em fóruns, conselhos, câmaras, consórcios etc., em escala local, regional e nacional, principalmente no Brasil e na Colômbia (GOHN, 2011, p.340).

Os descendentes daqueles homens e mulheres negros que lutaram pela liberdade ao longo da história da América Latina, sabem que sua luta se mantém porque os desdobramentos da opressão iniciada outrora se estendem até hoje.

Todas essas lutas que têm sido citadas servem como horizonte para a compreensão do ambiente de luta das crianças latino-americanas. As lutas por

libertação convergem no aspecto de tentativa de superação da relação entre opressores e oprimidos. Apesar das lutas serem intensamente setorizadas, a vitória de cada grupo corrobora os esforços dos demais grupos e enfraquece as estruturas de opressão presentes na própria sociedade.

Se a leitora e o leitor puderem voltar agora para a fig. 1, que representa o argumento que constrói este trabalho, verá este terceiro capítulo nas esferas coloridas que se movimentam ao redor do ponto central vermelho. Seguindo o método de trabalho hermenêutico, é necessário que se entenda o ambiente ao redor, os elementos que possuem a potencialidade de interferir no ponto central da discussão.

Este capítulo levantou alguns pontos que serão utilizados nas reflexões de caráter mais propositivo dos capítulos a seguir. A relação entre opressor e oprimido, a representação cartográfica das relações de poder entre colonizadores e colonizados, a decadência das proposições modernas, os direitos humanos como categoria e as conquistas das militâncias nas últimas décadas; cada um desses pontos se relaciona potencialmente com os problemas das crianças latino-americanas, formando, portanto, o horizonte para o qual a hermenêutica pode olhar na tentativa de proposição de sentido e interpretação.

Como proposto no início do texto, este trabalho propõe a criança latino-americana como chave hermenêutica da ideia de infância latino-americana. Para essa possibilidade da criança latino-americana como chave para a compreensão da infância, precisamos de chaves assistentes para compreender o círculo hermenêutico, os fenômenos que giram em torno da criança e que constituem seu mundo.

Tendo este mundo constituído e explorado, podemos agora dar um passo adiante para a proposição de um horizonte hermenêutico no qual a criança latino-americana seja a chave para a interpretação do sentido de infância na América Latina.

#### 4 A CRIANÇA LATINO-AMERICANA COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA A INFÂNCIA LATINO-AMERICANA

"no va a venir el espiritu santo a  
cuidarte, ya estamos en el seculo XXI"

Menina repórter infantil<sup>27</sup>

A partir das análises feitas nos três primeiros capítulos podemos agora iniciar a fase efetivamente propositiva do trabalho. Essas proposições não são necessariamente resoluções para problemas apresentados em seus formatos específicos, mas alternativas que surgem da enunciação da criança latino-americana como chave de compreensão e de sentido para a infância latino-americana.

Vale lembrar que a criança é o ente que experimenta - ou que é por vezes proibida de experimentar - a infância. A infância é, portanto, a condição de existência da criança. Criança e infância não são termos sinônimos, mas são termos correlatos, utilizados cada qual para expressar um elemento diferente.

Para fazermos as proposições para a libertação da infância latino-americana utilizamos uma estrutura conceitual derivada do pensamento de Enrique Dussel. Essa estrutura conceitual de Dussel (1995). é a simples divisão da realidade entre os âmbitos erótico, político e pedagógico. É como se pudéssemos ler a vida a partir de três lentes, cada uma com a capacidade de exhibir nuances específicas, mas as três sendo fiéis à realidade para a qual se olha.

Os capítulos quatro e cinco são construídos em conjunto e dispostos separadamente por uma questão de formatação e organização. O âmbito erótico e o âmbito político são, segundo Dussel (1995), construções lineares e paralelas

---

<sup>27</sup> Ollin Tv. Pensando fuera de la caja. **Youtube**, 9 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xUj7oX6JCfE>

que se iniciam em nossa mais tenra idade e seguem até nosso último instante. A pedagógica, por outro lado, é um âmbito relacional que permite que erótica e política se desenvolvam de acordo com a reflexão e experiência da vida.

#### **4.1 A erótica da infância**

A partir de agora vamos usar muito o conceito de erótica. É imprescindível que não se confunda o conceito de erótica com ideias de sexo, sensualidade, lascívia, erotismo. Primeiramente, estamos falando de erótica como um âmbito, e não como um ente por si só. Em seguida, independentemente do termo que escolhêssemos usar aqui, sua definição seria imprescindível.

A erótica, no presente caso, deriva do conceito de Eros que vem da mitologia grega e passeia por toda a filosofia ocidental ao longo dos séculos. Eros é a divindade que une pelo amor para a geração de vida. Enquanto Afrodite é a deusa do amor no sentido mais sensual, Eros é a divindade do amor no sentido de geração, condições para a vida. Freud, por exemplo coloca Eros em um pólo e Tânatos no outro, de modo que a psique humana seja espaço de luta entre a pulsão de vida e a pulsão de morte.

O conceito de erótica aqui utilizado deriva de Enrique Dussel, pensador latino-americano já comentado:

A partir de Platón, el eros es el amor a "lo mismo" y por ello se quiere tener el hijo, porque es "lo mismo". Platón, cuando considera el problema de las Ideas eternas, señala que el eros no es solamente amor a los cuerpos de hombres y mujeres, sino que el eros es el amor a lo supremo y divino; es el amor a las Ideas (amor a "lo mismo"). El discípulo ha olvidado las Ideas, pero lo olvidado no deja de ser. (DUSSEL, 1995).



Mesmo assim, até o conceito dusseliano será adequado para a discussão específica sobre a infância na América Latina. Assim, a erótica da infância latino-americana é o âmbito que trata da produção de vida, da força geradora que parte da criança latino-americana. Para atendermos a esse questionamento fazemos uma divisão em dois pontos, sendo que o primeiro trata sobre a dicotomia entre decência e indecência e o segundo ponto trata sobre a participação do âmbito religioso na educação e sua relação com a necessidade de libertação da criança latino-americana.

#### 4.1.1 A necessidade de indecência

A teóloga argentina Marcella Althaus-Reid, que foi muito utilizada no primeiro capítulo para a construção de uma ideia de hermenêutica, publicou no ano de 2000 um livro chamado "*Indecent Theology: theological perversions on sex, gender and politics*". Nesse livro, a autora propõe uma utilização inovadora do conceito de indecência, que serve como base para a discussão que agora iniciamos. O objetivo da autora é o de apresentação de uma hermenêutica da teologia, que ela denomina de per/versão - uma versão contrária à versão do poder opressor -, sobre as questões de sexo, gênero e política:

O mercado estabelece o preço e o valor de uma mercadoria, mas também determina o que é uma mercadoria. [...] A decência do sistema encontra-se em uma rede de autoritarismo e censura; nomear suas mercadorias estabelece o que é decência em uma sociedade. Por exemplo, o valor de uma pessoa como mercadoria, como no caso do valor das mulheres no mercado econômico do casamento. O sistema latino-americano de decência, que comanda e regula como as mulheres devem se vestir, como devem falar e quais atividades sexuais devem performar, é baseado nesse princípio (ALTHAUS-REID, 2000, p.27).

A ideia de indecência, como utilizada por Althaus-Reid (2000), nos pareceu muito adequada para uma discussão em conjunto com a ideia de âmbito erótico que trazemos de Enrique Dussel.

A dinâmica entre decência e indecência reside na discussão fundamental sobre a moral e os costumes. No cenário de uma discussão acadêmica a ética está relativamente envolvida na questão da decência, mas como se trata a ideia de decência em âmbito mais popular tem-se uma ligação direta com a questão da moral e dos costumes.

Portanto, o que seria algo decente e o que seria algo indecente? O que é decente é aquilo que é julgado por uma sociedade - ou por um indivíduo dessa sociedade - como algo que está de acordo com a moral e com os costumes dessa mesma sociedade. A indecência é quando há um julgamento no qual a sentença seja de improcedência de uma crença, de um discurso ou de um ato dentro daquela mesma sociedade.

Não precisamos de uma longa definição ou uma discussão minuciosa sobre esse ponto em particular. Entretanto, se algo é considerado correto para alguém, ele o é a partir de alguma base, pré-definida e que habita naquele indivíduo a partir de alguma força que, com ou sem o aval do próprio indivíduo, acaba por tomá-lo. Por exemplo, um indivíduo educado para ser monogâmico, ainda que possua inclinações para a poligamia, considerará que a atitude correta para a sua vida seja a monogamia. Caso ele decida viver uma poligamia ele o fará ou em declarada contravenção de seu princípio moral, julgando-se indecente, ou construirá um sistema de pensamento que justamente rechace o princípio a partir do qual foi criado. Nesse caso ele deixará de ser indecente para si mesmo e para aqueles que concordarem com seu sistema, mas continuará sendo indecente para a sociedade que o educou.

Decência e indecência, portanto, são conceitos dinâmicos ao longo dos tempos e das sociedades. Assim, diversos costumes da Europa cristã medieval seriam hoje considerados crimes contra a humanidade ou contra a dignidade humana. Entretanto, a dinâmica dos conceitos fez com que a Europa cristã continuasse existindo, sendo que aquilo que foi reformado do ponto de vista da

decência tenha sido atribuído justamente ao que ficou no passado, o elemento medieval.

Kant, quando em 1785 escreveu sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, já afirmou:

se, portanto, um sistema de cognição a priori a partir exclusivamente de conceitos é denominado *metafísica*, uma filosofia prática, que não tem a natureza, mas a liberdade de escolha por seu objeto, pressuporá e requererá uma metafísica dos costumes, isto é, é ela mesma o dever de ter uma tal metafísica e todo ser humano também a tem dentro de si mesmo, ainda que em geral somente de uma forma obscura, pois sem princípios a priori como poderia ele crer que tem dentro de si mesmo uma lei universal (KANT, 2003, p.59).

Kant, em seu tempo, fez essa metafísica dos costumes, chegando ao fim de seu sistema à conclusão de que as ações devem ser imperativos categóricos, ou seja, cada ação deve ser tomada como uma lei que sirva para qualquer pessoa, de modo que somente assim se terá a garantia da moralidade daquela ação.

Hoje, notamos não a necessidade de se fazer uma metafísica dos costumes, mas sim de iluminar o aspecto obscuro que Kant afirma haver dentro do ser humano que age a partir de leis universais das quais ele mesmo desconhece a fundamentação. Acontece que, conforme vimos nos capítulos anteriores, a história da infância nos mostra que o tratamento com as crianças e a definição do que é a infância passam por definições derivadas de interesses políticos próprios do mundo adulto. Por isso, como citado em diversos momentos do texto, existe um adultocentrismo, uma centralidade nos interesses e nas figuras adultas.

As definições de decência, bem como as definições das práticas que garantem virtualmente a garantia da decência nas sociedades são carregadas da visão adulta de mundo e de seus interesses e dilemas políticos específicos. O que se notou ao longo da construção da discussão aqui proposta é que grandes pensamentos e pensadores que influenciaram nos conceitos de infância e que explanaram sobre os modelos de educação para a infância - aqui citados

principalmente Platão, Rousseau e Durkheim - apontam para uma necessidade de domar a natureza das crianças, aquilo que lhe é natural enquanto prática, mas que é considerado desobediência do ponto de vista moral.

Esse ato de domar a natureza infantil age diretamente na força do que consideramos como o eros, a potência criativa da infância. Assim, convém considerarmos que há na história do ocidente um projeto sistemático de castração, uma luta por tornar infértil todo o potencial de vida das crianças. Essa castração transforma a infância em campo político para a moralidade adulta, pois é de acordo com a educação e com o comportamento atribuído como decente para as crianças que se estabelece a gradação de correção dos pais e educadores. Por isso, a criança moderna e especialmente a criança da modernidade em declínio possui uma série de etiquetas que lhe são postas como boas ou condizentes, enquanto que a criança que, por um motivo ou outro, se posiciona a partir de sua própria compreensão de mundo, é considerada não apenas incoerente, mas também como doente.

A saúde de uma criança no âmbito amplo da modernidade em declínio deriva da compreensão de conformidade de comportamento daquela criança com o modelo adulto para o qual ela deve se reportar.

Enquanto os remédios inibidores do sistema nervoso central, reguladores de humor, de serotonina, anfetaminas e outros, foram o grande trunfo da psiquiatria do século XX, a visão de mundo que conceitua aquilo que é sadio e aquilo que é doença, se enrijeceu e normalizou a psicossomatização da dor derivada da castração da infância, da inibição de seu eros.

Não afirmamos que não existam doença psicossomáticas em crianças. Pelo contrário, como afirmamos antes nesse texto, a sociedade moderna em declínio vive uma crise neurótica que pode sim levar a problemas emocionais e psíquicos. O que afirmamos é que a visão de mundo que vem dos adultos e que centraliza a moral adulta como regra para a conduta infantil também sofre de uma extrema neurose, de modo que a cura para toda uma geração de crianças ao redor do mundo pode ser muito mais dependente de uma mudança na visão de mundo adulta do que do desenvolvimento de alguma nova droga controladora do

âmbito erótico. Esse é um dos motivos pelos quais o presente trabalho se dispõe a fazer uma hermenêutica libertadora da infância latino-americana.

A dignidade humana passa pela dignificação do ser humano criança, que se encontra no estado factual de infância, e que deve ser livre não apenas como adulto em formação, mas integralmente como criança experienciando sua infância.

A hermenêutica que garante libertação não pode ser tomada como uma interpretação universal de mundo. Pelo contrário, surge do olhar fenomenológico que só lança quem tem o cuidado específico de suspender seus próprios julgamentos prévios sobre a condição alheia.

Esse exercício de olhar o fenômeno por si só é o primeiro grande passo propositivo de nossa hermenêutica libertadora da criança latino-americana. A consequência imediata do olhar fenomenológico para a criança latino-americana é a libertação de conceitos aprisionadores de infância que, como vimos nos capítulos anteriores, definem de fora o que deve ser considerado como normal e patológico, como decente ou indecente.

Lancemos mão de um exemplo prático para compreendermos quando as limitações do conceito moral de decência são aprisionadores e como eles podem ser vistos de forma libertadora.

Imaginemos o caso de uma criança que, apesar da presença de visitas em sua casa, tira toda sua roupa e corre pela sala como se nada a incomodasse neste ato. A nudez da criança torna-se susto para as visitas e vergonha para os pais que, irritados pelo infortúnio, a repreendem fortemente por seu ato. Talvez essa criança chegue a ouvir xingamentos ou mesmo sofra uma agressão física que mostre de modo contundente a inconformidade dos pais ante a seu ato. Note-se que, propositalmente, não começamos a narrativa apresentando a idade da criança ou dos pais, condição social ou nível educacional, localização geográfica ou qualquer pertencimento que possa dar previamente uma noção de limites morais. Também não falamos se as visitas são os tios, avós, ou a rainha da Inglaterra e sua comitiva. O que nos importa, a princípio, é que um ser humano

com poucos anos de vida, mas com habilidade suficiente para tirar sua própria roupa e correr, o fez diante de visitas.

A reação dos pais diante da ação da criança nessa narrativa foi baseada em princípio moral. Não sabemos qual, mas sabemos que esse princípio moral julga a nudez da criança como inadequada e repreensível para a situação. Independente de qual seja esse princípio moral que rege a conduta dos pais, devemos pensar em qual foi a atitude tomada pela criança a partir da mentalidade da própria criança. Nesse caso, podemos entender que a criança estava com vontade de correr nua. A motivação para tal ato deriva de dois princípios básicos, a capacidade de correr e a aceitação de sua nudez em público. A repreensão por ela sofrida, que surge de princípios morais, não atingirá sua esfera moral, dado que ela não agiu por princípio moral, mas agiu de acordo com a liberdade de seu próprio corpo e de sua imagem. A moral gera uma semente moral na criança, que não sabe exatamente o motivo, mas aprende naquele momento que a pulsão de liberdade de seu corpo não é aceita pelas figuras de maior proximidade em sua existência, seus pais. Ainda, dependendo do desenvolvimento cognitivo dessa criança em questão, ela perceberá que seus pais tem vergonha intensa de sua liberdade e da livre pulsão de seu corpo. As consequências dessa repreensão serão notas na vida adulta, quando esse ser humano terá que lidar com sentimentos dos quais não necessariamente ele lembrará a origem, mas que estarão marcados em sua psique.

Ora, o correto seria então que toda criança corresse nua livremente quando assim desejasse? Primeiramente, não estamos construindo uma regra moral geral, como o tipo de moralidade prevista no pensamento kantiano. Estamos analisando um fenômeno específico, um caso que se apresenta com contornos específicos. Ainda, é incorreto que os pais corrijam a ação de suas crianças de acordo com seus princípios morais? Não estamos também delimitando estatutos de correção ou incorreção, pelo contrário, estamos suspendendo-os em prol de outra leitura possível.

As questões que devemos fazer para olharmos para essa ação erótica da criança nesse caso são as seguintes: 1- Há uma atitude de cunho sexual,

sensual, ou pornográfico por parte da criança? 2- A essa criança em particular já havia sido ensinado de forma direta que na sociedade em que ela vive a nudez não é considerada adequada em algumas situações enquanto que é considerada adequada em outros momentos? 3- Quando o tema da nudez foi ensinado a essa criança - não por ter sido repreendida alguma vez, mas sistematicamente ensinado - que, apesar da nudez não ser considerada adequada em algumas situações isso não significa que seu corpo seja feio, malquisto ou pecaminoso? 4- É justo que um ser humano desenvolva marcas psíquicas profundas pelo fato de seus pais seguirem a um princípio moral ao qual ela ainda não foi ensinada e não necessariamente concorda ou há de concordar? 5- A repreensão feita a essa criança naquele momento específico fez ela se sentir acolhida e amada por seus pais ou a afastou dos mesmos e por tabela da possibilidade de concordar, eventualmente, com os princípios morais que regem sua família e/ou sociedade? 6- O mesmo nível de inadequação que foi atribuído ao ato da criança foi também direcionado aos adultos daquele ambiente, que podem, estes sim, terem desenvolvidos pensamentos sensuais e sexuais em relação à nudez infantil? 7- A moralidade que rege a mentalidade e a ação dos pais daquela criança foi questionada com base naquela atitude específica, ou seja, houve a capacidade crítica dos pais de pensarem se seus princípios morais não podem ser insuficientes para responder àquela ocasião específica, ou esses princípios morais são absolutamente inquestionáveis?

Essas questões servem apenas de modelo para a reflexão e poderiam continuar longamente, analisando outras questões de acordo com especificidades da situação material de cada caso. Há, no entanto, uma questão geral que deve guiar todas as demais para uma hermenêutica libertadora da criança, a questão de qual foi a percepção da criança diante de seu ato. As respostas a todas essas questões formam as bases de uma ação que se preocupa menos com a decência do que com a saudável libertação da criança. Se, os adultos ao agirem em relação às crianças, levassem em conta todas as questões que surgem em um olhar fenomenológico, a existência do ser humano criança seria valorizada e preservada com amor e cuidado que parecem estar distantes da realidade na qual vivemos na modernidade em seu declínio. Por outro lado, os valores medievais de

pecado intrínseco à natureza humana, a repreensão das inclinações naturais rousseauiana, a implantação e reprodução da sociedade no indivíduo, e a hiper neurose da modernidade tardia, são elementos tomados como anteriores em termos de importância e preferência do que a valorização da própria e livre existência da criança.

Essa percepção nos mostra o anacronismo da educação da criança, que no caso foi exemplificado no ambiente familiar, mas que permeia diversos e inúmeros âmbitos da sociedade. Ressaltamos que o exemplo não afirma que a nudez infantil deva ser considerada de tal ou qual forma. Mostramos apenas que a infância tem sido lugar de imposição moral das forças políticas adultas e adultocêntricas e que esse não parece ser o cenário mais justo nem para a infância nem para a sociedade em geral.

O processo de fenomenologia hermenêutica que discutimos logo no primeiro capítulo deste texto e que agora passamos a aplicar é um método que expande em nível significativo nossa percepção da realidade, uma vez que permite um olhar atento para os diversos âmbitos da existência.

Esse primeiro exemplo foi dado de maneira individual para ilustrar de modo bem visível a extensão da questão erótica na existência da criança. Entretanto, a erótica não é um âmbito restrito do campo individual, mas um problema que se manifesta na sociedade tanto de modo direto quanto de modo indireto.

A América Latina, como região, como grupo de países que se assemelham por questões históricas, geopolíticas e econômicas, possui também uma carga coletiva de repressão do âmbito erótico, e a construção desse raciocínio compreende o segundo exemplo aqui demonstrado.

A colonização da América Latina contou com uma força bastante presente daquilo que estamos chamando aqui de decência. A decência no processo colonial esteve majoritariamente nas mãos dos missionários cristãos que nutriram a dupla empreitada europeia de colonizar e catequizar. Como discutimos no capítulo anterior, o expansionismo ibérico não se restringiu ao campo político ou territorial, mas deu-se nos meandros da cultura, especialmente no campo da



religião. A imposição da cultura europeia sobre a América indígena gera um movimento que Enrique Dussel assertivamente compara a um estupro.

A cultura indígena, existente e vigorosa no período anterior ao massacre invasor europeu, não foi questionada ou interpelada, ela foi forçada a tornar-se aquilo que era considerado aceitável aos olhos do colonizador. O cristianismo foi a bandeira mais elevada nesse processo de aprisionamento e de violação da cultura original do territórios latino-americanos. Com o tempo, as gerações que foram surgindo da miscigenação entre indígenas, europeus e africanos, teve que lidar com a dualidade de responder ao mesmo tempo a suas raízes e aos princípios de decência de seu colonizador, agora também modelo cultural. Por isso, a criança latino-americana tem em seu histórico a necessidade de lutar por sua existência a partir de um dilema moral fundamental, a decência da cultura e das religiões originais contra a decência do estuprador europeu, que desde o princípio foi sistematicamente introjetado na cultura latino-americana. Como aponta Dussel:

pero el hijo propriamente dicho es el mestizo latinoamericano que de generación en generación va creando una cultura nueva; cultura, sin embargo, dejada sola ante toda otra cultura; cultura que se ignora a sí misma como dis-tinta, que no ha sido todavía descubierta: 'Soledad y pecado original se identifican'. 'Un delito sin nombre: el haber nacido (DUSSEL, 1980, p.20).

A criança latino-americana, mesmo que não saiba ou identifique, possui dentro de si, no seio de sua cultura, a presença de seu pior inimigo, aquele que violentou sua cultura mãe latino-americana. A infância que se desenvolve na América Latina sofre com essa força ao mesmo tempo que tem que lidar com todos os demais problemas de seu tempo, como a decadência da modernidade e o aumento da neurotização da vida, conforme já analisado.

Por isso, quando pensamos na erótica da infância latino-americana temos que fazer o mesmo exercício fenomenológico hermenêutico que citamos no exemplo anterior, cuidando para adequar as perguntas ao olhar do fenômeno particular que agora tratamos.

Tudo aquilo que depende do âmbito erótico, a força motriz de geração de vida, deve ser questionado a partir do dilema moral fundamental pelo qual passa a infância latino-americana. Artes, literatura, poesia, ciência, educação, identidade, expressão cultural, organização social, participação política, religião, tudo deve passar pelo crivo de nosso olhar atento ao fenômeno da infância latino-americana, sempre lembrando que a finalidade é buscar por caminhos de libertação, por mais que para isso seja necessário uma ampla e pesada denúncia das estratégias de cativo.

Para começarmos podemos questionar se a criança latino-americana possui liberdade para produzir eroticamente no campo religioso a partir das religiões originárias da América anterior ao massacre europeu. Ainda, caso exista uma liberdade jurídica para tanto, essa liberdade se expressa de modo factual, ou seja, a criança latino-americana é ensinada sobre as religiões indígenas e africanas tanto quanto é ensinada sobre a religião de seu algoz colonizador? Se, e na medida em que esse ensino, pelas vias formais ou informais, alcança a criança latino-americana, ela mesma - que possui seu algoz introjetado - e a sociedade da qual participa, permite e dá condições de crença e de culto no mesmo nível em que há a liberdade ao culto do cristianismo colonizador? Por outro lado, caso conhecendo as religiões originárias e as religiões europeias, a criança latino-americana escolha seguir o cristianismo, ela possuirá a liberdade de manifestar seu culto e sua crença de modo mestiço, crioulo, ou simplesmente livre? Quando é ensinada sobre os contos, a tradição oral e popular, a mitologia, e outras bases culturais, a criança latino-americana acessa as suas origens de modo equivalente a uma criança japonesa ou francesa, por exemplo?

Talvez, aqui a questão chave seja perguntar como se sente uma criança latino-americana que é educada extensivamente a partir da violenta cultura europeia e qual é a liberdade que ela se motiva a ter levando em conta o desencontro moral de sua própria identidade? De modo bastante simplificado, um ser humano que existe na infância latino-americana expressa sua existência a partir do correr de pés descalços pela terra e sentir-se parte da natureza, de pintar-se com o barro e dançar cantigas circulares na mesma medida em que expressa sua existência no garbo dos templos cristãos?

A erótica da infância latino-americana depende da libertação das amarras da decência de um colonizador velho, ultrapassado e ainda violento. Isso, conforme analisado e proposto, depende de um olhar para a infância a partir da própria experiência erótica da criança latino-americana, silenciando as potestades adultocêntricas que regem a decência de nossa sociedade. É justo, que a criança latino-americana tenha a liberdade erótica de viver uma infância latino-americana não apenas por seu trágico histórico de violência e dominação, mas através de toda vivacidade criadora dos elementos que formam a identidade latino-americana.

Na prática, pode-se questionar a princípio, se apenas uma mudança hermenêutica é suficiente para alterar essa realidade centenária de opressão sobre a infância latino-americana. A resposta é não. A hermenêutica da libertação para a infância latino-americana não é um remédio tópico que cura a criança da doença da dominação erótica, mas é um projeto de profilaxia e imunização que, ao se espalhar pela cultura - legisladores, educadores, artistas, pais, religiosos, etc. - pode vir a criar uma alternativa ao modelo que estamos vivendo e criticando.

#### **4.1.2 Religião e castração na educação**

Castração é um termo que indica em seu sentido geral a retirada do órgão sexual. No entanto, desde 1908, esse termo possui um significado psicológico relacionado à proposição psicanalítica de Sigmund Freud. O conceito freudiano de castração trata de modo central da percepção do outro corpo no processo de formação do indivíduo. O menino percebe a falta do falo no corpo feminino e a menina percebe a diferença do formato de sua ideia fálica (o clitóris) em relação ao falo masculino. Essa percepção gera, segundo Freud, um conflito com a

onipotência narcísica no âmbito inconsciente, dando origem a sentimentos como angústia, inveja e raiva (NASIO, 2017, p.4 ss).

Não se pretende aqui lidar direta e fielmente com a ideia freudiana de castração, mas dialogar com a mesma em prol de um sentido mais amplo de castração que indica essa força de retenção do que é sexual, ou do que é relacionado com a sexualidade.

Ao longo do texto, a metáfora apresentada por Dussel sobre a condição da América Latina como filha da violência, do abuso do europeu sobre a cultura mãe originária latino-americana tem sido aqui utilizada para demonstrar a herança que a América Latina em geral e as crianças latino-americanas em particular tem de carregar por conta de seu contexto histórico. Nesse momento, busca-se entender a ameaça castradora da religião sobre a erótica da criança latino-americana.

No tópico 3.2.3 tratamos sobre a presença da religião no processo de colonização latino-americana e sobre a presença de alguns atores de resistência nesse processo, como Las Casas. Cabe agora nos perguntarmos sobre a incidência da religião sobre o âmbito erótico da infância latino-americana considerando a herança colonizadora e o cenário atual religioso na América Latina.

A herança colonial traz aquilo que é mais estrutural na sociedade, a formatação das instituições, da moralidade e do modelo relacional opressor x oprimido tratado no tópico 3.1.1. A entrada do cristianismo na América Latina se deu de modo violento, no cenário de genocídio dos indígenas da região, além de sua posterior ascensão junto ao regime escravocrata. As próprias críticas de Las Casas mostram como havia uma percepção fundamental de que o indígena latino-americano não era um ser com o mesmo valor ontológico do europeu cristão colonizador.

O cristianismo que venceu e que se instaurou como poder religioso dominante na América Latina é o cristianismo de Sepúlveda, que julgava que as ações contra os povos indígenas eram válidas e justificáveis. Esse cristianismo certamente se adaptou e se desenvolveu na América Latina, mas mantém um

princípio forte sobre a mentalidade latino-americana que pode interferir diretamente na erótica da infância latino-americana. O Deus, o pai, a força divina vem de fora. Vem de fora e domina no fio da espada, de modo que existe uma necessidade básica de rendição a esse Deus estrangeiro que mostra sua força impositiva, e que ameaça constantemente com a postura de juiz ante ao destino existencial do ser humano.

A ideia de inferno e a ferramenta do pecado funcionam como limitantes fundamentais do comportamento, mas não apenas dele, incidindo também sobre a confiança que permite a construção de uma afirmação ontológica. Ou seja, a criança latino-americana é catequizada para a salvação e a possibilidade do paraíso mediante a violenta e constante ameaça da condenação. Essa condenação, dentro do sistema de crença, não é uma condenação injusta, uma vez que o pecado é original, ou seja, elemento próprio da natureza humana.

O pecado original de todo ser humano na sistemática cristã destitui o indivíduo da possibilidade de salvação, condenando-o automaticamente ao inferno. A exceção se dá pela graça, mediante a fé no sacrifício de Cristo, que permite um reencontro entre o sujeito e sua equivalência divina. Mas, para a criança latino-americana, além da ideia geral de pecado e de destituição do reino celeste, há ainda o pecado situacional específico da América Latina: os deuses e deusas de sua origem indígena, tribal, original deste território, não são permitidos e são, inclusive, motivo certo de condenação.

Portanto, a criança latino-americana possui em seu âmbito erótico um processo de castração fundamental, de limitação de vida no que diz respeito ao âmbito religioso pré-invasão colombiana. A desvalorização das religiões originais e do âmbito divino original é um argumento para reforçar a força do Deus estrangeiro. Além disso, a ameaça do inferno configura uma ação muito semelhante ao processo de castração da criança observado por Freud no início do século passado. Freud faz a primeira narrativa a respeito do complexo de castração a partir de um caso conhecido como o caso do pequeno Hans. Freud percebe que o menino se sente ameaçado pelas admoestações a respeito de suas atividades auto-eróticas. É dito ao menino que se não parar de se tocar

eroticamente ele teria seu pênis arrancado. As ameaças não são assimiladas pelo menino até que ele conhece um corpo destituído de falo, o corpo feminino, no qual ele reconhece a possibilidade real de uma castração. Surge aí a angústia da castração e o princípio da estrutura freudiana do superego (NASIO, 2017, p.6).

A criança latino-americana sofre a ameaça verbal do inferno que poderia não ser assimilada como castração por seu simples caráter discursivo, mas que se torna ameaça real a partir de um momento de percepção de uma castração histórica ocorrida no evento da invasão cristã-europeia na América Latina. O sistema cristão de ameaça e condenação é perceptível se a criança latino-americana aprende que já houve uma condenação histórica das religiões e divindades indígenas originárias. O mesmo Deus que ameaça ao inferno hoje é o Deus que julgou e condenou a América pré-invasão colombiana ao inferno da devastação e do esquecimento. Esquecimento porque aquela América anterior à invasão foi esquecida e outra narrativa foi colocada em seu lugar.

Essa é a forma como a erótica da infância latino-americana tem sido ameaçada. Pode-se imaginar a diferença da economia erótica de uma criança grega que pode visitar as ruínas do panteão em um passeio escolar e perceber que naquele local os deuses próprios daquela terra eram adorados, e que na aula de geografia podem ver que as águas que banham a costa de seu país são as águas nas quais Poseidon se revelou com toda sua majestade. Imagine-se ainda uma criança japonesa que conta com milhares e milhares de templos e santuários xintoístas expressando a mesma religiosidade de seus ancestrais há vinte séculos.

A criança latino-americana dificilmente acessa qualquer traço de religiosidade originária, e quando o faz é sob o prisma de uma educação dedicada à manutenção do sistema castrador. Por isso que quando se fala no tópico anterior sobre uma necessidade de indecência está se falando da necessidade de uma reinterpretação radical dos sistemas de valores na erótica latino-americana.

A distância da América Latina de seus deuses originais e a intromissão de deuses estrangeiros é algo presente na história desde o primeiro momento da

invasão européia, quando os invasores foram confundidos com os deuses das profecias maias:

Montezuma acreditou que era o deus Quetzalcóatl que voltava. Pouco antes, oito presságios tinham anunciado esse retorno. Os caçadores lhe haviam trazido uma ave que possuía na cabeça um diadema redondo, com a forma de um espelho, que refletia o céu com o sol já no poente. Nesse espelho Montezuma viu marchar sobre o México os esquadrões de guerreiros. O deus Quetzalcóatl viera pelo leste, e pelo leste tinha ido embora: era branco e barbado. Também branco e barbado era Viracocha, o deus bissexual dos incas. E o leste era o berço dos antepassados heroicos dos maias (GALEANO, 2010, p.19).

Além desse elemento castrador basal, as crianças latino-americanas contam com um novo fenômeno religioso que também se desenvolve com desenhos de castração do âmbito erótico. Há algumas décadas pesquisadores e pesquisadoras latino-americanos, especialmente sociólogos e sociólogas da religião, tem observado o crescimento de um novo tipo de religião na América Latina, o pentecostalismo.

Se olharmos para a história do cristianismo, as divisões e ramificações de grupos e igrejas cristãs foi aumentando paulatinamente. No século XI ocorreu o grande cisma, o cisma do oriente, no qual o cristianismo contou com sua primeira divisão em sua macroestrutura. Constantinopla e Roma passaram a ser centros políticos diferentes da mesma tradição religiosa. O lado romano contou posteriormente com a reforma protestante, a contra-reforma, os movimentos calvinistas, anglicanos, metodistas e assim por diante até chegarmos ao século XX.

Leonildo Silveira Campos, sociólogo da religião que há décadas tem se dedicado ao estudo do pentecostalismo aponta duas figuras centrais para o surgimento do pentecostalismo, ambos no contexto estadunidense do início do século XX: “Charles Fox Parham e William Joseph Seymour; 1901 e 1906; Topeka (Kansas) e Los Angeles (Califórnia)” (CAMPOS, 2005, p.104). O segundo movimento, liderado por Seymour e sediado na rua Azusa, em Los Angeles, acabou ganhando mais atenção na historiografia do pentecostalismo do que o primeiro, aparentemente por controvérsias comportamentais de Charles Parham, como uma aproximação com a KuKluxKlan, entre outras (CAMPOS, 2005, p.104).

O pentecostalismo chega na América Latina através dos estados brasileiros do Pará (Daniel Berg e Gunnar Vingren), São Paulo e Paraná (Louis Franciscon) como parte da “diáspora da Jerusalém americana”, movimento organizado de expansão dessa nova corrente religiosa, o pentecostalismo:

No início do século XX, o campo religioso norte-americano estava carregado de forças centrífugas, que num curto período de três anos centenas de fiéis se transformaram em missionários pentecostais, que influenciados por Los Angeles se espalharam primeiro para todos os EUA, depois, para Europa, Ásia, América Latina e África. Porém, diferentes dos demais missionários, contratados e mantidos por agências e instituições interessadas na expansão do campo religioso norte-americano, os missionários pentecostais, como bem afirmou Vinson Synan (1997, p. 129), saíam da “American Jerusalem – Azusa Street”, em direção às várias partes do mundo, sempre na condição de “missionaries of the one way ticket” (CAMPOS, 2005, p.105).

Segundo Campos, esse movimento está muito relacionado com o cenário social e religioso dos Estados Unidos da América no período do surgimento do movimento pentecostal. A presença da magia, de ações irracionais e miraculosas, foram elementos fundamentais para a sustentação de movimentos que atendiam especialmente pessoas pobres, pouco estudadas e deslocadas socialmente com o advento do êxodo rural e da organização centro-periférica das grandes cidades ao longo do século XX (CAMPOS, 2005, p.105). Em termos muito resumidos, o pentecostalismo acredita em uma relação direta entre os fiéis e o Espírito Santo divino, com práticas como a glossolalia, cura por oração, adivinhações e previsões, entre outros<sup>28</sup>. Além disso, existem uma série de fatores comportamentais, sociais e doutrinários que constituem esse campo religioso, como um desequilíbrio intenso nos papéis de gênero, nas relações geracionais,

---

<sup>28</sup>Essa não se trata de uma definição conceitual do pentecostalismo, mas de uma breve apresentação de algumas de suas características. Como afirma Wulffhorst (1995, p.7) No Brasil os pentecostais tomaram-se conhecidos como “crentes”. Ao perguntarmos pela sua origem, devemos no mínimo voltar aos séculos 17 e 18 na Inglaterra. Lá surgiram os believers (crentes) entre os mineiros ingleses, os mais explorados dos explorados durante a revolução industrial. Perseguidos pela polícia, alguns fugiram para os Estados Unidos, onde se localiza o berço do pentecostalismo brasileiro, mais especificamente na cidade de Los Angeles. Lá o pentecostalismo surgiu em 1906 a partir do assim chamado “ movimento de santidade”. Esse movimento, fortemente influenciado pelo conceito de Wesley acerca da perfeição humana, acentuava que se deve diferenciar a santidade da justificação e que a santidade é uma segunda obra da graça de Deus. O núcleo mais forte era a Escola Bíblica de Topeka, onde se defendia que o falar em línguas era um sinal que acompanhava o Batismo do Espírito Santo.



configurando também uma forma de gerontocracia, a opressão sobre a sexualidade e a identidade.

Algumas Igrejas podem ser denominadas no Brasil com origem diretamente estadunidense, como a Congregação Cristã no Brasil, a Assembleia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular, que surgiu já na segunda fase de entrada pentecostal no Brasil, derivada das cruzadas evangelísticas de Aimee Semple McPherson nos Estados Unidos da América.

O que mais chama a atenção não é a entrada do pentecostalismo no Brasil, mas seu desenvolvimento. A partir da década de 1960 iniciou-se um movimento que hoje é categorizado como o neopentecostalismo, que somando-se às igrejas pentecostais que já haviam se instalado ocupam uma parcela significativa da religiosidade popular. As diversas formas de pentecostalismo tem experimentado um crescimento exponencial não apenas no número de fiéis, mas também no poder econômico, na aquisição de meios de comunicação e construção de templos, bem como na participação política.

O gráfico a seguir, apresentado por Campos, mostra o crescimento expressivo do pentecostalismo ao longo do século XX.

ANO	Católicos	Evangélicos	outras religiões	sem religião
1940	95.2	2.6	1,9	0,2
1950	93.7	3.4	2,4	0,3
1960	93.1	4.3	2,4	----
1970	91.8	5.2	2,3	0,8
1980	89.0	6.6	2,5	1,6
1991	83.3	9.0	2,9	4,7
2000	73.9	15.6	3,5	7,4

**Fonte:** IBGE – Censos demográficos. (quadro comparativo por % da população do país)

(CAMPOS, 2008, p.14)

Enquanto o catolicismo cai 23% de 1940 ao ano 2000, o número de evangélicos aumenta 13%. Nesse caso, o percentual de evangélicos engloba tanto as igrejas do protestantismo histórico quanto as pentecostais e neopentecostais. Esses dados foram apresentados com base no censo

demográfico do IBGE até o ano de 2000. Entretanto, em pesquisa realizada pelo datafolha em 2007 a porcentagem de pentecostais já é bem maior:

RELIGIÃO	%
Católica	64
Evangélica pentecostal	17
Evangélica não-pentecostal	5
Kardecista	3
outras religiões	3
Não tem religião	7

**Fonte:** DataFolha - 2007

(CAMPOS, 2008, p.37)

A totalidade dos evangélicos em 2007 já soma 22% sendo 17% apenas de pentecostais. No entanto, segundo pesquisa do datafolha realizada em Dezembro de 2019 e publicada em janeiro de 2020, os evangélicos somam 31% da população e os católicos 50% (FOLHA DE SÃO PAULO, 2020).

Tendo em vista que o 5º artigo de nossa constituição brasileira garante a liberdade religiosa, não há problema algum no aumento no número de evangélicos em geral e pentecostais e neopentecostais em particular. Entretanto, na linha de uma leitura hermenêutica da realidade erótica da criança latino-americana, existem algumas considerações a serem feitas.

O âmbito erótico da vida da criança latino-americana já é suprimido, como vimos há pouco, pela tradição colonial religiosa decorrente da invasão européia e do genocídio indígena nessas terras. Além disso, há também um constante e reafirmado processo de opressão cultural, que impede as crianças latino-americanas de acessarem suas origens religiosas originárias latino-americanas e africanas. Somando-se a esse contexto, o aumento da propagação de igrejas e grupos pentecostais traz consigo uma economia erótica de manutenção do poder gerontocrático e opressor, sendo que há um deslocamento da figura opressora.

O teólogo e educador Jung MoSung, lembra em artigo publicado em 2015 na Revista de Psicologia da USP, que em 2013 o então Deputado Federal Marco Feliciano, pastor de Igreja pentecostal, foi eleito como presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Federal, fato que gerou diversas críticas, pois o parlamentar assumia posicionamentos contrários aos de defesa de minorias como o grupo LGBTQ. Esses posicionamentos, contrários à liberdade sexual e de gênero no âmbito erótico adulto são posicionamentos comuns aos grupos pentecostais. Jung MoSung aponta que existe inicialmente um descompasso entre a ampla abertura dos pentecostais ante ao consumo extensivo através da Teologia da Prosperidade<sup>29</sup>, o que é uma tendência pós-moderna, e o fechamento moralista ante a questões do âmbito privado, como a sexualidade.

À primeira vista, a forma agressiva com que esses evangélicos lidam com a questão da família não tradicional pode ser entendida como um certo descompasso no processo de modernização desse setor da sociedade. Isto é, se trataria de um setor da “nova classe média” que está ascendendo no padrão de consumo, teria abraçado um aspecto da vida moderna – a cultura do consumo –, mas ainda não teria tido tempo ou educação suficiente para aceitar, do mundo moderno, a pluralidade de modelos de família e de vida sexual. Eles estariam com um pé no mundo moderno e outro ainda no mundo tradicional, faltando-lhes dar mais alguns passos em direção à modernidade e pós-modernidade (SUNG, 2015, p.43).

Entretanto, no decorrer de seu texto, o teólogo aponta que na verdade, a retenção moral neopentecostal é uma condição para a realização da prosperidade econômica, uma vez que assumidamente a prosperidade econômica pregada no sistema neopentecostal não decorre de uma capacitação ou perícia do fiel em seu campo de trabalho, mas sim de uma recompensa divina por sua fidelidade. O elemento fidelidade seria medido, portanto, como um contraponto lógico da saída do ascetismo protestante ante a uma entrada no mundo do consumo pós-moderno. Ou seja, para que se tenha sucesso no âmbito econômico, há de se

---

<sup>29</sup> “A Teologia da Prosperidade tem origem nos EUA a partir dos anos de 1960. Na confluência de vários movimentos religiosos que enfatizavam a cura divina, a prosperidade econômico-financeira e o poder da fé para a superação das fragilidades humanas, conhecidos majoritariamente como Health and Wealth Gospel, destacaram-se, sobretudo, as pregações e escritos de Kenneth Hagin,<sup>21</sup> nascido no Texas, em 1917” (RIBEIRO, 2006, p.51)

manter fidelidade no âmbito moral, especificamente no avanço em relação a temáticas de gênero e sexuais (SUNG, 2015, p.48-49).

Como consequência desse cenário que Jung MoSung chama de nova classe média evangélica, há um duplo sacrifício erótico. O primeiro é o sacrifício comungado do trabalhador e da trabalhadora, do pobre latino-americano ao capital em sua novíssima forma de mercado de consumo. O segundo sacrifício é um contraponto lógico ao primeiro, sendo que estabelece-se uma lógica de merecimento baseada na opressão dos aspectos de gênero e sexualidade em prol de uma justificação da participação divinamente abençoada na selvageria do capital.

A criança latino-americana, ou o ser humano que experiencia a existência na infância latino-americana lida historicamente com um deus que massacrou sua cultura mãe e seus deuses e deusas originários em prol de um deus branco e europeu moldado por testemunhas de cristo tão nobres quanto Sepúlveda, e lida também com um novo deus, um deus que justifica a selvageria e as desigualdades do capital a partir da opressão no âmbito moral.

Se uma brincadeira linguística é permitida, este é um terreno fértil para todo tipo de infertilidade de vida factual, de produção erótica da infância latino-americana.

Edir Macedo, o líder da maior Igreja neopentecostal, a IURD - Igreja Universal do Reino de Deus, vem há algumas décadas disseminando seus ensinamentos baseados na teologia da prosperidade e no conservadorismo moral. Entretanto, é importante notar que além desses problemas que centrais e muito conhecidos da prática do neopentecostalismo, existem questões ideológicas e doutrinárias pontuais que também representam uma ameaça ao âmbito erótico latino-americano, e uma violência à liberdade de crença prevista pela constituição de nosso Estado de Direito.

Uma das táticas de Macedo é a demonização de figuras religiosas de outras religiões, especialmente as indígenas e de origem africana. Segue o

primeiro parágrafo do primeiro capítulo de seu famoso e muito vendido livro *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios*, de 1988:

O povo brasileiro herdou, das práticas religiosas dos índios nativos e dos escravos oriundos da África, algumas "religiões" que vieram mais tarde a ser reforçadas com doutrinas espiritualistas, esotéricas e tantas outras que tiveram mestres como Franz Anton Mesmer, Allan Kardec e outros médiuns famosos. Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou seja, uma mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como a umbanda, a quimbanda e o candomblé. Não vamos falar sobre cada um desses assuntos, pois este livro tem a finalidade principal de esclarecer o leitor em relação à verdade que está escondida por trás de tudo isso, e não tem a preocupação de transmitir ensinamentos sobre essas coisas (MACEDO, 1988, p.7).

Macedo usa como argumento justamente o que não ocorreu, uma herança dos cultos e religiões originárias para demonizar a pequena diversidade religiosa brasileira. O auto-intitulado Bispo Edir Macedo trata com desdém as culturas indígenas e africanas e em tom de violência destina todo e esse livro a uma tentativa de convencer seus leitores e leitoras de que as religiões originais latino-americanas são demoníacas.

É certo que o mesmo artigo 5º da Constituição Federal brasileira, que garante a liberdade de culto, garante também a liberdade de expressão e pensamento. Entretanto, já existe jurisprudência de acordo com julgamento da segunda turma do supremo tribunal federal que aponta que:

Há que se distinguir entre o discurso religioso (que é centrado na própria crença e nas razões da crença) e o discurso sobre a crença alheia, especialmente quando se faça com intuito de atingi-la, rebaixá-la ou desmerecê-la (ou a seus seguidores). Um é tipicamente a representação do direito à liberdade de crença religiosa; outro, em sentido diametralmente oposto, é o ataque ao mesmo direito (STF, 2018).

Nesse sentido, ainda há muito a se avançar na legitimação e garantias de direitos da sociedade brasileira em relação a discriminação religiosa e ao discurso de ódio. Inclusive, em 17 de junho de 2020 a ABJD, Associação Brasileira de Juristas pela Democracia, moveu ação pedindo que o Supremo Tribunal Federal

estabeleça os limites constitucionais entre a liberdade de expressão e o discurso de ódio, alegando descumprimento de preceito fundamental (CONJUR, 2020).

O aumento da disseminação das práticas e ideologias neopentecostais pode sinalizar um aumento do descumprimento de preceitos fundamentais constitucionais. Além disso, como já foi sinalizado, isso indica uma opressão significativa da liberdade de produção de vida, ou seja, do âmbito erótico da infância latino-americana.

Finalmente, o problema da castração, da retenção do potencial de vida, do âmbito erótico, da infância latino-americana passa por uma definição ontológica:

Pero el *hijo* propiamente dicho es el mestizo latinoamericano que de generación en generación va creando una cultura nueva; cultura, sin embargo, dejada sola ante toda otra cultura; cultura que se ignora a sí misma como dis-tinta, que no há sido todavía des-cubierta: "Soledad y pecado original se identifican". "Un delito sin nombre: el haber nacido" (DUSSEL, 1980, p.20)<sup>30</sup>.

A infância latino-americana é castrada porque é ensinada fundamentalmente, em sua história religiosa e nas práticas religiosas instituídas na sociedade atual, que seu pecado fundamental que o leva à condição de condenado é o pecado original de ter nascido. Por mais que nem uma prática opressora seja justificável, a lógica da castração se impõe como justificação suprema, apontando que o problema dado da infância latino-americana é o simples fato de existir.

Quando essa violenta lógica de justificação do injustificável é introjetada, a criança latino-americana acaba aceitando sua ventura e a desventura que lhe é ensinada como sendo existencialmente sua.

---

<sup>30</sup>Esta citação é repetida neste momento do texto para a construção de outro ponto da argumentação, igualmente sustentada no pensamento de Dussel.

## 4.2 A política da infância

O termo política aparece continuamente no cotidiano, especialmente naquilo que diz respeito a notícias relacionadas ao cenário político-institucional do Estado de direito. Entretanto, a política nem sempre é compreendida na amplitude de seus sentidos. A polis grega, referente que o termo política faz alusão em sua origem, é o local no qual se vive em sociedade. Nesse contexto, a casa seria o local de vida familiar, enquanto que o coletivo de casas, a cidade (polis) seria o local de vida social, constituído por espaços públicos e privados. A política é aquilo que diz respeito à polis. E, por isso, é também tudo aquilo que diz respeito à vida nos âmbitos públicos e privados.

Uma pessoa que não tem o que cozinhar em sua casa para alimentar sua família é alguém que passa por uma aflição pessoal em seu ambiente privado. No entanto, esse ambiente privado e essa pessoa que acolhe a aflição pessoal, são partes constitutivas do conjunto de casas que constituem a polis, sendo que seu problema privado torna-se imediatamente um problema político. Quando se pensa no âmbito político, portanto, deve-se perguntar o que pode ser feito para que não falte alimento na polis. E quando se trata de administração política, deve-se pensar em quais são os caminhos legais do Estado de direito para que a falta de alimento não seja um problema na polis.

Essa breve explicação serve para ilustrar uma proximidade muitas vezes de difícil visibilidade, a proximidade das crianças com a política. Enquanto o âmbito da administração pública figura as páginas de jornais por suas táticas e estratégias, suas conquistas e crimes, há um ser que experiencia o ambiente político em seu cotidiano, a criança.

Se é verdade que a política possui uma proximidade com a vida da criança, o lógico oposto é que a criança possui uma proximidade com a vida política. Pois é nesse ponto que se inicia o processo de separação forçada da criança com o ambiente político. A verdade estrutural da lógica política é que se uma criança

sente fome por conta da ausência de uma política pública que lhe garanta o direito da alimentação, essa mesma criança deve ter sua voz ouvida e valorizada como indivíduo participante da vida social. Entretanto, com diversos argumentos e pela tradição moderna de silenciamento infantil, dificilmente as crianças são ouvidas como parte do processo factual da política.

Portanto, compreender o aspecto político da infância é um elemento significativo no processo de compreensão de uma hermenêutica da infância na América Latina.

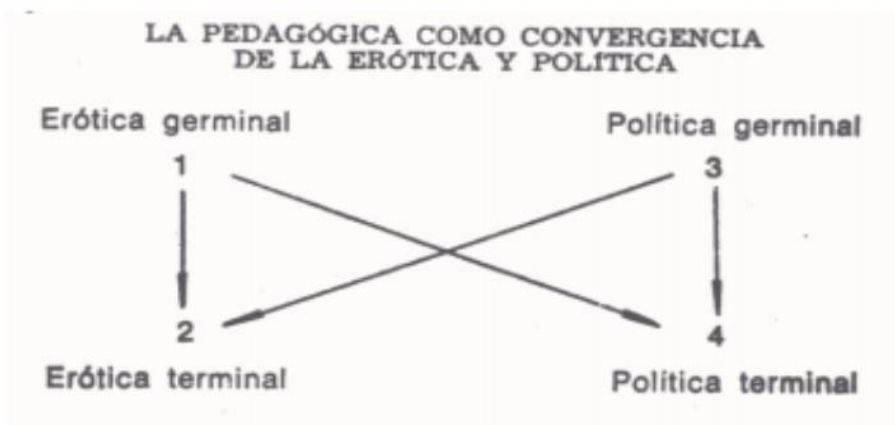
#### **4.2.1 Política inicial e política final: a construção da resistência**

Aristóteles, em sua obra Política, define: καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (1253 a 2-3). O significado dessa definição é que o ser humano é um animal de natureza política. Essa proposição ontológica nos leva à inferência de que o ser humano afastado do âmbito político é um ser humano alienado de sua própria natureza. Não cabe que se faça aqui uma análise sobre a questão da natureza humana e de seus desdobramentos políticos, mas cabe a compreensão de que toda a história do pensamento ocidental foi construída sobre tal premissa, revelando a importância da política para a existência humana.

A criança, como ser humano, também deve participar do âmbito político e possui um âmbito político em si. O que se altera significativamente ao longo do desenvolvimento do indivíduo é a compreensão que se tem a respeito do âmbito político, de modo que as primeiras relações com a política, que Dussel chama de política germinal, se transformam em concepções sistemáticas de política, a política terminal.



A criança latino-americana possui integridade ontológica, sendo exatamente aquilo que é, sem alienar por conta própria sua existência. A política da infância é uma política germinal no sentido em que está no início de um processo linear de desenvolvimento. Entretanto, essa política germinal é integral, de modo que não pode ser tratada como menor ou menos importante do que a política terminal. O que ocorre é que a política terminal é devedora das experiências da política germinal.



(DUSSEL, 1980, p.12)

A política terminal é a forma de participação do adulto na política, sofrendo influência tanto da política germinal quanto da erótica germinal por meio da pedagógica. Isso significa que a forma como o adulto lida com o âmbito político depende dos três âmbitos filosóficos da existência, a erótica, a política e a pedagógica.

Entretanto, como vimos no tópico anterior, a potência geradora de vida da criança, sua erótica, é reprimida e retirada da criança latino-americana. Isso certamente incide sobre a formação da política terminal, pois uma criança que tem sua experiência erótica retirada por forças gerontocráticas não terá todo seu potencial de geração de vida na passagem ao âmbito terminal. Há ainda, como veremos no próximo capítulo, uma dominação gerontocrática da pedagógica, o que também incidirá no processo de formação da política e da erótica terminal.

Traduzindo essa compreensão para o contexto prático entende-se que uma criança que não teve acesso completo à sua criatividade erótica vital não se tornará o mesmo cidadão adulto do que a criança com acesso irrestrito à criatividade erótica. A adoção de uma ideologia por parte de um adulto pode derivar de sua falta de acesso à política e erótica no formato germinal. Essa experiência que o ser humano passa de uma fase germinal depende da herança cultural que a criança recebe dos adultos responsáveis por ela e de seu contexto.

Como vimos no capítulo três, a experiência de existência na América Latina possui características específicas, marcadas pelo colonialismo e pela gerontocracia colonial. Portanto, a política germinal da criança latino-americana já se trata da herança colonial e neocolonial. Assim, a criança latino-americana já participa do âmbito político germinal em uma realidade na qual seu local no mundo é representado como um local marginal do mundo, que está abaixo do velho mundo europeu e do império estadunidense. Essa é a importância da discussão sobre cartografia realizada no tópico 3.1.2. Essa criança latino-americana também tem que lidar com a herança extrativista, com o genocídio dos povos originários latino-americanos, com a supressão do encontro com sua cultura-mãe latino-americana que foi violentada para a imposição da cultura gerontocrática europeia. Não menos importante são as sombras da decadência de uma ideia vencida de modernidade, que busca uma linearidade e uma racionalidade que não passa perto de responder às demandas atuais.

No século XX, como visto na terceira parte do capítulo três, houve um movimento totalitarista que arrancou direitos e estabeleceu uma limitação política muito grande. Por isso, as democracias latino-americanas em geral possuem constituições jovens e sem o respaldo de uma longa tradição republicana.

A criança latino-americana ao experimentar sua política germinal pode se desenvolver basicamente para dois posicionamentos fundamentais em sua política terminal, a de manutenção e assimilação da lógica opressora gerontocrática, invasora, europeia e marginalizadora, ou a de luta por libertação da condição de opressão na qual está inserida.

O desejável, a partir da tese que se defende nessas páginas é que a infância latino-americana seja tratada de modo a gerar uma política germinal e terminal de resistência, de luta contra as forças que oprimem a sociedade latino-americana. A constituição de um tratamento dessa espécie para a infância latino-americana passa por algumas etapas.

Primeiramente é necessário compreender que a erótica, a política e a pedagógica são separáveis para fins pedagógicos, mas tratam de uma mesma estrutura relacional. Portanto, tanto a política quanto a erótica e a pedagógica da criança latino-americana precisam possuir um caráter libertador, ou seja, precisam ser conduzidas a partir de uma linha contínua, embora não linear, a busca pela libertação da criança latino-americana.

Em seguida, deve-se ter em conta que a política germinal vivida pela criança latino-americana deve ser uma experiência política de resistência às forças opressoras, pois as forças opressoras estarão necessariamente sendo aplicadas à criança latino-americana:

Esta paradójica posición del hijo, América latina, se debe a que *el nuevo* no puede aceptar la dominación originaria del poder del más fuerte *padre*, el Estado imperial primero y después el Estado neocolonial que traiciona su cultura propia, ni a su dominada y violada madre, su propia cultura que lo amamantó con sus símbolos junto a la leche originaria. La pedagógica, erótica y política, debe partir de muy lejos para descubrir su destino y su historia (DUSSEL, 1980, p.16).

Caso a política germinal não seja vista como uma forma de resistência à opressão que limita a experiência de vida da criança latino-americana, o resultado será a constituição de uma política final de convivência, na qual as forças opressoras são introjetadas. Nesse caso, gera-se um adulto que trabalha politicamente em prol da manutenção da situação opressora.

Como aponta Dussel: "El varón conquistador se transformó en padre opresor, en maestro dominador, ya que 'comúnmente no dejan en las guerras a vida sino *los mozos y mujeres*' -nos decía Bartolomé de las Casas" (DUSSEL, 1980, p.16). Esse processo de transformação do conquistador em pai e professor

dentro da própria realidade latino-americana é a consequência da introjeção do homem conquistador que atuou na história da invasão da América Latina.

Nesse sentido, quando se trata da experiência política da infância latino-americana, deve-se olhar atentamente para os pólos existenciais que Dussel nomeia. O pai opressor simboliza a extensão do patriarcado e sua lógica intrínseca de desigualdade. Esse não é o pai que protege com seu amor, mas o pai que oprime com um sentimento de posse e domínio da vida infantil. Existe uma relação direta com o tópico anterior, no qual tratamos da erótica da infância e de seus problemas. Existe um processo de castração da criança latino-americana porque isso faz parte de um projeto político que surgiu com o homem conquistador europeu que violentou, saqueou e matou na invasão histórica da América Latina.

O professor dominador é também uma ferramenta da lógica patriarcal, mas que se estabelece na justificativa da educação moderna. Tanto na parte final do segundo capítulo quanto na parte final do terceiro capítulo foram tratadas as problemáticas da educação moderna e de seu projeto de formatação do ser humano como reprodutor do sistema vigente. Essa educação moderna desembarca na América Latina invadida e é desenvolvida como se fosse o modelo científico infalível para a educação. Um pressuposto dessa educação é que o sujeito educador seja uma figura de dominação, enquanto que o sujeito criança a ser educado seja esvaziado de seu ser e de sua história, tornando-se um receptáculo sem resistência às forças políticas que compõem a educação moderna. Portanto, é necessário que a criança latino-americana resista a esse processo educacional em prol de sua própria libertação.

Se olharmos de fora da história a resistência a um processo educativo será provavelmente classificado como rebeldia, incapacidade, burrice, inadequação. No entanto, fazer esse olhar de fora da história é um retrocesso significativo da mentalidade moderna anterior ao século XIX. Só há avaliação crítica válida do processo educacional se o mesmo for olhado de dentro da história. Quando esse olhar é feito, de acordo com os argumentos que temos construído ao longo do presente texto, pode-se avaliar que uma resistência ao projeto moderno de

educação é um ato de inteligência, de libertação, de luta pela vida sem uma alienação do princípio ontológico de infância.

O pai opressor e o professor dominador são as figuras a serem olhadas em um processo político de desconstrução da opressão política histórica da infância latino-americana. Entretanto, os pólos de construção de uma política libertária para a infância latino-americana são os jovens e as mulheres.

Dussel, citando Las Casas, aponta que nas guerras só restam com vida os jovens e as mulheres. Nessa metáfora, a América Latina invadida teve seus homens assassinados. Morreram no sentido literal, mas morreram também no sentido metafórico em que são eles os grandes sustentadores da lógica de opressão ao longo do movimento histórico latino-americano. Eles introjetam o opressor e o dominador, e morrem para a vida latino-americana ao se tornarem soldados do exército opressor.

Mulheres e jovens, apesar de abusados, pobres e abatidos, seguem vivendo. É com essa força que se pode construir algo a partir dos espólios de uma guerra. A imagem da juventude inclui a infância, mas por opção política nomearemos o grupo de modo contrário, ou seja, chamaremos esse grupo de infância tendo em mente a possibilidade de inclusão da juventude.

A principal força política da infância latino-americana no processo de construção de sua realidade liberta é a força de não deixar que o opressor e dominador sejam introjetados, ou seja, é resistir a passar a uma política terminal de opressão. Se, a criança latino-americana puder vivenciar efetivamente sua experiência política germinal ela resistirá ao pai opressor e ao professor dominador, e, ao invés de tornar-se um soldado do exército estrangeiro, constituirá seu próprio exército de libertação nas trincheiras da vida cotidiana.

A mulher latino-americana ocupa papel central nessa batalha. Primeiramente porque ela é a herdeira da cultura-mãe latino-americana. Seu corpo sagrado é a imagem da América Latina violentada que resiste como local de geração de vida, como núcleo erótico da existência. Essa metáfora não é e não pretende ser modeladora de um estereótipo de mulher ser fadado

politicamente à maternidade. Essa metáfora serve para mostrar o que já tem se desenhado historicamente nas últimas décadas no contexto latino-americano.

Como visto no tópico 3.3.2 as lutas das mulheres em prol das questões de sexo, gênero e sexualidade tem se desenhado como o movimento mais forte de resistência na política latino-americana. A política latino-americana só consegue respirar alguns ares de esperança porque ao longo das últimas décadas mulheres latino-americanas tem resistido ao processo de dominação gerontocrática, heteronormativa, patriarcal que tem tentado acabar com as liberdades dos cidadãos e cidadãs latino-americanos. Além disso, a centralidade das mulheres faz parte das culturas originais latino-americanas:

Ciertamente los aztecas, los mayas, los incas, los muiscas y las grandes civilizaciones son matrilineales. La mujer es para ellos tan importante que un hijo sin madre es un nadie, y solamente la madre es la que da la participación en la familia, por ejemplo, entre los incas. Aquí vemos hasta qué punto la mujer era digna. En todos los textos aparece la prioridad de la madre: "Y vinieron nuestras madres y nuestros padres, nuestras hijas y nuestros hijos", siempre la mujer primero. La mujer tenía una gran dignidad, porque entre los pueblos agrícolas (no entre los nómadas, pero también a veces entre ellos) la tierra madre es femenina; también la luna es femenina. Vemos pues que los dioses femeninos tienen una gran relevancia. La mujer tenía un lugar, una presencia enorme en el pensamiento pre-hispánico (DUSSEL, 1995, p.179).

A infância latino-americana deve andar de mãos dadas com as mulheres latino-americanas no processo de construção de uma sociedade liberta. Nesse ínterim é necessário que deixemos de identificar a política como um homem velho, heterossexual, moralista e engravatado. A face da política libertadora latino-americana é uma menina mestiça, que possui uma erótica e uma política germinal e que representa as duas maiores forças da política libertária, a mulher e a infância.

As tribunas devem ser ocupadas por seus corpos sagrados e os discursos devem ter a voz da criança-mulher-mestiça latino-americana. Esse é o caminho político possível para uma libertação da infância latino-americana, sendo que sua consequência fática é a libertação da América latina como um todo.

A título de exemplo podemos dizer que na história recente algumas meninas estão dominando as tribunas e suas vozes têm sido ouvidas ao redor do mundo. Malala Yousafzai, nascida em 1997 resistiu às forças opressoras de seu país e lutou pelo direito à educação. Greta Thunberg resistiu sozinha ante ao parlamento de seu país e levantou multidões ao redor do mundo com seu ativismo ecológico. Infelizmente, esses são alguns dos poucos exemplos que podemos dar quando comparamos com os exemplos de resistência e denúncia que se constroem na companhia da morte.

Corpos de meninas têm sido entregues como sacrifício forçado ante a uma política necrófila. Meninas tem mudado o mundo com suas histórias de sofrimento. Anne Frank foi resistência ante ao regime nazista e seu diário ecoa como voz e força política através da história. SadakoSasaki, menina japonesa que sofreu em seu corpo as consequências da bomba nuclear de Hiroshima e que dobrou mil Tsurus - dobradura japonesa em formato de pássaro - quando internada no hospital antes de sua morte para poder fazer um pedido de acordo com a tradição japonesa, e que ao invés de pedir por sua própria cura, pediu que não houvesse mais guerras no mundo, para que nenhuma outra criança sofresse como ela sofreu as consequências de uma guerra.

Na América Latina, um dos maiores exemplos é a da menina Ágatha Vitória Sales Félix, negra e pobre, que morreu aos 8 anos de idade, atingida pelo tiro de um policial militar no complexo do Alemão, quando voltava para casa com sua mãe, em setembro de 2019, no Rio de Janeiro. Infelizmente, os corpos de meninas latino-americanas ainda são mortos por conta de uma política opressora. Esse corpos são vida e resistência para que outras meninas latino-americanas possam ocupar as tribunas, erguerem suas vozes e construïrem uma nova política libertária para a infância na latino-americana.

## 5 A CRIANÇA LATINO-AMERICANA COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA

P. Você lembra quando fez aniversário?

M. Não.

P. E você sabe que dia é hoje?

M. Domingo. (Era quarta-feira)

P. Você sai algum dia daqui? Ou só fica aqui?

M. Só fico aqui.

Entrevista com criança em situação de rua<sup>31</sup>

A hermenêutica é um trabalho de construção de sentido possível em um horizonte que se eleva a partir de uma relação sincera com um ambiente de compreensão. Como temos feito ao longo do texto, não há uma relação direta e linear entre um sujeito que se lança sobre seu objeto. Há uma condição fenomenológica que permite a leitura de possibilidades de sentido. Para tal compreensão diversas ferramentas podem ser utilizadas, e isso é o que temos construído no desenvolvimento dos capítulos deste trabalho.

Primeiramente olhamos para o próprio método e para o sujeito que se lança no engenho hermenêutico. Em seguida, analisamos as condições do fenômeno que se apresenta, a infância latino-americana, levantando as suspeitas iniciais de que há um problema ontológico na compreensão do que é infância e de qual é a situação da criança latino-americana. Em seguida começamos a construir uma leitura possível através da divisão dos três âmbitos filosóficos da existência, a erótica, a política e a pedagógica. Sendo a erótica e a política já trabalhados, parte-se agora para o âmbito pedagógico, a pedagógica da infância latino-americana.

Se olharmos para o desenvolvimento do ser humano enquanto indivíduo veremos a pedagógica nas passagens dos pontos germinais da erótica e da política para seus pontos terminais. Ou seja, a pedagógica se dá justamente no processo em que a criança deixa de ser criança, possuindo uma erótica e uma

---

<sup>31</sup> Entrevista publicada no artigo: Ribeiro MO, Ciampone MHT. Crianças em situação de rua falam sobre os abrigos. RevEscEnferm USP 2002; 36(4): 309-16.



política que apesar de integrais ainda são germinais e tornando-se um adulto com uma erótica e uma política terminal.

A grande questão é que a pedagógica interfere amplamente na existência da criança e em sua experiência existencial que a levará a uma experiência existencial como adulta. Portanto, é para esse âmbito que podemos olhar mais atentamente na empreitada de elaborar uma hermenêutica libertadora da infância latino-americana.

A chave para a leitura libertadora da infância latino-americana é a própria criança latino-americana. A infância enquanto conceito ou como experiência do ser criança em um contexto de vida, deve ser lida a partir da materialidade da criança latino-americana. Por isso, a criança latino-americana é nossa chave hermenêutica. Para isso, utilizaremos ao longo do capítulo, algumas experiências práticas na lida com a criança latino-americana a partir dos relatórios do Projeto Brincadeiras, ao qual temos acesso<sup>32</sup>. O projeto é desenvolvido há 24 anos por educadores e educadoras sociais na cidade de Maringá, Paraná, em um Bairro carente, sob coordenação do PCA - Programa Multidisciplinar de Estudo, Pesquisa e Defesa da Criança e do Adolescente, vinculado à Pró-reitoria de extensão e cultura da Universidade Estadual de Maringá. O projeto funciona, basicamente, a partir da proposição de convívios nas tardes de sábado de educadores e educadoras sociais do PCA com crianças desse bairro carente da cidade. Nos encontros são propostas brincadeiras e rodas de conversa que proporcionam a possibilidade de contato e acompanhamento das crianças do bairro. Assim, ao longo do texto, trazemos experiências narradas pelos/as educadores/as sociais nos relatórios dos encontros, como forma de contato com a voz e o rosto de crianças latino-americanas em situação de pobreza e socialmente marginalizadas e, conseqüentemente, com direitos violados.

Se a hermenêutica é uma construção de sentido ante a um horizonte de possibilidade, a chave de leitura é aquilo que abre os portais para tal horizonte. Assim, a experiência da abertura de possibilidades de entendimento da infância

---

<sup>32</sup> O projeto desde seu início tem o objetivo da formação política de crianças e adolescentes por meio do método lúdico-político-pedagógico (MULLER; RODRIGUES, 2002).

passa por sua chave, a criança latino-americana que pro-voca, que chama para si em seu olhar de completa e definitiva alteridade, que se revela a nós justamente na experiência do âmbito pedagógico, o âmbito da relação olho-a-olho entre um ente totalmente outro que ensina e um ente totalmente outro que aprende provocando, vocacionando o ensinante para a sua coragem de ser apesar de todas as condições adversas de sua realidade material.

### **5.1 A pedagógica da infância**

A infância possui diversas relações que se dão no âmbito pedagógico. Os pais ensinando seus filhos a comer, andar e falar são atos do âmbito pedagógico. O médico buscando uma leitura semiológica dos sintomas para entender o motivo do choro da criança é um ato pedagógico, o tio ensinando a comer doces escondido da mãe ou a dar um susto no irmão é um ato pedagógico, a professora ensinando a desenhar as primeiras letras é um ato pedagógico.

A pedagógica engloba um amplo espectro de relações na infância e é elemento central na formação do adulto que deriva da criança. Entretanto, a pedagógica da infância não é uma relação com a projeção de um adulto possível, mas a relação com a integralidade da criança que ali se dispõe.

Imagine o trabalho de uma professora ensinando a criança a escrever cada letra do alfabeto. A partir de uma lógica pedagógica moderna esse trabalho serve para que a criança não se torne um adulto privado de alfabetização e não sofra as consequências dessa condição, como a dificuldade de ler placas de trânsito ou de ter um emprego formal. Entretanto, existe uma relação acontecendo naquele momento presente e tal relação não é substituível por uma projeção de relação social futura. Assim, a mudança fundamental da pedagógica moderna para uma

pedagógica da libertação é que o ato pedagógico moderno serve a um conceito de encaixe e adequação social baseado em projeções futuras, enquanto que a pedagógica da libertação serve ao fenômeno concreto do presente.

Essa mudança de perspectiva implica em uma mudança de comportamento. A relação pedagógica moderna fala, enquanto o princípio para uma relação pedagógica libertadora é o ato de ouvir:

O *ethos* da libertação pedagógica exige que o mestre saiba ouvir, no silêncio e com respeito, a juventude, o povo. Só do discipulado paciente e entusiasta do próprio mestre poderá emergir o juízo adequado da realidade na qual se encontra o povo (DUSSEL, 1980, p. 101).

Ouvir no presente caso não é uma técnica de pedagogia, mas um posicionamento da ação pedagógica. Não se trata de aplicar um questionário ou de abrir momentos de questionamentos, mas de adotar a posição de ouvinte ante ao ente criança que se apresenta nesse fenômeno.

Note-se o exemplo apresentado em um relatório de atividades do projeto brincadeiras, redigido por um dos educadores:

Enquanto estávamos ali esperando pelos outros, fiquei embalando as crianças enquanto o Jxbrincava de corda com outros. Senti falta da A e perguntei ao Jy por ela. Ele me contou que ela estava doente, com infecção na vagina, fato que me preocupou. Além disso, ele fez alguns comentários dizendo que achava que ela está grávida. Esses comentários pareciam ser reprodução do que se fala em casa, pois ele e a Jz são primos da A. Perguntei para a Jz se na casa dela comentavam sobre isso e ela respondeu que a mãe dela não gosta que a A frequente a casa dela. [...] Precisamos investigar a situação da A para saber sobre sua situação de saúde e se existe algum tipo de abuso, etc, pois me lembrei que há dois finais de semana atrás ela me pediu para ir para casa comigo, dizendo que já tinha falado com a mãe dela e que iria pousar na minha casa. Poderia ser um pedido de ajuda, não sei (BRINCADEIRAS, 2016/1, s/p)<sup>33</sup>.

Ouvir é não pretender colocar-se na posição definitiva de detentor de um conhecimento a ser implantado, introjetado na criança seguindo um projeto fixo sobre o que a criança deve ou não deve saber. Ouvir é atentar-se para a realidade que se revela. Nesse caso específico a criança "A" revelou uma situação nas entrelinhas. Ela pediu para ir para a casa de um dos educadores/as,

---

<sup>33</sup> Para não expor as crianças, todos os nomes são substituídos, inclusive dos educadores.

o que soou com tom de possível pedido de ajuda. A criança não disse que estava com problemas em sua casa. Ela pediu para ir dormir na casa de uma pessoa pouco conhecida e tempos depois faltou na atividade com um problema ginecológico que poderia ser causado por diversos motivos, inclusive por abusos e violências. O fato é que a narrativa fez sentido para quem realmente a ouviu, para quem estava aberto para ouvir ativamente ao que era dito. Trata-se do atento ouvir típico do discipulado.

Dussel aponta que é necessário um processo de discipulado do mestre em relação à criança. Nesse sentido, o mestre há de ser discípulo de seu discípulo, revertendo longitudinalmente as estruturas de poder da relação pedagógica. O poder que se auto-justifica como motivo e final é violência e foge completamente do que é esperado para o processo pedagógico. Para a criança, não faz sentido que o ato de aprender seja uma violência sofrida. Por isso, a posição fundamental de quem ensina na relação pedagógica é o olhar nos olhos, uma simbólica de igualdade que está na base da ideia de amor.

### **5.1.1 O olhar nos olhos**

O olhar nos olhos pode parecer uma atitude muito simples, mas quando se considera a exterioridade completa, a alteridade radical de quem se revela, esse ato simples se torna um ato complexamente central.

Como tratamos no tópico 1.3.2, existe uma hermenêutica da alteridade, uma hermenêutica que surge da pro-vocação fundamental, do chamado para a vida que existe na face do pobre latino-americano, da criança latino-americana.

Nas relações pedagógicas existe um encontro fundamental do qual podem ser extraídas diversas compreensões. Essas compreensões dependem justamente de como se dá esse encontro. O que afirmamos aqui é que a

pedagógica latino-americana merece e necessita de um entendimento que derive do olhar nos olhos.

A pedagógica latino-americana deve ser derivada do olhar nos olhos porque o olhar da criança latino-americana é a revelação de sua pro-vocação fundamental, a vocação pela vida. Portanto, quem estabelece uma relação pedagógica sem olhar nos olhos da criança latino-americana derivará sentidos que não fazem jus à materialidade da vida que toma forma nesse ente.

Dussel exemplifica da seguinte forma:

Ustedes habrán observado muchas veces la cabeza de un caballo. Se habrán fijado en sus ojos, ¿han notado que, aun que tiene ojos, sus ojos no tienen "detrás"? Es como una paradoja, porque cuando uno ve el ojo de alguien, de otra persona, cuando lo mira, puede que lo vea como ojo, pero puede ocurrir también que lo vea como un ojo que, a su vez, lo mira a uno y, entonces, uno está allí en el va y viene: ve y es visto. Y bien, eso es justamente el hecho de que el rostro de alguien no es meramente una cosa, sino que es algo muy distinto en su estatuto real y que pone en cuestión la totalidad de lo que nos acontece (DUSSEL, 1995, p.113).

O olhar no olho revela a vida que há por trás daquele olhar, demonstra a presença do ser em seu processo epifânico do presente. Quem olha nos olhos não cairá na tentação neurótica de estabelecer uma relação com uma projeção imaginada de futuro baseada em um conceito moderno de educação e de infância. Olhar nos olhos é abrir-se para ser afetado, para sofrer do afeto que vem do ser que está presente no ente da criança latino-americana.

Ser afetado, ou seja, receber um afeto que vem desde lá, de onde não domino e não conheço, é a base da relação na qual o mestre se torna discípulo, pois quem olha nos olhos de alguém percebe-se visto, observado, afetado. Não existem desculpas ou justificativas para fugir desse afeto fundamental, pois ele é o elemento de constituição ontológica fundamental sem o qual o eu não resiste existencialmente.

Na tradição da filosofia da alteridade desde Levinas, passando por Ricoeur e chegando a Dussel, sabe-se que o ente não surge do solipsismo anterior ao encontro com o outro. Simplesmente ninguém existe por existir em um mundo não

relacional. Toda existência deriva necessariamente de um existir para fora de si, de um existir em relação com um outro. Essa tradição tem sustentado a primazia da ética sobre a ontologia, pois é necessário que exista primeiro um encontro, uma relação ética, para que então possa haver uma afirmação existencial: eu sou porque sou para este outro que se apresenta ante a mim. Concordamos com essa proposição, mas queremos dar um passo além no sentido de aceitar que essa relação ética depende de um afeto fundamental. A ética que o eu desenvolve sobre o outro que se revela e que afirma sua existência como exterioridade depende de um ser afetado por aquilo que está além, por trás, a pro-vocação guardada da afirmação existencial da vida da criança latino-americana.

A descrição linear do processo se dá da seguinte forma: há um encontro do outro que se revela ao eu - esse outro, no caso é a criança latino-americana -, e essa revelação é marcada por um afeto que vem de trás do olho, do mais além que há no infinito do outro que se revela como clamor de vida; o eu deriva desse afeto, do fato de ter sido afetado, uma ética, e se afirma existencialmente como um ente em relação a um ente que se revela e que o afeta; essa ética sustenta uma relação pedagógica libertadora para a infância latino-americana; o mestre afetado, tomado pelo afeto revelado pelo clamor de vida da existência infantil, torna-se discípulo e escuta pacientemente, dando um passo além da dialética, gerando uma analética<sup>34</sup> de libertação da infância latino-americana.

A criança latino-americana é aquela que possui em si a possibilidade de libertação da cultura latino-americana, pois é nela que se encontra o projeto libertador latino-americano.

El hijo, la juventud, el pueblo como portador de la cultura popular, es el que posee como propio el proyecto pedagógico de liberación. No respetarlo en su exterioridad, no escuchar su pro-vocación novedosa es sumirse en la dominación, en la tautología, en la esterilidad del "eterno retorno de lo Mismo" (DUSSEL, 1980, p. 88).

---

<sup>34</sup>Analética é o termo que Enrique Dussel(1995) usa como superação da dialética. Para o autor, existe uma limitação na dialética porque ela produz uma síntese da mesmidade. Na analética existe uma possibilidade de abertura para o totalmente outro, sendo que a síntese é aberta para o que é realmente novo, uma nova-dialética.

Nesse sentido, a postura fundamental de uma pedagógica libertadora da infância latino-americana é a postura de olhar nos olhos e passar assim pelo processo de afirmação existencial da libertação, negando em seu próprio corpo e em sua mente a mesmidade do projeto colonizador gerontocrático moderno.

Olhar nos olhos da criança latino-americana e deixar-se afetar, sentir o afeto que surge dela como clamor de vida é um ato de resistência contra as forças opressoras que constituem os sistemas excludentes. Aqui encontramos a justa complementação do que já discutimos baseado na ideia tillichiana reafirmada por Erich Fromm no tópico 1.3.1: “como colocou Paul Tillich, socialismo seria ‘um movimento de resistência contra a destruição do amor na realidade social’ (FROMM, 1961, p.68). Se o socialismo é um movimento de resistência contra a destruição do amor na realidade social, o olhar nos olhos é o movimento fundamental de construção de uma realidade social de resistência.

Na realidade latino-americana a resistência contra a destruição do amor na sociedade passa pelo olhar nos olhos da criança latino-americana que revela seu clamor por vida e que afeta seu mestre na relação pedagógica, ensinando como ensinar e como manter vivo o amor na realidade material da sociedade.

### **5.1.2 A pedagógica como alteridade fundamental**

Alteridade é a consideração radical do outro como totalmente outro. A filosofia, como sempre, faz afirmações que parecem simples, mas que carregam em si um conteúdo profundo. Se afirmarmos que o outro é outro parece que estamos afirmando algo tão lógico que não há sentido de ser. Esse é o grande perigo e a grande armadilha de nossa atividade racional, a compreensão prévia, rasa, não crítica.

Imagine que há uma criança latino-americana em sua frente e alguém te pede para descrever quem é que está em sua frente. Pelo golpe dos sentidos, combinado com os conhecimentos adquiridos ao longo de sua vida, você vai descrever a parte da sua ideia de criança que se encaixa naquela criança que está em sua frente. Por isso, normalmente o outro é um falso outro que conhecemos não pela experiência, mas pelo lançar de uma projeção racional da ideia de outro.

O outro que nós inventamos e que projetamos racionalmente serve à lógica da mesmidade. Se o outro se faz a partir de mim ele nunca sairá da lógica instituída dentro do eu mesmo e esse eu mesmo normalmente possui a opressão introjetada em si, consciente ou inconscientemente.

A gerontocracia só possui um império tão vasto e forte porque seu governo garante o surgimento de novos gerontocratas, a manutenção da mesmidade que sustenta a lógica da opressão.

Por isso, o encontro com a infância latino-americana precisa partir da ideia de que o outro é totalmente e inalienavelmente outro.

Em outro relatório de atividades do projeto brincadeiras, encontramos uma situação de alteridade fundamental:

Logo que dispensamos as crianças vimos uma passeata de carros, motos e até um helicóptero da polícia. Pronto, foi o ápice. Já estávamos todos abalados e então isso. Algumas crianças correram atrás dos carros e outras nos falaram com a maior naturalidade que era a "Operação" da polícia. Disseram que aquilo acontecia todos os finais de semana e que a partir daquele momento os policiais fechariam as ruas e invadiriam as casas atrás de alguém (BRINCADEIRAS, 2016/2, s/p).

Nesse caso, o mesmo evento que os educadores/as narram como "o ápice", é narrado pelas crianças como algo rotineiro. Ou seja, há uma percepção para quem é de uma realidade, mas as crianças revelam suas próprias percepções, e o ouvir permite que o mundo que compõe aquela completa alteridade se revele. Existem crianças latino-americanas que consideram rotineiro



fortes operações policiais e que tenham decifrado, inclusive, o *modos operandi* policial.

A criança latino-americana não pode nem mesmo ser tratada como um diferente, pois o diferente se diferencia em relação ao eu-mesmo dominador, opressor, gerontocrático. A criança latino-americana é uma distinção, uma novidade absoluta, um novo ser que se revela no encontro: “Locierto es que elhijo-niño-discípulo no es nunca un igual, niundi-ferente, niun interlocutor "a la altura". El hijo es dis-tinto desde su origen, alguien nuevo, historia escatológica, mesiánica” (DUSSEL, 1980, p.43). A escatologia, o messianismo da criança latino-americana, se revela em suas palavras, em seus atos, quando ela denuncia sua realidade a partir de sua normalidade com grandes operações policiais, por exemplo.

A criança latino-americana é um novo ser que se revela no encontro com um eu-mesmo dominante e que precisa se libertar da opressão instituída pela política, erótica e pedagógica gerontocrática. A libertação passa pelo olhar nos olhos apresentado no tópico anterior do texto, e constitui uma nova pedagógica, uma pedagógica da libertação, uma relação de ensino e tutela que entende que a alteridade da criança latino-americana é absoluta.

O novo ser que se revela na criança latino-americana é um ser de resistência. Mas, resistir, nesse caso não é um ato de re-ação. Não é uma ação dependente da ação prévia do eu opressor. A resistência da criança latino-americana em prol de sua libertação é uma pró-ação, uma revelação independente de um ser que é totalmente outro e que é fundamentalmente livre. Por isso, podemos dizer que a existência totalmente outra da criança latino-americana é além de uma re-existência, é uma pró-existência.

A criança latino-americana proexiste em relação à dominação que se pretende sobre ela:

Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en el otro, en la esencial Heterogeneidad del ser, como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno". Esta formidable formulación filosófica del poeta nos ayuda a expresar nuestro pensamiento: el hijo, el Otro de la pedagógica, está ahí, de todas maneras y contra todas las

dominaciones pedagógicas, contra las imperiales o neocoloniales, nacionales opresoras o de clases dominadoras, de la cultura ilustrada u otras (DUSSEL, 1980, p.45).

Como alteridade, como totalmente outra, a criança latino-americana traz heterogeneidade a uma sociedade homogeneizada pelo princípio da dominação e da opressão. A criança latino-americana é o pobre latino-americano que luta por libertação, mas não o é dentro de especificação, de uma caixa, de um formato específico. Ela possui atrás de seus olhos o infinito do ser que se revela como afeto e possibilidade.

A pedagógica da libertação da infância latino-americana é uma relação pedagógica de esvaziamento do ser como mesmidade em prol do conhecimento do novo ser, da novidade possível e proexistente.

A consideração da criança como alteridade fundamental não implica em uma desmaterialização da criança latino-americana. Pelo contrário, a criança latino-americana é novo ser em seu contexto, em sua integração com a história e em sua erupção como resistência.

Dussel aponta uma qualificação da criança latino-americana que pode ser entendida como a percepção de uma grande falha nos processos libertários latino-americanos:

El niño-pueblo, el pobre de la pedagógica, no es un ente orfanal ante un ego magistral como nos enseña la pedagogía vigente. El niño-pueblo es la Exterioridad fontanal: fuente del futuro, de la re-novación, de la vida dis-tinta, de la ad-ventura familiar y política. Alteridad fontanal del mundo nuevo (DUSSEL, 1980, p.55).

A infância latino-americana como novo ser que pró-existe é a fonte possível de renovação da realidade existencial da América Latina. Entretanto, historicamente os movimentos de libertação sempre estiveram centralizados em demandas outras, que não a da infância. Desprovidos da fonte do novo ser, da revelação da alteridade fundamental, os movimentos de libertação sofrem da ausência fundamental de vida, da falta da revelação do afeto à criança.

Portanto, a pedagógica da libertação deve ser uma pedagógica disposta a escutar o suficiente para trazer a infância latino-americana para a luta por libertação, incluí-la nos movimentos populares, nas formulações de ideias e estratégias, nas trincheiras da guerra contra a gerontocracia opressora. Como novo ser, a criança há de denunciar<sup>35</sup> estruturas gerontocráticas dentro dos próprios movimentos de libertação e esse processo de denúncia é fundamental para que exista uma mudança sincera, intensa, carregada de possibilidades de novas formas de luta e de existência.

### **5.1.3 A formação docente para a pedagógica**

O docente possui um papel importante na educação formal regulada pelo Estado de Direito. Entretanto, como temos visto, a pedagógica não se trata de pedagogia no sentido de uma ciência técnica voltada a uma educação formal, mas do processo que está ligado a toda relação de ensino. Portanto, precisamos pensar nesses dois âmbitos, no âmbito da importância da formação do docente como profissional ligado à educação formal e no âmbito da formação da parte docente de todas as pessoas que se relacionam, de algum modo com o ensino.

Nos tópicos anteriores já tratamos da necessidade do olhar nos olhos como princípio do âmbito pedagógico e tratamos também da radical alteridade da infância na relação pedagógica. Com isso, já podemos perceber que a pedagógica é um ato relacional e que essa relação não é uma relação de mesmidade, mas uma relação de alteridade que se conjuga na afirmação existencial dos sujeitos desse encontro. A criança latino-americana se afirma em sua integralidade existencial infinita e desconhecida e aquele que a encontra se

---

<sup>35</sup> A criança não deve ter a responsabilidade de denunciar, isso é papel do adulto. Mas, se o adulto a escuta, a denúncia aparecerá, percebida na linguagem própria da criança, a linguagem lúdica e a linguagem dos sentimentos.

afirma a partir da relação afetiva e ética que precede a auto-afirmação ontológica.

Nosso primeiro passo para entender a formação docente voltada a uma pedagógica da libertação da infância latino-americana é a compreensão da dependência da alteridade radical revelada no encontro com a criança e o esvaziamento do olhar nos olhos que não é um olhar dominador.

Quando os primeiros portugueses aportaram na América Latina em seu projeto de invasão o olhar que eles tiveram foi um olhar de opressão, de dominação. O olhar faz parte do projeto todo que está por trás da prática da existência daquele sujeito. Para que os portugueses pudessem ter visto a alteridade suprema na face dos indígenas originários latino-americanos, teriam que conseguir praticar um olhar esvaziado de seu projeto dominador. Las Casas, como visto no terceiro capítulo foi uma das pessoas que se esvaziou e foi afetado pelo choque com o infinito da revelação existencial dos indígenas originários latino-americanos.

O docente que pretende ensinar algo à criança latino-americana precisa se despir de seu projeto opressor e dominador. Sua existência deve se apresentar como um novo ser a partir do choque do afeto da revelação da profundidade existencial da criança latino-americana. Sem essa prática, tudo que um docente verá nos olhos da criança latino-americana é um reflexo do si-mesmo como projeto dominador, de modo que sua prática, por mais bem intencionada que possa ser, ainda será uma prática de mesmidade.

O encontro com o afeto oriundo do choque com a existência da criança latino-americana é um encontro que aniquila o ser. Aniquila o ser criado pelo solipsismo cartesiano e permite a emergência de um novo ser fundado no afeto e na luta pela libertação. Isso serve tanto para o docente em sentido formal quanto para as outras pessoas que possuem relações pedagógicas com a infância latino-americana.

Vejamos mais uma experiência narrada nos relatórios do projeto brincadeira:

A outra ficou ali perto de mim, eu estava sentada no banco, foi chegando mais perto até se encostar na minha perna, eu disse:

- Oi, como é o seu nome?

- Sxx.

- Ah legal, o meu é Rxx, mas pode me chamar de R.

(Silêncio)

- Você quer sentar aqui no meu colo? – Perguntei.

- Aham – respondeu a garotinha já subindo nas minhas pernas.

Pensei naquele instante a abertura total que Sxx deu a mim logo de início, mesmo sendo uma desconhecida, mas ao proporcionar um pouco de carinho, já se criou um vínculo de afeto (BRINCADEIRAS, 2015, s/p).

Nesse caso, pode-se entender que a educadora que está sentada, é adulta e oferece o colo, é a agente do afeto e que a criança está recebendo esse afeto, sendo afetada. Na verdade, a dinâmica é inversa. É a criança que vai até a educadora, que a toca e que abre a possibilidade desse contato afetivo.

Quem vai a um encontro, encontra lá um ser que o afeta, nesse caso o novo ser da criança latino-americana. A voz da criança latino-americana será, portanto, o guia para a atividade pedagógica de quem a ensina.

El a priori de toda pedagógica es el "escuchar-la-voz-del-discípulo", su historia nueva, su revelación, lo que porta la generación sin repetición posible, porque es única. El padre liberador no el padre edípico, permite que el niño sea parido en normalidad (salida del útero), se le corte el cordón umbilical (primera autonomía), supere la lactancia por el destete, salga de la casa hacia el juego y la escuela, pero no desde el proyecto paterno-materno sino desde el pro-yecto filial, meta-físico, que se ha revelado en el silencio del maestro (DUSSEL, 1980, p.51).

Além de ser guiado pela voz da criança latino-americana, o docente há de saber que o projeto de educação e o projeto de ensino devem ser projetos da criança latino-americana. O docente, como adulto incorporado à estrutura de mesmidade gerontocrática pode, a partir da auto-reflexão crítica, ver sua posição no mundo, seu locus de ferramenta de uma estrutura maior e renunciá-la de acordo com seus próprios interesses de libertação. Ao fazer isso ele poderá ver

que existe um projeto pedagógico libertário que emerge da infância latino-americana e que traz consigo os ferramentais para uma prática justa.

A pessoa que não é capaz de ouvir o projeto pedagógico oriundo da infância latino-americana e sua luta por libertação é alguém que não precisa apenas se reabilitar no âmbito técnico e científico, mas que carece também de vida em si mesmo. Essa pessoa diluiu-se no projeto gerontocrático e está em uma profundidade onde a luz já não alcança. É necessário reviver.

O encontro com a criança latino-americana é o movimento de alteridade fundamental que permite que o velho ser, adultocêntrico e gerontocrático seja abandonado e que o nosso ser afetado e resistente seja experimentado. Por isso, a pedagógica em prol da libertação da criança latino-americana não é uma técnica, mas uma atitude existencial que possui um pressuposto ético.

A atitude existencial pode derivar de si técnicas pedagógicas que sejam válidas, mas não pode ser substituída pelas mesmas. A ciência em si e a pedagogia como ciência do ensino são ferramentas que podem ser utilizadas como ferramentas de resistência e libertação, mas que não possuem caráter moral por si mesmas. Em alguns casos, a mesma técnica que resiste pode ser usada para oprimir.

O movimento seguinte na formação docente para a pedagógica da libertação da infância latino-americana é o movimento de passagem de uma pedagogia da obediência para uma pedagogia do afeto.

Es por ello que la paternidad-maternidad no puede ocultar su anterioridad, su tradición, su Estado-cultura. El maestro no es un preceptor aséptico, identificado con los dioses o la naturaleza. El maestro es un tal, de un sexo, una edad determinada, un pueblo y Estado, una nación, una clase social, una época de la humanidad, con sus doctrinas y teorías [...] No tiene entonces derecho a presentarse ante el discípulo como si tuviera todos los derechos, y especialmente el derecho sin límite de hacerse obedecer, como el preceptor del Émile (DUSSEL, 1980, p.44).

Uma educação que seja factualmente libertária não pode ser centrada na força política da obediência, pois isso seria um contrasenso fundamental. A

mudança da pedagógica gerontocrática para a pedagógica libertária não é uma mudança simplesmente de conteúdo ou de técnica, mas uma mudança de atitude existencial ante à criança latino-americana. Portanto, a formação do docente para a pedagógica da libertação deve conter esse encontro fundamental com a infância latino-americana.

A formação dos profissionais de docência deve conter o encontro fundamental com a infância latino-americana, o estudo sobre a técnica pedagógica e a reflexão crítica sobre a formação do profissional docente. Esse é o caminho básico da preparação para trabalhar diretamente com a infância latino-americana. Entretanto, não é suficiente formar o profissional que vai trabalhar diretamente com a educação formal da criança latino-americana, mas também com todos aqueles que vão ter uma relação pedagógica com a criança latino-americana. O médico, o assistente social, o nutricionista, o artista, e sobretudo o político, entre tantas profissões possíveis, devem conhecer minimamente as trilhas de uma pedagógica libertadora da infância latino-americana.

Em nossa posição, a formação do profissional de pedagogia deve formá-lo para que ao ensinar o alfabeto à criança latino-americana ele a ensine também que as letras são instrumentos de poder, e que a voz da criança é resistência em uma sociedade com um projeto de opressão. De semelhante modo, o médico que se chama pediatra deve saber ouvir direta ou semiologicamente a criança que atende, muito além do que identificar a doença que assola seu corpo.

Esse tipo de formação não foge do espectro de uma formação científica com base acadêmica, pelo contrário, está realmente adequada ao princípio das ciências. Também não se trata de formação ideológica, mas de formação humana como parte fundamental de qualquer formação profissional.

A formação para uma pedagógica da libertação da infância latino-americana traz consigo a possibilidade de afeto no sentido aqui já trabalhado, de deixar-se afetar pela presença sagrada do infinito existencial que reside do lado de lá dos olhos da criança latino-americana que clama por vida e justiça. Esse afeto inicial se traduz em respeito na organização social, respeito tal que será a matéria própria das diversas relações pedagógicas na sociedade.

Não se trata de uma formação ideal voltada para a perfeição técnica e ética, mas uma formação que respeite o si-mesmo tanto quanto o outro que se revela no processo de percepção existencial e de estruturação ontológica. Ninguém é completamente autônomo, incondicionado ou liberto, mas todos são momentos possíveis nesse caminho:

Ni el preceptor es autónomo o incondicionado, ni el hijo lo es por su parte. Ambos son momentos de la Totalidad, pero ambos son al mismo tiempo Exterioridad meta-física. Esa doble dialéctica analéctica constituye la anti-pedagógica o pedagógica de la liberación, situación eróticamente ana-edípica y políticamente pos-imperial, filial y popular (antifilicidio y antiplebicidio). El cara-a-cara pedagógico, entonces, es el respeto por el Otro, sea éste hijo o maestro. Para el pro-genitor y maestro el Otro es el hijo-discípulo: lo sagrado ante lo cual ningún amor es suficiente, ninguna esperanza excesiva, ninguna fe adecuada. Para el hijo-pueblo el Otro es el pro-genitor y maestro: lo anterior, presencia epifenomenal creadora originaria, a quien se debe el ser como realidad, y ante el cual el pagar la deuda es meta-físicamente imposible (DUSSEL, 1980, p.45-46).

O respeito como matéria fundamental das relações pedagógicas permite a reconstrução das relações que geram o novo ser e os novos seres possíveis desse novo choque existencial. Enquanto temas como obediência, disciplina, comportamento adequado e completude de tarefas ainda são discutidas modernamente no âmbito da educação (escola, família, igreja), o afeto, o respeito existencial e a infinitude do outro são assuntos amplamente silenciados.

Bom exemplo da busca pela mudança de atitude frente às relações pedagógicas na América Latina são os estudos e lutas em prol da educação social e da regulação da profissão de educador social.

Regis Bauli e Verônica Müller tratam largamente da questão da educação social no Brasil tanto em termos históricos quanto em termos técnicos e políticos no livro Educador Social no Brasil: normatização e profissionalização. Na obra, os autores apresentam as ideias do PCA - Programa de estudos e defesa da criança e do adolescente ligado à UEM - Universidade Estadual de Maringá. Há décadas esse programa tem se dedicado à pesquisa e a defesa da criança e do adolescente e da educação social, sobretudo a partir das influências de Violeta Nuñez e Paulo Freire (BAULI; MÜLLER, 2020, p.38ss).



Nesse sentido, a educação social está ligada a um âmbito da pedagógica que percebe a limitação da educação escolar formal e que vê a necessidade de uma pedagógica libertária na sociedade:

Violeta expressa que a Educação Social está ligada ao esgotamento da educação escolar, à ideia de vulnerabilidade, mas não aquela em que há o antinômio vítima/culpado, e sim, a de que o sujeito está violado, vulnerável em seus direitos, por causa da precarização social provocada por várias áreas. Ela não trabalha com o binômio típico de Freire, o opressor e o oprimido, apesar de os dois mirarem o sistema econômico como causador (não único) das desigualdades fundamentais da vida em sociedade. O capitalismo, diz ela, tem levado as pessoas a “infernos de isolamento” (BAULI; MÜLLER, 2020, p.38ss).

A perspectiva de educação social do PCA com base em Nuñez e Freire é uma perspectiva assumidamente afetada no sentido em que temos aqui tratado. O afeto vem da prática do olhar nos olhos e reconhecer o infinito existencial que há por trás de cada criança que foi educada pelo Programa ao longos de suas décadas de existência. Essa criança latino-americana não é vitimada, mas tem sua integridade existencial reconhecida na alteridade fundamental de uma pedagógica que busca a libertação das condições materiais de opressão que se aplicam sobre a história.

A história de cada criança que passou de algum modo pelos cuidados do PCA é revelação da história da humanidade, da história da colonização e do neocolonialismo, é história da América Latina e herança da cultura mãe latino-americana que se revela como resistência fundamental, a resistência de existir como si própria, de re-existir e de pró-existir como criança latino-americana.

A formação para a docência em uma pedagógica da libertação da infância latino-americana é uma formação de revolução humana, de superação do velho ser gerontocrático e de choque com o novo ser que se revela no olhar da criança latino-americana. É uma formação que preza, antes de mais nada, pela coragem de ser, pela pró-existência em um ambiente de constante e inalienável resistência.

## 5.2 A coragem de ser criança

A última etapa desta proposta de hermenêutica de libertação da infância latino-americana é uma aproximação sobre a possibilidade de auto-afirmação existencial da criança latino-americana frente às constantes ameaças do não-ser.

Como vimos, os âmbitos da erótica, política e pedagógica compõem um olhar filosófico possível sobre a existência da criança latino-americana e sua jornada de luta por libertação. Para compreendermos esses três âmbitos e as vias de libertação existentes nos mesmos, realizamos uma análise, um olhar fenomenológico sobre a história, as ideias, os conceitos, as políticas, a cultura e a religião latino-americanas como base para a construção de um sentido possível.

Como toda hermenêutica, não pretendemos aqui esgotar a interpretação do assunto, mas viabilizar um olhar que se justifica em causas e condições específicas sobre o problema tratado. Não temos a intenção nem a ingenuidade salvacionista, mas temos o compromisso com o infinito existencial que se revela na face da criança latino-americana.

Essa criança que se revela na integralidade de sua posição germinal, possui uma consciência e um olhar sobre si mesma. Essa percepção ontológica pode ser moldada para atender aos princípios gerontocráticos e às agendas da opressão, ou pode ser liberta das correntes históricas e culturais, permitindo que o ser humano que experimenta a condição de infância na América Latina se aceite e se afirme com segurança existencial, assentado sobre o solo da justiça.

Para entendermos o processo de auto-afirmação existencial da criança latino-americana devemos primeiro entender um elemento constituinte da coragem de ser, a ansiedade da existência.

### 5.2.1 A ansiedade da infância

Como vivemos em uma sociedade hiper-excitada pelos mecanismos de neurose<sup>36</sup>, conhecemos o termo ansiedade em nosso cotidiano e o utilizamos com frequência. Entretanto, assim como diversos termos de origem filosófica, a ansiedade possui diversos sentidos possíveis. Talvez, os atuais desenhos sociais do ocidente nos levem a experimentar a ansiedade em seu formato mais patológico, relacionado diretamente com os transtornos de ansiedade. Tocaremos no tema da ansiedade patológica, mas não é essa a ideia central. A ideia central é de uma aproximação ontológica da ansiedade, ou seja, uma concepção sobre o que é a ansiedade em relação com a existência.

O já citado filósofo e teólogo teuto-estadunidense Paul Tillich desenvolveu em seu livro *Courage to be* uma ontologia da coragem, e para tanto desenvolve também uma ontologia da ansiedade. Sobre a natureza da ansiedade Tillich aponta que:

Esta é a primeira assertiva sobre a natureza da ansiedade: ansiedade é o estado no qual um ser tem ciência de seu possível não-ser. O mesmo raciocínio, resumido, seria: ansiedade é a consciência existencial do não-ser. "Existencial" nesta frase significa que não é o conhecimento abstrato de não-ser que produz ansiedade, mas a consciência de que não ser é uma parte do nosso próprio ser (TILLICH, 2000, p.35).

Tillich define de modo preciso que a ansiedade é a percepção existencial do não-ser. Mas, cabe nos perguntarmos o que exatamente isso significa. Se olharmos rapidamente para a história do pensamento ocidental veremos que após o declínio do romantismo e do naturalismo a filosofia passa a apontar para a denúncia do fim da metafísica como filosofia primeira. Isso significa que a filosofia muda de página, mas sai de uma página que esteve reinando pelos últimos vinte

---

<sup>36</sup>Retomamos aqui a ideia de sociedade do cansaço de Byung-Chul Han utilizada no terceiro capítulo.

e três séculos de pensamento. Friedrich Nietzsche é, de certo modo, o profeta e garoto-propaganda desse deslocamento que acabará por desenvolver novas formas de se fazer filosofia na modernidade, como a filosofia da linguagem e da mente, uma nova filosofia política que se identifica como filosofia social e, especialmente uma nova filosofia da existência.

O cenário do pensamento ocidental do final do século XIX e início do século XX e o desenvolvimento da hermenêutica e da fenomenologia, contribuíram muito para a formação de filósofos que se dedicaram a estudar o existir ao invés de buscar as essências que estariam por trás das coisas que existem. Nessa busca pela compreensão da existência percebe-se uma formulação simples, mas que conta com uma grande dificuldade de compreensão: existimos ao invés de não existirmos.

Existimos e temos consciência de nossa existência, mas essa consciência também nos apresenta um fato aterrorizador, o de que existimos com a constante ameaça de deixarmos de existir. Quando conhecemos esse princípio apenas racionalmente nos deparamos com uma simples complementação lógica, pois se existe uma existência positiva, há de se ter uma ideia de não existência negativa que a complementa. Entretanto, quando experimentamos esse princípio em nossa existência, surge a ansiedade apresentada por Tillich na última citação.

Portanto, a definição primeira de ansiedade é a de percepção da ameaça do não-ser ante ao ser que somos. Essa percepção pode se dar de várias formas, mas algumas delas são mais fáceis, por exemplo a morte é um sinal supremo da finitude existencial. A ligação mais direta da existência com a ameaça da não-existência é a marca da finitude, o que gera, em consequência a marca da ansiedade: “Ansiedade é finitude, experimentada como nossa própria finitude. Esta é a ansiedade natural do homem como homem, e de certa forma de todos os seres vivos. É a ansiedade de não-ser, a certeza de nossa finitude como finitude” (TILLICH, 2000, p.35-36).

A ansiedade gerada a partir da consciência de finitude derivada da ameaça da morte não é o mesmo que o medo de morrer. Medo e ansiedade são fenômenos relacionados, mas distintos:

Medo e ansiedade são distintos mas não separados. São imanentes um dentro do outro: o acicate do medo é a ansiedade, e a ansiedade se esforça na direção do medo. Medo é estar assustado com algo, uma dor, a rejeição de uma pessoa ou um grupo, a perda de alguma coisa ou alguém, o momento de morrer. Mas na antecipação da ameaça que se origina destas coisas, o que está assustando não é a negatividade em si que eles trarão para o sujeito, Porém a ansiedade sobre as implicações possíveis desta ansiedade. (TILLICH, 2000, p.37).

Se uma pessoa está com uma doença grave, em situação terminal e tem medo de como é o ato de morrer, ela está experienciando diretamente o medo da morte. Entretanto, a ameaça do não-ser derivado da morte nos alcança em qualquer momento de nossas vidas. Essa experiência de ameaça crônica do não-ser não é um medo, mas uma ansiedade.

Para Tillich, existem três tipos de ansiedade, ou seja, três definições de ansiedade que são derivadas da própria existência. A primeira e mais ampla é a ansiedade ôntica, que é a ansiedade do destino e da morte. A segunda é a ansiedade moral, que é a ansiedade da culpa e da condenação. a terceira é a ansiedade espiritual, que toma forma na ansiedade do vazio e da insignificância. Essas três formas de ansiedade não são patológicas a princípio e também não são elimináveis, mas são consequências do próprio existir e da consciência da condição existencial. Essas ansiedades são, em geral, equilibradas pela aceitação da própria existência, mas podem assumir características diferentes e até mesmo se tornarem patológicas de acordo com condições específicas.

Tillich identifica uma presença mais intensa de cada tipo de ansiedade ao longo da história do ocidente:

A distinção dos três tipos de ansiedade é confirmada pela história da civilização ocidental. Constatamos que ao final da civilização antiga a ansiedade ontica é predominante; ao final da Idade Média a ansiedade moral, e ao final do período moderno a ansiedade espiritual. Porém, a despeito da predominância de um tipo, os outros são também presentes e efetivos. (TILLICH, 2000, p.57).

Apesar dos três tipos básicos de ansiedade serem sempre presentes em decorrência da própria condição existencial, as linhas traçadas pela cultura em

momentos históricos específicos podem gerar condições mais apropriadas para a presença acentuada de uma delas sobre as demais.

Na antiguidade, momento histórico no qual os limites da ciência eram grandes e as perguntas pelo ser começaram a ser desenvolvidas de modo direto, a ansiedade pelo destino e pela morte acabaram ocupando papel central. Na teocracia medieval, com sua hipervigilância divina e com as intensas noções de pecado e condenação, a ansiedade pela culpa e pela condenação se tornaram maiores. Já na modernidade racionalista, que investiu na tentativa de separação entre corpo e alma, entre razão e emoção, entre o natural e o espiritual, a ansiedade pelo vazio e insignificância toma termo.

Cabe-nos então perguntar qual seria a forma de ansiedade que se destaca na atual realidade da infância latino-americana. Como já vimos no tópico 3.2.2. a decadência da modernidade trouxe consigo um novo caráter hiperneurótico para a sociedade fragmentada de nossos. Portanto, por um lado, há uma tendência de que nenhuma das três condições básicas de ansiedade seja destacada, mas sim a condição patológica da ansiedade derivada das neuroses individuais e coletivas.

Por outro lado, a infância latino-americana possui condições materiais específicas ante a esse processo de decadência da modernidade que estão diretamente relacionadas com as formas como a modernidade talhou a relação entre adultos e crianças no ocidente e os papéis esperados da infância na sociedade.

Vejamos uma experiência narrada nos relatórios do Projeto Brincadeiras. Nesse caso, os educadores contam a dificuldade de saírem do local do projeto, pois as crianças não os deixavam ir embora.

Mas não conseguimos sair desta vez; as crianças avançaram sobre a Kombi; subiram nela e não queriam descer; elas simplesmente não nos escutavam mais. [...] Outro fator pontuado pelo Marcos, é que elas ainda acham que não vamos voltar e por isso, querem aproveitar cada segundo como se fosse o último; esperamos que com o tempo e a frequência nossa, isso possa mudar (BRINCADEIRAS, 2015, s/p)

A percepção dos educadores parece fazer sentido. As crianças evitavam a saída do grupo de educadores do local porque temiam que eles não voltariam, ou seja, expressavam uma espécie de ansiedade de separação.

Como fruto de uma realidade de opressão, a existência da criança latino-americana é intensamente marcada por uma ansiedade, pois ao encontrar nas estruturas sociais uma lógica de dominação na qual a pobreza e a ausência de vida sejam castigos injustos e constantes voltados para sua condição existencial sem justificativas a não ser o lucro e o domínio do opressor, há uma percepção de que a angústia é algo atrelado a seu ser.

O oprimido latino-americano em geral, e a criança latino-americana em particular lidam com o constante julgamento de um juiz perverso e arbitrário que não se encontra sob as leis e regras do mesmo jogo, mas que as transcende pelas táticas coloniais. Mesmo quando a criança latino-americana vai aprendendo a possibilidade de se julgar, a tendência é que ela introjete a lógica do opressor em si, o que garante a manutenção da mesmidade, sem o prejuízo da possibilidade da reação. Assim, ela se julgará culpada também, pois se verá a partir dos olhos de seu opressor. Esse é um caminho possível para o surgimento de uma ansiedade patológica, que nesse caso pode ser além de uma patologia individual, uma condição social de larga escala.

Tillich, que foi um leitor de Freud e apreciador da psicologia profunda, apresenta o que há de comum na compreensão patológica da ansiedade:

Discutem-se hoje muitas teorias; e alguns dos maiores psicoterapeutas, em especial o próprio Freud, desenvolveram diferentes interpretações. Há, contudo, um denominador comum em todas as teorias: ansiedade é a consciência de conflitos insolvidos entre elementos estruturais da personalidade, como por exemplo, conflitos entre impulsos inconscientes e normas repressivas, entre diferentes impulsos tentando dominar o núcleo da personalidade, entre mundos imaginários e a experiência do mundo real, entre tendências para a grandeza e a perfeição e a experiência de nossa pequenez e imperfeição, entre o desejo de ser aceito por outra gente e sociedade, ou o universo, e a experiência de ser rejeitado, entre a vontade de ser e a aparentemente intolerável carga de ser que evoca o desejo manifesto, ou oculto, de não-ser (TILLICH, 2000, p.64-65).

A infância latino-americana possui um problema que foi construído em sua história e que pode ser a fonte de diversos transtornos de ansiedade e, conseqüentemente, pode estar interferindo na passagem da erótica e política germinal para as categorias terminais. A quem a criança latino-americana deve agradar e a quem ela pode direcionar seu amor? A imagem paterna, como temos visto em diversos momentos do texto, está diretamente relacionada com a figura do europeu opressor, violento e impositivo, que acaba colocando sua lógica no sistema de funcionamento das crianças latino-americanas. Assim, a criança latino-americana que consegue agradar a figura paterna em amplo sentido cultural, ficará insatisfeita pela experiência de amarras decorrente dessa relação. Por outro lado, a criança que escolhe pelo caminho da libertação e que revela seu infinito sagrado existencial na relação pedagógica, será tido como *persona non grata* ante aos poderes masculinos que dominam a sociedade.

Diante dessa experiência de ambigüidade própria da condição histórica e cultural da criança latino-americana, é necessário que ela desenvolva uma forma sólida de coragem para enfrentar qualquer uma das opções. Entretanto, certamente ela não sairá ilesa, pois qualquer caminho que ela escolha lhe demandará uma ampla força. Ao se manter no sistema de opressão terá que ter forças para sublimar seu princípio erótico de liberdade, e ao escolher o caminho da libertação terá que enfrentar não apenas pessoas ou conteúdos específicos, mas a própria estrutura de dominação colonial.

Por isso, o projeto de libertação da infância latino-americana é também um projeto de cura. A criança latino-americana deve acessar um âmbito pedagógico no qual possa experimentar as descobertas e ameaças do ser pela própria condição de finitude. Isso não possui cura, pois essa é a própria condição da existência humana. Porém, na intersecção entre erótica, política e pedagógica, a infância na América Latina precisa ser liberta da neurose gerada pela presença crônica e violenta de seu opressor. Nesse cenário, será muito mais adequado para a criança latino-americana elaborar sua auto-afirmação existencial e sua coragem de ser como parte e como indivíduo.



A coragem de ser é um posicionamento humano. Entretanto, como vimos algumas formas de existência são particularmente oprimidas, afetando sua qualidade existencial. O justo é que a criança latino-americana não encontre mais ameaças à sua existência do que qualquer adulto, ou do que qualquer outra criança ao redor do mundo, ou de que qualquer outro ser na integralidade de sua dignidade humana.

### **5.2.2 Infância e autoafirmação ontológica: a proexistência da infância na América Latina**

A proexistência da infância latino-americana é a força motriz da libertação da criança latino-americana. É a base de uma existência que evoca força para sua própria vida, na revelação do infinito sagrado de sua existência. Mas, o sistema opressor busca por sua manutenção e se sustenta justamente no sufocamento da revelação da existência da criança latino-americana. Assim, a pedagógica gerontocrática não olha nos olhos, não permite a erótica e a política da infância.

Podemos traduzir essa problemática em termos existenciais entendendo a dinâmica de auto-afirmação do ser humano em sua própria existência. Essa é a proposta feita por Paul Tillich em sua obra *Courage to be*, na qual o autor mostra as ansiedades da existência humana e propõe uma ontologia da coragem.

No tópico anterior vimos como a ansiedade se revela de modo existencial, a partir da experiência de finitude do indivíduo. Vimos também que há uma diferença entre as ansiedades e os medos, assim como há uma diferença entre a ansiedade ontológica e a ansiedade patológica. Tudo isso reflete na vida da infância latino-americana por conta do cenário no qual ela é posta como sujeito de sua existência.

Agora passaremos a tratar da questão da coragem de ser da criança latino-americana e de sua relação com o projeto libertador da infância latino-americana.

Primeiramente, de acordo com Tillich, a coragem é uma realidade ética:

Poucos conceitos têm tanta utilidade para a análise da situação humana. Coragem é uma realidade ética, mas se enraíza em toda a extensão da existência humana e basicamente na estrutura do próprio ser. Deve ser considerada ontologicamente a fim de ser entendida eticamente. (TILLICH, 2000, p.1).

Apesar de ser uma realidade ética, a coragem precisa ser entendida primeiramente como uma questão ontológica, pois está diretamente ligada com a base da existência do indivíduo. Não existe um interruptor com o qual possamos ligar e desligar a existência. A existência é dada e a ameaça da não-existência é parte constituinte dessa condição existencial. O que se pode fazer é tomar um posicionamento ante ao existir e ante a ameaça do não-ser.

Esse posicionamento ante ao ser pode ser uma total fuga da condição material da existência a partir de uma forma de vida que gera alienação existencial. Entretanto, esse posicionamento não evita o existir, apenas o afasta da consciência como problemática, traduzindo seu conteúdo para outros elementos da vida.

Do ponto de vista positivo, existem algumas formas possíveis de auto-afirmação existencial, sendo que a principal diferenciação é a da coragem de ser como parte e a da coragem de ser como si-próprio, tematizando consecutivamente o coletivo e a individualidade.

A coragem de ser como parte é a coragem de participação, na qual a afirmação do indivíduo é parcialmente idêntica à coragem de ser de seu coletivo:

Mas a potência do ser pode ser partilhada por diferentes indivíduos. A potência de ser de um Estado pode ser compartilhada por todos seus cidadãos, e de maneira notável, por seus governantes. Sua potência é em parte a potência deles, ainda que sua potência transcenda a potência deles, e a potência deles transcenda sua potência. A identidade de participação é uma identidade na potência de ser. Neste sentido a potência de ser do eu individual é, em parte, idêntica à potência de ser de seu mundo, e vice-versa (TILLICH, 2000, p.88-89).

Como participação existencial em um elemento coletivo, existe ao mesmo tempo uma divisão de forças e uma soma de forças ante a uma temática específica. Quando perguntamos a alguém, por exemplo, “quem é você?”, a resposta pode ser dada em termos participativos. A resposta de Belchior a essa pergunta foi dada em forma de música: “eu sou apenas um rapaz latino-americano sem dinheiro no banco sem parentes importantes e vindo do interior”. Essa resposta indica a coragem de ser como parte. Parte da afirmação daquele ser coincide com a afirmação de diversos outros indivíduos que se afirmam dizendo “sou latino-americano”, “sou pobre”, “venho do interior”. Por isso, quando o eu-lírico se afirma, não se afirma apenas como indivíduo, mas como parte de um grupo muito maior e muito mais poderoso que ele.

Ao nos afirmarmos como algo maior e muito mais poderoso que nós, ao mesmo tempo em que cedemos parte da nossa existência para a constituição desse grupo, recebemos o poder do coletivo em nossa existência.

Revela-se, nesse caso, uma coragem de pertencimento e de participação.

Portanto, aquele que tem a coragem de ser como uma parte tem a coragem de se afirmar como uma parte da comunidade da qual participa. Sua auto-afirmação é uma parte da auto-afirmação dos grupos sociais que constituem a sociedade à qual ele pertence (TILLICH, 2000, p.91).

Essa possibilidade de auto-afirmação coletiva é uma forma muito importante de auto-afirmação da criança latino-americana, pois essas duas categorias de pertencimento, o fato de ser criança, e o fato de ser latino-americana, criam uma intersecção de sujeitos que experimentam potências existenciais em comum e que podem ter muitos benefícios ao experimentarem o poder do coletivo.

A criança latino-americana, como já discutimos anteriormente, não é um ser suspenso de realidade, uma *tabula rasa* na qual a educação gerontocrática pode marcar o que bem entender em seu ser. A criança latino-americana possui uma cultura-mãe originária, um pai opressor estrangeiro que a deserdou, e possui

a necessidade ontológica de existir como si própria e não como a projeção de uma ideia moderna de infância.

Assim, a coragem de ser da criança latino-americana passa pela afirmação de seu conjunto, de seu coletivo existencial, de outros seres que passaram e passam pelas mesmas dores e que visualizaram horizontes semelhantes.

A auto-afirmação existencial que implica na libertação da infância latino-americana não é um elemento separado da história, mas se enquadra em uma corrente de pensamento diretamente relacionada com o declínio dos sistemas de pensamento moderno.

Existencialismo, tal como apareceu no século XX, representa o significado mais vivido e ameaçador de "existencial". Nele todo o desenvolvimento chega a um ponto além do qual não pode ir. Tornou-se uma realidade em todos os países do mundo ocidental. Está expresso em todos os domínios da criatividade espiritual do homem, penetrou em todas as classes educadas. Não é a invenção de um filósofo boêmio ou de um romancista neurótico; não é um exagero sensacional fabricado por causa do proveito e da fama; não é um jogo mórbido com as negatividades. Entraram nele elementos de tudo isto, mas ele próprio é algo diferente. É a expressão da ansiedade da insignificância, e da tentativa de incorporar esta ansiedade à coragem de ser como si próprio (TILLICH, 2000, p.139).

Tillich aponta alguns pensadores como figuras centrais nesse movimento de superação do essencialismo moderno, como Marx, Nietzsche, Dilthey, Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Nietzsche é o principal profeta dessa mudança histórica e é justamente quem denuncia a mesmidade do sistema filosófico ocidental.

Se hoje podemos pensar em uma auto-afirmação existencial no formato da coragem de ser criança latino-americana, é porque ao longo dos últimos dois séculos pensadores têm enfrentado sistematicamente a mesmidade que reinava na modernidade ocidental. A proposta de uma revisão da erótica, política e pedagógica da infância latino-americana surge da derivação hermenêutica da compreensão da possibilidade de auto-afirmação existencial em termos de coragem de ser criança.

A coragem de ser criança não pode eliminar as ameaças próprias dessa condição existencial, pelo contrário, tem que aceitá-las como parte constituinte:

Coragem é autoafirmação "a despeito de", e a coragem de ser como si próprio é autoafirmação do eu como ele próprio. Porém deve-se perguntar: O que é o eu que se afirma? O existencialismo radical responde: O que ele faz de si mesmo. É tudo que pode dizer, porque nada mais deveria restringir a absoluta liberdade do eu (TILLICH, 2000, p.151).

A coragem de ser criança é uma coragem que sempre se dá "apesar de", sendo que essas condições contrárias são as ameaças do não-ser. A morte, por exemplo é uma representação da finitude para todo ser humano consciente de seu desfecho final. Entretanto, a criança passa por outras ameaças que lhe são próprias, como a ansiedade advinda do destino de deixar de ser criança.

Não existe um dia marcado no qual alguém pode olhar e pensar "a partir de amanhã não serei mais criança". O que existe é uma percepção posterior, quando já não se é mais criança. Entretanto, a ansiedade fundamental do destino e o medo da insignificância ante a ele está presente. A criança sabe que está caminhando para deixar de ser aquilo que é, apesar de manter a estrutura de um si-mesmoauto-identificável. Por isso, coragem de ser como parte e coragem de ser como si-próprio são partes diversas da mesma afirmação existencial. Um dia a criança latino-americana para de se afirmar no coletivo da infância e passa a se auto-afirmar no coletivo do trabalho, da política, etc.

A criança latino-americana em busca de libertação se afirma apesar da experiência contínua da ameaça do não-ser:

CORAGEM É a auto-afirmação do ser a despeito do fato do não-ser. É o ato do eu individual em tomar a ansiedade do não-ser sobre si, afirmando-se, ou como parte do todo global, ou em sua condição do eu individual. Coragem sempre inclui um risco, está sempre ameaçada pelo não-ser, seja o risco de perdermo-nos e tornarmo-nos uma coisa dentro do todo de coisas, ou seja o de perdermos nosso mundo numa auto-relação vazia (TILLICH, 2000, p.155).

Essa coragem de auto-afirmação existencial assume um risco. Por isso, esse risco tem que ser entendido como válido para a constituição da auto-afirmação. A criança latino-americana assume sua condição existencial, a opressão como parte de uma gerontocracia violenta e desumana.

A criança latino-americana busca libertação ao se afirmar apesar de todas as forças e ameaças que a atingem diariamente. Apesar da pobreza e da desigualdade, da fome e da ausência de diversos direitos fundamentais, apesar de ser suspensa como órfã e deserdada do sistema no qual está inserida. Apesar de ter sido gerada de uma violência histórica e de não poder acessar completamente a herança de sua cultura-mãe latino-americana.

A proexistência da criança latino-americana em sua luta por libertação revela os traços mais fortes e resistentes de uma coragem de ser.

## CONCLUSÃO

Em um trabalho que se propõe de cunho hermenêutico, como este, não se espera que a conclusão seja uma imposição de um resultado, mas a retomada do horizonte da suspeita que foi levantado ao longo do texto como construção da compreensão do sentido. A proposta feita no início do trabalho foi a de analisar qual ideia de infância tem sido utilizada no contexto hermenêutico latino-americano e propor a própria criança latino-americana como chave hermenêutica da ideia de infância latino-americana.

Para melhor organizar nosso pensamento final, separamos as suspeitas levantadas e trabalhadas em três categorias. A primeira categoria trata de como a ideia de infância latino-americana é entendida, quais são suas heranças históricas e conseqüentemente como a criança latino-americana tem sido tratada. A segunda categoria é quem são e como são as crianças latino-americanas que precisam ser vistas, ou seja, qual a realidade existencial que se encontra quando se olha para a infância latino-americana sem as amarras da gerontocracia, sem perpetuar suas condições de órfãs e deserdadas. A terceira categoria trata das proposições que fazemos para uma hermenêutica da infância latino-americana tendo a criança latino-americana como chave para sua compreensão.

1 Como a ideia de infância latino-americana é entendida, quais são suas heranças históricas e conseqüentemente como a criança latino-americana tem sido tratada.

**A cultura-mãe e as divindades originárias da criança latino-americana foram massacradas pelo deus branco europeu.** Antes da chegada do invasor europeu em terras latino-americanas existiam culturas e religiões em curso por séculos na região. Havia música, dança, rituais, cerimônias, cosmogonias, cosmologias, escatologias, fé, espiritualidades, transcendência, mística, enfim, já existia todo o sistema sagrado e profano que constitui uma cultura. Após a chegada do invasor europeu, as crianças daqui não ouvem mais os cantos de sua cultura-mãe e não louvam os deuses e deusas originários.

A criança latino-americana foi obrigada a se educar com uma educação europeia e foi obrigada a louvar deuses europeus. A educação do europeu não serve à criança latino-americana e o deus europeu não é um homem branco, pouco semelhante às crianças latino-americanas. Por isso, a libertação da criança latino-americana passa pela recuperação das divindades e dos traços culturais indígenas, africanos e mestiços, bem como pela produção cultural que surge da e na América Latina. Não é possível voltar para outros períodos históricos para viver em tempos que não mais existem, mas é possível quebrar o ciclo de obrigação do seguimento da cultura e da religião do opressor europeu.

**A ideia de infância é construída a partir de um contexto gerontocrático e adultocêntrico.** As sociedades modernas se desenvolveram a partir de um esforço pela centralização da figura do adulto. As diversas lógicas que regem o pensamento ocidental, tanto europeu quanto americano, reforçam a ideia de que o adulto é a figura central da vida social. A lógica da produção, da força, da razão, todas elas reforçam a presença do adulto e de seu poder na sociedade.

Além disso, vimos que o poder é centralizado pelo mais velho sobre o mais novo, configurando a gerontocracia, um sistema de poder que desqualifica o mais novo em detrimento do anterior.

Como também vimos ao longo do texto, essa relação de poder que se estabelece sobre a infância latino-americana não é isolada, ela se dá de forma interseccional com diversas outras formas de opressão.

**A infância latino-americana é marcada pela colonização e suas heranças.** O processo de colonização da América Latina foi um processo de invasão, de assassinato, de genocídio, de silenciamento e de violência em geral. Esse processo tirou da América Latina muitas riquezas materiais, como o ouro e a prata, além de diversos outros metais preciosos. Mas, além disso, houve também o sequestro da liberdade cultural, do culto aos deuses e deusas originais, dos ritos da cultura-mãe, da forma como se vivia na América antes de Américo, antes de Colombo, antes de Cabral, Anchieta e demais invasores.

Por herança dessa forma de colonização extrativista e genocida, a infância latino-americana de hoje vive em sociedades baseadas em economia de



commodities, com grande desigualdade social e extensa pobreza. Além disso, a infância latino-americana foi catequizada e educada de acordo com a religião europeia e de acordo com a ciência europeia, desvalorizando os saberes e a fé de nossas terras. Nunca saberemos exatamente o equivalente a quantas bibliotecas de Alexandria foram queimadas com o genocídio do povo latino-americano que carregava na tradição oral saberes de toda uma civilização.

**O projeto moderno para a infância é um projeto de controle.** A educação moderna que veio para a América Latina a partir dos invasores europeus e que se sustentou ao longo de séculos por conta das manutenções gerontocrática dos saberes, prioriza que as crianças são seres arredios que precisam ser domesticados. Esse engenho domesticador estava presente nos Jesuítas, nos teóricos modernos da educação, nos traficantes de seres humanos escravizados, assim como estão presentes nas políticas neoliberais de mercantilização da educação.

A lógica do controle é mais ampla do que o controle sobre a infância, mas a afeta amplamente. O controle está no colonizador sobre o colonizado, no opressor sobre o oprimido, no clérigo sobre o fiel, no homem sobre a mulher, no rico sobre o pobre, no adulto sobre a criança. A particularidade é que a criança vive a condição de tutelada pelo adulto. Justamente aquele que deveria ensinar o amor e a liberdade, ensina a repressão em nome de uma decência escusa.

Feita essa breve rememoração dos pontos levantados sobre a a forma como a ideia de infância tem sido utilizada, podemos partir para o segundo ponto, que é o de proposição da criança como chave hermenêutica da infância latino-americana.

Dividimos o princípio da criança como chave hermenêutica da infância latino-americana a partir de vários pontos que devem ser somados para que se forme o contexto geral da ideia.

**A racionalidade moderna não responde às demandas da criança latino-americana.** Dois problemas são comuns na produção de conhecimento no ocidente. O primeiro é pensar que a racionalidade europeia é única e unívoca. O segundo é pensar que só existe pensamento válido a partir do adulto. Pois, como

temos apontado, a racionalidade europeia não é única e unívoca. O que aconteceu foi uma imposição da racionalidade. Isso aconteceu na expansão do helenismo, nas grandes navegações, no iluminismo, no positivismo, entre outros. A racionalidade moderna não alcança mais às demandas do ser humano contemporâneo, menos ainda da criança contemporânea.

A criança também possui uma racionalidade própria, uma produção válida de conhecimento que deve ser utilizada tanto quanto a racionalidade adulta. As racionalidades do Sul devem se alinhar com o pensamento da criança para uma decoloniedade válida, bem como para a construção da dignidade do ser humano e das democracias.

**Há na história do ocidente um projeto sistemático de castração**, uma luta por tornar infértil todo o potencial de vida das crianças. A história do pensamento ocidental nos mostra que a educação vislumbra um enquadramento social, uma tentativa de adequar o sujeito ao que é desejado para uma situação social específica. Nesse ínterim, se educa para a manutenção do poder, para a mesmidade, o que implica em uma supressão das liberdades naturais de produção de vida da criança.

A criança possui muita vida em si e tem a potencialidade de produção de vida, a expressão de seu eros fundamental, que é uma força ampla uma vez que ainda não é totalmente controlada pela moralidade externa. A potencialidade de vida da criança é a expressão do eros natural do ser humano, e é justamente por isso oprimida, castrada, pois o âmbito erótico natural não aceita em si as forças de controle e dominação do eros adulto.

**2. Quem são e como são as crianças latino-americanas que precisam ser vistas.**

**As crianças latino-americanas carregam em si mesmas a libertação.** Jamais devemos pensar que a criança precisa deixar de ser criança para trilhar seu caminho de libertação. Cabe a nós, adultos, fazer junto a elas a organização

sistemática dos saberes que emanam das crianças, de sua ciência, de suas brincadeiras, de suas formas de expressão da liberdade e da coragem de ser.

Ao olharmos nos olhos das crianças latino-americanas com o cuidado pedagógico, poderemos ver neles o clamor que move para a libertação. Não podemos deixar de lado o que as crianças sabem, desejam e podem fazer. Isso seria uma negação da natureza humana. Por outro lado, não podemos nos esquivar de nossos deveres em relação às crianças, que possuem suas limitações naturais que devem ser levadas em conta.

**As crianças latino-americanas possuem expressões supra-linguísticas de reivindicação de vida.** Como vimos no texto, existe um jogo de poder linguístico, e os Direitos Humanos por vezes se lançam nessas disputas de poder. Esse cenário exclui as formas de comunicação supra-linguísticas das crianças latino-americanas.

O olhar das crianças latino-americanas são suas principais formas de expressão existencial. Quando os jogos de poder linguístico são deixados de lado, pode-se gerar as condições para entender as expressões supra-linguísticas, os olhos das crianças, suas faces, suas vozes, seus corpos, suas presenças, seus saberes libertadores, principalmente detectáveis em ambientes e atividades lúdicas.

**As crianças são importantes para a democracia.** Desde a antiguidade, as democracias não são sistemas de total inclusão. Para os gregos antigos, escravos, mulheres, estrangeiros, ou pessoas sem posses não podiam participar do processo democrático. Nas democracias modernas, a participação foi sendo aumentada paulatinamente, abrindo espaço para as mulheres, para os escravos alforriados, para o estrangeiro depois de cumpridas certas condições. Ainda há, entretanto, uma limitação com relação às crianças.

No Brasil, por exemplo, pode-se votar a partir dos 16 anos de idade, mas só pode se candidatar a partir dos 18. Mesmo assim, vale lembrar que participar da democracia não implica somente na participação do processo eleitoral. As ideias que compõem a vida da sociedade são constituídas a partir de lutas, de jogos de poder, da opinião popular, de interesses governamentais, de acordos e

acertos políticos. As crianças são excluídas também desses processos, como se sua presença na vida pública fosse irrelevante.

O que temos mostrado é que a presença da criança na vida da sociedade enriquece a democracia. É necessário, nesse sentido, que se olhe para tal presença a partir da pedagógica latino-americana, dando a devida atenção aos saberes, às opiniões e às presenças das crianças no cotidiano. As crianças não são o futuro da sociedade, mas seu presente que tem sido silenciado por uma política dominadora gerontocrática.

**As crianças são criadoras de vida.** Lembrando que o eros, nos termos utilizados neste texto, refere-se ao potencial de criação de vida, as crianças possuem amplo poder erótico. Isso acontece basicamente porque a natureza da criança é muito mais ampla em liberdade do que a do adulto, que já incorporou em si a sociedade e as forças opressoras que a controlam.

As brincadeiras e a capacidade de fabulação das crianças são exemplos de sua potencialidade de criação de vida, de geração de mundos fora e além dos quadrados sociais. Há de se cuidar, nesse ponto, para que a educação formal não seja um instrumento de castração, de limitação dos potenciais criadores da infância latino-americana.

**A dignidade humana passa pela dignificação da criança.** Desde os prólogos do capítulo que estamos vivendo da história humana, com a Revolução Francesa e a construção de um humanismo centrado em direitos, a presença das crianças tem sido marginalizada. O iluminismo evoca um ser humano constituído a partir de uma racionalidade adulta. Mesmo que, a partir da segunda metade do século passado, com o esforço de reconstrução da dignidade humana depois dos terrores das grandes guerras, a infância tenha aparecido como tema de direitos, esse pensamento ainda é constituído a partir de uma racionalidade adulta que se ocupa da infância.

A criança latino-americana expressa em sua existência elementos outros de categorização de sua dignidade. Suas brincadeiras, seus sorrisos, seu potencial criador de vidas e mundos, representam uma forma disserva de afetar o mundo. Além da razão, existe o afeto. Por isso, a dignidade da pessoa humana

ainda caminha em passos lentos e não atinge na prática as propostas teóricas, porque a dignidade da criança ainda não é trazida em pé de igualdade para o projeto de dignidade humana.

**A criança latino-americana é totalmente Outro.** A racionalidade moderna europeia surge do solipsismo cartesiano, no qual o mundo é construído a partir do si-mesmo. É a razão da mesmidade e da manutenção do poder. Essa racionalidade só enxerga o outro por si mesmo. Entretanto, a hermenêutica aqui proposta considera a criança latino-americana como um outro totalmente outro, ou seja, como um outro que não aceita a construção que o Eu lança sobre ele.

Se a hermenêutica é uma construção de sentido no horizonte das possibilidades, a hermenêutica da infância latino-americana a partir da criança latino-americana é um horizonte novo, que não aceita ser constituído a partir de reformas de outros horizontes, mas se apresenta como fenômeno próprio e completo.

**A criança latino-americana é integralidade.** A hermenêutica da libertação da infância latino-americana não considera a criança um ser parcial, mas integral em si mesmo. O fato da criança estar em formação não diminui sua condição ontológica e sua completude existencial.

O processo de formação no qual a criança aprende a andar, a falar, a escrever, etc., não é diferente dos processos de modificação pelos quais passamos durante toda a vida. Por isso, a criança é um ser-sendo, completude de sua própria condição existencial.

### **3. Proposições para uma hermenêutica da infância latino-americana.**

**A hermenêutica da infância latino-americana deve considerar a criança como centro de seu próprio mundo.** Compreender a infância é compreender seu mundo, interpretá-lo a partir de um sentido possível. O problema é que os adultos tendem a escrever suas narrativas a partir de seus próprios olhares, colocando tudo ao seu redor nas margens, enquanto ele mesmo ocupa o centro. Essa é a lógica da dominação. No entanto, para uma hermenêutica da libertação, é importante que o mundo seja corretamente

centralizado. Assim, a criança é o elemento central da infância, de modo que uma hermenêutica da infância deve colocar a criança como centro de seu mundo.

Os olhares construídos em busca de sentido no exercício hermenêutico tendem a ser olhares de um Eu constituído para o mundo exterior. No caso da hermenêutica da infância, é necessário que a criança seja o centro e o ponto de partida do olhar para a infância. A experiência do sentido de existir a partir da própria criança revela o sentido mais autêntico da ideia de infância.

**A criança deve vivenciar a infância em sua plenitude.** Isso significa experimentar a vida em seu momento presente, sem a pressão de ser educada como uma miniatura ou projeto de adulto. A voz da criança deve ser ouvida, sua presença deve ser notada e respeitada, e todas as categorias que perpassam sua existência devem ser adequadamente consideradas. Desse modo, a criança latino-americana possui a categoria de colonizada, invadida, que deve ser compreendida como tal.

Esse princípio assume caráter ético e político, pois interfere nos sentidos da comunidade e do comportamento dos indivíduos de um grupo. A presença política da criança não é a mimetização da ação política adulta, mas sua própria forma de viver e de expressar sua coragem de ser no mundo. A ação política da criança latino-americana é sua pró-existência como ente que se assume como tal e se afirma no mundo.

**A pedagógica da libertação serve ao fenômeno concreto do presente.** Enquanto a pedagogia moderna europeia atua com uma criança pensando em seu futuro de adulta, a pedagógica da libertação serve à realidade concreta, a seu tempo presente e suas demandas materiais. A existência é presença e a criança é integral presença em seu mundo.

Com base em todos os pontos apresentados, verificamos que existe uma grande diferença entre a forma como a infância latino-americana tem sido compreendida e como ela pode ser compreendida a partir de uma hermenêutica da libertação que coloca a própria criança latino-americana como chave da compreensão do sentido de infância.

**Os pólos de construção de uma política libertária para a infância latino-americana são os jovens e as mulheres.** Não podemos esperar que a libertação da criança latino-americana seja proposta e defendida pela figura de seu opressor, o homem branco, com a lógica moderna europeia introjetada em si, de classe média e alienado das realidades sociais.

O potencial de libertação para a criança latino-americana se dá nos espaços de resistência, de braços dados com os grupos que também vivenciam opressões, especialmente os jovens e mulheres latino-americanos. Os jovens sofrem com a opressão geracional e as mulheres com a opressão de gênero por parte dos mesmos representantes da opressão da criança latino-americana. Por isso, podem identificar com mais facilidade o clamor que surge das faces das crianças latino-americanas, o chamado para a vida liberta.

**A face da política libertadora latino-americana é uma menina mestiça,** que possui uma erótica e uma política germinal e que representa as duas maiores forças da política libertária, a mulher e a infância. Sendo assim, a representação da busca por uma libertação da infância latino-americana é o rosto de uma menina, ao mesmo tempo mulher e criança, mestiça que quebra em seu próprio corpo as lógicas hegemônicas do homem branco adulto e detentor do capital, do colonizador.

**O pobre latino-americano continua sendo ao mesmo tempo o principal sujeito hermenêutico e a principal chave de compreensão de sua realidade.** A criança latino-americana é um sujeito específico dentro da categoria de pobre latino-americano, que possui sua especificidade centrada em sua condição existencial específica, sendo assim necessário seja sujeito e chave da compreensão de seu mundo.

Não devemos tirar do horizonte a realidade material e suas consequências, pois desde as épocas da invasão europeia a dinâmica do saque e do empobrecimento foi utilizada para gerar riqueza a quem já detém o capital e seus meios de produção.

Como fizemos um olhar hermenêutico da história, é importante reforçarmos aquilo que é próprio de nosso tempo: a) **houve uma extensiva mudança**

**comunicacional ao longo das últimas décadas; b) houve uma significativa mudança da forma como o capitalismo opera e uma reformulação e acentuação da desigualdade social; c) houve uma asseveração na rigidez dos princípios modernos que outrora geriam a forma de se pensar.** Assim, a criança latino-americana já nasce com um novo paradigma comunicacional no qual a vida material e digital se mescla nas entranhas do tempo. O capitalismo, que outrora se centrava na posse e na produção de bens materiais, agora utiliza uma lógica de consumo, crédito e especulação. Portanto, a compreensão das desigualdades deve levar em conta essa atualidade e suas consequências. A decadência da modernidade mostra diversos pólos reacionários, que reafirmar e asseveram a rigidez dos princípios modernos.

**A criança pode descobrir-se mulher, pobre, negra, camponesa, religiosa, latino-americana,** pois existem intersecções da realidade. O tempo da criança latino-americana é um tempo complexo, de concomitâncias e intersecções. A vida, em sua complexidade, expressa em cada indivíduo e em cada grupo uma série de elementos que precisam ser levados em conta no processo de compreensão da infância latino-americana.

**A re-existência implica na proexistência, em um existir corajoso.** Existir, resistir, re-existir, proexistir. Esse é o caminho que nos leva até o destino dessa jornada, o caminho de saída da condição de órfãos e deserdados para a condição de proexistência no qual as crianças latino-americanas passam a ser filhas de sua cultura mãe e herdeiras de sua liberdade. No horizonte de nossas suspeitas indicamos que a vida proativa da criança latino-americana é a chave para a compreensão da situação da infância latino-americana.

**As crianças latino-americanas carregam em suas realidades, seus corpos e suas vozes o caminho de libertação que precisam trilhar.** Se esse conhecimento fundamental não for respeitado, o trabalho hermenêutico servirá uma vez mais ao projeto de dominação pedagógica. A libertação da infância latino-americana está presente na própria criança latino-americana.

**A educação social é uma via de apoio à libertação da criança latino-americana.** Ainda, no contexto latino-americano, as discussões sobre a educação



se reduzem muito à reflexão sobre as políticas públicas da educação formal desenvolvida na educação escolar. Todavia, como identificamos no decorrer da pesquisa, o âmbito pedagógico atinge um horizonte muito maior do que a pedagogia como ciência educativa centrada em métodos e currículos escolares. A educação para a libertação da infância latino-americana precisa reconhecer cada vez mais a potencialidade erótica da proexistência que está nas ruas, nas comunidades, na realidade material cotidiana da criança latino-americana, bem como em suas subjetividades. Por isso, defendemos que a educação social constitui uma via válida de apoio ao processo de libertação da criança latino-americana.

**A voz das crianças latino-americanas que clamam e convocam a justiça já está por aí, nas ruas, encoberta pelo não-ser da ontologia dominadora.** Por isso, precisamos rever as questões da representatividade, operacionalidade, legitimidade e validação. A participação da criança latino-americana na sociedade se dá a partir de inserção política, de participação, de validação de seus processos e procedimentos. A criança precisa ser vista e ouvida na sociedade para que o eros criador da criança seja fonte de vida no mundo e na história, no respeito de seu próprio tempo, em sua libertação.

Essa hermenêutica que propomos não é um estatuto, uma lei, ou uma salvação. Essa hermenêutica é uma alternativa para quem deseja que a criança latino-americana viva em sua liberdade, superando as opressões inter-geracionais e as opressões coloniais e neo-coloniais. Acima de tudo, essa hermenêutica pode ser utilizada como ferramenta para quem lida com as crianças latino-americanas, sendo possível que novas e mais justas compreensões de infância sejam feitas e que o olhar da criança latino-americana possa ser correspondido.

Com essas reflexões, esperamos ter apontado o caminho para nossas suspeitas, para uma hermenêutica da infância latino-americana na qual elas possam sair da condição de órfãs e deserdadas para a condição de proexistentes. Esse caminho constitui basicamente a saída da opressão colonizadora e neo-colonizadora em prol da libertação, do movimento de vida na proexistência, no existir a partir de sua própria condição ontológica, na liberdade e totalidade de ser criança.

## Referências

ABÍLIO, L. C. A nova classe média vai ao paraíso? In: **CIRCUITO DE DEBATES ACADÊMICOS**, 1., 2011, Brasília, DF. *Anais...* Brasília, DF: IPEA, 2011.

AGAMBEN, G. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I**. 2a ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGÊNCIA BRASIL. MPF denuncia seis pela morte do jornalista Vladimir Herzog. acesso em: 18/03/2020. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2020-03/mpf-denuncia-seis-pela-morte-do-jornalista-vladimir-herzog>

ALTHAUS-REID, Marcella. **IndecentTheology: theological perversions on sex, gender and politics**. New York/London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur and the methodology of Theology of Liberation**. PHD Thesis. University of Saint Andrews. Saint Andrews, Scotland, 1993.

ANTUNES, P. Ditaduras militares e institucionalização de serviços de informação na Argentina, no Brasil e no Chile. In: FICO, C.; FERREIRA, M. M.; ARAÚJO, M. P.; QUADRAT, S. V. (orgs) **Ditadura e democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BAULI, R. A.; MÜLLER, V. R. Educador social no Brasil: normatização e profissionalização. Chapecó: livrologia, 2020.

BAUMAN, Z. **Amor Líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo Parasitário**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BECCARIA, C. **Dos delitos e das penas**. Edição eletrônica RidendoCastigat Mores. Fonte digital [www.jahr.org](http://www.jahr.org), sem ano.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOFF, Leonardo. **40 anos da Teologia da Libertação**. 09 de Agosto de 2011. Disponível em <https://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao/>. Acesso: 26/04/2019.

BOTTON, Viviane Bagiotto. Existe uma filosofia de nossa América Latina? In: Dickmann, Ivano (org). – **DNA educação 2**. São Paulo: Dialogar, 2018. (Coletânea de artigos da educação, 2).

BRASIL. DECRETO No 99.710, DE 21 DE NOVEMBRO DE 1990. Promulga a Convenção sobre os Direitos da Criança.

BROTTON, J. **Uma história do mundo em doze mapas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BUENO, Fabrício Aparecido. **A libertação das crianças**. Contribuição filosófica para uma história da infância. In: Revista Educação: teoria e prática, V. 22, n. 41. Set-Dez. 2012. Rio Claro, SP, Brasil - eISSN: 1981-8106.

BULTMAN, R. **Demitologização**. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

CABRERA, Julio. Europeu não significa Universal, Brasileiro não significa Nacional (Acerca da expressão “filosofar desde”), Ensaio publicado originalmente em **Nabuco – Revista Brasileira de Humanidades**, no 2, novembro de 2014 / janeiro e fevereiro de 2015, ISBN 978-85- 68289-01-3, [www.revistanabuco.com.br](http://www.revistanabuco.com.br).

CAMPOS, Leonildo Silveira. Origens norte americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

CAMPOS, L. S. Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007. In: **Revista de Estudos da Religião**. PUCSP, São Paulo, Dezembro / 2008 / pp. 9-47

CANCLINI, Néstor García. **Latinoamericanos buscando lugar em este siglo**. 1ed. 1ª reimp.- Buenos Aires: Paidós, 2002.

CEPAL: **pobreza aumenta na América Latina e alcança 30,7% da população**. Disponível em <https://nacoesunidas.org/cepal-pobreza-aumenta-na-america-latinae-alcanca-307-da-populacao/> publicada em 20/12/2017. Acesso em 11/05/2019.

CEPAL. CEPAL: **3,5 mil mulheres foram vítimas de feminicídio na América Latina e Caribe em 2018**. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/cepal-35-mil-mulheres-foram-vitimas-de-femicidio-na-america-latina-e-caribe-em-2018/> Acesso em 28/02/2020.

CONJUR. ABJD pede que Supremo diferencie discurso de ódio de liberdade de expressão. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jun-17/abjd-stf-diferencie-discurso-odio-liberdade-expressao>. Acessado em 01/07/2020.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

DUSSEL, E. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.

DUSSEL, E. **Introducción a la filosofía de laliberación**. 5 ed. Bogotá: Nueva America, 1995.

DUSSEL, E. **La pedagogica latinoamericana**. Bogotá: Nueva America, 1980.

EL PAIS. **América Latina é a região mais letal para as mulheres**. Disponível em:

[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/24/actualidad/1543075049\\_751281.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/24/actualidad/1543075049_751281.html)

Acesso em: 28/02/2020

ESPÓSITO, V. H. C. Hermenêutica: Estudo Introdutório. **Cadernos da Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos**. Vol. 2, nº 2 (1991). São Paulo: A Sociedade, 1991. pp.85-112.

FERNANDES, H. R. Infância e modernidade: doença do olhar. In.: GHIRALDELLI JR, P. **Infância, escola e modernidade**. São Paulo: Cortez; Curitiba: UFPR, 1997.

FIGARI, Carlos. El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. In: MASSETTI, Astor; VILLANUEVA, Ernesto; GÓMEZ, Marcelo. **Movilizaciones, protestas e identidades políticas enla Argentina delbicentenario**. Buenos Aires: Nueva Trilce, 2010.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha**, publicada em 13/01/2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml> acessado em 30/06/2020

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FROMM, Erich. **Marx's concept of man**. With a translation from Marx economic and philosophical manuscripts by T. B. Bottomore London School of Economics and Political Science. New york. Frederick UngarPublishing co.,1961.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAGNEBIN, J.M. Infância e pensamento. In: GHIRALDELLI JR., P. (Org.). **Infância, escola e modernidade**. São Paulo: Cortez, 1997.

GAMBA, Susana. Feminismo: historia y corrientes. **Diccionario de estudios de Género y Feminismos**, v. 3, p. 1-8, 2008.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Versão digital. São Paulo: L&PM, 2010.

GEBARA, Ivone. **Vislumbrando caminhos: elucubrações filosóficas feministas**. Siwô' Revista de Teologia Revista de Estudios Sociorreligiosos. Volumen 14, Número 2, 2021.

GILBERT, Martin. **A Segunda Guerra**. Alfragide - Portugal: Publicações Dom Quixote, 2009.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**. v. 16 n. 47 maio-ago. 2011. pp.333-361.

GROSS, E. Tillich leitor de Marx. **Revista eletrônica correlatio** v.2 n.4. São Bernardo do Campo, Dezembro de 2003.

GUTIERREZ, G. **Hacia una teología de la liberación**. Montevideo: MIEC, 1969.

\_\_\_\_\_. **Teologia de la liberación: perspectivas**. Lima: Centro de estudios e publicaciones, 1971.

FISCHMANN, Roseli .Constituição brasileira, direitos humanos e educação. **Revista Brasileira de Educação**. v. 14 n. 40 jan./abr. 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research*. **Communication Theory**, v.16,pp. 411-426. International Communication Association. Alemanha, 2006.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAN, Byung-chul. **A Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

ISHAY, M. **Direitos humanos: uma Antologia**. São Paulo: EDUSP, 2006.

ITAMARATY. **O que é o BRICS. 2019**. Disponível em: <http://brics2019.itamaraty.gov.br/sobre-o-brics/o-que-e-o-brics>. Acesso em: 09/09/2020.

JUNG, C. G. **Fundamentos de psicologia analítica**. 12 edição. Petrópolis: Vozes, 2004.

KAC, G.; VELÁSQUEZ-MELÉNDEZ, G. **A transição nutricional e a epidemiologia da obesidade na América Latina**. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 19(Sup. 1):S4-S5, 2003.

KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Bauru, SP: Edipro, 2003.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Revista dos tribunais, 2001.

Kierkegaard, S. **O desespero humano**. 6 ed. Tavares Martins: Porto, 1979.

LAS CASAS, Bartolomé. Carta ao imperador Carlos I. Apud: Ishay, Micheline R. (org.). **Direitos Humanos: Uma Antologia** – SP Edusp, 2006 p.137 a 144. acessado em Biblioteca virtual de direitos humanos USP:

<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-anteriores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/bartolome-de-las-casas-em-defesa-dos-indios-c-1548m.html> 27/02/2020

LIBÂNEO, J. B. COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: EM TORNO AO TERMO "BASE". In: **Revista Persp. Teol.** Ano 18, n. 44. Belo Horizonte (1986) pp. 63-76.

Llobet, Valeria. ¿Retratos de niño? Políticas sociales y derechos de niños en situación de calle. En **El campo de la niñez. Transformaciones contemporáneas**. Buenos Aires: Paidós, 2006.

LLOBET, Valeria. Políticas sociales y ciudadanía. Diálogos entre la teoría feminista y el campo de estudios de infancia. **Frontera norte**, vol. 24 n.48, julio – diciembre de 2012. p.7 – 36.

LYOTARD, J-F. **A condição pós moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MACEDO, E. Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios. Rio de Janeiro: Universal, 1988.

MÁRQUES, F. T. Intolerâncias e intervenções: “menores” e “crianças” no imaginário social brasileiro. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, 2 (9), pp. 797 - 809. 2011.

MÉNDEZ, E. G. Adolescentes y Responsabilidad Penal: los apuntes de Brasil y Costa Rica al Debate en América Latina, in: UNICEF. **De la Arbitrariedad a la Justicia: Adolescentes y Responsabilidad Penal en Costa Rica**. San José de Costa Rica: UNICEF, 2000.

MÉNDEZ, Emilio García. La convencion internacional de los derechos del niño: del menor como objeto de la compasion-represion a la infancia-adolescencia como sujeto de derechos. **Revista Nuevo Foro Penal**, N° 57. pp. 421-432. Julio 1992. Medellín, Colombia.

MELO, José Joaquím Pereira; DOS SANTOS, Christina Aparecida. Racionalidade, vontade, propensão natural do nativo americano para o bem em bartolomeu de las casas: o método e o mestre formador. **Revista Inclusiones**, v. 7, n. 2, p. 01-13, 2020.

MÜLLER, Verônica Regina. **Histórias De Crianças E Infâncias**: Registros, Narrativas E Vida Privada. Petrópolis: Vozes, 2007.

MÜLLER, Verônica Regina; RODRIGUES, Patrícia Cruzelino. **Reflexões de quem navega na Educação Social: uma viagem com crianças e adolescentes**. Maringá: Clichetec, 2002.

NAKASATO, Oscar F. **Dois**. São Paulo: Tordesilhas, 2017.

NASIO, J. D. **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ONU. **Declaração Universal dos direitos humanos**. Unic / Rio / 005, 2009.

ONU. Taxa de gravidez adolescente no Brasil está acima da média latino-americana e caribenha. Publicado em 28/02/2018. <https://nacoesunidas.org/taxa-de-gravidez-adolescente-no-brasil-esta-acima-da-media-latino-americana-e-caribenha/> acesso em 05/07/2020.

ORTEGA, Raúl Páramo. Bartolomé de las Casas: en búsqueda del rostro amable de la conquista. **Teoría y crítica de lapsedología** 1, 39–55 (2011).

PA, Alfredo Boccia. Los archivos del horror del Paraguay: los papeles que resignificaron la memoria del stonismo. In: FICO, C.; FERREIRA, M. M.; ARAÚJO, M. P.; QUADRAT, S. V. (orgs) **Ditadura e democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

PERONI, V. M. V. **Implicações da relação público-privada para a democratização da educação**. Conferência de Abertura da reunião científica da XI ANPED SUI. Curitiba: UFPR, 2016.

PRADO JUNIOR, C. **História econômica do Brasil**. 26 ed. São paulo: Brasiliense, 1981.

PRŠA, Ivana. **Cristianismo e a expansão marítima portuguesa**. Dissertação de Mestrado. Universityof Zagreb, Universityof Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofskifakultet, 2019.

PUEBLA. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina** CONCLUSÕES DA IIIª CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Texto Oficial Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979. São Paulo: Edições Paulinas.

RELATÓRIO: **Projeto brincadeiras**. 16/04/2016 (Arquivos internos) (2016/1).

RELATÓRIO: **Projeto brincadeiras**. 30/04/2016 (Arquivos internos) (2016/2).

RELATÓRIO: **Projeto brincadeiras**. 12/09/2015 (Arquivos internos) (2015/1).

RELATÓRIO: **Projeto brincadeiras**. 05/09/2015 (Arquivos internos) (2015/2).

RENAUT, Alain. **A libertação das crianças**: contribuição filosófica sobre a história da infância. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. 348p.

RIBEIRO, C. De O. **A Teologia da Libertação morreu?** Reino de Deus e espiritualidade. São Paulo: Fonte/Santuário, 2010.

\_\_\_\_\_. O que um cristão precisa saber sobre a teologia da prosperidade. **Revista Caminhando** v. 12, n. 19, p. 41-56, jan–jun. 2006. São Bernardo do Campo. UMESP.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SABADELL, Ana Lucia. **Manual de Sociologia jurídica**: introdução a uma leitura externa do Direito. São Paulo: Revista dos tribunais, 2000.

SANTOS, Boaventura Souza. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Cortez, 2014.

SARMENTO, Manuel Jacinto; MARCHI, Rita de Cássia. Radicalização da infância na segunda modernidade: Para uma Sociologia da Infância crítica. IN: **Revista Configurações [Online]**, 4 | 2008. Centro de investigações em Ciências Sociais. Open Edition Journals.

SCHNORR, G. M.; LIMA, R. C. Cultura e experiência de infância como prática de libertação. In: MENEZES, M.; VAZ E SILVA, N.; SANTA MARIA, C. N. (orgs.) **Filosofia da Libertação historicidade e sentidos da libertação hoje**. ANAIS. Nova Petrópolis: Nova harmonia, 2014.

SEMERARO, G. INTELLECTUAIS “ORGÂNICOS” EM TEMPOS DE PÓS-MODERNIDADE. **Cad. Cedes**, Campinas, vol. 26, n. 70, p. 373-391, set./dez. 2006.

SILVA, José Vicente Medeiros da. Filosofia, responsabilidade e educação em Enrique Dussel. In: **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. II, n. 38, ago./dez. 2012

SOARES, Adriana. **ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE**: o opressor hospedado no oprimido de Paulo Freire e a teoria do desejo mimético de René Girard. 2008. 130 f. Dissertação - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

SORJ, B.; GUEDES, LE. **Internet na f@vela: quantos, quem, onde, para quê** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008. ISBN 978-85-99662-46-5. Available from SciELO Books

SOUZA, V. C. O inferno está vazio e os demônios estão aqui: uma reflexão existencialista sobre a história dos infernos em diálogo com o demoníaco em Paul Tillich. In: **Revista eletrônica Correlatio**, v.10 n.20, São Bernardo do Campo, 2011, pp.43-65

SUNG, Jung Mo. Desejo mimético, exclusão social e cristianismo. **Revista Perspectiva Teológica**. N. 26 (1994) pp. 341-356.



SUNG, Jung Mo. Prosperidade sim, família homossexual, não! A nova classe média evangélica. In: **Revista Psicologia USP**. volume 26 | número 1 | 43-51. São Paulo, 2015.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. RHC 146303 / RJ - RIO DE JANEIRO. RECURSO ORDINÁRIO EM HABEAS CORPUS. Relator(a): Min. EDSON FACHIN. Redator(a) do acórdão: Min. DIAS TOFFOLI. Julgamento: 06/03/2018. Publicação: 07/08/2018. Órgão julgador: Segunda Turma. PROCESSO ELETRÔNICO. DJe-159 DIVULG 06-08-2018 PUBLIC 07-08-2018. Disponível em: <https://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/768145300/recurso-ordinario-em-habeas-corpus-rhc-146303-rj-rio-de-janeiro-4000296-6920171000000>. Acessado em 01/07/2020

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2005.

**THE SOCIAL dilemma**. Orłowski/Rhodes. Estados Unidos da América: Netflix, 2020.

UNICEF. **Bem-estar e privações múltiplas na infância e na adolescência no Brasil**. Brasília, 2018.

ZAMBRA, Alejandro. **Formas de voltar para casa**. CosacNaify: São Paulo, 2014.

WULFHORST, Ingo. O pentecostalismo no Brasil. In: **Estudos Teológicos**, 35(l):7-20, 1995. EST, São Leopoldo.