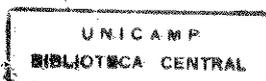


**GABRIEL LOMBA SANTIAGO**

**AS UTOPIAS NOS PROCESSOS DE  
LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA**

**Tese apresentada como exigência  
parcial para obtenção do Título de  
Doutor em Educação na Área de  
Concentração: Filosofia da Educação,  
à Comissão Julgadora da Faculdade  
de Educação da Universidade  
Estadual de Campinas, sob a  
orientação do Prof. Dr. Silvio Ancizar  
Sanchez Gamboa.**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
Faculdade de Educação  
1995**



9604294

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	Sa59u
V.	Ex.
I. D. B.	27065
PROC.	467/96
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	20/03/96
N.º CPD	

CM-00085300-1

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DA FE/UNICAMP**

Santiago, Gabriel Lomba  
Sa59u As utopias nos processos de libertação na América Latina / Gabriel  
Lomba Santiago. -- Campinas, SP : [s.n.], 1995.

Orientador : Sílvio Sanches Gamboa  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Faculdade de Educação.

1. Utopias - América Latina. 2. Educação popular - América  
Latina. 3. Socialismo - América Latina. 4. Imaginário - América  
Latina. 5. *\*Filosofia da libertação - América Latina. I. Sanches  
Gamboa, Sílvio Ancizar. II. Universidade Estadual de Campinas.  
Faculdade de Educação. III. Título.*

## GABRIEL LOMBA SANTIAGO

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Gabriel Lomba Santiago e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 26/02/96

Assinatura: 

- COMISSÃO JULGADORA -

~~Alfonso Páez~~  
~~Lizandra~~  
Antonio Carlos Zepo  
C. A. D. A.

*Dedico esta obra a meu filho Sandino,  
uma esperança para a América Latina.*

*Agradeço ao professor Silvio Sanchez Gamboa e à professora Constança Marcondes César, pelo estímulo que me proporcionaram no redescobrimento da América Latina.*

*Agradeço também à professora Vera Irma Furlan, pela substituição oportuna no trabalho acadêmico.*

*“... o povo perdia o medo, decidia-se a lutar, tomava decididamente o caminho de sua redenção”.*

CHE GUEVARA (1928-1967)

*“El socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión”.*

J.C.MARIÁTEGUI (1895-1930)

*“...gesta-se na América Latina um processo de libertação popular, de integração latino-americana, de autonomia política e cultural...”.*

E. DUSSEL (1934- )

## SUMÁRIO

Resumo.....	08
Resumen.....	10
<b>Introdução.....</b>	<b>12</b>
 <b>Iª Parte: A Utopia Política e Educacional na América Latina</b>	
<b>CAPÍTULO I. Perfil Político e Cultural Latino-Americano.....</b>	<b>23</b>
1. A questão da subjetividade e objetividade do conhecimento.....	24
2. O imaginário latino-americano.....	27
3. De colônia à independência: a frágil autonomia.....	38
 <b>CAPÍTULO II. A Concepção de Utopia.....</b>	<b>49</b>
1. As diversas perspectivas do fenômeno utópico.....	49
2. As sementes da utopia.....	56
3. Os limites da utopia.....	64
 <b>CAPÍTULO III. A Utopia da Educação Popular.....</b>	<b>71</b>
1. O fracasso dos paradigmas educacionais.....	74
2. A utopia da educação popular libertadora.....	89
2.1. As fronteiras da liberdade e da utopia.....	89
2.2. Por uma pedagogia popular.....	94
2.3. A alternativa da educação popular: uma utopia latino-americana.....	100
 <b>IIª Parte: Movimentos Utópicos de Libertação</b>	
<b>CAPÍTULO IV. Três Interpretações das Utopias Concretas na América Latina.....</b>	<b>115</b>
1. A utopia na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel.....	115
1.1. As origens e o contexto histórico.....	116
1.1.1. Perfil intelectual de Enrique Dussel.....	122
1.2. A Teoria da Dependência: centro e periferia.....	126
1.3. Diagnóstico “tópico externo”: as contradições externas.....	129
1.3.1. A utopia do projeto libertador pela mediação da categoria de “exterioridade”.....	139

1.3.2. A utopia concreta na Filosofia da Libertação.....	149
2. Mariátegui e a utopia socialista peruana: diagnóstico “tópico interno.....	161
2.1. Mariátegui: uma visão panorâmica de seu tempo.....	161
2.2. O socialismo, a realidade nacional e o indigenismo em Mariátegui.....	170
3. A utopia do Sendero Luminoso no Perú.....	184
3.1. O contexto nacional e o regional.....	184
3.2. O núcleo universitário do Sendero Luminoso.....	188
3.3. Da universidade à atividade guerrilheira.....	190
3.4. Da prisão de Guzmán a outros Senderos.....	202
<b>Conclusão.....</b>	<b>207</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>220</b>

## RESUMO

As opressões e violências da realidade passada e presente na América Latina, criaram as condições para o imaginário latino-americano, despertando o nosso desejo de mudança para o melhor. A imaginação utópica gera outra realidade que aponta erros e sugere novas perspectivas de vida concreta.

Lugar de contrastes, a América Latina oscila entre o autoritarismo ou ditaduras ocasionais e a democracia frágil, ameaçada de golpes. A cultura sofre os mesmos contrastes: vai do formalismo à cultura popular de grande criatividade. Há uma elite e uma camada de letrados ao lado de uma massa enorme sem acesso à educação. Assim, diante de tanta diversidade, os pensadores se debruçam sobre questões antropológicas tentando construir um perfil do “ser” latino-americano.

Nesse panorama, os latino-americanos não vivem somente o presente, mas projetam e sonham um futuro, têm uma esperança, uma utopia num presente ameaçado. As utopias são as reações naturais às condições adversas a que os latino-americanos, em sua maioria, são submetidos.

A utopia da educação popular é uma das alternativas (para romper esse quadro negativo e o fracasso dos paradigmas educacionais), propondo currículos adequados às necessidades básicas dentro de sua índole cultural.

Os movimentos históricos de libertação em suas variadas formas de ação estão envolvidos pela utopia de uma nova era de justiça.

A utopia na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel com seu projeto libertador pela mediação do conceito de *exterioridade*, do Outro.

A utopia socialista peruana de J.C. Mariátegui que utilizando pela primeira vez na América Latina o modelo marxista do Materialismo Histórico, sugere a integração e a participação política indígena nas decisões das nações latino-americanas, fazendo uma crítica dura ao capitalismo.

O movimento guerrilheiro peruano Sendero Luminoso, que na trilha de Mariátegui, luta por uma sociedade de base econômica agrária, baseando-se nas condições culturais e sociais do povo.

A utopia atravessa essa crise política existente, subvertendo o presente e indicando horizontes novos pela imaginação, pelos projetos e pelas lutas históricas da vida do povo latino-americano.

## RESUMEN

Las opresiones y violencias pasadas y presentes en America Latina, crean las condiciones objetivas para lo imaginario latinoamericano, despertando nuestro deseo de cambio para lo mejor. La imaginación utópica genera otra realidad en que apunta errores y sugiere nuevas perspectivas de vida muy concretas.

Lugar de contrastes, America Latina oscila entre el autoritarismo o dictaduras ocasionales y la débil democracia, amenazada de golpe de Estado. La cultura sufre de los mismos contrastes: de lo formal a la cultura popular de gran creatividad. Hay un élite y una camada de especializados por un lado y por otro una gran masa sin oportunidad a la educación. De esta forma y delante de tanta diversidad los intelectuales se asoman a los problemas antropológicos intentando la construcción de un perfil del “ser” latinoamericano.

En esta panorámica, los latinoamericanos no viven unicamente el presente, pero si, proyectan y sueñan el futuro, hay esperanza, una utopia en el presente amenazado. Las utopias son las reacciones naturales a las condiciones adversas en que los latinoamericanos son sometidos en su mayoria.

La utopía de la educación popular es una de las opciones (para romper esta situación negativa y el fracaso de los paradigmas educacionales) proponiendo un “currículum” adecuado a las necesidades básicas dentro de su naturaleza cultural.

Los movimientos históricos de liberación en sus distintas formas de acción están involucrados por la utopía de una nueva era de justicia.

La utopía en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel con su proyecto libertador por medio del concepto de *exterioridad*, del Otro.

La utopía socialista peruana de J.C. Mariátegui, usando por vez primera, en América Latina, el modelo marxista del Materialismo Histórico, sugiere la integración y la participación política indígena en las decisiones de las naciones latinoamericanas, haciendo fuerte crítica al capitalismo.

El movimiento guerrillero peruano Sendero Luminoso, que por la senda de Mariátegui, lucha por una sociedad en base económica agraria, basándose en las condiciones culturales y sociales del pueblo.

La utopía transpasa esa crisis política existente, subvertiendo el presente y apuntando horizontes nuevos a través de la imaginación, por los proyectos y por las luchas históricas de la vida del pueblo de Latinoamérica.

# INTRODUÇÃO

## 1. Origem do Problema.

O momento atual na América Latina se caracteriza pela expansão positiva da democracia política e pelo aprofundamento da crise econômica. As relações entre democracia e crise econômica assumem o caráter de uma contradição.

As políticas apoiadas em uma crescente intervenção do Estado sobre a economia parecem não encontrar mais condições de eficácia. Como conciliar as exigências de consolidação da democracia com os sacrifícios impostos pela continuação da crise? Como conciliar as exigências democráticas com os sacrifícios que estão sendo impostos pelas políticas neo-liberais (neo-conservadoras) para a superação da crise?

Em meio desta contradição, o Estado latino-americano vive a mais profunda crise de sua história. É preciso saber a natureza da crise e quais as hipóteses para uma solução da mesma.

Primeiramente temos uma crise do *sistema político*, entendido como o conjunto das instituições (partidos, parlamento, etc.) que definem as condições de governabilidade de um país. No segundo momento, temos na totalidade dos países, uma crise do *Estado-*

*Nação*, enquanto espaço econômico nacional. Num terceiro momento, temos como consequência das duas crises anteriores, uma crise do *Estado-Nação*, como *forma política*, incapaz de controlar algumas de suas funções clássicas na área da economia, inclusive nas áreas de segurança e da coesão da sociedade.

Parece então que as crises da economia e da política tornarão obrigatória uma revisão do mapa político e econômico da América Latina. A década de 90 é uma *década de integração* econômica e política em escala regional, e também uma integração dos países latino-americanos à nova ordem econômica internacional.

Apesar do avanço da democracia política, a crise econômica resiste a todas as formas de tratamento.

Se as políticas inspiradas em antigo receituário cepalino parecem ter-se esgotado, as alternativas neo-liberais mais recentes não parecem encontrar grande êxito.

Assistimos não somente o ocaso de um Estado “desenvolvimentista” e de um modelo econômico apoiado em políticas de substituição de importações, mas também à impotência das políticas de estabilização e a enormes dificuldades encontradas na rota de redução da presença do Estado na economia. Parece, portanto, esgotados os diferentes modelos de desenvolvimento apoiados em uma crescente intervenção do Estado nas economias atuais.

O fracasso, algum tempo atrás, do Presidente Alan Garcia no Peru, é impressionante: inflação de 2.500%, queda do PIB de 22,4%, subemprego que atinge 60% da população. O presidente Fujimori defende medidas neoliberais. Pode se esperar

que Fujimori tenha êxito com seu poder arbitrário? A Bolívia tem baixa inflação, mas está paralisada com a aplicação do neo-liberalismo a partir de Paz Estensoro.

Na Colômbia, são cometidos diariamente assassinatos e seqüestros, a maior parte de natureza política. No Brasil, o crescimento da marginalidade urbana indica a existência de processos de degeneração social que afetam regiões importantes do país. Existe no Rio de Janeiro a “indústria dos seqüestros” evidenciando um estranho conluio entre marginalidade social, crime organizado e política regional. Esses indicadores são apenas uma amostra de um quadro de crise que parece cada vez mais aguda.

#### **a) As crises dos Estados latino-americanos.**

O primeiro sinal desta crise está nos governos de transição, naqueles países que saíram da experiência de regimes autoritários como o Chile, Brasil, Argentina, Paraguai, etc. O caminho em direção ao neoliberalismo deixa estigmas negativos no México e Argentina.

As democracias políticas latino-americanas estão em condições de enfrentar problemas sociais e econômicos tão grandes quanto os que existem hoje na América Latina?

Quando se fala de uma “dívida social”, nada mais se faz do que lembrar os temas sociais e econômicos dos anos 60: desemprego, sub-emprego, questão agrária, necessidade de moradia, etc.

Hoje, porém, estamos na internacionalização da economia, isso significa alterações na base do Estado, ou seja, deixou de ser eficaz pensar a economia sobre bases unicamente nacionais. Talvez esteja aqui uma das raízes da crise do Estado de Bem-

Estar na Europa e nos Estados Unidos. Ora, a América Latina tem demonstrado que o Estado é grande demais para atender necessidades fundamentais. Mas o próprio Estado é pequeno demais para tratar do endividamento interno e externo.

Sendo o Estado maior ou menor, o problema é o de saber se ele é capaz de atuar como fator de modernização da economia, sobretudo no que diz respeito à redefinição da ordem econômica internacional. É preciso perceber que num país sem apoio à educação, à saúde, à infância, à moradia, ao saneamento básico na América Latina, o Estado vai perdendo a sua verdadeira função.

Qualquer teoria política do Estado deveria ser capaz de reconhecer-lhe pelo menos quatro funções básicas: recolher impostos, garantir a moeda e os contratos, e a de promover a coesão da sociedade.

Os Estados Latino-americanos (a maioria deles) vêm falhando em mais de uma destas funções, e alguns deles vêm falhando na maioria delas.

Tributando de menos ou de mais, o Estado parece estar sempre despreparado em relação às suas necessidades presentes. Na Bolívia, por exemplo, a escassez de recursos é tamanha que inviabiliza a administração. Na maior parte dos Estados latino-americanos, existe uma crônica carência de recursos que, explicando-se por incapacidade de tributação ou por incompetência no uso dos recursos, não poderia deixar de repercutir como um sinal de crise que contamina todas as atividades estatais, especialmente a educação e a saúde.

## **b) Os Estados Latino-americanos e a questão do narcotráfico.**

O consumo de cocaína cresce sobretudo nos países ricos, especialmente Estados Unidos. A participação de grupos criminosos que atuam na Colômbia e Brasil, mas que recebem folhas de coca também do Peru e da Bolívia, criou uma questão jurídica nas relações com os Estados Unidos.

Embora persistam dúvidas técnico-jurídicas a respeito, o fato é que a intervenção do governo americano na repressão dos narcotraficantes vai além das concepções clássicas sobre a soberania dos Estados. A teoria esperaria que o governo da Colômbia e Brasil fossem mais poderosos que os criminosos que atuam em seu território.

O narcotráfico deve ser entendido apenas como a ponta do *iceberg*. A importância dos problemas ligados à segurança individual é de importância crescente na política latino-americana.

Tudo isso deve ser entendido como indicativo de uma crise do Estado.

O Panamá cuja moeda reflete de modo direto o dólar, está deixando de ser exceção para se tornar parte de uma regra que se vai tornando cada vez mais geral. Os casos de “dolarização” da economia já atinge a Argentina, Bolívia e Brasil. Evidentemente não se trata de países de moeda forte, trata-se de países cujos Estados não têm condições de garantir a sua própria moeda.

### c) O Estado e a função social.

O Estado vem mudando sua função social. No campo desta importante função, entram em debate todas as atividades do Estado no sentido de integrar a sociedade nacional. Educação, saúde, direitos sociais. Contudo a América Latina de hoje vai tomando cada vez mais a feição de uma sociedade de *apartheid*. No caminho da crise da última década, o empobrecimento de sociedades tradicionalmente mais integradas como a Argentina, Chile e Uruguai, reaproximou-se do padrão latino-americano tradicional que pode ser exemplificado com países como o Peru, México e Brasil.

Fracassa então o maior sonho (se é esta a utopia liberal) das elites latino-americanas: o da incorporação das massas ao poder aquisitivo e ao consumo. E o Estado está em crise também porque já não é capaz de se apresentar como Estado legítimo para o conjunto da sociedade.

A crise vem impondo aos horizontes políticos latino-americanos um evidente estreitamento dos horizontes nacionais. Cada vez mais os projetos latino-americanos são ligados a setores, regiões, grupos e cada vez menos se apresentam como projetos de desenvolvimento nacional.

Há um visível aprofundamento do dualismo que divide entre os que participam da parte moderna da sociedade e os que parecem condenados à miséria, ao subdesenvolvimento e ao atraso. Sociedades em decadência são análogas às imagens hobesianas de um estado de natureza em que se faz a guerra de todos contra todos.

Fracassam as utopias negativas das elites de conquistar melhor vida através do neoliberalismo, não conseguindo diminuir a miséria, nem resolver questões básicas como saúde, escola, moradia.

Na tentativa de equilibrarem suas economias, se lançam à necessária integração política e econômica da América Latina, mas tratados e acordos são raros e obscuros.

Forças “ilegais” como o movimento de camponeses, o Sendero Luminoso, o EZLN (Exercito Zapatista de Liberación Nacional) de Chiapas no México e muitos mais no passado com Che Guevara, Tupamaros, e uma infinidade de movimentos contestam o estado em que vivem as massas empobrecidas à custa de uma minoria privilegiada. Assim estes movimentos forjam utopias que reagem a essa situação. Essa visão histórica dos problemas projetam uma libertação utópica, aquilo que ainda não é, mas que poderá ser<sup>1</sup>.

Qual foi o “leitmotiv” que nos levou pela temática das utopias na área da Filosofia da Educação? Primeiramente foi dar continuidade à própria existência vivida, carregada de múltiplos significados e desafios permanentes. O segundo momento reforçar a realidade histórica em que estamos inseridos, pensando a realidade que nos circunda exemplificada por uma dissertação de mestrado em 1988 sobre o papel da liberdade nas CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) em relação ao Estado e Igreja. E finalmente o terceiro momento será aprofundar um pouco mais a realidade da libertação da maioria que não tem escola, saúde, moradia na América Latina, tentando mostrar

---

<sup>1</sup> Este tópico introdutivo apóia-se basicamente em *América Latina: sistema político e desenvolvimento econômico* de Francisco C. Weffort, texto de uma conferência proferida pelo autor na abertura do Seminário Internacional: Estado, Economia e Saúde, organizado pelo Núcleo de Estudos de Políticas Públicas (NEPPUNICAMP de 02 a 06/07/1990).

como aparecem as utopias que pretendem alterar essa realidade insatisfatória do presente em vista de um futuro mais digno para todos.

## **2. Delimitação do Problema**

A partir dessa problemática latino-americana, destacaremos três exemplos de utopias concretas: Dussel e a Filosofia da Libertação, Mariátegui e o materialismo histórico aplicado na América Latina e o radical movimento guerrilheiro Sendero Luminoso com sua utopia do comunismo agrário. Exemplos que representam a reação a essa problemática de crise.

Dividiremos didaticamente a tese em duas amplas unidades: a primeira parte com a utopia política e educacional na América Latina. A segunda parte com os movimentos utópicos de libertação.

Na primeira parte estão envolvidos três capítulos sendo o capítulo I, o perfil político e cultural latino-americano, onde apresentaremos um panorama político e cultural do modo de ver a América Latina, o imaginário, até a independência frágil e conturbada.. A partir do capítulo II, a concepção de utopia, examinaremos a utopia como forma possível, imaginada e viável, que deseja transformar já em projeto, o presente, abrindo perspectivas de um mundo melhor, ou seja, a soma dos momentos presentes, associados a experiências passadas, abrindo perspectivas futuras, quer imaginadas, quer sonhadas, de possível realização do melhor. Já no capítulo III, a utopia da educação popular, é a educação da base, das experiências fundamentais do cidadão à partir de sua cultura, um sonho às vezes impossível mas cada vez mais necessário.

Na segunda parte da nossa tarefa e correspondente ao capítulo IV, teremos três interpretações das utopias concretas na América Latina. Explicitaremos a gênese dos movimentos utópicos de libertação marcados pela utopia da educação popular e revolucionária.

a) A Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, onde se examina o significado da Teoria da Dependência na relação centro-periferia, enfatizando as contradições externas de dominação. A Filosofia da Libertação é um momento importante na história da América Latina, pois tenta a descoberta do ser (ontológico) latino em oposição ao ser europeu. Trabalho ingente, difícil, mas carregado de utopia concreta, esperança permanente de um povo que procura sua autêntica libertação pela própria criatividade e espírito de luta.

b) Com José Carlos Mariátegui, analisamos o diagnóstico “tópico” interno: as estruturas sociais das classes peruanas, onde Mariátegui pretende um socialismo adequado à realidade peruana e extensiva a toda a América Latina, com o reconhecimento das comunidades indígenas integradas à realidade política desses países.

c) O papel do Sendero Luminoso na realidade peruana atual comporta um sentido importante, na medida que apresenta vínculos históricos e ideológicos com as diretrizes de Mariátegui e por outro lado luta por um reconhecimento de igualdade entre índios, mestiços em relação com a minoria branca, por escolas para todos e atendimento às necessidades regionais peruanas. É uma utopia radical de fundo maoísta e agrária que tem como centro um líder carismático, ex-professor de filosofia da Universidade de Ayacucho de nome Abimael Guzman, hoje encarcerado à prisão perpétua.

Em síntese, a primeira parte tenta fundamentar a realidade das utopias inscritas no cotidiano latino-americano e no imaginário popular que se opõe ao estado de crise socio-política-econômica e cultural da América Latina. E na segunda parte as tentativas concretas de realização dessas utopias. Há uma luta para sair desse círculo viciado e perverso que é a fome, pobreza, defasagem cultural, e “experiências” econômicas frustradas que as elites governantes aplicam à sociedade recaído negativamente na maioria da população desassistida. Enquanto não se solucionar as questões básicas como educação, saúde, ecologia, saneamento básico, moradias, etc., por parte dos governantes, e levar à sério a especificidade do ser latino-americano, veremos sempre a emergência de utopias, luta revolucionária e guerrilheiros questionando ditaduras de ocasião e democracias anêmicas e sem vontade política.

Finalmente, resolvemos ao lado de uma bibliografia geral, especificar didaticamente os importantes trabalhos bibliográficos de Enrique Dussel e José Carlos Mariátegui. E agora mãos à obra!

**Iª PARTE: A UTOPIA POLÍTICA E EDUCACIONAL NA  
AMÉRICA LATINA**

## CAPÍTULO I

### PERFIL POLÍTICO E CULTURAL DA AMÉRICA LATINA

Como apreendermos o conhecimento e o papel da consciência, da subjetividade e objetividade para entendermos a dimensão da problemática da América Latina? É necessário fazer uma referência a isso para não cair em possíveis ambiguidades.

A partir daí penetramos pela senda da realidade e do imaginário político e cultural da América Latina, caracterizando as formas de conquista, as civilizações sominadas, a imposição da cultura européia sobre a cultura indígena, ou seja, a dualidade dominante-dominado. No dominado está latente a esperança, a utopia, a libertação, a busca de melhores dias para todos, sem distinção de raça, cor, etc.

A política de conquista dos dominantes, neutralizou a criatividade e originalidade dos dominados. Por sua vez os “criollos” substituindo os conquistadores, reproduzem o sistema de dominação e muitas vezes o da repressão, institucionalizando a violência e a

injustiça histórica. No imaginário popular com seus líderes há uma insurgência contra essas formas políticas, emergindo as utopias.

### **1. A questão da subjetividade e objetividade do conhecimento.**

A consciência é o resultado da atividade humana construída na relação com a realidade externa que vai em direção aos fatos exteriores para analisá-los, e o intelectual deve esforçar-se continuamente para descobrir a realidade total e concreta dos fatos, embora esteja ciente de atingi-los parcialmente.

O fator subjetivo é introduzido no conhecimento histórico pelo próprio fato da existência do sujeito que conhece. Mas há duas subjetividades: uma proveniente da relação subjetiva-objetiva e do papel ativo do sujeito no processo cognitivo; a outra, a subjetividade que altera o conhecimento por causa de fatores tais como o interesse, a parcialidade.

Parece-nos que a objetividade é a distância entre esses tipos de subjetividade e não simplesmente a eliminação da subjetividade<sup>1</sup>. Percebe-se a partir daí que a objetividade não deve conter apenas a lógica, mas também a ética.

O homem não se enfrenta com uma realidade “em si” qualquer, mas com um mundo empírico mais ou menos intencionalmente pré-formado mediante conceitos. Nasce numa circunstância interpretada. Não experimenta seu objeto de uma forma

---

<sup>1</sup> Cf. Adam SCHAFF. *História e Verdade*, p. 282.

imediate mas o apreende de um modo consciente na medida que lhe dá um nome e o estrutura conceitualmente<sup>2</sup>.

Um conceito é um conteúdo figurativo designado por um termo concreto ou uma combinação verbal. Logo o conceito não é nunca, por mais que isto possa parecer evidente, idêntico aos fenômenos pelos quais se refere seu conteúdo figurativo, nem também reflete os fenômenos da realidade num sentido quase fotográfico. Através de nossos conceitos organizamos o mundo empírico, mas esta organização não precisa corresponder necessariamente a uma estrutura objetiva da realidade.

A dificuldade da relação entre *conceito* e *objeto* se impõe pelo fato de que nossa percepção dos objetos ou situações fatídicas é, forçosamente, limitada. Realmente o problema se situa na atenção seletiva que guia nossas percepções. A seletividade da percepção e por conseguinte dos conceitos, em relação à realidade, não é algo casual e arbitrário. Em certo sentido, percebemos, preferencialmente aquilo que nos é importante e significativo e por isso passa posteriormente a fazer parte essencial do conteúdo figurativo de um conceito<sup>3</sup>. Evidencia-se, com isso, a carga natural da subjetividade humana na apreensão da realidade dos fenômenos. Logo, os conceitos, em virtude de sua seletividade, resultam fundamentalmente axiológicos.

É significativa a afirmação de Adam Schaff na relação entre conceito e realidade:

*“Se a objetividade do conhecimento devesse significar a exclusão de todas as propriedades individuais da personalidade humana, se a imparcialidade devesse consistir em fazer juízos de*

---

<sup>2</sup> Cf. Renate MAYINTZ & Kurt HOLM, *Introducción a los Métodos de Sociología Empírica*, p. 13.

<sup>3</sup> Renate MAYINTZ, op. cit., p. 14.

*valor renunciando a seu próprio ponto de vista e ao seu sistema de valores, se o valor dos juízos universais devessem consistir na eliminação de todas as diferenças individuais e coletivas, a objetividade seria pura e simplesmente uma ficção, porque implicaria em que o homem fosse um ser sobre-humano ou a-humano”<sup>4</sup>.*

O problema é que qualquer tipo de investigação enfrenta dificuldades variadas, especialmente as investigações relacionadas com o homem, responsáveis pela impossibilidade de dar a tais investigações o mesmo caráter que tem as pesquisas em ciências naturais. Ora, o homem é sujeito da consciência e a realidade seu objeto.

A objetividade na nossa tarefa se situa mais especialmente na significação humana dos fatos históricos do que na realidade material dos fatos, embora ambos sejam inseparáveis. A propósito, Lucien Goldmann nos sugere o seguinte:

*“Há coerência no fato duma sociologia conservadora ver claramente as fraquezas duma argumentação revolucionária, e por sua vez cometer os mesmos erros lógicos quando se trata de defender seus próprios valores”<sup>5</sup>.*

Então o que distinguiria o conhecimento filosófico do conhecimento das ciências? Se por um lado as ciências pretendem construir modelos abstratos dos fenômenos, a filosofia não tem tal pretensão pelo caráter próprio de seu objetivo: evitar os modelos dos fenômenos e sim, organizar as significações. O conhecimento filosófico

---

<sup>4</sup> op. cit., p. 284 - 5.

<sup>5</sup> Ciências Humanas e Filosofia. *O que é Sociologia?*, pp. 31 - 32.

explícita em conceitos a articulação das significações. A filosofia pode ser um modo de conhecimento válido, pois a produção dos filósofos opõe-se à tarefa daquilo que se chama ciência. Lucien Goldmann nos diz:

*“O conhecimento da vida histórica e social é uma tomada de consciência do sujeito da ação, da comunidade humana. A deformação cientificista não começa apenas quando se tenta aplicar ao estudo dessa comunidade métodos emprestados às ciências físico-químicas, já se encontra no fato de se considerar essa comunidade como objeto de estudo”*<sup>6</sup>.

Como a nossa tarefa persegue o caminho das utopias que emergem da consciência de seus autores ou a inconsciência de suas manifestações, isso implica, ao estudar a vida humana, a identidade parcial entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Sendo assim, a objetividade será necessariamente diferente das apresentadas pelas ciências ditas exatas ou físico-químicas. O que nos motivará aqui será o pensar e o agir do povo latino-americano.

## 2. O imaginário Latino-Americano.<sup>7</sup>

A forma de conquista da América estava programada no Renascimento, um humanismo greco-romano, levando à ilusão de que as novas nações podiam basear-se na

<sup>6</sup> Ciências Humanas e Filosofia, p. 71.

<sup>7</sup> Entendemos aqui *imaginário* como *imaginação utópica*, identificando-nos com Marilena Chauí em seu livro *Convite à Filosofia*: “A imaginação utópica cria outra realidade para mostrar erros... opressões e violências da realidade presente e para despertar, em nossa imaginação, o desejo de mudança” (p. 136).

“polis” grega ou na “República” romana. Era o modelo ocidental colonialista de desenvolvimento. O esquema colonialista até hoje domina o pensamento e o comportamento ocidental. Qual seria esse esquema colonialista? A crença segundo a qual a maneira de vida do Ocidente, sobretudo depois do Renascimento, constitui a civilização.

Desta maneira os povos deveriam adaptar-se a esse “modus vivendi” pois os ocidentais destinam-se a levar-lhes a civilização pela força. A rejeição à esse modo de vida ocidental pelos “nativos” significaria “atraso” de civilização e falta de generosidade dos seus benfeitores que os convidam a imitá-los para caminhar na via do progresso e da prosperidade econômica.

Astecas, Maias, Incas foram as “civilizações inferiores” exterminadas pela invasão européia graças à superioridade militar. E graças a esse trabalho de extermínio e acúmulo de riquezas, que o capitalismo se desenvolveu enormemente na Europa, irrigando-a de metais preciosos. Não parou contudo nesses limites: A “civilização européia e cristã” lançou na América milhares de escravos negros, permitindo-lhe ainda mais seu acúmulo de capital.

Esta invasão européia levantou inúmeras questões para os pensadores latino-americanos que até hoje se debruçam sobre questões especialmente antropológicas, tentando construir um perfil coerente do povo da América Latina em sua luta de emancipação cultural, econômica, política e social. Assim a imaginação e os símbolos redescobrem a América de todos nós. Como diz muito bem Rubem Alves:

*“A imaginação é para a sociedade o que os sonhos são para os indivíduos. Em toda utopia, trabalho*

*artístico, fantasia religiosa e ritual mágico, a sociedade fala de seus sentimentos ocultos. Fala de suas frustrações e aspirações, e ainda desvela os seus anseios reprimidos, os quais não podem ser articulados em linguagem comum. Como os sonhos, à primeira vista parecem sem sentido. Tentando chegar-se aos seus significados por meio da lógica do senso comum, tudo o que se consegue obter é a falta de sentido. É preciso encontrar-se a chave de seu segredo”<sup>8</sup>.*

Questões como identidade, nacionalidade, cópia e produção original perseguem toda a história do pensamento latino-americano. Sem dúvida estavam presentes em textos ainda anteriores às independências nacionais e ganharão maior expressão com o romantismo que leva a uma preocupação pelos valores próprios da América Latina.

Na década de 40 do século passado, aparece uma série de trabalhos históricos com a marca da negatividade em relação à Espanha. São notórios os trabalhos de Sarmiento sobre a Argentina, Victorino Lastarria sobre o Chile, Andrés Bello sobre a Venezuela, José Maria Luis Mora sobre o México e de José Antonio Saco sobre Cuba.

A discussão sobre a modernidade esteve ligada à questão do original e da cópia, onde ao ler-se J.B. Alberdi<sup>9</sup> ou Francisco Bilbao, apresentam os Estados Unidos como modelo do espírito da modernidade que se pretendia realizar<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *A gestação do futuro*, p. 87.

<sup>9</sup> O conhecimento da filosofia política e da cultura anglo-saxônica inspirou as concepções liberais de Juan Bautista Alberdi, cuja obra influenciou na elaboração da constituição argentina de 1853.

<sup>10</sup> Leopoldo ZEA. *El pensamiento Latinoamericano*, Ed. Ariel, Barcelona, 1976. Zea, refere-se aqui a J.B. Alberdi em sua obra *La Omnipotencia del Estado és la negociación de la libertad*, e na obra de Bilbao, *El Evangelio Americano*, citados na obra de Zea, pp. 139 - 150.

Situações semelhantes apareciam no Brasil, na segunda metade do século XIX, onde Machado de Assis atestava o desejo de se criar uma literatura mais independente. Mas não é só a questão do encontro entre culturas (dominante e dominada) que interessava a Machado, era também a relação entre o **local** e o **universal**.

Muitas destas questões têm sido tratadas e discutidas desde a época colonial, ganhando novos contornos na medida que se tem modificado a inserção da América Latina no mundo. Uma das questões que mais provocaram discussões foram sobre a relação do particular com o universal, isto é, do nacionalismo exacerbado e do universalismo alienado.

Buscaríamos então no nacionalismo a definição de um espírito latino-americano ou a caracterização de índoles raciais com a finalidade de construir uma visão ufanista regional. Buscaríamos uma essência latino-americana, seu ser original, sua filosofia, rejeitando o universal pela exaltação do particular marcada por uma época, uma raça, um estamento. Significaria haver nas nações latinas uma identidade própria, radicalmente distinta das nações do centro<sup>11</sup>.

Essa idéia da especificidade latino-americana declina para o nacionalismo regional quando a região passa a ser vista como entidade estática, espírito que define comportamentos culturais morais e políticos. Toma-se o outro apenas como modelo do qual se pretende diferenciar, pois o exterior sendo distinto, é inadequado ao ser latino-americano. Não há dúvida que se corre um risco.

---

<sup>11</sup> Queremos identificar “as nações do centro” como as nações que detém uma força econômica, política e militar, influenciando decididamente as nações classificadas de “Terceiro Mundo” em especial a América Latina.

Outro risco que poderia surgir é o de defender-se um universalismo radical e alienado, que desconheça as peculiaridades regionais, que implicaria na dominação de uns sobre os outros.

Acreditamos que vivemos entre um humanismo abstrato e um historicismo alienante, precisamos antes reconhecer as características da cultura latino-americana. A originalidade nacional não precisa ser buscada, mas pode ser constatada como arte de cena contemporânea e pede um espírito crítico. Logo, mesmo que não tornem a América Latina imune à universalidade, as especificidades culturais da região não precisam ser propostas nem defendidas para existir. A América Latina existe acima dos regimes políticos, das distintas culturas, dos traços raciais ou das características dos colonizadores.

A América Latina é história real e imaginária. Real na sua concretude, existência imaginária como na obra de G.Garcia Marquez em “Cem Anos de Solidão”. A análise da cultura e da tradição latino-americana não está, portanto, impossibilitada pela universalidade da cultura nem pela diversidade regional<sup>12</sup>.

Ora, entender esse imaginário é ter condições de formular sua crítica, que será também uma crítica da cultura latino-americana, incluindo o pensamento, as artes e as mentalidades. Faz sentido opor os traços de uma cultura anglo-saxônica a outra predominantemente latina e ibérica.

Como podemos entender corretamente, a América Latina, a não ser com a vinculação da dominação interna e internacional? Enquanto existe a dominação, a

---

<sup>12</sup> Há uma excelente obra sobre o universal e o regional do filósofo brasileiro Gerd Borheim com o título: *O idiota e o espírito objetivo*, Ed. Global, 1987.

imagem da região está intrinsecamente relacionada com essa dominação. O que cabe corretamente é abolir a divisão real entre dominador e dominado, mesmo considerando que o real também passa pelo simbólico<sup>13</sup>.

Evidentemente que com a dominação externa existe a interna, intimamente associada àquela. Não é apenas a questão do mimetismo cultural que está em jogo, mas o fato de que esse mimetismo é feito por uma elite e exclui da chamada cultura contemporânea as grandes massas. Está latente desta maneira uma força utópica que deseja maior presença, maior atuação na ação cultural e não mero coadjuvante.

A cultura regional latino-americana, nos seus respectivos espaços nacionais, tem se dividido sempre em duas, uma do povo e a outra da elite. A primeira é uma sedimentação de culturas não necessariamente nacionais e populares que também cria e recria, mas sem acesso direto ao vanguardismo internacional. A segunda está constantemente empenhada em traduzir o nacional no internacional, mesmo quando exalta o local ou, ao contrário, defende a internacionalização da cultura.

Percebe-se que a história latino-americana é parte integrante da história européia, relaciona-se com a história norte-americana e está intrinsecamente vinculada à história africana como também não se distancia da cultura indígena. Logo, mesmo voltando-se para a própria região e para seu passado, ela não é exclusiva e isolada, independente de todas as outras. Se consegue ser própria e local, é como parte integrante da história universal. Enfim, a América Latina é uma mistura de outros, ela não pode existir senão em relação a outros.

---

<sup>13</sup> Quando nos referimos aqui a dominante-dominado não nos referimos a ideologia política leste-oeste ou capitalismo-socialismo, mas a pressão que países economicamente poderosos exercem sobre economias de países economicamente fracos e estes sobre a sua população.

Analisar a identidade latino-americana é como lançar-se sobre a definição de alteridade. A imagem da América Latina se reflete, como um espelho, na imagem dos outros, que são tomados como modelos de futuro ou como ameaça presente. A imagem do outro tem, assim, um duplo sentido: exerce ao mesmo tempo fascínio e medo<sup>14</sup>.

Será que a invasão do modelo norte-americano constitui uma ameaça? Talvez para o capitalista dos cartéis e a esquerda radical, assuste o modelo ianque. Isso ameaçaria a identidade latino-americana? Os Estados Unidos mal nos ouvem, mas se metem na caminhada que a América Latina faz, especialmente com a Argentina, Brasil e México. Enquanto existir desequilíbrio de forças haverá dominação dos Estados Unidos e não apenas a exportação de uma ideologia.

Os modelos que tiveram influência e fascínio no passado como os movimentos revolucionários (onde se incluía União Soviética, China, Cuba, Nicarágua) perderam um pouco sua mística e operacionabilidade; por outro lado, o capitalismo neoliberal aplicado ao Terceiro Mundo não deixa saudade, pelo contrário, marca um rastro de pobreza e miséria sem precedentes.

Embora os acontecimentos que inauguraram a modernidade tenham sido iniciados com o descobrimento e conquista de portugueses e espanhóis, os latino-americanos são herdeiros do fechamento que ocorreu, posteriormente, combatendo através da Contra-reforma o modernismo durante a Reforma Protestante.

---

<sup>14</sup> Cf. João ALMINO: *Um Falso Problema?* in Folhetim, Folha de São Paulo, 6/08/1988, n° 603, p. B-4. Almino coloca o *outro* enquanto cópia latina dos países ricos. Preferimos o conceito dusseliano de alteridade, isto é, o *outro* como exterior ao centro (países ricos). Daí porque o outro seria então a ordem utópica, o começo do advento de um mundo novo e distinto, mais justo. Levinas, filósofo francês trata analogamente essa questão da alteridade, influenciando Enrique Dussel.

A América Latina sempre agiu, no pensamento europeu como utopia. Foi, ao que tudo indica, a América que inspirou a “Utopia” de Thomas Morus. E ainda hoje é pensada como utopia pelos próprios latino-americanos: uma região que se acredita ter tradição e ao mesmo tempo está por se construir. Há um desejo de romper com as várias dependências para fundamentar o novo, o que será, o continente feliz<sup>15</sup>.

Se as revoluções dependessem apenas das condições materiais, haveria nos anos 80 um clima revolucionário na América Latina pois houve nessa década um regresso econômico na região e uma deterioração da qualidade de vida dos latino-americanos<sup>16</sup>. Foi aquilo que se chamou de “década perdida”. Mas as revoluções não se fazem sem símbolos eficazes que se projetem no futuro como sinal de libertação. O modelo aparentemente estável da União Soviética ruiu. A imagem da revolução e revolta contra o capitalismo sofreu um processo de autocritica.

O que resta agora à América Latina? Talvez o único modelo possível poderá ser encontrado dentro da imagem viva das culturas indígenas, no negro e todos aqueles que são espoliados por um capitalismo selvagem. As tentativas de renovação da política externa norte-americana não pode apagar os graves problemas estruturais da América Latina e a farsa da suposta justiça de mercado nos países capitalistas.

Não resta à América Latina senão construir sua utopia, não por fechar os olhos e se fechar ante influências exóticas, não por encobrir com a ideologia sua própria realidade e seus graves problemas, mas, ao contrário, por estar com os olhos demasiado

---

<sup>15</sup> No IX Congresso Interamericano de Filosofia, realizado em Caracas em julho de 1979, Roberto Escobar falou sobre “*La Utopia como constante Filosófica em America Latina*”, que será retomado posteriormente.

<sup>16</sup> Cf. João ALMINO, op. cit., p. B-5.

abertos, por aceitar as soluções que possam ser criadas, de onde quer que venham, e por querer adequá-las à sua realidade e a seus problemas.

Encontrar suas próprias políticas não deve despertar suspeita de uma inovação narcisista. É necessário olharmos nossa realidade sem negar os outros, sem deixar de incorporar todas as boas experiências, independentemente de suas origens, sem nos curvarmos à dominação nem tornarmo-nos escravos do futuro alheio.

Não cabe à América Latina renunciar ao desenvolvimento, à modernidade ou à democracia. Cabe, ao contrário, realizar tudo isso insurgindo-se contra a dominação interna e internacional.

Uma verdadeira autonomia prescinde de modelos rígidos que devem ser seguidos como ideais de futuro. Agir segundo si próprio é incorporar livremente modelos alheios de passado ou futuro, fundindo-os aqui, não de maneira eclética e alienada da nossa vivência, ao contrário, relacioná-los com a nossa realidade.

A idéia da América Latina como utopia, que nós latino-americanos herdamos da própria Europa, constitui um rico filão para o pensamento que está sendo produzido entre nós. Existe um pensamento latino-americano na literatura, na arte, contudo a reflexão se produz por descontinuidades. A própria imagem das tradições culturais é múltipla. Tomar como ponto de partida a necessidade de um pensamento próprio ou o desejo de fazer uma literatura latino-americana é afirmar uma ideologia regionalista que se constrói sobre uma visão particular, necessidade primária para tornar-se universalista.

O pensamento latino-americano tem sido referido ao pensamento europeu, mas ocupa-se de sua esfera própria, da identidade latino-americana, do subdesenvolvimento e da dependência.

É a dependência latino-americana que impede que esse pensamento não consiga liberta-se de seus dois aspectos marcantes: sua subserviência em relação aos grandes centros mundiais ou sua oposição militante ao que se produz lá fora, na ilusão de construir por oposição algo de originalidade.

Na realidade, o pensamento latino-americano seria um conjunto de aspectos que nem sempre são objeto de reflexão explícita dos autores latino-americanos, mas que percorrem seus trabalhos inconscientemente. O mais importante aqui não é tentar afirmar tal pensamento como verdade ou como aquele mais adequado à região, mas ao contrário, formular sua crítica, sobretudo quando ele assume a fórmula ideológica<sup>17</sup>.

O desejo latino-americano de tornar-se dono de seu próprio destino é o ver-se livre em relação aos centros de poder. Em termos políticos, a inserção da América Latina numa escala de espaço e tempo tem se traduzido no fato de que aqui o desejo de autonomia tenha convivido com um pensamento permeado pelas idéias de que, sendo uma invenção alheia, ainda não existimos.

A imagem do futuro que desejamos construir ou evitar existe no presente de modelos (versões democráticas, capitalistas e socialistas) que ainda não nos pertencem. Tem-se às vezes a esperança de chegar o momento da salvação, da redenção democrática ou revolucionária, que liberte a América Latina e a transforme em si mesma.

---

<sup>17</sup> Cf. J. ALMINO, op. cit., p. B-6.

Essa idéia latino-americana ou nossa ideologia, tem caricaturado idéias alheias. Apesar disso, o liberalismo convivia com a escravidão, precisamente o liberalismo do século XIX. A idéia liberal que se defendia ainda neste século era muito distinta do liberalismo francês do século XVIII, ou da ideologia liberal americana em sua origem. O liberalismo francês propunha o novo, o futuro contra um presente opressor da monarquia absoluta.

Os latino-americanos não vivem realmente o presente, mas um projeto futuro, uma esperança, uma utopia e ao mesmo tempo um presente ameaçado porque o autoritarismo latino-americano sobrevive até sob o manto do liberalismo e da democracia, ou seja, os latino-americanos vivem em sociedades autoritárias<sup>18</sup>. O autoritarismo latino-americano, por sua vez se organiza como sociedade histórica em formação, mesmo quando se quer liberal e desenha-se um projeto democrático, pois se representa como estando a caminho de imagens determinadas da democracia ou do socialismo, cujos modelos são as sociedades avançadas.

A noção de povo não consegue traduzir uma existência positiva, isto é, a de um povo que é e que age no presente. É o povo futuro, que ainda não existe em sua forma madura e deve atravessar o estágio de preparação. O povo que não existe e que é como tal, solicitado a participar, quando empiricamente participa, no presente, passa a ser representado não mais como povo futuro, mas como anti-povo. Ele pode ser entendido como agente perigoso.

---

<sup>18</sup> Cf. J. ALMINO, *op. cit.*, p. B-7.

### 3. De colônia à independência: a frágil autonomia da América Latina.

Provavelmente o europeu tinha muitos tabus com respeito ao novo continente e seguramente geravam na mente europeia imagens de atração e rejeição pelo desconhecido, possivelmente um forte desejo de negar tudo aquilo que não cabia dentro de seus esquemas mentais, esquemas configurados como de valor e verdade. Assim sendo, com essa mentalidade e tabus, era impossível que considerassem os aborígenes e sua cultura como algo que harmonizasse com sua concepção de homem, bem como a tentativa de qualquer valorização das culturas vencidas.

Do ponto de vista dos descobridores não “havia tempo” para tratar de entender os vencidos nem muito menos de compreendê-los na sua própria história e cultura. Isto, evidentemente, ocasionou inúmeras contradições por parte do vencedor.

Será que a visão que temos da realidade não está tingida antecipadamente pelo conteúdo de idéias, preconceitos, gostos com que está condicionado nosso pensamento e sentimentos circunscritos ao espaço e tempo existencial e que apreendidos como realidade enquanto tal, delimitam nossa posição diante das coisas que nos cercam? Possivelmente isto teria acontecido no universo mental do europeu conquistador, condicionado ao “modo de ver europeísta”, muito bem enfatizado por Federico González:

*“Esta limitación en que la mayor parte de las veces no reparamos y con la que inconscientemente nos*

*identificamos de manera apriorística, está dada em términos culturales*<sup>19</sup>.

Deduzimos com isto que os fundamentos da tão falada civilização europeia são claramente ocidentais e acabam por invadir o mundo como paradigma, isto é, um modelo para todos.

Contudo, é preciso enfatizar que nos esquemas de nossas próprias tradições, o ocidente rompeu com sua própria tradição que chegou até o Renascimento. Desta forma o ocidente conquistador teve erros atrás de erros ao não querer compreender as tradições pré-hispânicas que universalmente são idênticas às suas através da história. Afinal de contas, o ocidente embriagado pelo cartesianismo que se seguiu, recusou as culturas que lhes parecia opostas ao progresso, ou seja negou-se as formas vivas de cultura anteriores.

Podemos afirmar que até hoje há um grande esforço para situar-se no ambiente das culturas distintas da sociedade moderna, especialmente quando se afirma que os indígenas não tinham história, reconhecendo nisto um atraso ou defeito. Isto acontece porque o modo de pensar indígena, assim como sua cultura, não enfatizam o sucessivo, o fragmentado, o individualizado (salvo em certos casos especiais) mas o simultâneo, vivendo desta maneira um *presente indefinido*, sempre novo, ao contrário do que acontece com nossa história, segundo Federico González:

*“... la visión histórica actual otorga al tiempo histórico una cronología horaria lineal y le asegura una pretendida realidad objetiva, que no es tal sino en la mente de los contemporáneos”*<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Los Símbolos Precolombinos*, p. 101.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 77.

Há mais de um século, os pensadores latino-americanos vêm fazendo as seguintes perguntas: De que natureza é a sociedade que eles fazem parte? É um modo periférico de civilização ocidental, um reflexo, ou na melhor das hipóteses, uma extensão da cultura européia? É algo “*sui generis*”, especificamente americano? Possui uma personalidade própria?

Podemos afirmar que as perguntas exigem muita profundidade para responder. Há repúblicas de língua espanhola e diferentes entre si como o México, Cuba ou Argentina; Haiti de língua francesa e de população negra; Brasil de língua portuguesa com seus problemas peculiares. Por isso, não devemos estranhar se tropeçamos com dificuldades no momento de sintetizar a diversidade de todos os países latino-americanos.

Alguns fenômenos históricos nos colocam no cerne dos problemas do continente americano, como o violento conflito em que se envolveram dois mundos paralelos, seguido de um processo de simbiose<sup>21</sup>. Os conquistadores consideram-se em princípio espanhóis e portugueses, pensando e comportando-se como europeus. Mas o “Novo Mundo” lhe alterou esse comportamento pela própria geografia, costumes, necessidades novas que surgiam a partir dos povos submetidos. Diríamos que passaram da perplexidade à admiração pelo exótico.

Depois da independência, a América Latina passou geralmente a ser compreendida, sob o ponto de vista cultural e político, como simples reflexo da herança

---

<sup>21</sup> Consideramos o conceito de simbiose, na visão de L. Wirth, para designar o fato de que grupos humanos dotados de culturas diferentes, podem viver em íntima proximidade física e manterem seus respectivos meios sociais. Cfr. Dicionário de Ciências Sociais, FGV, p. 1115.

ibérica. Contudo, essa compreensão é limitada, pois grande parte dos habitantes (especialmente andinos e da América Central) permaneceram alheios a essa forma de classificação: as comunidades indígenas não assimilaram isso, mantendo indiferença até com respeito às repúblicas latino-americanas, igualmente como se mostraram com respeito ao império espanhol, continuando com muita perseverança suas convicções e tradições.

Qual tem sido até agora a contribuição de seus escritores e pensadores para a literatura e a filosofia?

As letras latino-americanas sugerem às vezes uma mistura de matizes, uma enxurrada de ensaios, projetos, que ainda estão por fazer, como nos revela a visão mítica, simbólica de “*Cem Anos de Solidão*” de G. Garcia Marquez. A improvisação parece melhor que o trabalho planejado, lapidado, polido. Parece que tudo está por amadurecer. Há como que um futuro gestando na vida, na política, na economia, nas convulsões sociais.

Se a América Latina chegou atrasada ao “banquete” da civilização através de caminhos sinuosos, viu-se compelida a nutrir-se daquilo que os outros lhe puseram diante de si e somente agora tomou consciência de que precisa preparar-se para o seu sustento e a seu modo. No passado, os latino-americanos afirmavam a individualidade de sua cultura em termos do que “não é”<sup>22</sup>. Por isso, no século passado, o essencial era “nada a ver com a Espanha”. Hoje o essencial é ser distinto do “*yankee*” e rejeitar (ainda que se admitam benefícios materiais) o “*modus vivendi*” norte-americano. A aversão contra os

---

<sup>22</sup> Teremos a oportunidade de aprofundar o significado filosófico do “não-ser” latino em relação ao “ser” europeu quando tratarmos do pensamento de Enrique Dussel.

Estados Unidos não é invenção de comunistas, se bem que eles foram sutis para explorar esse estado. Cuba de Fidel Castro não foi contra os Estados Unidos por ser comunista. Até o final do século passado, ser cubano era sentir-se diferente do espanhol. Mas quando a ilha esteve na iminência de ser anexada aos Estados Unidos, dominada sua economia e convertida a sua capital em centro de passa-tempo para os turistas americanos, ser cubano significava ser diferente do norte-americano. Há pouco tempo vimos os cubanos provar sua “*cubanidad*” mediante a afirmação de que não são soviéticos.

Ao repudiar os espanhóis, os pais da independência latino-americana repudiaram o tradicional respeito à legitimidade. A coroa tinha sido reconhecida como a fonte natural de toda autoridade. A conquista (empresa de aventureiros como Hernán Cortez) foi legitimada e sancionada pela Coroa. O cumprimento das ordens régias pelos aventureiros conquistadores tinha uma dissimulação eficiente: “obedeço mas não cumpro”, era um tipo de saída discreta diante de interesses individuais.

Os governantes das novas repúblicas ficaram livres daquele controle efetivo. A pergunta é: Em que se fundava sua nova autoridade? Na vontade do povo? Mas o povo se dividiu em facções durante a luta pela independência e cada uma delas propunha como candidato ao poder, seu próprio “caudilho”.

Dessa maneira os novos governantes buscarão a legitimidade em novas constituições que eles mesmos faziam e refaziam baseando-se nos modelos da Europa e América do Norte. A título de exemplo, podemos verificar que a Bolívia teve uma Constituição Perfeita, mas uma série lamentável de governos ditatoriais. O fato é que

essas constituições “importadas” e “reformadas” estavam distantes da realidade latino-americana, pois não nasciam organicamente da natureza e das tradições do povo, objeto primeiro de uma Constituição.

A ingênua crença dos fundadores das novas repúblicas de que a única coisa que falta é descobrir e promulgar a Constituição perfeita e logo o “bom governo” seria consequência natural, nada mais era do que um verniz rústico. Logo se viu que era uma ilusão. As constituições se ignoravam na linha do aventureirismo histórico: “obedeço mas não cumpro”, além disso ou se substituíam por outras ou se suspendia sua vigência.

A figura do déspota é familiar a todas as épocas e a todos os países, mas o “caudilho” é sua encarnação típica da América Latina, e será a luta de morte de todos aqueles que buscavam a liberdade contra essa caricatura de liberal e populista: guerrilheiros, democratas, liberais conscientes, camadas significativas da população.

De fato, o poder não era exercido em nome de um princípio unificador, como a Coroa da Espanha. Passou para mãos de algum poderoso, forte, astuto e sem escrúpulos. No essencial, o caudilho é um fenômeno local que através da esperteza e boa sorte pode chegar a ser dono de uma nação na qual governará em grande parte da mesma forma arbitrária que regia seus domínios privados. Se lhe dão tempo suficiente considerará natural fazer fortuna pessoal à custa da nação e de seus bens pessoais<sup>23</sup>. Com isso, o capacitava a viver algum dia no exílio com seus fiéis seguidores quando outro caudilho lhe arrebatasse o poder.

---

<sup>23</sup> Vale a pena ler o livro “*Raízes do Brasil*” de Sergio Buarque de Holanda, onde há uma grande analogia do Brasil e da América espanhola a respeito dessa apropriação dos bens públicos e o livre trânsito entre o público e o privado, como também a formação do povo brasileiro.

A experiência do caudilho no poder deriva da grandeza de seu latifúndio cujas origens remontam às “*encomiendas*” e que estavam ligadas aos “*encomenderos*” proprietários de terras. Este sistema feudal ainda subsiste em certas regiões e é ainda um perfil da agricultura e da sociedade latino-americana.

Freqüentemente o caudilho sobe ao poder através do exército, valendo-se deste como também da polícia para manter-se no poder. Ocorre que nem sempre o caudilho é eterno no poder, pois poderá aparecer outro mais enérgico do que o anterior.

Visto que na América Latina não existiu (e em alguns lugares não existe, como no Haiti) tradição à transmissão de cargos através da Constituição, a mudança de caudilho é mecânica. Como o aparato jurídico é controlado por ele, sem qualquer preocupação com o princípio de legitimação, as aparências constitucionais se conservam, na medida do possível, podendo até celebrar-se eleições como acontecia no caso do General Stroesner, ex-presidente do Paraguai.

Não é raro que o ditador desfrute de genuína devoção das massas que o aplaudem como seu “chefe” ou seu “benfeitor”. Com apoio popular ou não, imporá sua lei. Estes detalhes estão claramente vivos na famosa obra de Miguel Angel Astúrias em *El Señor Presidente* (1946), refletindo a experiência da Guatemala durante mais de vinte anos do ditador Estrada Cabrera.

O caudilho exerce o poder com a ajuda de toda uma rede de homens de confiança: parentes, amigos, servidores que formavam o núcleo de sua força quando ele era dono de uma região e estes agora estão dispostos a agir em qualquer parte do país, esperando e recebendo recompensas por sua lealdade. Estes grupos personalistas podem

atribuir-se a si mesmos o nome de partidos políticos. Percebe-se então que autênticos partidos, isto é, corporações que tenham claro um programa e uma organização democrática são raros na América Latina.

Os partidos “liberal” e “conservador” que surgiram nas novas repúblicas, não eram somente partidos, eram “camarilhas” que rodeavam ditadores. O caudilho representa a forma pervertida, egoísta, tirânica do dirigente público, observem-se como exemplo o presidente do Peru, Alberto Fujimori, que depois de eleito “dispensou” o congresso, fechou o judiciário e decretou um governo de emergência e reconstrução nacional. Os que passavam por liberais, aderiam às idéias que vinham do exterior mas falhavam ao desconhecer as realidades de sua nação, por exemplo, quando os próprios liberais suprimiam a legislação colonial que garantia aos índios seus direitos. Os conservadores, defensores da nova “ordem”, desejavam manter o *status quo* da época colonial. A velha inimizade entre conservadores e liberais ainda persiste em alguns países, embora já não conservem suas originárias bases ideológicas.

O historiador José Honório Rodrigues analisa o Brasil e apresenta as formas históricas de dominação de grupos e pessoas,

*“A história é sempre o tempo de mudança, que se caracteriza pela fraqueza da resistência, da conservação. No Brasil tem havido sempre mais tempo de conservação que de mudança, em face das poderosas forças e da intangibilidade do ‘status quo’”<sup>24</sup>.*

---

<sup>24</sup> *Filosofia e História*, p. 31.

E continua José Honório em sua crítica contundente:

*“Tenho tentado mostrar, nos meus estudos histórico-políticos, como as classes dominantes são conservadoras, graduam suas pequeninas reformas, como amolentam as concessões, como reformam sempre instituições jurídicas e raramente as bases econômicas e sociais!*

*Elas nunca viram o povo brasileiro como autêntica criatura de Deus, apesar do cristianismo integrado no espírito deste povo. Por isso é necessário um homem novo no Brasil, que não seja feito à imagem de sua liderança. Esta foi formada com montanhas de preconceitos, ao contrário do povo que sofreu desde a origem a danosa hereditariedade da escravidão e da mestiçagem”<sup>25</sup>*

Assim como no Brasil, o restante das nações latino-americanas não foram diferentes quanto ao tratamento dispensado a seu povo: indiferença, submissão, medo. Não será por acaso, portanto, a luta revolucionária que tem marcado toda a história da América Latina nas mais diversas formas de ação.

Os sistemas políticos tradicionais, cristalizados depois da independência, entraram em crise desde a segunda década do século XX e não mais conseguiram estabilizar-se. A partir daí, vêm suportando tensões de toda a sorte, que explodem agora de forma generalizada. Talvez a causa esteja na inaptidão histórica das classes

---

<sup>25</sup> *Filosofia e História*, pp. 31 - 32.

dominantes tradicionais para conduzir suas sociedades a um desenvolvimento e atender às aspirações da população<sup>26</sup>.

Algumas causas desse problema podem ser detectadas na forma de agir de Portugal e Espanha: a classe dominante que se formou em Portugal e Espanha era integrada por um corpo de nobres, eminências sacerdotais, que viviam de vantagens, salários e um corpo patronal parasitário interessado no comércio de produtos coloniais. Essa estrutura de poder, ao reger por séculos os destinos desses países, gestou Estados patrimonialistas para captar e redistribuir a um estreito círculo os recursos nacionais e coloniais assim como os frutos do trabalho operário.

Esta estrutura de poder operou a exploração classista exercida pelo patronato nacional e estrangeiro. Essa apropriação improdutiva representada pelo custo de manutenção das imensas clientelas civis, militantes e eclesiásticas das nações ibéricas e suas colônias contribuiria poderosamente para seu atraso progressivo com respeito às formações capitalistas regidas por burguesias nacionais<sup>27</sup>.

A partir do momento que essas classes dominantes firmaram tratados comerciais com a Inglaterra, pelos quais trocaram as riquezas extraídas das colônias e da metrópole por manufaturas e artigos de luxo, subsidiaram a tecnificação do sistema produtivo britânico e ao mesmo tempo atrofiaram o seu próprio.

Assim, na América Latina, a configuração de classes dominantes, com características semelhantes, tanto procede da continuidade histórica de incorporação

---

<sup>26</sup> Darcy RIBEIRO: *O dilema da América Latina - Estruturas de poder e forças insurgentes*, p. 101.

<sup>27</sup> Darcy RIBEIRO, *op. cit.*, p. 103.

histórica que experimentou posteriormente, os quais perpetuando a dependência, mantiveram a fisionomia gerencial do seu patronato<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Darcy RIBEIRO, p. 104. Patronato refere-se aqui a grandes proprietários dos meios de produção, que exercem funções de exploração econômica.

## CAPÍTULO II

### A CONCEPÇÃO DE UTOPIA

No capítulo anterior analisamos o imaginário latino-americano com sua realidade histórica autoritária quer no plano político, quer no social, econômico, etc. Nessa realidade surgem pessoas e sociedades que se revoltam com a situação, pretendendo buscar novas perspectivas marcadas pela esperança de uma sociedade melhor, mais humana, enfim uma utopia concreta. Nesse sentido é necessário compreender as várias acepções de utopia.

#### **1. As Diversas Perspectivas do Fenômeno Utópico.**

Literalmente, o termo “utopia” designa “sem-terra” ou “em nenhum lugar”. Contudo, o termo serviu para designar comunidades ideais, especialmente pela divulgação do livro de Thomas Morus: *“Lebelus de Optimo Reipublicae Satatu, deque*

*Nova Insula Utopia*” (Sobre o Ótimo Estado da República e sobre a Nova Ilha de Utopia), em 1516.

Todo aquele que pretender dizer tudo o que sabe sobre utopia encontrará dificuldades, pois se verá diante de um conglomerado de variadíssimas tentativas de definição. Enfim, o conceito sempre variou diante das concepções divergentes do objeto que pretendia definir.

Na tentativa de evitar uma definição estática e restrita, poderíamos irritar intelectuais que exigem uma delimitação terminológica precisa. Contudo, em nossa tarefa, tendo em vista uma compreensão histórica da utopia, os termos sofrem mudanças na medida que se descobrem facetas da propensão à utopia nos diversos autores a serem pesquisados. O fato é que, se a utopia representa o ideal verdadeiramente justo de vida, será por esse caminho que se deverá buscar uma definição que melhor represente o seu significado.

A importância científica de uma determinada teoria não depende necessariamente de que seu motivo e conhecimento sejam utópicos ou não, porque a utopia necessariamente deve ressaltar determinadas características de um fenômeno. No nosso caso, a problemática conjuntural da América Latina nos leva a denominar utópicas determinadas intenções de autores revolucionários que se opõem ao poder constituído para uma transformação social, como um Zapata no México, um Antonio Conselheiro no Brasil, como um Che Guevara no continente latino-americano, ou um Senderismo no Peru.

Neste sentido as utopias manifestam-se como negação do domínio presente e no imaginário social, propondo alternativas de mudança. Ao contestarem o presente real e elaborarem o imaginário (idealizando de certa maneira o futuro), as utopias visam livrar a comunidade da instabilidade em busca de uma estrutura social perene e justa.

A partir das definições sociológicas de Karl Mannheim, existe a tendência a se utilizar a noção de utopia em confronto com a ideologia<sup>1</sup>. A construção do modelo é determinada pelos acontecimentos críticos da sociedade, que também determinam a ação transformadora. A utopia é portanto, uma imagem de perfeição social, um instrumento de descoberta da realidade concreta e um móvel para a ação transformadora.

Parece que a utopia e a ideologia ocorrem em sociedades estruturadas em camadas onde algumas exercem hegemonia e domínio sobre as outras. Logo, as camadas que gozam benefícios e privilégios que a estratificação lhes confere, procuram mantê-la e produzem ideologias que além de justificarem sua dominação, contribuem para sustentá-la. Ora, ocorre então que as camadas que se sentem prejudicadas apóiam-se na utopia com o objetivo de alterar a estratificação.

A *República* de Platão foi o primeiro destacado exemplo de utopia, quando critica a organização sócio-político-econômica da democracia ateniense de seu tempo, tomando emprestados certos componentes da constituição de Esparta. Em sua Cidade-Estado utópica, a divisão do trabalho revela a existência de três classes: os guardiões (classe dominante), a classe auxiliar e os trabalhadores. Mas este Estado ideal nada mais seria

---

<sup>1</sup> A obra *Ideologia e Utopia* de Karl Mannheim analisa exaustivamente os conceitos de ideologia e utopia com forte tendência racionalista. A noção de ideologia aparece associada aos grupos dominantes no interior de determinada sociedade e se orienta no sentido da conservação do “*status quo*”. A utopia, ao contrário, através da postulação de um modelo idealmente construído, desencadeia ações com o objetivo de transformação da sociedade pela aproximação ao modelo desejado.

do que uma rígida aristocracia de poder, em que a sede da sabedoria seria representada por um filósofo.

Outro exemplo célebre foi a utopia criada em 1516 por Thomas Morus. Retratando criticamente a organização social da Inglaterra e da Europa em geral, Morus propôs uma sociedade imaginária que habitaria a ilha Utopia e cuja organização seria ideal graças ao perfeito equilíbrio entre liberdade e autoridade, indivíduo e sociedade. Os regimes sociais e econômicos seriam orientados para a satisfação das necessidades de todos mediante o trabalho e a abolição da propriedade privada.

O Renascimento acrescenta outro exemplo de utopia: a “Cidade do Sol” de Tomaso Campanella (1568 - 1639), idealizada numa obra escrita em 1602. Campanella concebeu a “Cidade do Sol” depois de haver sublevado seus compatriotas calabreses contra a dominação espanhola. Com o fracasso da sublevação, o trabalho foi escrito numa prisão, onde ele passou parte de sua vida. Em síntese, a “Cidade do Sol” é uma narrativa feita ao Grande Mestre dos Hospitaleiros - por um almirante que teria descoberto a “Cidade do Sol”, governada pelo padre HOH (metafísico). Para chegar a essa posição, o candidato deveria revelar extensos conhecimentos em todas as ciências humanas e, em particular, em metafísica e teologia. Três chefes auxiliaram Hoh: Pon, Sin e Mor, respectivamente Potência, Saber e Amor. O primeiro comandaria o exército; o segundo o ensino; o terceiro a puericultura. O comércio quase não existiria e as trocas com o exterior seriam realizadas à base de permutas, já que as riquezas da cidade seriam possuídas em comum<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *A Cidade do Sol*, de Campanella tem uma ótima tradução feita pela coleção *Os Pensadores*, da Abril, no vol. XII, ed. 1973.

A utopia adquire novas formas de manifestação com o advento da Revolução Industrial, que aguça o sentido sociológico da utopia. A industrialização e o conseqüente desenvolvimento do proletariado acabaram estabelecendo para o pensamento utópico a necessidade de enfrentar as questões sociais comprometidas com os interesses mais imediatos. Surgiram logo inúmeras obras comprometidas, ou ligadas, aos movimentos socialistas e estes passaram a assumir importância cada vez maior. Obras como as de Fourier, Saint Simon e Owen foram criticamente denominadas utópicas e analisadas por Engels em “Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft” (Do Socialismo Utópico ao Científico, 1822).

Recusando a utopia, os comunistas insistem na realidade da luta de classes (considerada por eles uma constante no processo histórico) e não contam com a suposta boa vontade das classes dominantes para a superação dos entraves ao estabelecimento de uma nova sociedade.

Os comunistas admitem que o homem só se modifica se a sociedade for transformada e atribuem importância decisiva às condições materiais de existência. Essas idéias amadureceram numa época em que aumentavam as discussões nos meios operários e nas universidades, surgindo por conseqüência, publicações da denúncia do capitalismo. Assim o socialismo aparecia não mais como uma utopia, mas como resultado necessário do sistema econômico e da luta de classes dele decorrente, como encaminhamento necessário da história. Marx não o interpretava como um ideal da

humanidade, mas como resultado do desenvolvimento de certas contradições no seio da própria sociedade<sup>3</sup>.

Ernst Bloch (1885 - 1977), filósofo alemão de formação marxista, tornou-se um teórico da utopia, precisamente uma utopia de esperança. Bloch, de características anti-ortodoxas, percebe a necessidade de se repensar o marxismo em pontos importantes porque, para ele, a ortodoxia não dá lugar à imaginação revolucionária. Para este bastam as engrenagens sociais, os conflitos entre classes para que a sociedade vá em direção à uma sociedade sem classes. Contudo Bloch deseja melhor do que isso, nas palavras de Antonio Rufino Vieira:

*“Bloch afirma, porém que a marcha para a humanização, para o Reino da Liberdade, exige uma libertação das classes trabalhadoras, eliminando-se qualquer resquício de alienação”<sup>4</sup>*

Rufino Vieira trabalha com todos os pensadores utópicos que deram as linhas necessárias para desenvolver o seu projeto de tese, enfatizando sempre a figura fundamental de Bloch:

*“A esperança, segundo Bloch, respaldada em sua concepção materialista dialética, funda-se numa realidade material, que por sua vez orienta-se para o futuro utópico. Para Bloch, em toda grande filosofia está presente o elemento esperança, mas a esperança não pode ser confundida com uma*

---

<sup>3</sup> A propósito da utopia de esquerda, J.G. Castañeda, num bem documentado livro “A Utopia Desarmada”, levanta problemas e intrigas da esquerda latino-americana e suas desventuras. A utopia não acabou, armou-se para uma necessária revisão.

<sup>4</sup> “O Projeto Utópico da Filosofia da Libertação”, p. 11. Em tese de doutorado da UFRJ, 1988.

*esperança contemplativa, nem com uma crença abstrata para um fim - o Novum”<sup>5</sup>*

Revela-se por essas anotações de Bloch, que a utopia tem sentido concreto num futuro melhor que se dará; a utopia necessária, o ainda-não-ser.

Num sentido específico, entende-se utopia como um ideal que se supõe desejável na esperança futura de sua realização, e com isso dotada de toda a perfeição possível. Com a sua realização para frente, muitos problemas hoje presentes seriam solucionados no futuro.

Podemos encontrar inúmeros exemplos das tentativas utópicas. Como as utopias apresentam diferenças entre si, podem contudo apresentar analogias ao desejar uma sociedade dotada de toda a perfeição e provavelmente sem mais necessidade de progresso.

Não significa que se possa realizar toda utopia, pois em princípio, no presente é irrealizável, contudo o desejo de criticar a sociedade de nossa época e o desejo de melhorá-la nos remonta a uma utopia social digna de perfeição.

Qual será o motivo das utopias? Parece ser a reforma, a transformação. Desta maneira, as utopias adquirem um caráter revolucionário, embora entendendo que a sociedade utópica irá na sua concretização, libertar-se de todo tipo de revolução.

No decorrer da história, a utopia apresentou múltiplos significados, conforme as épocas: gênero literário, constituição do Estado, disposição da mente e os fundamentos religiosos ou científicos de uma república universal<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> “O Projeto Utópico da Filosofia da Libertação”, p. 16.

<sup>6</sup> Cf. FRANK Manuel & FRITZ Manuel: *El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental*, p. 17.

Esta breve visão semântica em volta do conceito de utopia com sua limitada terminologia, nos induz a “navegar” pelo vasto e escassamente definido universo do discurso utópico.

O que sintetizaríamos então? Diremos que a utopia se baseia num conjunto de pressupostos psicológicos, filosóficos ou teológicos com respeito à natureza do homem e por outro lado, a expressão discursiva dos princípios utópicos recorrem a iluminar acontecimentos cotidianos, propondo situações hipotéticas e estabelecendo analogias para uma sociedade melhor.

As múltiplas experiências da tendência utópica na sociedade ocidental nos propõe uma reflexão importante para explicar porque os diversos autores pretendem uma sociedade melhor<sup>7</sup>.

## 2. As Sementes da Utopia.

A convicção de que as coisas poderão sofrer uma mudança qualquer, visando uma igualdade, não foi nunca destituída de sentido. A idéia de um mundo melhor orientou ações concretas visando a transformá-la em realidade, sucedendo daí freqüentes fracassos. Por isso aparece um sentido negativo atribuído à utopia.

Geralmente afirma-se que as utopias fracassam e outras nem saíram dos livros. Interpreta-se que a utopia ignora os fatos, escapa à objetividade do mundo ao tentar

---

<sup>7</sup> Frank e Fritz Manuel, mostram que *experiência* é um ato mental que toma a forma de um discurso em vista de algo melhor, caracterizando uma forma idealista ao desejo de mudança presente. Isto também nos sugere R. Ruyer em “L’utopie et utopies”, Paris, PUF, 1950, p. 4 - 8. Nós porém acreditamos que a utopia não é simples exercício mental, antes de tudo, exige militância do sujeito para melhor construção da futura sociedade.

subordinar a realidade a esquemas abstratos, isto é, caem no subjetivismo. Nesse sentido, ao recusar o conhecimento objetivo da realidade, por não poder falar sobre ela, a utopia aparece irracional, imatura, não conseguindo estabelecer limites.

Quando nos deparamos com o fracasso do socialismo europeu, especialmente o da ex-URSS, vêm à mente das pessoas que o suposto socialismo científico não passava de uma retórica utópica, conferindo então ao conceito de utopia um caráter pejorativo. Mas não é esse o nosso propósito, queremos conferir à utopia o seu valor concreto, ou seja, o “ainda-não-ser” da justiça, do humano que está eternamente latente em nossos corações.

O fato de não corresponder à realidade do imediato é uma das grandes críticas à utopia. O real contudo, não se resume ao factível, visto estar a matéria em movimento, a sociedade em movimento; antes de tudo, a utopia lembra ao homem de que ele não se esqueça “do melhor”. A esperança é o futuro possível, transcendendo ao presente imediato. É, evidentemente, uma posição contrária a toda atitude de pensar empirista<sup>8</sup>.

O projeto de libertação do oprimido, especialmente na América Latina, é portanto, um projeto ainda não realizado. O homem hoje espera por uma nova sociedade: uma esperança concreta. A utopia concreta da Filosofia da Libertação, conforme veremos em Enrique Dussel, consiste em explicitar para o oprimido uma teoria que lhe explique o fundamento de sua alienação e a direção de sua libertação.

Quando tomamos consciência da ambiguidade que representa o governante latino-americano, a alienação política de grandes massas da população, quando se tenta

---

<sup>8</sup> Cf. Antonio R. VIEIRA, op. cit., p. 72.

abafar qualquer movimento que represente uma solução melhor, aparece para muitos, a necessidade de que a esperança se realize como caminho natural da humanidade.

A imaginação utópica, repetimos, é inerente ao homem. Sua presença nas sociedades é permanente. A manifestação mais popular da imaginação utópica tem sido a utopia política, isto é, uma vida baseada num novo arranjo político da sociedade, firmada em novas estruturas sociais. A imaginação utópica quer ainda que todos sejam tratados igualmente, homens, mulheres e crianças.

A maioria dessas exigências realmente nada tem de novo. São antigas como as civilizações: vimos a “República” de Platão, como a realização de uma sociedade perfeita. A “Utopia” de Morus, como a ilha perdida em algum lugar, imaginando a Inglaterra livre de convulsões sociais, desigualdades, rebeliões, etc.<sup>9</sup>.

As utopias, até 1700 eram vistas como discussões filosóficas ou mero gênero literário, a partir da Revolução Francesa, os projetos de reforma social surgem cada vez mais sob a luz da possibilidade de sua realização efetiva desde que os indivíduos, grupos e classes estivessem dispostos a tentá-la. Assim a utopia deixa de ser assunto literário para convergir ao político. Parece então que dentro da imaginação utópica manifesta-se a revolução, a mudança, e neste sentido as utopias são verdades em gestação.

Mannheim observa que são diversos os tipos de mentalidade utópica. O primeiro tipo é o que produziu os movimentos messiânicos marcados pela transcendência, como no caso de Thomas Munzer, Mormons, Anabatistas e Antonio Conselheiro no Brasil, caracterizados por vagos traços de reivindicações sociais diluídos na concretização do

---

<sup>9</sup> Cf. Teixeira COELHO, “O que é Utopia”, p. 31.

paraíso. O segundo tipo são as idéias liberal-humanitárias ou um objetivo formal projetado num futuro indefinido, sem propor qualquer revolução, é o caso de T. Morus. O terceiro tipo é a idéia conservadora, onde o projeto utópico está em harmonia com a situação existente: o que interessa é o “hic et nunc”. O “Leviathan” de Hobbes nos induz a esse tipo, na medida em que a obra se apresenta como uma apologia da sociedade de mercado emergente na época. O quarto e último tipo está representado pela utopia socialista-comunista: o socialismo radicaliza a utopia liberal, a idéia, por outro lado, precisou superar a oposição interna do anarquismo em sua forma radical.

*“O socialismo concorda com a utopia liberal no sentido de que ambos acreditam que o domínio da liberdade e da igualdade somente virá a existir no futuro remoto. É contudo característico que o socialismo localiza este futuro em um ponto muito mais especificamente determinado, que é o período da derrocada da cultura capitalista”<sup>10</sup>.*

Marx ao colocar-se como revolucionário ardoroso, talvez dispensasse a utopia. Mas uma revolução autêntica não pode dispensar a imaginação utópica. Apoiada na realidade histórica e social, a utopia socialista-comunista não evitou a revolução.

Centrada na passagem da mentalidade utopista liberal dos séculos XVI e XVII para a utopista revolucionária instaurada em 1789, as novas utopias se localizarão no século XIX: são os socialismos utópicos com Saint-Simon e Fourier.

---

<sup>10</sup> *Ideologia e Utopia*, pp. 235 - 263.

Esses socialistas utópicos são originários de uma Inglaterra e uma França do fim do século XVIII, marcadas por perturbações econômicas e sociais decorrentes da revolução tecnológica cujo efeito provocou um brusco desaparecimento dos modos de vida com o deslocamento das pessoas do campo para os centros urbanos.

A burguesia se expande pelos recursos obtidos com a indústria, adquirindo fortuna e poder. Oposto a isso, instalou-se o contingente enorme de proletários industriais. Acabaram os devaneios bucólicos, a vida do campo, mas os utopistas não desapareceram<sup>11</sup>.

Os utopistas delinearão modelos de uma sociedade perfeita. As questões pendentes eram: Como realizar a igualdade entre os homens? Como acabar com a miséria? Não são, ao que parece, modelos abstratos de ilhas longínquas. Nasce daí o socialismo utópico réplica de um mundo desumano que o capitalismo iria projetar, passando no primeiro momento pelo capitalismo selvagem.

Afinal, o desejo da utopia transforma-se em algo preciso? É possível concretizar-se?

A descoberta da América representou um papel de primeiro plano no pensamento utópico ocidental. A descrição de terras não habitadas pelo homem branco provocou a multiplicação entre os intelectuais, religiosos, a possibilidade de estabelecimento do paraíso terrestre. A conquista do novo reino do homem, sucedida pela cristianização dos pagãos, antecederia o apocalipse.

---

<sup>11</sup> Cf. Jean-Christian PETITFILS: *Os Socialismos Utópicos*, p. 51.

O Novo Mundo estimulou o exercício da imaginação utópica, e também motivou as pessoas a tentarem afirmar que era a própria realização utópica.

A América Latina, historicamente ofereceu alguns exemplos de projetos utópicos, especialmente de caráter religioso. Por exemplo as “reduções jesuíticas”, estabelecidas no Paraguai de 1588 até 1788. Abrigavam de cinco a dez mil pessoas e eram uma materialização possível dos modelos teóricos clássicos, com jornada de trabalho de seis horas diárias, comunidade de bens e uma vida simples. Duraram o suficiente para atrair a atenção da Europa.

Não foram muitas as experiências como essa, pois a ausência de uma maior consciência de classe impedia reivindicações sociais que levassem a projetos utópicos. Uma certa visão do mundo acentuadamente religioso da sociedade não contribuiu significativamente para emergir práticas utópicas de cunho revolucionário ou transformador da sociedade<sup>12</sup>.

A modalidade da prática utópica observada no Brasil poderia ser considerada de inspiração religiosa (quiliástica) ou do tipo messiânico. O messianismo é uma subdivisão do milenarismo, esta é uma crença na vinda de um mundo melhor, tendo ambas em comum a procura do paraíso terrestre com base numa combinação de princípios religiosos e sociais. Na verdade é a tentativa de construir uma sociedade perfeita onde o messianismo seria a figura da imaginação utópica<sup>13</sup>.

Como se distinguiria o messianismo da utopia? No messianismo não aparece o líder “burocrático-legal”, avaliado por sua competência, mas um líder carismático, aceito

---

<sup>12</sup> Cf. Teixeira COELHO, op. cit., p. 76.

<sup>13</sup> Id., p. 80.

não necessariamente por sua competência civil, mas por suas qualidades místicas. Contudo, tanto o messianismo como a utopia abrem luta contínua contra as injustiças sociais. Uma das comunidades mais significativas do Brasil, enquanto produto messiânico e social foi a de Antonio Conselheiro, onde pregava a renúncia dos bens, assistência efetiva aos pobres, baixa incidência de crimes. A comunidade de Antonio Conselheiro em Canudos na Bahia foi destruída após um banho de sangue e analisada magistralmente na famosa obra “Os Sertões” de Euclides da Cunha.

Verdadeiramente, um conceito sociologicamente correto de utopia deve refletir seu conteúdo crítico contra a sociedade injusta e sua repulsa a esta realidade incorreta em nome de algo melhor. As utopias pertencem à intimidade mais profunda do homem que ninguém pode arrebatá-lo. A utopia combate a falta de liberdade e, na medida em que a utopia se faz “topia”, ou seja, realiza-se, começa então a luta pela liberdade e a humanização. Quer viver a profundidade humana<sup>14</sup>.

Com a utopia se conciliam presente e futuro. A utopia tem sua origem no presente em transformação, ao mesmo tempo tem uma influência criativa sobre o futuro em virtude da força intelectual. A utopia é o desabrochar do espírito da época e expressão da imagem dominante do mundo atual e vivencial<sup>15</sup>.

A semente espiritual que na ordem social lança raízes se deve à utopia, e a planta dessa semente é cultivada em princípio por escassas pessoas, mas chegando o tempo da colheita as massas acorrem para desfrutar daquilo que é plantado. A utopia poderá estar

---

<sup>14</sup> Cf. A. NEUSSUSS, *Utopia*, p. 59.

<sup>15</sup> Cf. Fred POLAK, *Cambio y tarea persistente de la utopia*, in: *Utopia* de A. Neussuss, p. 183.

morta e inclusive esquecida, mas durante esse tempo a mentalidade utópica alimenta o espírito dos povos carentes de liberdade em todos os sentidos.

A utopia sempre foi poderosa alavanca de progresso social na medida de sua aguda crítica social, de sua crítica a todos os sintomas da decadência social, graças a sua incessante chamada para a justiça e a liberdade humanas. Foi a encarnação ideal para o progresso social: a encarnação da força para aceitar o que é inalterável, do valor para mudar o que deve ser mudado e a sabedoria para distinguir entre ambos os casos<sup>16</sup>.

Uma utopia reflete não só o pensamento do autor sobre política, economia, a organização social, mas quer ser também um paradigma para a humanidade, fazendo um diagnóstico da sociedade e da época em que foi concebida.

O lamento geral sobre o desaparecimento da utopia é compreensível. A afirmação freqüentemente ouvida de que não é possível viver sem utopia possui uma certa verdade, pois ela implica mais que um simples sonho de felicidade, de paraíso. A igualdade foi também a grande promessa do pensamento utópico. Desnecessário se faz mostrar aqui a crescente polarização social nos países ricos ou descrever a situação desesperadora de muitas nações subdesenvolvidas.

As diversas caracterizações da utopia nos colocam numa situação problemática: por um lado a utopia abstrata ou negativa enquanto impossibilidade, por outro a utopia enquanto a concretização do ainda-não-ser. Alguns em vez de esperar a redenção por uma idéia grandiosa ou por um movimento insurrecional de grande profundidade, preferem confiar num processo auto-corretor de desenvolvimento infinito, que não

---

<sup>16</sup> Cf. Fred POLAK, *Cambio y tarea persistente de la utopia*, in: *Utopia* de A. Neussuss, p. 185.

somente conhece o progresso mas também o regresso, não somente a intervenção mas também a omissão.

O “Princípio da Esperança” e o “Espírito da Utopia” de Ernst Bloch nos convidam para assumir decididamente o valor da utopia enquanto esperança concreta, são sementes que frutificarão sempre nas terras boas e mais áridas. Os sonhos de uma vida melhor não morreram, pelo contrário, continuam no imaginário popular fazendo não uma acomodação mas uma resistência para que se mantenha a dignidade humana que se esvazia em alguns momentos pela ilusão de um capitalismo paradisíaco.

### 3. Os limites da utopia

O tempo enquanto processo do antes para o depois, nos remete através da utopia para um mundo novo, um tempo superior, melhor do que vivemos. Habermas não deixa de reconhecer o valor do pensamento utópico, embora admita nele um processo de esgotamento:

*“O pensamento utópico parece ter a função de abrir alternativas de ação e margem de possibilidades que se projetem sobre as continuidades históricas”<sup>17</sup>*

---

<sup>17</sup> HABERMAS, J., *A nova intransparência - A crise do Estado de Bem-Estar social e o esgotamento das energias utópicas*, p. 104.

Habermas percebia na história, um utopismo abstrato, um sonho, nas obras de Thomas Morus, Campanella, Bacon, porque seus autores jamais deixaram dúvidas sobre o caráter ficcional da narrativa e que somente Ernst Bloch e K. Mannheim purificaram o termo “utopia” do ressaibo do utopismo, habilitando-o para o projeto de possibilidades alternativas de vida. Afinal a perspectiva utópica inscreveu-se na própria consciência da história politicamente eficaz.

O que afirmaria Habermas a partir da década de 1980 no que se refere a utopia? Talvez a manifestação de uma decadência da utopia:

*“Hoje, as energias utópicas aparentam ter se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte do futuro estreitou-se e o espírito da época, como a política, transformou-se profundamente; no limiar do século XXI desenha-se o panorama aterrador da ameaça mundial aos interesses da vida em geral: a espiral armamentista, a difusão incontrolada de armas nucleares, o empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego e os desequilíbrios sociais crescentes nos países desenvolvidos...”<sup>18</sup>*

Não há dúvida que é preciso reduzir a força de negatividade que paira nessa afirmação de Habermas, especialmente tendo em conta as mudanças realizadas no Leste

---

<sup>18</sup> HABERMAS, J., *A nova intransparência - A crise do Estado de Bem-Estar social e o esgotamento das energias utópicas*, p. 104.

Europeu que produziram alterações significativas no socialismo real onde prevalecia o “socialismo científico” no lugar do socialismo utópico<sup>19</sup>. Mas Habermas prossegue:

*“Talvez a consciência se descarregue de suas energias utópicas: assim como no fim do século XVIII, com a temporalização das utopias, as expectativas no paraíso imigraram para a vida terrena, hoje, duzentos anos depois, as expectativas utópicas perderiam seu caráter secular e readotariam uma forma religiosa”<sup>20</sup>.*

Habermas busca os motivos do esgotamento das energias utópicas precisamente no século XIX devido à evolução científica, à técnica, o planejamento, instrumentos seguros para o controle da natureza e da sociedade, dispensando conseqüentemente um futuro melhor pela certeza de que ciência e tecnologia garantem no presente. Por outro lado, Habermas deu-se conta de que essa garantia é ambivalente e questionável onde energia nuclear, biotecnologia, processamento de dados, não somente tornam a vida futura mais perigosa como também colocam o homem sob o controle de técnicas:

*“Diante disso, não constitui surpresa que hoje ganhem influência sobretudo aquelas teorias desejosas de mostrar que as mesmas forças de incrementação do poder, das quais a modernidade extraiu outrora sua autoconsciência e suas expectativas utópicas, na verdade transformaram*

<sup>19</sup> Lenin trata da diferença entre o Socialismo utópico (negativo para ele) e Científico (supressão histórica do Socialismo) no livro *El Socialismo utópico y el Socialismo científico*, Ed. Progreso de Moscou, 1978, especialmente da página 63 a 66.

<sup>20</sup> HABERMAS, J., *A nova intransparência - A crise do Estado de Bem-Estar social e o esgotamento das energias utópicas*, p. 105.

*autonomia em dependência, emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade*<sup>21</sup>

Nesse artigo, Habermas dilui a força da utopia pela busca técnica do bem-estar social, referindo-se então aos países centrais como Alemanha e Estados Unidos e vê a utopia esmorecer nos países periféricos em razão das péssimas condições de trabalho dos operários devido a legislações trabalhistas deficientes, mas ainda revela alguns pontos de esperança:

*“De certo modo, com o abandono dos conteúdos utópicos da sociedade do trabalho, não se acaba de modo algum e em geral a dimensão utópica da consciência da história e da disputa política. Quando secam os oásis utópicos estende-se um deserto de banalidade e perplexidade”*<sup>22</sup>.

Quais seriam os instrumentos adequados para conduzir a sociedade até o reino da utopia? Isaiah Berlin levanta algumas questões análogas a Habermas, mostrando a limitação das utopias:

*“A idéia de uma sociedade perfeita é um sonho antigo, seja devido aos males do presente, que levam os homens a imaginar o que seria o mundo sem essas aflições, a imaginar um Estado ideal em que não exista ambição, perigo ou pobreza, trabalho brutal, medo ou insegurança, seja devido ao fato de essas utopias serem - ficções*

---

<sup>21</sup> id., p. 105.

<sup>22</sup> op. cit., p. 114.

*deliberadamente satíricas, criadas com a intenção de se criticar o mundo real e lamentar a ação dos que controlam os regimes existentes ou a falta de ação dos que passivamente a eles se submetem; ou talvez ainda, por se tratar de simples exercícios da imaginação poética*<sup>23</sup>.

Berlin não deixa de manifestar uma concepção tradicional europeia do sentido de utopia fazendo um relato da via utópica que vai do grego (Homero) até Marx no século XIX, onde retrata no final a impossibilidade da concretização das utopias em razão da imperfeição humana. O autor de *Limites da Utopia*, vê com certa ironia os que propõem uma sociedade melhor no futuro ou simplesmente a fuga do tempo presente, pois segundo ele as utopias são estáticas, nada se alteram nelas, tendo em vista que alcançaram a perfeição, portanto não há novidades e ninguém deseja alterar uma condição em que todos se sintam realizados, acreditando ainda que a sociedade perfeita não ofereceria a todos essa perfeição utópica.

A nosso ver é preciso distinguir atitude utópica do pensamento utópico. Enquanto a atitude enfatiza a necessária ação em vista de um projeto futuro, o pensamento utópico enfatiza a conscientização teórica para que o projeto seja coerente.

Podemos encontrar alguns traços comuns de um método de pensar<sup>24</sup> : testemunhar uma mudança radical da realidade; lembrar que o possível existe; que esse possível pode realizar-se; que por isso, é necessário ter esperança no futuro. As

---

<sup>23</sup> *Limites da Utopia*, p. 29.

Esta história das idéias utópicas, no livro citado, tem um capítulo especial "O declínio das idéias utópicas no Ocidente" da p. 29 a 50.

<sup>24</sup> Cf. Diana CUNHA: *As utopias na educação*, p. 27.

influências do pensamento utópico na reflexão pedagógica seriam: como técnica intelectual, ajudando a pensar os problemas da transformação da realidade; como exercício intelectual, desenvolvendo a capacidade criadora do homem como experiência mental de superação dos limites.

A utopia não é apenas exercício intelectual mas uma maneira de pensar pedagogicamente o sentido da história. Seria uma maneira de distanciar-se da história presente e poder refletir dialeticamente sobre ela: a utopia é um pensar no tempo.

Ser utópico não é fugir, mas um modo de criticar sistematicamente a situação concreta e atual em função do critério e de reivindicações fundamentais. *“A utopia é uma maneira de manifestar no momento as exigências do absoluto”*<sup>25</sup>.

O pensamento utópico, ao pretender resultados definidos, não é mero sonho, é um fator de transformação social, levando o homem a desejar uma nova realidade mais justa. As utopias não se alienam porque permitem prever um futuro possível, elas exigem uma prática que as concretize. As raízes da utopia estão no fato de que o homem não é um ser satisfeito e o mundo ainda não terminou e inclusive o que “ainda não é”, pode “vir a ser”, deve realizar-se. A esperança leva ao engajamento. Ser utópico é negar um presente desumano, engajando-se na luta para um futuro mais humano<sup>26</sup>.

Não resta dúvida que há sentido utópico para a problemática da América Latina na educação, nas lutas sociais, na política, na filosofia, na sociedade, tentando descobrir novas formas de viver, pensar, agir.

---

<sup>25</sup> Cf. Diana CUNHA: *As utopias na educação*, p. 27.

<sup>26</sup> Cf. id., p. 28.

Mariátegui no Peru, Che Guevara em toda a América Latina, assim como Bolívar, pensavam e agiram num presente difícil e complexo de governantes prepotentes, autoritários, mas foram homens que ansiavam por uma pátria melhor e portanto incomodaram esses governantes. Talvez o que agora segue implicará em incomodar os que estão satisfeitos com a situação. A Utopia vai perturbá-los e desestabilizar a muitos. Desejamos, em continuação, fazer um diagnóstico da educação na América Latina e a proposta de uma educação libertadora, marcada desde já pela utopia.

## Capítulo III

### A UTOPIA DA EDUCAÇÃO POPULAR

O perfil histórico da América Latina nos obriga necessariamente a buscar as características culturais que determinaram essas formas de comportamento e suas reais manifestações. A própria realidade histórica nos permite perceber que existem duas vertentes - culturais dialeticamente dispostas: a Cultura letrada e a Cultura popular. A primeira marcadamente elitista, com literatura elaborada numa linguagem elevada, simbólica, especializada, interpretando a produção européia e dela, assimilando o modo de pensar do velho continente. A segunda eminentemente do povo que expressa espontaneamente o seu cotidiano, a sua luta para superar sua inferioridade econômica, política e social sem os artificios das elites poderosas.

Desta maneira é preciso buscar o significado de cultura no mundo ocidental e o papel que representa na ambiguidade da realidade latino-americana cuja bipolaridade cultural serve aqui como antecipação do sentido dos movimentos utópicos de libertação.

Primeiramente a definição de cultura é complexa, mas, importante:

*“A cultura consiste em padrões explícitos e implícitos de comportamento, adquiridos e transmitidos por meio de símbolos, e que constituem as realizações características de grupos humanos, inclusive suas materializações em artefatos; a essência mesma da cultura consiste em idéias tradicionais (i.e., derivadas e selecionadas historicamente) e especialmente nos valores vinculados a elas; os sistemas culturais podem, por um lado, ser considerados - produtos de ação e por outro, elementos condicionadores de ação posterior”<sup>1</sup>.*

Portanto, todos os elementos próprios do mundo humano, correspondem à cultura, que é característica do homem. A cultura deve diferenciar-se do conceito de civilização; a cultura está presente em todo o grupo humano, enquanto que o termo civilização designa o que acontece na história das sociedades humanas quando estas alcançam um estado urbano, um código de escrita e um determinado desenvolvimento técnico e intelectual.

Todas as culturas tem elementos comuns. E em primeiro lugar se encontra sua capacidade de difusão intercambiando ferramentas, mitos, técnicas, etc. Mas quando uma cultura impõe seu domínio sobre outra, prontamente aparece um fenômeno de aculturação que consiste no intercâmbio de características culturais entre conquistadores

---

<sup>1</sup> KROEBER, A.L. & KLUCKHOHN, C., in *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. 47 (1): 181, 1952.

e conquistados que podem dar origem a uma terceira cultura, diferentemente, por sua vez, das anteriores.

Depois de uma visão conceitual de cultura de âmbito universal nos parece importante mostrar o perfil cultural da América Latina onde predominam culturas dominantes e dominadas.

A primeira cultura latino-americana é a Ameríndia; a segunda, a cultura da cristandade colonial dos séculos XVI e XVII, - sob a hegemonia de um capitalismo mercantil; a terceira, a cultura latino-americana dependente que vai do século XVIII ao século XX, presença da burguesia industrial, do conservadorismo, do liberalismo capitalista; a quarta cultura histórica latino-americana é a cultura pós-capitalista, a partir de 1959 (revolução cubana e nicaraguense) <sup>2</sup>.

Assim sendo, a realidade cultural latino-americana, longe de ser uma só, apresenta múltiplas expressões e impõe que se indague a respeito de suas raízes históricas, desde o momento em que o conquistador atravessou o caminho das culturas autóctones, aportou às costas da América como símbolo da dominação política e religiosa. Esse encontro produziu uma situação de domínio e ao mesmo tempo fez perdurar dentro dela formas culturais e sociais ambivalentes: espanhola e lusitana, indígena, crioula e mestiça, litorânea e interiorana <sup>3</sup>.

Sucessivas relações com a França e a Inglaterra, a independência das colônias sob o regime espanhol, a formação de sociedades nacionais e posteriormente, as relações

---

<sup>2</sup> Cf. DUSSEL, Enrique: *Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Ver também o aspecto histórico-filosófico de Constança Marcondes CESAR, *Filosofia na América Latina*.

<sup>3</sup> Cf. CALDERA, Alejandro S.: *Filosofia e Crise*; p. 78. Caldera em seu livro faz uma trajetória histórica interessante do pensamento europeu e seu reflexo na América Latina.

dependentes com os Estados Unidos, contribuíram para formar a contextura de nossa cultura. Uma cultura dispersa, e além disso acentuada pela justaposição social, pelo dualismo de valores e pela dependência de ontem e de hoje. Tudo isso desagregou o ser latino-americano e encaminhou sua essência por vertentes diferentes. Por isso o desafio da América Latina impõe uma dupla condição: integração e libertação<sup>4</sup>.

O problema social e o político sobressai com maior força diante da consciência do escritor, do cientista e do artista latino-americano. Essa realidade contraditória constitui a nota dominante de nosso trabalho criativo. A ela, a grande parte, se dirigem a poesia, a narrativa, a pintura, a música e as ciências sociais. Dela provém em forma relevante o motivo de sua criação. O primeiro traço de integração e de identidade ocorre na consciência comum da libertação produzida por essa situação determinada. Talvez se pudesse dizer que a ação sócio-política e a conseqüente consciência comum derivada dela, contribuam nesse âmbito para uma primeira tentativa de integração cultural.

### **1. O Fracasso dos paradigmas educacionais.**

A cultura letrada, que podemos chamá-la erudita é a produção acadêmica, centrada no sistema educacional, sobretudo na universidade. Trata-se de uma cultura produzida por uma minoria de intelectuais das mais diversas especialidades e via de regra, saídos dos segmentos superiores da classe média e da classe alta.

---

<sup>4</sup> CALDERA, A.L., *op. cit.*, p. 78.

A escola desenvolve a educação formal porque surge a exigência da formação de um grupo instituído especialmente para exercer determinadas funções, sendo convocados por especialistas que elaboram um projeto de ação mais efetiva. Ocorre que a escola não existiu sempre, como também, a sua natureza e importância variaram no tempo, dependendo das necessidades sócio-econômicas das sociedades onde esteve inserida. Nas sociedades primitivas não havia escolas, pois a educação é exercida pelo conjunto dos membros que a constituem. Quando a produção dos bens começa a ultrapassar o necessário para o consumo imediato, com o surgimento dos excedentes, a estrutura da sociedade também se altera, e as divisões de tarefas tendem a acentuar as diferenças sociais. Nesse momento o saber, que antes era coletivo, da tribo, passa a ser privilégio da classe mais rica, sendo inclusive uma forma de fortalecimento do seu poder. Surge então a necessidade da escola como instrumento de transmissão do saber acumulado.

A escola institucionalizada, semelhante à que hoje conhecemos, é uma criação burguesa do século XVI, ao mesmo tempo em que surge o “sentimento de infância e de família”. Um lento processo de modificação separou a criança do adulto, visando criar um ambiente segregado e “protegido das influências do mundo”: cabe então à escola não só instruir, mas também educar<sup>5</sup>.

Nessa sociedade, a cultura capitalista põe a ciência em destaque, mostrando que a vida moderna só pode ser entendida pela ótica dos métodos científicos e, com isso a educação deixa de refletir apenas os valores religiosos como no tempo da sociedade feudal.

---

<sup>5</sup> Cf. ARANHA, Maria L. de Arruda.: *Filosofia da Educação*, p. 83.

Precisamente, nesse contexto ideológico, da nascente sociedade industrial, nasce uma nova instituição responsável por essa educação: a escola, instituição com normas específicas, agentes próprios (diretores, etc.) e toda uma hierarquia. A escola se propõe o objetivo de preparar os indivíduos para a vida em sociedade, ao mesmo tempo que desenvolve suas aptidões pessoais.

Mas a nova organização social do capitalismo teve um desenvolvimento contraditório, pois enquanto uns poucos se enriqueciam, outros, que constituíam a maioria empobrecia. Numa sociedade de progresso contraditório, o capitalismo sempre passou por períodos de crises econômicas, desequilíbrios políticos e inúmeros conflitos. Será preciso então estabelecer algo coerente na desordem do capitalismo. Podemos aqui elencar três estudiosos do problema social e educativo do capitalismo: Émile Durkheim (1858-1917), Max Webber (1864-1920) e Karl Marx (1818-1883). São três pensadores considerados clássicos, porque desenvolveram três teorias que acabaram se tornando as bases de interpretação da sociedade capitalista: a Sociologia funcionalista de Durkheim, a crítica de Marx e a compreensiva de Max Webber. Dewey, Mannheim, Establet, Baudelot, Snyders, por exemplo, seguem os autores clássicos.

Durkheim reduz a sociedade a um imenso *corpo social*, muitas vezes semelhante ao corpo humano. Ela possui vários órgãos, cada qual desempenhando uma função específica; e cada órgão depende de outro, de tal forma que, se toda a anatomia social funcionar bem o corpo todo será saudável. Dentro da nossa sociedade cada instituição é órgão do corpo social: a família, o Estado, a escola, a Igreja, sindicatos, etc. Nesse contexto, podemos notar que cada instituição possui objetivos próprios diferentes entre

si, mas depende da outra para que a sociedade se desenvolva equilibradamente. Essa interpretação do social é conhecida como Funcionalismo<sup>6</sup>.

Durkheim pretendia ver na ação de cada instituição uma *função* pelo motivo de que todas as instituições existem para realizar atividades úteis.

Ocorre que por vivermos em uma sociedade de conflitos, Durkheim sabia que nem sempre a sociedade funciona bem, pois há momentos em que o corpo social adoece. E quando adoece? Primeiramente é preciso compreender que aquilo que torna a sociedade saudável, com suas instituições funcionando é a existência da *moral social* ou também chamada de *consciência coletiva*. E para Durkheim a moral da sociedade se afirma a partir do momento em que existem valores ou idéias compartilhados por todos os indivíduos como correto e verdadeiros. Por exemplo não roubar ou não matar são normas comuns a todos os indivíduos que, por serem comuns a todos se convertem em *leis morais* que passam a determinar a conduta das pessoas na sociedade.

*“O indivíduo não faz o que deseja e sim o que permite a moral social de época e lugar dados. A partir do momento em que alguns indivíduos tentarem ir contra essas leis morais serão punidos...”*

*A função da moral social (consciência coletiva) é manter a ordem, pois, sem essas leis de convivência, a vida em sociedade seria impossível. O que mantém o corpo social saudável é a moral”<sup>7</sup>.*

---

<sup>6</sup> Cf. MEKSENAS, Paulo., *Sociologia da Educação*, p. 33.

<sup>7</sup> id., p. 34. Merksenas desenvolve com clareza e didática as diversas correntes sociais do funcionalismo educacional como também as tendências pedagógicas progressivas dando a esta um cunho mais afirmativo e válido.

Devemos então consentir que para Durkheim a causa dos problemas da sociedade é a existência de crise moral causada pela passagem do mundo agrário-feudal para o urbano industrial, a partir de transformações econômicas tão profundas que ainda não havia uma nova moral adequada à convivência social que se articulasse em torno do urbano e da industrialização<sup>8</sup>.

A resposta dada pelo Positivismo consiste em admitir que os problemas sociais só seriam solucionados quando percebermos onde a moral social está falhando. Realmente Durkheim era otimista com o capitalismo onde dentro dele, seria possível uma sociedade perfeita. Ele também percebeu que além da moral social havia outro elemento integrador da ordem social: a divisão do trabalho social, gerador da solidariedade que nasce entre indivíduos, dado que numa sociedade onde as funções, tarefas, profissões se especializam cada vez mais, as pessoas a depender cada vez mais uma das outras. Percebe-se então que Durkheim é um sociólogo conservador que só aceita a sociedade como ela é, sem grandes mudanças sociais, basta fazer algumas reformas para evitar possíveis falhas.

Durkheim após várias pesquisas, percebeu que o conflito indivíduo e sociedade poderia continuar por muito tempo. Ele então viu que poderia haver um elemento social integrador: a educação.

A educação aparece nas sociedades humanas com a *função social* de evitar a contradição existente entre os interesses pessoais e os sociais. Uma das tarefas da educação nas sociedades tem sido a de mostrar que os interesses individuais só se podem

---

<sup>8</sup> Cf. MERKSENAS, Paulo., *op.cit.*, p. 34.

realizar plenamente através dos interesses sociais, ou seja, a educação, ao socializar o indivíduo, mostra a este que, sozinho, o ser humano não sobrevive.

Durkheim percebeu que a convivência na sociedade com gerações adultas, já socializadas e integradas à sociedade, exercem uma ação sobre as gerações mais jovens, procurando não apenas desenvolver o potencial da criança, mas, sobretudo torná-la social através da inculcação dos valores sociais estabelecidos na sociedade.

A sociedade não poderia existir sem que houvesse entre seus membros uma certa semelhança nos hábitos e comportamentos; a educação perpetua e reforça na criança um modo de ser que é essencial para a vida coletiva, como afirma Durkheim: *“A educação consiste numa socialização metódica das novas gerações”*<sup>9</sup>.

Logo a função da educação é integrar o indivíduo à sociedade. Essa educação é *una e múltipla*; *una* porque deve inculcar no indivíduo idéias que fazem parte do meio social em que vive. Nesse contexto a educação se caracteriza por ser o ato de transmissão dessa moral, e ainda mais: a educação unitiva reproduz a sociedade, assim reproduz os valores da sociedade, porquanto nenhum professor educa no vazio, muito pelo contrário, reproduz valores e conhecimentos exigidos pela organização social em que se encontra. Pela educação múltipla porque existe uma soma de conhecimentos distintos, que variam de classe para classe social ou de profissão para profissão. Há então uma diversidade de conhecimentos.

Analisando a dinâmica da sociedade capitalista observou que o Estado poderia aparecer como órgão vital do corpo, conferindo então a este a coordenação da sociedade.

---

<sup>9</sup> DURKHEIM, Émile., *Educação e Sociedade*, p. 41.

É tarefa do Estado organizar a sociedade através de interesses coletivos e sociais, jamais individuais, isto é, não é a vontade pessoal que conduz a educação e o sistema de ensino mas sim, os valores morais da sociedade como um todo. Então a vinculação entre Estado e educação é uma necessidade.

Na prática, a vinculação entre Estado e educação se dá através da escola, pois é por meio desta instituição que o Estado consegue exercer controle efetivo sobre os indivíduos<sup>10</sup>.

A tarefa que cabe à educação não é transformar ou revolucionar a sociedade capitalista, e sim reproduzir os valores dessa sociedade, integrando os indivíduos, tentando, no máximo, reformar alguns aspectos considerados negativos.

A visão de Durkheim, como vimos é fortemente conservadora onde a educação não existe para transformar e sim para reproduzir. Como vimos no panorama Latino-americano sobre o comportamento do Estado e sociedade na colonização até a independência e continuação, o controle político do Estado sobre a educação numa sociedade de classes bem dividida, é uma realidade que não paira dúvidas sobre a forma educativa tomista, racionalista e positivista. Enfim, estamos analisando aquilo que chamamos educação formal, institucionalizada.

Se para Durkheim a educação tem uma função socializadora, para outro sociólogo como Karl Mannheim, vai afirmar que essa harmonia da sociedade não é dada naturalmente, sem a interferência da razão humana, somente vai-se dar como obra de um *planejamento racional* da sociedade. Assim, não basta a existência de uma moral social

---

<sup>10</sup> Cf. MERKSENAS, P., *op. cit.*, p. 40.

ou da divisão social do trabalho para que as pessoas passem a viver em harmonia na sociedade capitalista, pois a sociedade é também irracional: muitas das condutas humanas são regidas por impulsos de irracionalidade<sup>11</sup>.

É importante, então o planejamento racional da sociedade, ou seja, pensar e colocar em prática certos princípios que organizam a vida das pessoas, de modo que se evitem o desperdício e a tradicionalidade.

O planejamento social só é possível quando se conhece a sociedade, pois sem o conhecimento real dessa sociedade não é possível uma ação eficaz sobre ela.

Se a partir do momento que se entende uma planejamento racional, para Mannheim as pessoas capacitadas para essa tarefa serão intelectuais e cientistas porque a seu ver eles são capazes de superar os interesses pessoais, pois o cientista não trabalha apenas com o seu pontos de vista pessoal mas com a síntese de vários pontos de vista, várias visões sobre determinado fenômeno.

Quando os intelectuais e cientistas têm o controle sobre técnicas sociais, poderão organizar novas regras, hábitos e disciplina que ajudem a criar nas pessoas um comportamento democrático.

Portanto neste contexto, a educação aparece também como uma técnica social e a escola como o local privilegiado, onde a educação se efetiva. E sendo a escola, a instituição onde uma técnica social se manifesta, é muito importante o planejamento desta instituição, pois se a escola for abandonada à direção de seus agentes, por exemplo, professores, pais e alunos, caminhará para o conflito, para o desequilíbrio. Mas sendo

---

<sup>11</sup> Cf. MERKSENAS, P., p. 44. Ver também K. Mannheim: *Ideologia e utopia*.

planejada por intelectuais e cientistas, pois uma escola assim ajuda a construir uma sociedade capitalista e democrática.

De qualquer maneira a posição de K. Mannheim é a de um pensador conservador, pois para Mannheim não se trata de substituir a sociedade capitalista por um novo modo de vida, ao contrário: a sociedade capitalista bem planejada, seria democrática. É uma teoria conservadora por levar a acreditar que a atual sociedade é boa, devendo apenas ser reformada.

Das concepções conservadoras de Durkheim e K. Mannheim deriva uma série de teorias pedagógicas conservadoras que passamos a analisar.

A pedagogia pode ser definida como a ciência que estuda, não apenas a educação no seu contexto geral, mas principalmente as relações entre alunos e professores.

Essas teorias pedagógicas contêm proposições de Durkheim e podem ser agrupadas sob a designação de “conservadoras” pois têm em comum a noção de sociedade enquanto soma de indivíduos a ser preparados para a vida social através da educação.

Em síntese entendemos por tendências pedagógicas conservadoras, as teorias da pedagogia moderna que possuem a noção de sociedade desenvolvida por E. Durkheim. E conservadoras por partir do princípio de que o mundo atual não deve ser alterado, isto é, a tarefa da educação não é a transformação da sociedade capitalista, mas sua reprodução.

Três tendências pedagógicas conservadoras merecem apreciação de nossa parte, pois foram elas que penetraram no continente latino-americano e alimentaram o próprio sistema capitalista.

#### a) **Pedagogia tradicional**

É aquela que parte do princípio de que a melhor forma de adaptar e preparar o indivíduo para a vida em sociedade é fazer com que assimile uma série de conhecimentos referentes à cultura e à ciência, acumulados no decorrer do desenvolvimento da civilização humana<sup>12</sup>.

Portanto, já que o objetivo da tendência pedagógica tradicional é a transmissão de conhecimentos acumulados no decorrer da história, a figura do professor passa a ocupar lugar central na sala de aula: cabe ao professor, através de aulas expositivas, transmitir as informações necessárias ao aluno. Este, por sua vez deve procurar ouvir em silêncio, a fim de enriquecer sua cultura individual.

Resumindo, o professor, que deve transmitir as verdades científicas, passa a ser centro do processo educativo. A aula deve, portanto, girar em torno da figura do professor que deve ser também a autoridade responsável pelo bom desempenho do ensino e da ordem dentro da sala de aula. Cabe ao aluno acatar as decisões sem questioná-las. Percebe-se que o professor é visto como enciclopédia e o aluno como “tábua rasa”.

---

<sup>12</sup> MERKSENAS, P., *op. cit.*, p. 48.

Todas essas formas pedagógicas de educação serão transferidas para a América Latina apresentando características próprias, pois a sociedade é predominantemente rural: convivem formas latifundiárias e enclaves dedicados à produção para os mercados externos, junto com formas minifundiárias cuja função relevante é assegurar a reprodução da mão-de-obra.

A função relevante do estilo tradicional é conservar o sistema social, que, embora faça parte de todo processo educacional, existem sociedades cujo dinamismo é tão pequeno que tendem a reproduzir-se sem transformações. Assim sendo o estilo tradicional limita-se a reproduzir os valores da classe dominante, sem demonstrar muito interesse pelo desenvolvimento científico ou pela formação de recursos técnicos<sup>13</sup>.

#### **b) Pedagogia Nova**

Esta teoria pedagógica parte do princípio de que a melhor forma de adaptar e preparar o indivíduo para a vida em sociedade é fazer com que ele, em lugar de apenas acumular conhecimentos, aprenda a forma como eles se criam. A ênfase não está na quantidade de informações mas nas formas e métodos que possibilitam chegar a essas informações.

Daí a necessidade de elaboração de pesquisa por parte dos alunos. O objetivo passa a ser o de ensinar os alunos a pesquisar para que possam criar conhecimento, em lugar de recebê-los prontos.

---

<sup>13</sup> Cf. German W. RAMA, *La situación de la juventud y los problemas de la inserción en la sociedad*, p. 52.

Assim sendo, o objetivo é ensinar o aluno a produzir seu conhecimento. O aluno passa a ter importância. O professor passa a ser orientador. A aula expositiva não se faz necessária. Mais importante que a exposição do professor, se tornam os trabalhos em grupo, a dinâmica, o debate, pois todas as técnicas levam à valorização da experiência<sup>14</sup>.

O processo de aprendizado não termina com a memorização das informações, mas com a descoberta dos caminhos que levaram o aluno a elas. O aluno na pedagogia nova passa a ter papel ativo e a se situar no mesmo nível que o professor, havendo assim uma relação democrática. A democracia é vista como a liberdade de ascensão social através da competição e, nesse sentido, essa tendência pedagógica também não questiona e não critica os fundamentos da nossa vida social; ela mantém, embora de maneira dissimulada, o objetivo de *adaptar* o indivíduo à sociedade.

Como nos diria Dermeval Saviani, fazendo uma comparação com a pedagogia tradicional, desloca o “eixo da questão pedagógica do intelecto para o sentimento; do aspecto lógico para o psicológico; dos conteúdos cognitivos para os métodos ou processos pedagógicos; do professor para o aluno; do esforço para o interesse; da disciplina para a espontaneidade; do diretivismo para o não-diretividade; da quantidade para a qualidade; de uma pedagogia de inspiração filosófica centrada na ciência da lógica para uma pedagogia de inspiração experimental baseada principalmente nas contribuições da biologia e da psicologia. Em suma, trata-se de uma teoria pedagógica que considera que o importante não é aprender mas aprender a aprender”<sup>15</sup>. Dewey,

---

<sup>14</sup> Cf. MERKSENAS, P., *op. cit.*, p. 49.

<sup>15</sup> *Escola e Democracia*, p. 12-13.

Montessori, Decroly e um pouco diferente Carl Rogers, são autores ligados a essa tendência.

Esse tipo de escola não conseguiu alterar significativamente o panorama organizacional dos sistemas escolares. Isto porque, além de outras razões, implicava em custos bem mais elevados do que a escola tradicional. Logo, a Escola Nova organizou-se basicamente na forma de escolas experimentais, bem equipadas e circunscritas a pequenos grupos de elite. Mas o ideário escolanovista tendo sido amplamente difundido, penetrou nas cabeças dos educadores acabando por gerar conseqüências também nas amplas redes escolares oficiais organizadas na forma tradicional. As conseqüências foram mais negativas do que positivas, pois provocou o afrouxamento da disciplina e a despreocupação com a transmissão de conhecimentos, rebaixando o nível do ensino destinado às camadas populares as quais freqüentemente têm na escola o único meio de acesso ao conhecimento elaborado.

A Escola Nova não resolveu o problema da marginalização, ao contrário, o agravou, pois ao enfatizar a qualidade do ensino, ela deslocou o eixo de preocupação do âmbito político (relativo à sociedade em seu conjunto) para o âmbito técnico-pedagógico (relativo ao interior da escola)<sup>16</sup>.

O papel da Escola Nova, diz Saviani “se manifestou mais nitidamente no caso da América Latina. Em verdade, na maioria dos países dessa região os sistemas de ensino começaram a assumir feição mais nítida já no século atual, quando o escolanovismo estava largamente disseminado na Europa e principalmente nos Estados Unidos, não

---

<sup>16</sup> *Escola e Democracia*, p. 14.

deixando, em consequência, de influenciar o pensamento pedagógico latino-americano. Portanto, a disseminação das escolas efetuada segundo os moldes tradicionais não deixou de ser de alguma forma perturbada pela propagação do ideário da pedagogia nova, já que esse ideário ao mesmo tempo que procurava evidenciar as ‘deficiências’ da escola tradicional, dava força à idéia segundo a qual é melhor uma boa escola para poucos do que escola deficiente para muitos”<sup>17</sup>.

### c) Pedagogia tecnicista

*“Se na pedagogia tradicional a iniciativa cabia ao professor que era, ao mesmo tempo, o sujeito do processo, o elemento decisivo e decisório; se na pedagogia nova a iniciativa desloca-se para o aluno, situando-se o fundamento da ação educativa na relação professor-aluno, portanto, relação interpessoal, na pedagogia tecnicista o elemento principal passa a ser a organização dos meios, ocupando professor e aluno posição secundária, relegados que são à condição de executores de um processo cuja concepção, planejamento, coordenação e controle ficam a cargo de especialistas supostamente habilitados, neutros, objetivos, imparciais. A organização do processo converte-se na garantia da eficiência, compensando e corrigindo as deficiências do*

---

<sup>17</sup> *Escola e Democracia*, p. 14-15.

*professor e maximizando os efeitos de sua intervenção*"<sup>18</sup>.

Para a pedagogia tecnicista, a melhor forma de adaptar o indivíduo à sociedade capitalista é fazer com que receba certas informações a partir do eixo estímulo-resposta, ou seja, o aluno recebe a informação, à qual deverá apresentar uma resposta adequada. A educação será concebida como um subsistema, cujo funcionamento eficiente é essencial ao equilíbrio do sistema social de que faz parte. Sua base de sustentação teórica desloca-se para a psicologia behaviorista, a engenharia comportamental, informática, que têm em comum a inspiração filosófica neopositivista e o método funcionalista.

*"Na verdade a pedagogia tecnicista, ao ensaiar a transposição para a escola da forma de funcionamento do sistema fabril, perdeu de vista a especificidade da educação, ignorando que a articulação entre escola e processo produtivo se dá de modo indireto e através de complexas mediações"*<sup>19</sup>.

Nesse contexto não se valorizam as aulas expositivas (pedagogia tradicional) nem os trabalhos em grupo (pedagogia nova), antes, o aluno se vê sozinho diante de um texto que deverá seguir com perguntas e respostas. Ninguém debate. Logo a pedagogia tecnicista acabou por contribuir para aumentar o caos no campo educativo, gerando tal nível de descontinuidade que praticamente inviabiliza o trabalho pedagógico. O

---

<sup>18</sup> *Escola e Democracia*, p. 16-17.

<sup>19</sup> *Id.*, p. 18.

conteúdo do ensino tornou-se ainda mais rarefeito e a relativa ampliação das vagas se tornou irrelevante em face dos altos índices de evasão. E Saviani desdobra essa questão da educação tecnicista para o nosso continente:

*“A situação acima descrita afetou particularmente a América Latina, já que desviou das atividades-fim para as atividades-meio, parcela considerável dos recursos sabidamente escassos à educação. Por outro lado, sabe-se que boa parte dos programas internacionais de implantação tecnológicas de ensino nesses países tinham por detrás outros interesses como, por exemplo, a venda de artefatos tecnológicos obsoletos aos países subdesenvolvidos”<sup>20</sup>*

## **2. A Utopia da Educação Popular Libertadora.**

### **2.1. As fronteiras da liberdade e da utopia.**

Os povos que sofreram opressão de outros povos nas mais variadas épocas, procuraram libertar-se utilizando os mais simples e complexos métodos para chegar ao objetivo: cidadãos livres. A América Latina não foi diferente, a utopia do ainda-não-ser significa no presente o grande projeto para o futuro. Contudo, é uma liberdade não suficientemente idêntica na compreensão de todas as mentes em razão das diferenças próprias das classes sociais, mas algo no imaginário comum: o questionamento das

---

<sup>20</sup> *Escola e Democracia*, p. 19. Nesse parágrafo Saviani interpreta o livro de A. MATTELART em “As Multinacionais da Cultura”, Rio, Civ. Brasileira, 1976.

elites, que na América Latina se reciclam no poder fazendo o pêndulo entre a ditadura e a democracia, conforme o interesse ideológico.

O pensador Isaiah Berlin capta muito bem essa noção de liberdade, a nosso ver tensional, conflitiva, mas no caminho da harmonia:

*“Tanto a liberdade, quanto a igualdade estão entre os objetivos básicos procurados pelos seres humanos durante muitos séculos; mas a liberdade total para os lobos é a morte dos cordeiros; a liberdade total dos poderosos, dos talentosos, não é compatível com o direito a uma existência decente para os fracos e menos talentosos. Um artista a fim de criar uma obra-prima, pode levar um tipo de vida que arrasta sua família para a miséria e a imundície, coisas que são indiferente para ele. Podemos condená-lo e declarar que a obra-prima deveria ser sacrificada em favor das necessidades humanas; também podemos defender sua posição, mas as duas atitudes supõem valores que para alguns homens e mulheres são os mais importantes, bem como compreensíveis para todos nós, se tivermos algum tipo de condescendência, imaginação ou compreensão para com os seres humanos. A igualdade pode exigir a restrição da liberdade daqueles que desejam dominar; a liberdade, sem um mínimo da qual não existe escolha nem, portanto, possibilidade de se permanecer humano, no sentido que lhe atribuímos a essa palavra, está sujeita a restrições a fim de*

*abrir espaço ao bem-estar social, para que o faminto seja alimentado, o destituído seja agasalhado, o sem-teto seja alojado, e abrir espaço à liberdade de outrem, para que possa ser exercida a justiça e a probidade”<sup>21</sup>*

A proposta de Berlin, reveste-se de várias maneiras de perceber a liberdade ou ainda a dificuldade da igualdade, a harmonia dos interesses, o dever do bem-estar social diante do homem dominador para que se reconheça verdadeiramente a índole do ser humano.

Fazendo um breve retrospecto histórico, perceberemos que a noção de liberdade no ocidente emana de duas origens: a greco-romana e a judaico-cristã.

Elaborou o humanismo grego um momento essencial da liberdade: o da necessidade e do conhecimento da necessidade. A necessidade divina, depois a racional: Antígona defronta-se com um dilema para o qual Sófocles sugere uma solução. De Prometeu a Antígona, o mito e a tragédia exprimem o confronto do herói com o destino. A necessidade não foi criada nem pelos deuses que são apenas demiurgos submetidos ao destino, nem pelos homens submissos ao destino e aos deuses. Essa lei soberana pode ser combatida pelo herói.

De Heráclito aos Estóicos, a ordem do cosmos e da cidade será interiorizada pela razão, mas para o homem que se descobre partícula dessa ordem, a liberdade, em sua forma mais alta, é a necessidade compreendida.

---

<sup>21</sup> *Limites da Utopia*, p. 22. Berlin nesta obra descreve a história das idéias no ocidente, levantando questões profundas de ética, política e filosofia.

Epicuro quer fundar a autonomia nesse universo incriado, deve então postular uma ruptura do determinismo da natureza e da racionalidade<sup>22</sup>.

Dentro da concepção judaico-cristã, a criação é primária e a liberdade do homem não é definida como consciência da necessidade mas como participação do ato criador. Através da Bíblia o homem pode começar a todo instante um novo futuro, libertar-se da lei do mundo, entendida como natureza ou sociedade. A ressurreição de Cristo, por exemplo, é o modelo dessa liberdade, onde a morte está vencida.

Essa experiência vivida da possibilidade de suportar o mundo dado e de inaugurar o novo futuro, é a experiência de uma dupla transcendência: a transcendência radical de Deus com respeito ao homem, baseia a transcendência do homem com respeito à natureza, à sociedade e à própria história. Porque se o homem é coisa diferente do produto necessário das leis da natureza ou das estruturas da sociedade, o prolongamento e a resultante de seu passado, não pode ele exercer esse direito de superação da necessidade do mundo se não participa do próprio ato da criação contínua desse mundo.

Quando se trata de avaliar a proximidade da visão greco-latina, judaico-cristã com a visão marxista, Roger Garaudy pensa que é próprio do marxismo, no problema do humanismo, da autonomia do homem, da identificação da liberdade com a criação, segurar as duas pontes da corrente, integrar, superando-as, as duas tradições antitéticas: a greco-romana e a judaico-cristã<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Convém lembrar aqui a diferença da concepção atomista de Demócrito e de Epicuro. Para aquele os átomos seguem numa mesma direção determinista e mecanicista, enquanto para este nem todos os átomos seguem a mesma direção, ocorrendo desvios não estando sujeitos à leis deterministas mas livres em sua trajetória.

<sup>23</sup> Roger GARAUDY. *Liberdade cristã e liberdade marxista*, p. 64.

De fato, o homem com seu trabalho transforma a natureza e transformando-a, transforma a si mesmo, cria para si novas necessidades, não ficando portanto reduzido unicamente à tradição grega em que a liberdade é a necessidade tornada consciente.

Para Marx a liberdade é a superação da alienação, logo requer uma transformação do mundo e não apenas uma idéia disso. Nessa linha de raciocínio é que vários movimentos revolucionários latino-americanos surgiram em oposição ao capitalismo periférico ou selvagem onde reinam instituições ineficientes e governantes corruptos.

Como entender a liberdade na América Latina quando a desigualdade existente na base é ainda mais flagrante no que diz respeito à cultura? Uma ridícula minoria de filhos de operários tem acesso ao ensino superior. Milhares de jovens que trazem em si gênio e criatividade não desenvolverão jamais seu poder criador por que a condição de seus pais não lhe terá permitido acesso a uma formação superior.

*“A verdadeira liberdade não é uma liberdade formal; é a possibilidade dada a cada um e a todos de desenvolver plenamente as próprias capacidades e individualidades”<sup>24</sup>.*

Isto evocaria a própria utopia latino-americana onde intelectuais e revolucionários se bateram e se batem permanentemente.

A democracia é aquela que faz de cada homem um homem, isto é, um centro de iniciativa, de responsabilidade de criação, em todos os níveis da vida social. Mas ainda na América Latina essa democracia que é formal, o poder de iniciativa e criação permanece um privilégio de classe, portanto não se poderá falar a verdade quando se

---

<sup>24</sup> Cf. R. GARAUDY, op. cit., p. 68.

afirma que se dá liberdade a todos mas se priva a milhões de homens de participar nos destinos da nação com comportamentos racistas (especialmente a índios e negros) e negando-se a terra, a moradia e salário decente, além de uma marginalização social crescente no Peru, Bolívia, Brasil, México, apesar de todo empenho na elaboração de planos orientados para o Primeiro Mundo.

O socialismo sonhador e militante, imaginou este mundo inaugurado pela utopia de uma história permanentemente humana que não seria mais comandada pela necessidade ou pela concorrência selvagem, mas pela dialética de uma criação aberta. O problema da liberdade é, portanto para Marx não somente um problema individual, mas um problema histórico e social, um problema de classe<sup>25</sup>. Esse problema se acha intimamente ligado ao das tarefas revolucionárias.

## 2.2. Por uma Pedagogia Popular

Se o principal problema da pedagogia nova está no seu efeito discriminatório, aprimorando a educação das elites, não seria útil aprimorar a educação das massas?

É nessa direção que surgem tentativas de constituição de uma espécie de “Escola Nova Popular”. Tentativas semelhantes são a “Pedagogia Freinet” na França, o trabalho de Establet-Baudelot, a concepção de Georges Snyders, e o trabalho de Paulo Freire.

Se para Durkheim a educação e a escola aparecem como reprodutoras da moral social que deve ordenar a sociedade para o seu bom funcionamento, para Marx, ao contrário, possui uma visão de sociedade onde a escola, transmitindo ideologia, seria

---

<sup>25</sup> Cf. R. GARAUDY, p. 66.

elemento de reprodução dos interesses da classe empresarial para ajudá-la a manter seu poder e domínio sobre a classe trabalhadora. Numa sociedade dividida por classes sociais em contradição e conflito, temos uma educação e uma escola que produzem a divisão e o conflito.

O fato é que a escola aparece inicialmente em nossa sociedade como se fosse instituição única, que trata todos os alunos da mesma forma e uma instituição onde se elaboram o conhecimento e os valores sociais capaz de preparar os indivíduos para a vida em sociedade. Mas as pesquisas realizadas por Establet-Baudelot tem o mérito de demonstrar a parcialidade dessa visão inicial: na verdade a escola é a instituição mais eficiente para segregar as pessoas a partir de sua condição econômica.

Na tentativa de chegar a essas conclusões, Establet-Baudelot realizaram pesquisas nas escolas francesas descobrindo a existência de duas redes de escolarização: uma destinada aos filhos dos membros da classe empresarial e outra destinada aos filhos da classe trabalhadora.

Para Establet-Baudelot, a classe empresarial se escolariza para se perpetuar na condição de classe dirigente. São os alunos que conseguem terminar o curso secundário e ingressar num bom curso superior. Do outro lado encontramos a classe trabalhadora que se escolariza com dificuldade, onde os alunos mal conseguem terminar o primário e lutam para conseguir uma vaga em algum curso profissionalizante.

O processo de escolarização é diferente para cada uma das classes sociais. Para as elites a escola é o prolongamento da vida cotidiana, para a classe trabalhadora dá-se o contrário: ao ingressar na escola, a criança pobre depara com uma linguagem que não é a

sua. A criança pobre se encontra diante de uma maneira de falar ou agir do professor, diante de livros e conteúdos de ensino que não correspondem à sua vida cotidiana de trabalho, pobreza e sofrimento. Assim para Establet-Baudelot, para estas crianças, a escola não é o prolongamento de sua vida, é rompimento, é outra realidade, um mundo difícil de ser decodificado<sup>26</sup>. Não é assim o que ocorre na América Latina, onde o poder econômico divide as classes sociais e mantém abismos nas diferenças escolares? Professores mal remunerados das escolas públicas e professores melhor remunerados das escolas particulares estabelecem marginalizações sérias para os professores que perdem o estímulo para lecionar e alunos que não vêem nas escolas públicas uma perspectiva a curto prazo para a sua solução dos problemas sócio-econômicos.

Georges Snyders, pensador francês que escreve a partir da década de 70, faz uma crítica a Establet-Baudelot, procurando perceber os aspectos teóricos válidos para o desenvolvimento de uma sociologia educacional progressista.

Os limites da teoria de Establet-Baudelot aparecem no momento em que atribuem à escola apenas a condição de reprodutores. Snyders, ao contrário, afirma que é importante perceber no cotidiano escolar seu lado transformador, seu lado questionador da sociedade. Para Snyders a escola pode ser instituição dinâmica que ajude na transformação das desigualdades sociais, não negando contudo o papel conservador que ela desempenha. Mas a escola não se resume a isto, pois existem em seu interior forças atuando para a transformação da escola e da sociedade. Para ele as forças progressistas

---

<sup>26</sup> Cf. P. MEKSENAS, op. cit., p. 67.

na escola são: a resistência dos alunos, os professores progressistas e a pressão dos movimentos populares.

Para Snyders, as forças progressistas presentes na escola são um espaço institucional disputado tanto pelas elites como pelos trabalhadores. Como esses dois interesses são opostos, acaba por desencadear um conflito<sup>27</sup>.

As tendências pedagógicas progressistas se constituem nas teorias que terão como objetivo conceber criticamente a educação e a escola na sociedade capitalista, buscando de que forma essa educação e a escola podem ajudar no processo de superação das desigualdades sociais, contribuindo assim para uma nova sociedade.

A escola pode ser um local de transformação social que nasce das proposições desenvolvidas por G. Snyders<sup>28</sup>. Com isso, a escola aparece como espaço onde a ação de professores e alunos pode contribuir para a transformação da sociedade capitalista. Na pedagogia crítico-social os alunos não desenvolvem o senso crítico apenas quando o professor problematiza a vida deles, luta-se para que a aquisição do conhecimento seja ferramenta de mudança social e não mera erudição ou o saber pelo saber. Essa pedagogia crítica não é centrada na figura do professor (pedagogia tradicional) e nem na figura do aluno (pedagogia nova). Antes de tudo, implica na importância dos dois agentes, professor-aluno no processo do aprendizado. Isto é, na contradição existente entre o saber tradicional e a prática cotidiana do aluno se dá a teoria e a prática.

---

<sup>27</sup> Cf. P. MEKSENAS, op. cit., p. 75.

<sup>28</sup> G. SNYDERS em seu livro *A alegria na escola*, S.P., Manole, 1988, analisa o papel crítico da escola onde quer recuperar o professor reprodutor de informações e desenvolver o espírito crítico do aluno. Em *História das idéias pedagógicas*, Moacir Gadotti resgata o pensamento de Snyders caracterizando-o pelo grande valor pedagógico, à página 305, de seu livro *História das Idéias Pedagógicas*.

Afinal, tanto a pedagogia tradicional como a nova e mesmo a tecnicista procuram adaptar o indivíduo ao meio social, levam os alunos a admitirem como naturais as desigualdades do capitalismo, porque nas pedagogias conservadoras só existe a preocupação com a transmissão de conteúdos sem que esses mesmos alunos se identifiquem com os conteúdos transmitidos.

Há então a necessidade de perceber na realidade da vida e no sonho de um mundo melhor uma *pedagogia libertadora* que não está preocupada unicamente com a cultura individual do aluno, nem em modelar o seu comportamento para viver numa sociedade capitalista, ao contrário, a proposta pedagógica libertadora se faz a partir dos problemas enfrentados pelo aluno no seu cotidiano, de modo a ter uma prática transformadora da realidade que o cerca, isto é, aprender a ler as desigualdades do capitalismo, colocando como eixo central a relação: educação-política.

Reconhecendo a idéia de que o aluno pode entender criticamente o seu cotidiano quando o relaciona com a política é que a pedagogia libertadora aparece inicialmente fora da escola: grupos de estudo dos sindicatos, associações de bairro, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), etc. Evidentemente nesse contexto, a pedagogia libertadora aparece como a pedagogia dos oprimidos, trabalhadores que foram excluídos prematuramente da escola.

Essa pedagogia não parte dos conteúdos já elaborados, mas aquilo que deve ser ensinado vai nascendo no decorrer das aulas a partir da problematização da vida dos trabalhadores, ou seja, os conteúdos emergem a partir dos temas geradores extraídos pelo

professor da vida dos trabalhadores<sup>29</sup>. É uma utopia possível, apesar das tendências tecnológicas que atingem o mundo, é uma luta contra o formalismo acadêmico. Estamos obcecados pelas técnicas enquanto na América Latina os estudantes das classes trabalhadoras carecem de recursos para comprar livros, cadernos, vestir-se, etc., há uma contradição constante entre os que querem vender técnicas do Primeiro Mundo e os que querem estudar e não têm os meios básicos para tal realização.

Os educadores Moacir Gadotti e Carlos Alberto Torres reforçam o nosso parágrafo acima mostrando a crise dos paradigmas ou modelos de educação:

*“Não há dúvida que a crise que enfrentamos na América Latina não tem precedentes. No âmbito educativo, que nos concerne, em diversas reuniões intergovernamentais, os educadores avaliaram e criticaram os modelos educativos latino-americanos. Contudo as alternativas experimentadas dentro dos sistemas educativos se mostraram insuficientes para modificar a crescente deterioração dos sistemas de ensino. As estratégias reformistas não obtiveram os resultados esperados. As mudanças têm sido poucas e a maioria das propostas postula reformas de caráter formal. Muitas das reformas tentadas nos últimos anos não constituíram alternativas transformadoras dos sistemas educativos”<sup>30</sup>.*

---

<sup>29</sup> Cf. P. MEKSENAS, op. cit., p. 74.

<sup>30</sup> “Poder e desejo: A educação popular como modelo teórico e como prática social”, in: *Educação Popular - Utopia Latino-Americana*, p. 10.

Talvez a crise latino-americana seja uma crise de paradigmas, somada à crise social e econômica e à falta de alternativas, mas também não deixa de ser, no fundo, uma crise de esperança<sup>31</sup>.

### 2.3. A alternativa da Educação Popular: uma utopia latino-americana.

Vamos agora refletir sobre a Educação Popular. Primeiramente será a tentativa de uma explicação. Diante das mais variadas versões sobre a Educação Popular, preferimos a de Isabel Hernandez:

*“... una praxis social que se inscribe al interior de un proceso más amplio que el meramente educativo y que busca que los sectores populares se constituyan en un sujeto político consciente y organizado. Por tal motivo, la educación popular se constituye en una alternativa que pretende estrechar las relaciones, entre la educación y la acción organizada de los sectores populares. Por eso se trata de una praxis social: una actividad educativa, de investigación, de participación y de acción social”<sup>31</sup>.*

Portanto, a Educação Popular é entendida enquanto produzida pelas classes<sup>32</sup> populares ou mesmo produzida para elas ou com elas em função de seus interesses de classe. É um processo que permite às classes subalternas elaborar e divulgar uma

<sup>31</sup> Cf. M. GADOTTI, “A integração latino-americana e a educação comunitária no contexto das relações Norte-Sul”, in: *Estado e Educação Popular na América Latina*, p. 87.

<sup>31</sup> *Saber Popular y Educación en América Latina*. CEAAL - Búsqueda, 185, p. 19.

<sup>32</sup> Entendemos aqui “classe” como uma diferenciação econômica no todo social estruturado.

concepção de mundo organicamente vinculada a seus interesses, ou seja, uma construção social da realidade educativa. De certo modo a Educação Popular emergiu da prática e das manifestações de cristãos comprometidos com intervenções sociais liberadoras em vários países da América Latina e Caribe.

A afirmação de Julio Barreiro em sua possível busca de definição se converte numa certa perplexidade.

*“Na verdade uma definição ‘acabada’ poderia ‘acabar’ com a própria Educação Popular, isso porque um de seus princípios centrais é o de que ela não se define ‘a partir de si mesma’, mas de acordo com a estratégia que uma luta libertadora propõe, em cada uma de suas etapas”<sup>33</sup>.*

Às vezes podemos confundir Educação Popular com Educação Pública, embora há educadores que busquem hoje, uma Educação Pública Popular no sentido de maior participação popular dentro do Estado através de “Conselhos Populares”<sup>34</sup>.

Também não são sinônimos Educação Popular: educação não-formal, e educação comunitária, mas são variações de uma mesma temática e portanto guardam uma semelhança.

A educação de adultos e a educação não-formal são da mesma área disciplinar, prática e acadêmica da educação, popularizada pela UNESCO ao referir-se a uma

---

<sup>33</sup> *Educação Popular e Conscientização*, pp. 28-29.

<sup>34</sup> O educador Moacir Gadotti defende a posição de uma Educação Popular Pública num artigo “Estado e Educação Popular: Bases para uma Educação Pública Popular”, in: *Estado e Educação Popular na América Latina*, pp. 63-83. A sua colocação é oportuna na medida de uma maior participação dos excluídos nas decisões administrativas e políticas do Estado.

especializada educação. A educação não-formal utilizada nos Estados Unidos, refere-se, por exemplo, à educação de adultos trabalhada nos países do terceiro mundo e vinculada a projetos produtivos.

Quanto à educação comunitária é a organização de ensino pela base, a ligação entre instrução e organização sociopolítica dos pobres. Aprender na comunidade com ela e para ela significa usar a história de sua própria região. Com isso se exterioriza a cultura do silêncio.

As pesquisas de Orlando Fals Borda, Paulo Freire, Juan Eduardo Garcia, Thomas J. La Belle, Isaura Belloni, Marcela Gajardo, Adriana Puiggrós, etc. no campo da Educação Popular têm sido identificadas como um novo *paradigma* educacional, ligadas aos processos de mudança social sensível às necessidades e demandas dos setores mais pobres da sociedade. Além disso, esses intelectuais têm feito surgir dentro da Educação Popular uma nova *epistemologia* baseada no respeito ao senso comum que trazem os setores populares em sua prática cotidiana, procurando descobrir a teoria não conhecida pelo povo, inserindo-lhe um raciocínio mais rigoroso, científico e unitário<sup>35</sup>. Essa nova epistemologia não deixa de ser antipositivista, porque não se baseia no controle do saber pelos intelectuais, muito menos no controle dos mecanismos de planejamento feito pelos tecnocratas, mas no respeito ao conhecimento dos setores populares.

A Educação Popular deve ser aquela que é oferecida de maneira universal, não elitista e na qual o próprio povo seja sujeito da caminhada. Ora, como o Estado não é neutro, logo a educação não é distribuída democraticamente, pois muitas crianças não

---

<sup>35</sup> Cf. M. GADOTTI e C.A. TORRES, Introdução, in: *Estado e Educação Popular a América Latina*, pp. 9-10.

têm acesso à escola. Ainda mais, alunos oriundos de camadas pobres raramente chegam a universidade e quando chegam são uma exceção, pois não foram preparadas suficientemente pela escola pública. E, como diz Maria Lúcia de A. Aranha:

*“Na escola popular que sonhamos, não haverá comunicação vertical de conhecimento pois será cultivado o espírito da experimentação e a autonomia do pensamento; haverá uma interação entre estudo e trabalho...”<sup>36</sup>.*

A caminhada da humanidade em prol de uma liberdade mais ampla é uma justiça mais consistente, sempre foi movida pela utopia.

Várias experiências de Educação Popular ofereceram inúmeras alternativas teóricas, políticas e organizativas. Exemplos são inúmeros e para citar alguns temos a Educação Popular ligada aos movimentos sociais no Estado de São Paulo; a comunidade educativa no projeto de pais e filhos em Santiago, no Chile; a Educação Popular vinculada às reformas revolucionárias na Nicarágua e Granada; a educação indígena mapuche nos pampas argentinos e finalmente a nova campanha de alfabetização no Equador, apoiada pelo setor público e pelas organizações da sociedade civil e inspiradas na Educação popular transformadoras<sup>36</sup>. Estas são, enfim, alternativas reais surgidas pelo talento de educadores populares.

Dentro da encruzilhada histórica da América Latina, setores populares procuram respostas originais e alternativas que permitam enfrentar a pobreza que cada vez mais se

---

<sup>36</sup> *Filosofia e Educação*, p. 154.

<sup>36</sup> Cf. M. GADOTTI e C.A. TORRES, *Educação Popular - utopia Latino-americana*, pp. 10-11.

alastra (apesar de toda retórica neoliberal e socialdemocrata) e descobrir meios de sobrevivência de parte de maiorias despojadas das necessidades básicas.

O grande desafio na tarefa educativa na América Latina está nos meninos e jovens de rua, problema dramático que vem aumentando apesar de todas as reformas econômicas, especialmente no Brasil.

Multiplicam-se grupos produtivos de meninos e jovens de rua, fazendo frente a seus mais urgentes problemas vitais, é uma das manifestações mais evidentes de modelos de organização popular. O que representam grupos produtivos? São aqueles que buscam a sobrevivência dos setores populares, por exemplo, meninos e jovens de rua. Qual o objetivo dos grupos produtivos? A necessidade de que os meninos e jovens de rua se organizem.

A Educação Popular incorpora na experiência a participação popular, a planificação e as propostas populares, contudo, não deixa de haver dificuldades para esta tarefa educacional, segundo Maria Stela Santos Graciani:

*“A maior dificuldade dos educadores populares na América Latina em geral e, particularmente, daqueles que atuam nas ruas do Brasil consiste em como fazer para alcançar os objetivos desejados para assim melhorar sua prática educativa e obter resultados melhores e conseqüentes que conduzam a uma transformação social, sabendo, ao mesmo tempo, que o desenvolvimento de um projeto pedagógico precisa ser orientado por uma concepção educativa libertadora que permita o resgate e a renovação da cultura popular, o*

*respeito aos valores, que leve em consideração as expectativas e os anseios do grupo*<sup>37</sup>.

Qual é a resposta que a escola pública poderá oferecer a meninos, adolescentes e jovens que precisam trabalhar para sobreviver? Todos sabemos que meninos e jovens que vivem perambulando pelas cidades deste continente, participam da manutenção de suas famílias: uns como vendedores, engraxates, limpadores de pára-brisas, etc. Nessa tarefa precoce deixam a escola. Na medida que esses trabalhos de rua vão se criando a partir de relações sociais existentes, acabam por entrar em conflito com os mecanismos de controle social (polícia, fiscais, transeuntes). Logo, essas crianças e jovens entram gradualmente no contexto de um trabalho cruel e agressivo<sup>38</sup>. Por outro lado, existe pouca flexibilidade na escola pública devido à rigidez de horários fazendo com que o educando-trabalhador não consiga permanecer nela. Embora a escola esteja aberta a todos (teoricamente), na prática não funciona para o trabalhador. Na prática esse trabalhador tem como educação o trabalho, ou seja, trabalha para aprender e não aprende para trabalhar.

O viver na rua é decorrente da dinâmica do processo capitalista, individualista e selvagem. A “posse” da rua vale-se dos princípios da propriedade privada onde domina o opressor e o oprimido. A partir desta realidade, Maria S. Graciani<sup>39</sup>, indica algumas diretrizes para orientar a educação pelo trabalho:

---

<sup>37</sup> “Educação Popular produtiva como alternativa para os meninos e jovens de rua”, in: *Educação Comunitária no Terceiro Mundo*, p. 64. Maria S. Graciani é diretora do Núcleo de Trabalhos Comunitários da PUCSP.

<sup>38</sup> Cf. id., p. 67.

<sup>39</sup> Cf. id., p. 66.

- a) Os educadores de rua vão ao local de trabalho desses meninos, adolescentes e jovens e discutem sua situação.
- b) A educação pelo trabalho cria com esse contato, condições que permitem a consciência crítica com respeito às suas condições objetivas de vida.
- c) Eles criam, descobrem atividades geradoras de renda que são desenvolvidas em grupo.
- d) O trabalho é visto como um projeto coletivo e um processo educativo. Educar pelo trabalho significa aprender fazendo.
- e) Dessa relação nova, um novo projeto pedagógico: a pedagogia do trabalho vivido nas ruas, não apenas como geradora de renda mas como geradora da consciência. Cria-se assim um novo projeto de vida.

Há então nisso, a existência de uma educação comunitária que, na afirmação de um grande educador “... tenta orientar-se para as realidades de cada país ou região, para a necessidade dos pobres e para a criação de uma *utopia concreta*, distinta dos modelos coloniais”<sup>40</sup>.

De tudo que viemos analisando neste sub-título, percebemos que a Educação Popular é sempre uma posição política e político-pedagógica, um compromisso com o povo<sup>41</sup>, frente ao conjunto de sua educação. Visa ensinar o povo a ter maior entendimento de sua própria realidade.

---

<sup>40</sup> PAULO FREIRE, Prefácio, in: *Educação Comunitária no Terceiro Mundo*, p. 12. É preciso enfatizar que esta obra reúne uma coletânea de comunicação de experiências vividas em Educação Popular e comunitária como: Cisjordânia, Brasil, Tanzânia, Colômbia, México, Costa Rica, Filipinas, Coréia, etc. Mostra como é viável o processo para uma vida melhor, mais solidária, enfim uma “utopia concreta”.

<sup>41</sup> A complexidade do conceito “povo” será analisada no final deste sub-título.

A constituição de um vínculo dialógico entre educador e educando é sempre produto da vitória dos oprimidos, supondo a criação de novas articulações entre os saberes populares tradicionais e os modernos.

Ao postular a possibilidade do vínculo dialógico, derrubando as teorias reprodutivistas pedagógicas, Paulo Freire subsidiou elementos que nos permitem estudar no sujeito pedagógico as diferentes posturas relativas do educador e do educando e suas conseqüências para a produção, reprodução e transformação da cultura<sup>42</sup>. Essa talvez tenha sido a percepção mais significativa do pensamento educativo popular latino-americano, na segunda metade deste século.

As diferentes tendências da pedagogia da libertação chegam, a partir de 1990, a todos os lugares da América Latina, embora as transformações estejam distantes, mas a utopia de uma sociedade futura melhor, prossegue firme. Está claro que a Educação Popular incidiu em mudanças na consciência política e social e na capacitação de setores marginalizados, mas não produziu a suficiente organização política. Evidente que a tarefa é a longo prazo, o caminho a trilhar é espinhoso e doloroso, pois também são desiguais as situações de cada região.

Adriana Puiggrós tem uma visão adequada e oportuna do que ocorre atualmente com a educação formal que não atende ao que é básico e do dever do Estado, apesar de toda retórica sobre modernização:

*“Al tratar de sacarse de encima a grandes masas de estudiantes y docentes en nombre del futuro, la*

---

<sup>42</sup> Adriana PUIGGRÓS, “História y Prospectiva de la Educación Popular Latinoamericana”, in: *Educação Popular - Utopia Latino-americana*, p. 15: *Hacia una Pedagogia de la Imaginación en América Latina*, 1987.

*eficiencia y la modernización, dispide a una población que los dispositivos de educación no escolar constituidos en las décadas anteriores están muy lejos de poder contener”<sup>43</sup>.*

Puiggrós se refere claramente ao papel do Estado diante do custo da educação para as massas, daí que em nome da redução de custos e modernização omite-se de seu papel social fortalecido pelo discurso neoliberal. E a propósito, continua ela narrando o drama latino-americano:

*“Millones de niños latinoamericanos se han sumado a las cifras endémicas de analfabetismo. Habrá hijos y nietos de analfabetos, generacionnes descendientes de ‘chicos de la calle’, ‘garotos’, ‘panchitos’, en ciudades como Montevideo, Rio de Janeiro, Santiago de Chile y Caracas. Mientras en los largos plazos están llegando las computadoras, las escuelas de la provincia de Buenos Aires no tienen tiempo para enseñar porque se han convertido em comedores infantiles y salas de atención a problemas acuciantes de las familias y las comunidades”<sup>44</sup>.*

Diante disso, os professores acabam assumindo tarefas às quais o Estado renunciou, pressionado pela onda neoliberal. Mas de tanta miséria e tanto fracasso

---

<sup>43</sup> Adriana PUIGGRÓS, “História y Prospectiva de la Educación Popular Latinoamericana”, in: *Educação Popular - Utopia Latino-americana*, p. 18.

<sup>44</sup> Id., p. 45.

escolar, o povo já começa a ser ouvido. É uma esperança, afinal de contas, em direção à utopia de uma sociedade democrática justa.

Os sistemas educativos latino-americanos acenam com políticas de descentralização que longe de constituir mecanismos de transferência de poder ao povo, são antes disso, a fachada de sua destruição. O povo vai percebendo que perde a possibilidade de adquirir a complexa cultura dominante das elites e se distancia de sistemas pedagógicos que permitam a transmissão do patrimônio cultural acumulado pelos diversos setores sociais.

A educação estatal democrática e popular se faz necessária sem desmerecer as tarefas educativas das escolas particulares. A luta pela qualidade da educação pública é do educador popular e do professor da educação formal. É uma soma de necessidades comuns. É preciso agora trabalhar com o melhor da escola e o melhor da pedagogia da libertação, ou seja, o diálogo é o elemento transformador inserido no processo educativo para atender grandes massas. Não se trata aqui de restituir a escola normatizadora positivista com seus mecanismos de exclusão, mas sim, trata-se de fomentar novas estratégias que combinam o melhor da escola e o melhor da pedagogia da libertação.

Será preciso articular a alfabetização e a sala de aula, o giz e o computador, a linguagem popular e a linguagem elaborada. Trata-se de começar a construir uma nova educação popular<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf. *idem*, pp. 19 e 22.

Pós-marxismo e pós-modernismo são características dos anos noventa: os fundamentos do “socialismo real” do leste europeu desabaram; terminaria a “guerra fria” e os norte-americanos induzem o mundo à uma “nova ordem mundial”.

Diante dessa nova realidade o Terceiro Mundo reflete sobre a nova situação, inclusive os movimentos populares. Se na década de setenta o Estado era o organizador do bem-estar social e o povo reivindicativo e contestador, nos anos noventa os movimentos populares e o Estado buscam novas alianças, ser parceiros na solução de políticas sociais prioritárias dentro de um diálogo democrático.

Há esperanças para a continuidade da tarefa de Educação Popular na América Latina? Moacir Gadotti faz desde já a sua proposta com muita esperança:

*“... sustentamos que existem suficientes razões para crer que, por um lado, a educação popular como modelo teórico reconceituado pode oferecer grandes alternativas para a América Latina nos anos noventa. Essas alternativas podem implicar também uma reforma dos sistemas de escolarização pública (o que se conhece no Brasil como ‘escola pública popular’). Por outro lado, a possibilidade de vincular educação popular com poder local e economia popular, abre novas e inéditas possibilidades para a prática da educação popular”<sup>46</sup>.*

Realmente a tarefa da Educação Popular encontrou resistências tanto pelos Estados (viam locais de subversão) como pela indiferença da burguesia. As causas disto

---

<sup>46</sup> Estado e Educação Popular na América Latina, p. 114.

são históricas, pois os processos culturais na América Latina estiveram ligados historicamente à negação da diversidade e à afirmação da homogeneidade. Daí porque a modernidade se entendeu como imperativo categórico de uma única lógica racional e legítima, subordinando e combatendo outras lógicas e maneiras de pensar, taxadas muitas vezes de “primitivas”, “não racionais”, etc.<sup>47</sup>. A Educação Popular quer resgatar esta diversidade historicamente abandonada, constituindo um momento pedagógico onde os grupos populares elaboram seu saber e expressão.

Há utopias possíveis e impossíveis: Educação Popular, Educação Comunitária, Educação Pública Popular, são utopias possíveis inseridas nas raízes comunitárias da América Latina e indígena.

Essas utopias não são isoladas de um contexto universal pois encontraremos semelhanças em toda a história das idéias pedagógicas: Comenius (1592-1670) afirmava em sua vocação de educador:

*“Se não desejais transparecer que ainda haja entre vós um pouco de ignorância ou má vontade, haveis de querer, pelo contrário, que todos os homens vivam melhor...”<sup>48</sup>.*

Que todos vivam melhor deve ser eticamente um preceito universal e não somente a um grupo de privilegiados. E como afirma Kulesza em sua análise sobre Comenius:

---

<sup>47</sup> *Educación Popular en América Latina: Crítica y Perspectivas*. Conclusões do “Seminário Taller sobre Educación Popular en América Latina y el Caribe”, La Paz, Bolívia, de 9 a 14 de julho de 1990, in: *Educación Popular - Utopia Latino-americana*, p. 328.

<sup>48</sup> J.A. COMENIUS, “Pampaedia”, col. 8, Coimbra, 1971, in: *Wojcieh A. KULESZA, Comenius - A Persistência da Utopia em Educação*, p. 101.

*“E, até que sua utopia se instaure, suas idéias continuarão a nortear aqueles que anseiam por um mundo melhor”<sup>49</sup>.*

Para citar alguns exemplos como esse, encontramos Makarenko (1888-1939) e sua pedagogia da vida; Martim Buber (1978-1966) no famoso diálogo EU-TU e não EU-ISSO; a autogestão de Celestin Freinet (1896-1966); a esperança e a utopia de Ernst Bloch (1885-1977) e seu seguidor Pierre Furter (1931- ) onde para ambos sem utopia e projeto não há pedagogia; o humanismo socialista de Suchodolski (1907-1992), finalmente a pedagogia não autoritária de Snyders (1916 - ).

Reforçando a nossa análise, Regis de Moraes ao refletir sobre as categorias do sacerdócio e do profetismo na perspectiva da educação, penetra pelos complexos caminhos da utopia e esperança:

*“... a utopia move as esperanças proféticas e mostra-lhes que o possível não necessariamente se esgota no imediatamente dado”<sup>50</sup>.*

Realmente não será no imediatamente dado que toda a tarefa de uma vida mais adequada ao homem termine, pelo contrário, deve-se caminhar com esperança consistente de uma realidade que ainda não vejo. E Regis de Moraes completa:

*“Não tenho dúvida que ainda seja tempo de revermos nossas posições de repensarmos nossos valores com os olhos postos numa qualidade de vida que faça justiça ao ser humano”<sup>51</sup>.*

---

<sup>49</sup> Comenius - *A Persistência da Utopia em Educação*, p. 19.

<sup>50</sup> *Violência e Educação*, p. 107.

<sup>51</sup> Id., p. 127.

O autor se refere aqui à necessidade de construirmos uma vida mais justa que leve por conseqüência à diminuição da violência, para tanto, o educador e a família são responsáveis nessa tarefa.

A partir disso podemos fazer aqui um preâmbulo do próximo capítulo que envolverá a situação de marginalização do homem latino-americano, carregado de esperanças, do imaginário, da libertação do homem vítima de uma economia, uma política e uma cultura por vezes distante da sua realidade prática.

Começemos por uma pergunta: quem é o *povo latino-americano*? qual é a situação latino-americana? Enfim, a América Latina é o lugar onde o povo busca sua libertação, utilizando os mais variados meios de libertar-se: através de revoluções, organização comunitária, protesto político, etc.<sup>52</sup>.

Enrique Dussel, defensor da Filosofia da Libertação será nosso primeiro momento de análise, ao focar a Europa como o *ser* e a América Latina e seu povo como o *não-ser*. O povo latino-americano começa desde o indígena arrasado e escravizado, mas resiste ao conquistador.

---

<sup>52</sup> O conceito "povo" tem um significado vasto e complexo. Aqui nós lhe damos o sentido de um agrupamento de pessoas marginalizado das decisões do Estado. Logo se constitui como conflito em relação às elites, com certa vontade de influenciar a sociedade formalmente organizada, tem uma dependência econômica histórica e vivendo sempre em processo de libertação. Seus mitos, seus heróis, suas artes, são a expressão deste conflito básico com as elites. Neste sentido, o povo é sempre exterior ao Estado constituído, é a alteridade crítica do Estado.

**II<sup>a</sup> PARTE: MOVIMENTOS UTÓPICOS DE  
LIBERTAÇÃO**

## CAPÍTULO IV

### TRÊS INTERPRETAÇÕES DAS UTOPIAS CONCRETAS

#### NA AMÉRICA LATINA

##### **1. A Utopia na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel**

Da realidade social latino-americana percebemos duas camadas sociais marcantes: as elites, com seus privilégios, concentradora de riqueza e do outro lado a maioria de pobres e os que estão abaixo da linha de pobreza, ou seja, os miseráveis. Há na América Latina um capitalismo que poderíamos chamar de periférico em relação ao primeiro mundo, de um utopismo negativo que quer “dar oportunidade a todos”, mas na prática aumenta a ilusão, fazendo expandir a pobreza<sup>1</sup>, apesar de aumento industrial, do

---

<sup>1</sup> As estatísticas são estarrecedoras: o Brasil é o país com maior desigualdade social e de renda no mundo. Vejam: 51,3% da renda está concentrada nas mãos de apenas 10% da população; os 20% mais pobres ficam com 2,1% da renda nacional. Honduras 47,9% com 10% dos mais ricos. África do Sul, 47,3% da renda fica com 10% mais ricos. Só para comparar: no biênio 1986/87 os 20% mais ricos no Brasil tinham 63,0%

investimento internacional. O estouro econômico do México, a crise de emprego na Argentina, o endividamento externo crescente dos países latino-americanos vai mostrando o rastro de ilusões no quadro da maioria empobrecida apesar de toda onda neoliberal. A existência de uma classe média e média-baixa sobrecarregada de impostos reais, sofre as conseqüências dos inúmeros “testes” econômicos a que a sociedade é submetida.

Diante desta situação, a Educação Popular recobra nova dimensão com novas estratégias de atuação, como também a obra do projeto libertador de Enrique Dussel como veremos a seguir. A capacidade de sonhar não findou, o anúncio da utopia continua consistente.

### 1.1. As origens e o contexto histórico da Filosofia da Libertação.

A construção de uma Filosofia da Libertação, desenvolvida por Enrique Dussel, nos leva a citar uma reflexão de Bertold Brecht, afirmando que:

*“A filosofia ensina o comportamento apropriado. Para chegar a esse objetivo, ela descreve primeiramente o comportamento humano e, em seguida, o critica. Para descrevê-lo (reconhecê-lo e fazer que seja objeto de conhecimento) requer-se também uma determinada atitude, que é necessário aprender”<sup>2</sup>.*

---

da renda nacional, em 1988/89 os 20% mais ricos tinham 67,5% da renda nacional. Na Suécia os 10% mais ricos ficam com 20% da renda; Bélgica 21,5%; Espanha 21,8%; Estados Unidos os 10% mais ricos têm 25% da renda nacional. A pesquisa foi feita em 71 países desenvolvidos e subdesenvolvidos, onde havia dados oficiais sobre renda e população. Os dados se referem ao biênio 1988/89. Fonte: Banco Mundial, Relatório sobre distribuição de renda (1995). Ver também quadros comparativos in: Folha de São Paulo - 28/07/95, p. 5, c.5.

<sup>2</sup> *Escritos políticos y sociales*. México, Ed. Grijalbo, 1978, p. 149.

Nesta afirmativa, B. Brecht demonstra que dentro da complexidade conceitual da filosofia há uma simplicidade ética para fazer a auto-crítica.

Para reforçar ainda mais esta posição, tomemos ainda algumas palavras de Brecht:

*“O conceito de filosofia teve, em todos os tempos, um aspecto prático. Além de determinadas teorias ou atividades intelectuais orientadas a elas, sempre foram também designadas como filosóficas, determinadas formas de atividade e determinados modos de comportamento (em forma de gestos ou ‘respostas’). Desse modo, foram chamados filósofos determinados indivíduos que não se ocupavam, de maneira alguma, de produzir ‘filosofias’, mas que tiveram esse ‘título honorífico’ precisamente por causa de seu comportamento. Entre o povo como tal, os ‘verdadeiros’ filósofos obtinham, inversamente, seu reconhecimento por parte dos filósofos do segundo tipo, ou seja, dos da filosofia aplicada”<sup>3</sup>.*

Brecht nos leva pela sugestão de uma filosofia da vida, do cotidiano, do reconhecimento popular que vai ao encontro das necessidades humanas básicas.

---

<sup>3</sup> Idem., p. 149. Brecht, nome influente do teatro de nossa época, pelas inovações teóricas e práticas. Opunha-se ao teatro dramático, preferindo o épico; para ele, o drama leva o espectador à ilusão da realidade reduzindo a percepção crítica. Na prática, o objetivo de Brecht era a denúncia da alienação do espectador, da perda do senso crítico.

Voltando à nossa questão central, a Filosofia da Libertação é um fenômeno bastante complexo, necessitando saber diferenciar os contextos de origem, as situações concretas que determinaram os avanços e impasses dessa vertente filosófica. Queremos lembrar que se cometeram injustiças de avaliação de determinados pensadores, pelo fato de não se tomarem em consideração as etapas evolutivas de seu pensamento ligado a contextos sucessivos de engajamento na práxis política. Portanto, dentro da Filosofia da Libertação não se deve omitir desafios importantes que, em termos de articulação do pensar com a práxis efetiva junto às maiorias oprimidas, foram-se delineando no interior dessa corrente filosófica. Não deixa de haver aqui uma certa analogia da “filosofia aplicada” de Brecht com as maiorias “oprimidas” da Filosofia da Libertação.

Queremos antecipar desde já o caráter utópico que constitui o projeto da Filosofia da Libertação, para tanto, vamos aqui apresentar o fundamental desse projeto, fazendo inicialmente breve pesquisa de suas origens.

A Filosofia da Libertação nasceu na Argentina. Uma geração de jovens filósofos, professores universitários conseguiram articular um contato intensivo entre si, com dirigentes políticos e com as bases populares numa situação conjuntural muito precisa. Desde o governo do General Onganía (1966) foi-se consolidando o contato mútuo dessa geração de filósofos. Praticamente todos nasceram depois de 1930. A grande fragilidade da proposta sócio-econômica da ditadura militar tornava inteiramente artificial a sua permanência no poder.

Não é demasiado lembrar que nesse ambiente autoritário existiam as raízes do populismo peronista e representavam (e ainda representam), no seio das massas

populares, um fator aglutinante importante (observam-se ainda os estigmas peronistas na figura do presidente Menem), com ligação muito estreita às lideranças sindicais, levantando, uma vez ou outra, a mística bandeira peronista. A isto deve-se acrescentar a existência praticamente nula de um pensamento marxista com reais articulações políticas com as massas populares<sup>4</sup>. Isso influenciou enormemente o modo de articulação conceitual da Filosofia da Libertação, especialmente no começo.

Não obstante um certo consenso em relação ao caráter do espaço articulador da mobilização popular (no caso o peronismo), a colocação dos temas políticos revelou, rapidamente, profundas divergências no interior do grupo dos jovens filósofos. Essa geração forjou o seu pensamento numa proximidade militante com as organizações populares. Expuseram a sua vida, não somente atuando nas universidades, mas também nas ruas. Desta forma começaram a criar canais próprios de expressão a partir do IIº Congresso Nacional de Filosofia em Córdoba (1972). No Congresso ficou patente a necessidade de elaborar categorias para uma filosofia concreta latino-americana, e politicamente militante, diametralmente oposta às filosofias abstratas e universalistas importadas como novidade da Europa.

A criação da “Revista de Filosofia Latinoamericana”, a participação ativa nas cátedras de filosofia e a profunda transformação dos programas de algumas delas, os canais abertos por editores amigos e as alianças que se estabeleceram com a geração filosófica anterior, ecoaram positivamente no interior e exterior do país<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. Hugo ASSMANN. “Filosofia da Libertação: buscando refletir a partir das maiorias oprimidas”. JORNADAS SOBRE “FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO”, UNIMEP-Piracicaba, S.P. (7-9 de junho de 1982), mimeografado, p. 8. Este é um artigo especial, de 29 páginas, para as JORNADAS, pois o autor é um especialista na temática sobre a Filosofia de Enrique Dussel no Brasil.

<sup>5</sup> Cf. Hugo ASSMANN, op. cit., p. 9.

A maioria desses jovens filósofos tiveram que viver um processo de purificação, isto é, uma ruptura em relação à sua própria formação, influenciada de acordo com cada caso, por filósofos europeus. Não havia dúvida que a influência de Heidegger, Ricoeur, Husserl havia sido profunda. Em alguns do grupo como E. Dussel e J.C. Scannone, a influência de E. Levinas foi definitiva na medida em que se afastavam das categorias heideggerianas e da adoção da categoria central de “exterioridade” de Levinas<sup>6</sup>. Ainda no grupo ligado à Universidade de Santo Tomás (USTA), foram influenciados por Xavier Zubiri. Evidentemente há uma influência de Marx nas etapas posteriores da Filosofia da Libertação.

Nesta trajetória, todo o processo de evolução da Filosofia da Libertação, em parte pelas ambiguidades implicadas no seu contexto de origem argentina, procurou-se definir a estratégia política à qual se pretendia servir. Vai-se exigir cautela com o uso das palavras, evitando cair em posições ambíguas. Questões nacionais, o enraizado populismo peronista e a ausência de alternativas políticas claras para os trabalhadores, como sujeito de um novo projeto sócio-político, foram problemas que marcaram fundo as origens da Filosofia da Libertação. Parece importante tentar compreender como se fez a opressão histórica do dominador sobre o inconsciente do dominado. Acreditamos que entram aí vários aspectos culturais e religiosos pouco analisados pelas esquerdas, acomodadas nos seus esquemas teóricos.

Embora a Filosofia da Libertação se tenha originado na Argentina, é importante destacar outros contextos, como os intelectuais da Universidade de Santo Tomás (USTA)

---

<sup>6</sup> Embora Levinas tivesse pouca influência no Brasil, insistimos no fato de que esse pensador teve um papel importante na origem da Filosofia da Libertação, especialmente na obra *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1977.

em Bogotá. Na docência diretamente acadêmica, mas sobretudo no programa de ensino desescolarizado, chamado “filosofia à distância”, demonstraram uma criatividade teórica significativa. Fundaram também uma editora não diretamente ligada à Universidade, A Editorial Nueva América. No México, a Editora Edicol lançou diversas obras de Enrique Dussel, além disso os meios acadêmicos do México foram bastante acessíveis a esta corrente filosófica em obras coletivas<sup>7</sup>.

Depois do Iº Congresso Internacional de Filosofia Latino-americana (1980), surgiu uma rede mais permanente de contatos no plano internacional. É o caso da AFIL (Associação de Filosofia da Libertação) que entre seus objetivos estão: articulação e sentido dos processos históricos de libertação; estudar e reelaborar criticamente o pensamento libertador. Poderíamos acrescentar que a Filosofia da Libertação é ainda mais abrangente quando considera fundamental a situação de exploração e dependência do terceiro mundo, como questão problemática a ser resolvida juntamente com a democracia, justiça social, situações de discriminação étnica, racial e sexual<sup>8</sup>.

O nosso desejo foi colocar panoramicamente o surgimento da Filosofia da Libertação, pois esta origem é mais vasta se a ligarmos a economia, política, partidos, sociedades, etc.

---

<sup>7</sup> Ver: VV.AA. “La filosofía actual en América Latina”, 1976. VV.AA. “La filosofía y las revoluciones sociales”, 1976. Encontramos também Francisco Miró Quesada em “Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano”, México, 1974.

<sup>8</sup> No Brasil temos a CEFLA (Centro de Estudos de Filosofia Latino-Americana), Porto Alegre, ver Ano I, 1981, nº 1. E CEFIL (Centro de Estudos e Pesquisas de Filosofia Latino-Americana), Campo Grande - MS.

### 1.1.1. Perfil intelectual de Enrique Dussel.

Enrique Dussel, filósofo, teólogo e historiador, nasceu na Argentina (Mendoza) em 1934), conhecendo, de jovem, a capital Buenos Aires, tomou consciência da dependência interna da província (periferia) com a capital (centro); a Ação Católica será sua primeira experiência.

Licenciado em Filosofia pela Universidade de Cuyo, 1957, toma contato com linhas filosóficas diferentes: a racionalista de Nímio de Anquin e Francisco Romero; a marxista de Carlos Astrada; e neotomista de Ismael Quiles e O. Derisi.

Recebe o título de doutor em Filosofia em 1959 pela Universidad Central de Madrid, “de onde começa a ver a América Latina como uma totalidade a partir de fora...”<sup>9</sup>; recebendo a influência de Julian Marias (razão vital) e Xavier Zubiri (filosofia intermundana e filosofia transmudana).

De 1960 a 1961 vive em Israel como carpinteiro na cooperativa árabe de Nazaré; como pescador, no lago de Genesaré e no Kibutz de Ginnosar, retratando esta experiência no livro *O Humanismo Semita* (1969) onde vai descobrindo o pobre, o outro, o oprimido. Passa também pela Grécia interessando-se pelo grego clássico, dando origem ao livro *El Humanismo Helénico*, escrito em 1962.

Licenciou-se na França em Teologia (Instituto Católico de Paris, 1965). Com a ajuda de Claude Transmontant penetra fundo no pensamento hebreu e no cristianismo primitivo, redigindo *El dualismo en la antropología de la cristandad*, buscando a raiz

---

<sup>9</sup> Roque ZIMMERMANN, *América Latina - O não-ser*, p. 28.

mediterrânea tricultural que é semita, helênica e cristã. Como decorrência, o ancestral ibérico.

Doutor em História pela Sorbonne, Paris (1967), aprofunda-se no passado cultural latino-americano, recuperando o mundo simbólico popular da América Latina com a tese: *L'épiscopat hispanoaméricain défenseur de l'indien (1505-1620)*<sup>10</sup>.

Finalmente em 1981 recebe o título de Doctor Honoris Causa, em Teologia, pela Universidade de Freiburg, Suíça.

Enquanto às atividades docentes, E. Dussel foi professor da Universidade Nacional de Resistência (Chaco, Argentina) de 1966-68; professor do Instituto Pastoral do CELAM (Quito, Equador) de 1967-73; professor de Ética da Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) de 1968-75; professor de História da Igreja e Teologia, ITES (México, D. F.), 1975-; professor titular do Departamento de Filosofía da Universidade Autônoma Metropolitana/Iztapalapa (UAM/I), México, 1975-; professor de Ética e de Filosofía política no Colégio de Filosofía, Faculdade de Filosofía da UNAM e em História da Filosofía Latino-americana em pós-graduação da mesma faculdade, 1976.

Enrique Dussel é membro fundador da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo e da AFYL (Asociación de Filosofía y Liberación). Faz parte da equipe da CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina) que em 1994 completou 60 anos.

---

<sup>10</sup> Para maiores detalhes em sua biografia poderá consultar-se Germán Marquinez Argote em seu "Ensaio preliminar y bibliografía", inserido em *Filosofía de la libertación latinoamericana de E. Dussel*, Nueva América, Bogotá, 1979, pp. 15-33.

O trabalho filosófico, quanto o teológico, dá um significado especial a Enrique Dussel, muito bem refletido por Zimmermann:

*“... desde o começo de seu magistério (característica ainda presente hoje), se diferencia da grande maioria dos intelectuais hodiernos, na medida em que valoriza como fato o elemento religioso fortemente presente na estrutura do homem latino-americano. Enquanto uns, por seu racionalismo, outros por seu marxismo, consideram o aspecto religioso irrelevante, por ser mítico (racionalistas), ou fator de alienação (marxistas), Dussel simplesmente aceita este fato como real, sem emitir juízos de valor enquanto filósofo (conquanto o faça como teólogo. (...). Isto também faz com que seja visto com desconfiança por ambas as correntes filosóficas supramencionadas, mesmo por alguns de seus companheiros na filosofia da libertação”<sup>11</sup>.*

Dussel foi *professor convidado* em diversas universidades dos Estados Unidos e Alemanha de 1973 à 1992, além de fazer conferências em trinta universidades dos Estados Unidos, conferências na América Latina, América Central, Europa, Ásia e África<sup>12</sup>. Ele é o mais prolífico dos filósofos da libertação. Obra vastíssima, seria impossível descrevê-la aqui. Mas para que se tenha uma referência breve, ele escreveu e publicou 22 livros de filosofia, de 1969 a 1995; 16 livros de teologia de 1963 a 1994; 250

<sup>11</sup> Roque ZIMMERMANN, op. cit., pp. 30-31. À propósito desta questão, resulta importante ler “Las metáforas teológicas de Marx”, El Verbo, DIVINO, Estella (Navarra), 1994.

<sup>12</sup> Os detalhes de toda essa atividade poderá ser encontrados no livro do organizador Armando Lampe, *Ética e a Filosofia da Libertação*, pp. 58-61.

artigos em revistas sobre filosofia e teologia; 10 obras conjuntas (com outros autores) de 1975 a 1995<sup>13</sup>.

Realmente, para quem se coloca a examinar sua obra, ela é fascinante, dinâmica, provocativa, revolucionária, racional e apaixonante. Tem a potência do *apolíneo* e do *dionisíaco*!

A partir dos escritos de E. Dussel, analisando várias obras, chegamos a uma conclusão, ainda que provisória, do itinerário de sua obra.

Poderíamos estabelecer três etapas fundamentais de sua trajetória intelectual: a primeira etapa é *ontológica* que vai de 1961 aproximadamente até 1969, onde E. Dussel vai destruindo, através da análise crítica e apurada, o pensamento filosófico europeu que se coloca como pensamento do centro, imposto à periferia (América Latina); a segunda etapa é *metafísica* de 1969 à 1976, partindo das noções de *Exterioridade*, inspirando-se em Ricoeur e Levinas, descobre a metafísica tentando superar a dialética da ontologia da *Totalidade*, opressor, oprimido; a terceira etapa vai de 1976 até hoje, seria a concreta, a práxis na análise crítica rigorosa dos Grundrisse (Manuscritos de Marx) e ainda na análise crítica aos representantes da filosofia analítica como o pragmatista Richard Rorty<sup>14</sup>.

A partir daqui já podemos passar a explicar a estrutura de sua teoria.

---

<sup>13</sup> Idem, pp. 263-325.

<sup>14</sup> No livro de E. Dussel, *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*, publicado em 1995, o autor dialoga criticamente com Ricoeur e sua hermenêutica francesa; com Karl-Otto Apel da tradição da ética alemã do discurso; também com o filósofo canadense Taylor, da corrente ética comunitária e o norte-americano Rorty, um pragmático e crítico do racionalismo.

## 1.2. A teoria da Dependência: Centro e Periferia.

Para analisar parte da vasta e complexa obra de Enrique Dussel e perceber o seu nexu utópico, devemos fazer primeiramente um recorrido sumário sobre a significação da Teoria da Dependência na América Latina.

Para entender a Teoria da Dependência é preciso explicar a conexão entre o sistema econômico e a organização social e política das sociedades subdesenvolvidas e sua relação com os países centrais desenvolvidos.

A dependência da economia periférica ao mercado mundial deu-se quando já existia uma sociedade nacional e implica socialmente uma forma de dominação “que se manifesta por uma série de características no modo de atuação e na orientação dos grupos que no sistema econômico aparecem como produtores ou consumidores. Essa situação supõe nos casos extremos que as decisões que afetam a produção ou o consumo de uma economia dada, são tomadas em função da dinâmica e dos interesses das economias desenvolvidas”<sup>15</sup>.

Percebe-se que enquanto houver hegemonia dos países centrais, eles indicarão qual é o caminho a seguir para sua produção, independentemente das necessidades reais de cada nação periférica. A dependência é também política.

À medida que aumenta a internacionalização da economia, isto é, vinculando as economias periféricas ao mercado internacional, as relações entre centro e periferia não

---

<sup>15</sup> Fernando H. CARDOSO e Enzo FALETTO. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina: Ensaio de Interpretação Sociológica*, p. 26. Esta famosa obra de Cardoso e Faletto é um clássico na América Latina por trazer à debate os problemas fundamentais do subdesenvolvimento da América Latina e as teorias convencionais do sistema capitalista. Pode-se somar a este trabalho a obra de Helio Jaguaribe: *La dependencia político-económica de América Latina*, México, Siglo XXI, 1969. Também Celso Furtado: *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961.

se dão apenas no modo importação-exportação, mas também através de investimentos das economias centrais especialmente no setor manufatureiro, isto vai provocando além de uma expansão industrial na periferia capitalista, um endividamento crescente de curto prazo. Com isto, as decisões econômicas passam pelo exterior. As decisões das matrizes (nem sempre interessadas pela situação do mercado interno) acabam interferindo na reinversão dos lucros como também na sua remessa para ser investido nas economias centrais<sup>16</sup>. Parece haver uma questão clara: a internacionalização da economia permite aos países centrais mais avançados tecnologicamente, um certo domínio na troca de bens e serviços e uma certa pressão política para que as nações economicamente dependentes se submetam aos produtos técnicos do centro.

A Teoria da Dependência, em síntese, nos revela que a industrialização pela via de substituição de importações, gerou uma expansão industrial com a implantação de empresas de capital mas não solucionou o problema do desemprego. Aliás, esta forma de industrialização acabou unicamente atendendo às classes média e alta.

Por outra parte, a política de substituição das importações, induziu à entrada de empresas internacionais de manufaturas no capitalismo periférico. Estas empresas pouco contribuíram para o crescimento da renda, inclusive serviram para deslocar as empresas nacionais, facilitando assim as condições para manter a América Latina dependente.

A política de industrialização por via da substituição de importações não reduziu significativamente as importações, ao contrário, aumentou, como também aumentou o capital gerado pelas mesmas empresas e enviado para seus países de origem, ou seja, os

---

<sup>16</sup> Idem, , p. 126.

países centrais. Enfim a “Teoria da dependência procura sistematizar um quadro histórico, bastante conhecido de nações ‘líderes’ e de nações ‘satélites’ ”<sup>17</sup>. O fato é que a política de substituição de importação no período de 1935 a 1950 não produziu o efeito esperado devido à expansão dos países capitalistas centrais que dispunham de tecnologia mais avançada e de capitais para investir no capitalismo periférico, determinando assim a dependência e analisado pela CEPAL<sup>18</sup>. A partir de 1975, a Teoria da Dependência deixa de ter influência na América Latina.

Contudo, será Enrique Dussel que dará um novo sentido teórico ao papel da Teoria da Dependência:

*“La ‘Teoria de la Dependencia’ mostraba la estructura articulación de las naciones subdesarrolladas al sistema mundial, en el que dichas naciones pobres transferían valor de manera continua, sistemática e inevitable. H. Marcuse de El hombre unidimensional y la Escuela de Frankfurt en general, nos dieron la posibilidad de ‘politizar’ la ontología. Y así, la experiencia de estar ‘fuera’ de Europa, de ser de la parte explotada del mundo capitalista (naciones subdesarrolladas, periféricas, la ‘otra-cara’ de la Modernidad), se nos impuso ‘filosoficamente’ como la exigencia de superar dicha ‘ontología’ aún ya politizada. La ‘dependencia’, originaria desde el comienzo de la ‘Modernidad’ em 1492, tenía como su contradicción positiva a la ‘liberación’.*

<sup>17</sup> Dicionário de CIÊNCIAS SOCIAIS, Fundação Getúlio Vargas, verbete *Dependência*, p. 321.

<sup>18</sup> Centro Latino-americano de Documentação Econômica e Social. Esta entidade tinha uma figura importante para suas análises: Raul Prebisch.

*'Liberación' del explotado, del oprimido, del dependiente*"<sup>19</sup>.

Os elementos que a Teoria da Dependência forneceu a E. Dussel, fizeram com que ele se dedicasse mais a fundo a essa questão, dando-lhe um novo perfil e fundamentando-a a partir dos "Grundrisse" de Marx. Desta maneira a Filosofia da Libertação refere-se à questão sócio-econômica da transferência do *valor de modo estrutural*, como também *causa externa* da pobreza das nações subdesenvolvidas, muito bem analisadas nos "Grundrisse"<sup>20</sup>. Assim, para ele, Centro-periferia serão as constantes férreas do seu discurso filosófico.

### 1.3. Diagnóstico "tópico externo": as contradições externas.

O pensamento de Dussel nos encaminha necessariamente para o confronto entre o centro e periferia: o Ser europeu (inclui Estados Unidos e Japão) e o Não-Ser do terceiro mundo (especialmente a América Latina). Nesse sentido nos abre um percurso histórico que devemos explicar e está dividido em dois grandes momentos. O primeiro momento é a tarefa *destrutiva* que tem início na ontologia grega. O segundo momento é a tarefa *construtiva* na qual Dussel analisa o momento do Outro, dos excluídos, para isso, serve-se de duas categorias fundamentais como "Totalidade" e "Exterioridade".

<sup>19</sup> La Introducción de la "Transformación de la Filosofía" y América Latina, in: Revista Reflexão, ano XVI, nº 47, maio/agosto, 1990.

<sup>20</sup> Aprofundando e redescobrimdo a Teoria de Dependência, Dussel escreveu: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI, México, 1985 e *Hacia un Marx desconovido. Un comentario de Los Manuscritos del 61-63*. Ele considerou nesse estudo o "'detonante' científico empírico de seu discurso filosófico no sentido estrito" (veja Reflexão nº 47, op. cit., nota nº 17, p. 40).

A “Totalidade” é o lugar do ontológico, do âmbito fechado, repetição do mesmo, justificador da dominação, da afirmação do ser como absoluto e princípio da negação da alteridade. Assim afirma Dussel:

*“A ontologia, o pensamento que exprime o ser (do sistema vigente e central) é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias do império do centro. A filosofia clássica de todos os tempos é o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias”<sup>21</sup>.*

A “Exterioridade”, a categoria mais importante da Filosofia da Libertação, é a não absolutização do *ser*, é o princípio metafísico da alteridade, com isso diz Dussel, “somente agora se poderá contar com um instrumental suficiente para começar um discurso filosófico a partir da periferia, a partir dos oprimidos”<sup>22</sup>.

Como já dissemos, a obra de Dussel é vasta e complexa. Assim sendo, tentaremos sintetizar tópicos importantes na caminhada histórica de sua reflexão, enfatizando a *des-construção* e a *construção*, a *totalidade* e a *exterioridade*, visualizando através do diagnóstico tópico externo à existência de uma utopia concreta.

Dussel começa por afirmar que a dialética é um método e que há tantas dialéticas quantos sejam os sentidos do ser e distintas as dialéticas, porque também distintas são as épocas em que foram formuladas na história do pensar<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> *Filosofia da Libertação*, p. 11. Ver também Zimmermann, op. cit., p. 61.

<sup>22</sup> Idem, p. 45. E Zimmermann, p. 61.

<sup>23</sup> Cf. *Método para uma filosofia da Libertação*, p. 17.

De qualquer forma, todas as dialéticas partem de um *factum*, de um ponto de partida. A tentativa de Dussel na trajetória da história ocidental é reformular a questão dialética para “recuperar uma ‘exterioridade’ desprezada pelo próprio pensar existencial...”<sup>24</sup>. E ainda deve utilizar-se da filosofia atual como a “Crítica da razão dialética” de Sartre, para superar o hegelianismo, como também do livro de Levinas *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a exterioridade*” para fundamentar com mais precisão o conceito de “exterioridade”. Vejamos agora, alguns pontos do pensamento de Dussel:

a) *a dialética aristotélica*. Os rudimentos da dialética aristotélica estava nos pré-socráticos. Aristóteles não inventou seu método dialético, mas para ele a dialética era basicamente a arte da interrogação, a arte da refutação, a arte do *descobrimento* ou descobrir o que está encoberto. “... da cotidianidade, a dialética vai em direção ao que está oculto”<sup>25</sup>, ou seja, um caminho originário que parte do *factum* e abre-se ao fundamento do ser. Se para Platão a *doxa* era o lugar da opinião, agora para Aristóteles o método parte da *endoxa* do cotidiano, assim o método dialético seria uma *compreensão mediativa*, conforme se constata nos “Tópicos I” de Aristóteles.

Conclui então Dussel, que a dialética aristotélica reflete o princípio de Parmênides: o ser é, o não-ser é, ou seja, o ser é *grego* o não-ser é o *bárbaro*, o conquistado, o que está além do horizonte ontológico da *polis*. É uma ontologia

---

<sup>24</sup> id., p. 35.

<sup>25</sup> id., p. 35.

dominadora<sup>26</sup>. O estrangeiro, o que está além da polis como não-ser, e dentro da polis nega como não ser o escravo, a mulher e a criança.

b) *a ontologia na patrística e idade média*. O problema do *mal* ontológico em Santo Agostinho foi um tema fundamental na patrística nos séculos IV e V, mas esse problema foi insatisfatório segundo Dussel porque “será uma das maiores dificuldades éticas a que deverá fazer frente à cultura européia”<sup>27</sup>. Na filosofia patrística o mal trans-ontológico ou metafísico é a a-versão ao Outro, mas pensado como Deus<sup>28</sup>. Assim se o meu projeto fundamental não converge para o Outro (Deus) é considerado mau. Para Dussel o mal não é originariamente divino nem sequer ontologicamente ético, mas originariamente humano, que nasce da liberdade ou fechamento da dialética da alteridade. Temos como exemplo o crime fratricida na bíblia em que Caim mata Abel<sup>29</sup>, onde a lógica da totalidade perpetua o poder opressor. Assim afirma literalmente Dussel:

*“Na totalidade fechada há a-versão ao Outro; o homem perfeito é o que tem-mais. Na alteridade dá-se a conversão ao Outro; o homem perfeito é o que é-mais. Um põe o seu triunfo no possuir e a propriedade é sua mediação; o outro põe sua realização no serviço e a justiça é seu modo de ser”*<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Cf. Jesus E. Miranda REGINA. *Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Libertação*, p. 50. Este autor tem uma dissertação de mestrado sobre E. Dussel, onde reflete muito bem as categorias em Dussel. Ver também nesta nota *Dussel: Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*, vol. II, p. 162.

<sup>27</sup> *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*, vol. II, pp. 29-30.

<sup>28</sup> id., p. 34-36. Ver também J.E. Miranda REGINA, op. cit., p. 51.

<sup>29</sup> id., p. 36. Também J.E. Miranda REGINA, p. 52.

<sup>30</sup> id., p. 48. Id., J.E.M. REGINA, p. 53.

Ora, o pensamento filosófico da patrística é medieval, experimentou a alteridade pensando-o na relação homem-Deus, privilegiando o momento teológico e peca por omissão do momento antropológico, ou seja a relação homem-homem e não já na relação homem-Deus.

**c) os pressupostos do pensamento moderno europeu da dialética hegeliana.**

Dussel continua aqui, na tarefa de destruição da ontologia européia (Totalidade), para a ação construtiva (Exterioridade).

Nesta parte, o nosso autor antecipando-se a Hegel, penetra pelo “Discurso do Método” dialético cartesiano.

A dialética na modernidade não partirá da facticidade evoluindo em direção ao ser como Aristóteles. A facticidade é descartada como ponto de partida. “O caminho já não irá para o *ser* que se impõe mas para a consciência que põe o *ser*”<sup>31</sup>. Por ser meramente “provável” e cotidiano, o movimento dialético instaurado por Descartes, nega um sentido próprio ao cotidiano, pois o *factum*, o aparente é o âmbito dos sentidos, e se os sentidos nos enganam, a facticidade deve ser superada a partir do conhecimento racional que é distinta do corpo, pois como diz Descartes: “Tudo o que recebi, até o presente, como o mais verdadeiro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez”<sup>32</sup>. Com o dualismo, Descartes desintegra o ser no mundo reduzindo-o à mera espacialidade abstrata. Há então como afirma Dussel, uma “in-volução”, para dentro que se transforma em subjetividade

<sup>31</sup> *Método para uma filosofia da libertação*, pp. 38-39. Dussel reflete a partir do *Discurso do Método* de René Descartes.

<sup>32</sup> Cf. *Meditações. Meditação primeira*. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), pp. 85-86.

fundamental. O “Eu penso, logo, sou” faz com que a alma se torne alma de si mesma, descorporificada<sup>33</sup>.

Ora, para Dussel, este modo de filosofar abstrato possui algo de muito concreto, nas palavras de Jesus E. M. Regina:

*“... foi a partir do ‘eu conquisto’ (europeu) ao mundo asteca e inca, que toda a América foi dominada e desde o ‘eu venço’ (europeu), das guerras realizadas na Índia e China, aparece o pensamento cartesiano do ‘ego cogito’. Assim essa ontologia cartesiana é a Ontologia que justificará os impérios do centro como, por exemplo, a Inglaterra, França e hoje os Estados Unidos da América”<sup>34</sup>.*

Na medida que o movimento dialético de Descartes era teórico pela involução ao “cogito”, com Kant se daria ao contrário, incluiria a teoria e a práxis, ou seja, partiria da sensibilidade para concluir no “eu penso”. A partir disso, começaria a dedução onde o “eu penso” seria concebido como sujeito livre<sup>35</sup>. Resta-nos mostrar agora como a dialética se dá em Hegel através da reflexão de Dussel.

Dussel analisa exaustivamente a dialética hegeliana, propomos aqui alguns tópicos importantes dessa análise.

---

<sup>33</sup> Cf. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 40.

<sup>34</sup> op. cit., p. 55.

<sup>35</sup> Para Dussel a “Crítica da razão pura” é um movimento dialético onde a dialética equivale à crítica. Esta questão é detalhada na obra *Método para uma filosofia da libertação*, especialmente o § 5: *A Crítica da Razão Pura Dialética* de Kant, pp. 41-44.

O método dialético de Hegel vai contra o idealismo subjetivo de Fichte e Schelling utilizando o método dialético na história da filosofia. As noções que utilizam são a afirmação, a negação e a negação da negação. A cisão dos contrários é o movimento dialético, cujo instrumento é a reflexão. A superação das oposições é o momento especulativo<sup>36</sup>.

Para Dussel o método dialético hegeliano tem um duplo ponto de partida e de chegada: a) enquanto movimento da consciência é a passagem da não-verdade para a verdade do saber absoluto; b) a dialética é a negação das determinações abstratas opostas e finitizantes, é positivamente *superação* que ultrapassa as oposições e se eleva ao saber absoluto como ciência. O pensar absoluto é o real e o ser; c) a dialética é o movimento imanente do absoluto que, no espírito finito no qual se manifesta como consciência, o espírito absoluto parte do *factum*, da experiência cotidiana e involutivamente alcança o ser como ponto de partida do sistema; d) ora, para Dussel, o mais grave é que essa ontologia diviniza a subjetividade européia conquistadora que vem dominando o mundo. A América Latina e sua periferia ficam definidas como o puro futuro, o irracional, o bárbaro, o não-ser<sup>37</sup>. E textualmente conclui o nosso autor numa crítica contundente:

*“A ingênua ontologia hegeliana termina sendo a sábia fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e dos asiáticos”<sup>38</sup>.*

<sup>36</sup> Cf. *Método para uma filosofia da libertação*, pp. 79-81.

<sup>37</sup> Cf. *Método para uma filosofia da libertação*, pp. 123-124.

<sup>38</sup> Id., p. 124.

A totalidade especulativa sistemática de Hegel deve ser superada pelo horizonte de uma nova postura. Essa superação dialética começará por Kierkegaard, passando por Feuerbach, Marx, Heidegger, Sartre, Zubiri, até Levinas.

**d) o sentido ontológico do movimento dialético de Heidegger.**

A obra de Heidegger é complexa, muito difícil. A sua obra revela uma análise da existência. A “analítica existencial” heideggeriana é motivada pela necessidade de empreender uma reflexão sobre a situação presente e a cultura ocidental. A tarefa heideggeriana consiste em compreender e perguntar pelo significado do *ser*, o sentido do *ser* e seu caráter histórico. Conseqüentemente perguntar acerca da relação entre *ser* e tempo.

Para Dussel, Heidegger tenta superar a modernidade falando de um além do mundo técnico do sujeito e do objeto. Fala de abertura ante o mistério do “ser-no-mundo”, da serenidade ante as coisas, mas ele se situa num ôntico-ontológico, por isso Heidegger não consegue superar a modernidade européia, porque este “ser-no-mundo” é estar numa ordem ontológica, ou seja, à transcendência do mundo<sup>39</sup>.

O fato é que partindo de Parmênides e passando necessariamente por Heidegger, Dussel desemboca em E. Levinas, de “cujo conceito de exterioridade (...) fez derivar a *analítica* da libertação latino-americana”<sup>40</sup>. É preciso agora superar essa Totalidade Fechada.

<sup>39</sup> Cf. *Método para uma filosofia da libertação*, pp. 167-174. Ver também Zimmermann, op. cit., p. 171.

<sup>40</sup> Márcio L. COSTA. *Educação e Libertação na América Latina*, p. 20. É importante reforçar aqui o sentido que Dussel dá à “dialética” como “um atravessar diversos horizontes ônticos...” é “analético”, pelo qual todo homem ou grupo se situa “além” do horizonte da totalidade. Veja-se especificamente na *Filosofia da Libertação* 5.2. Dialética e 5.3. Momento Analético, às páginas 162-163.

e) *Emmanuel Levinas supera a dialética de M. Heidegger.*

A obra de Levinas pode ser dividida em duas partes: a primeira é sua produção filosófica e a segunda agrupa obras sobre o judaísmo. Ele dedica especial atenção aos pensadores Husserl e Heidegger. A sua obra principal e central, *Totalidade e Infinito*, escrita em 1961, influenciou os intelectuais da filosofia da libertação, especialmente Enrique Dussel.

Construindo seu pensamento por meio da fenomenologia, faz uma crítica à filosofia ocidental, pois esta estabelece a totalidade e reduz a alteridade, o outro.

Heidegger opera com a “ontologia fundamental”, uma alternativa para a fragmentada metafísica, neutralizando-a. Para Levinas, esta neutralização ou destruição não é suficiente, pois neutraliza a diversidade, sendo incapaz de manifestar-se diante daquilo que é exterior ao ser. Só uma autêntica metafísica seria possível superar a atitude neutra do ser<sup>41</sup>.

Assim para Levinas, a linguagem, a palavra e o discurso surgem do outro, de sua exterioridade, jamais numa totalidade. Desta forma Levinas evidencia-se por uma filosofia não somente de uma crítica à totalidade mas uma filosofia engajada, não meramente academicista ou formal nesta afirmação:

*“... a linguagem, pela qual a significação se produz no ser, é uma linguagem falada por espíritos encarnados. A encarnação do pensamento não é um acidente que lhe teria acontecido e que viria*

---

<sup>41</sup> Cf. Evaldo A. KUIAVA. “Levinas no Contexto da História”, in: Cadernos da FAFIMC, nº 13, especial, p. 17.

*gravar-lhe a tarefa, desviando de sua retidão o movimento reto pelo qual o pensamento visa o objeto. O corpo é o fato de que o pensamento mergulha no mundo que pensa e que, por consequência, exprime este mundo ao mesmo tempo que o pensa*<sup>42</sup>.

A superação da modernidade e mesmo da totalidade ontológica de Heidegger foi realizada por Levinas, mas Dussel afirma que ela é incompleta, equívoca. Por quê? Porque (ênfatiza Dussel):

*“Na seção de sua obra Totalidade e Infinito, e que denomina ‘Rosto e sensibilidade’ assume e supera Feuerbach: ‘rosto’ do outro (no face-a-face) é sensível, mas a visibilidade (mesmo que inteligível) não somente não esgota o outro, mas em verdade nem o indica naquilo que ele tem de próprio. Este ‘rosto’ contudo, é um rosto que interpela, que provoca à justiça (e nisto fica assumido Marx, como a antropologia cultural do trabalho justo)*<sup>43</sup>.

Na verdade Dussel quer demonstrar que a superação da totalidade ontológica deve estar circunscrita ao repensar do discurso a partir da América Latina e a partir da analogia<sup>44</sup>, isto é, o fato real, humano, além do horizonte da totalidade, o discurso autêntico, do exterior em relação ao centro, pois a “conversão ao pensar analético ou

<sup>42</sup> Emmanuel LEVINAS, *Humanismo do Outro Homem*, p. 33.

<sup>43</sup> *Método para uma filosofia da libertação*, p. 195.

<sup>44</sup> Para um exame etimológico profundo da palavra “analogia”, ver § 27, de *Método para uma filosofia da libertação*, p. 199.

metafísico é exposição a um pensar popular, dos demais, dos oprimidos, do outro, fora do sistema”<sup>45</sup>.

Enfim, o outro, absolutamente o outro é o outro para Levinas. Aqui está precisamente a crítica de Dussel quando afirma que Levinas ao identificar o outro como absolutamente o outro, não assume a interação alterativa, porque nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático, isto porque para Levinas o outro é o povo judeu perseguido na Europa. Faltava-lhe, a Levinas, a perspectiva universal.

### 1.3.1. A utopia do projeto libertador pela mediação da categoria de exterioridade.

A partir daqui, Dussel propõe algo além do horizonte ontológico, fora da totalidade fechada. Assim, anuncia que será tarefa *construtiva* do seu projeto libertador:

*“Aqui abordamos a categoria mais importante, enquanto tal, da filosofia da libertação, em minha interpretação. Somente agora se poderá contar com o instrumental interpretativo suficiente para começar um discurso filosófico a partir da periferia, a partir dos oprimidos. Até este momento, o nosso discurso foi como que um resumo do já sabido. A partir de agora começa um novo discurso, que quando for implantado em seu nível político correspondente e com as mediações necessárias, que faltam nos filósofos do centro que usam estas mesmas categorias, poderemos, agora*

---

<sup>45</sup> Id., p. 199.

*sim, dizer que é um novo discurso na história da filosofia mundial”<sup>46</sup>.*

As categorias utilizadas por Dussel para explicar seu projeto libertador não são novas, pois são extraídas de várias culturas, como a *libertação* na tradição hebraica; a *totalidade* na tradição grega antiga; *proximidade*, *alienação* e *exterioridade* na tradição moderna e contemporânea européia. Contudo essas categorias, por assim dizer “alheias”, serão apresentadas por ele com formas novas a partir das nações periféricas. Como ele disse textualmente acima, a categoria de exterioridade é a mais importante.

O pensamento crítico que emerge na periferia termina sempre por dirigir-se ao centro, e o pensamento que se refugia no centro termina por ser pensado como a única realidade. Assim Dussel descreve a necessidade de emancipação do centro:

*“Não podíamos contar nem com o pensar europeu preponderante (de Kant, Hegel ou Heidegger), por que nos incluem como ‘objeto’ ou ‘coisa’ em seu mundo; não podíamos partir daqueles que os imitaram na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco podíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel, porque igualmente eram inautênticos. Os únicos críticos reais do pensar dominador europeu foram os autênticos críticos europeus acima nomeados [ele cita Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Levinas], ou os movimentos históricos de libertação na América Latina, África ou Ásia. É por isso que*

---

<sup>46</sup> *Filosofia da Libertação*, p. 45. Ver também “Filosofia na América Latina: Polêmicas” de Constança Marcondes Cesar na Revista Reflexão nº 30, pp. 51-62. A autora faz uma crítica séria a Dussel sobre quem deve desencadear e concretizar uma revolução proposta por Dussel, p. 60.

*empunhando (e superando) as críticas européias a Hegel e Heidegger e, escutando a palavra provocante do outro, que é o latino-americano oprimido na totalidade norte-atlântica como futuro, pode nascer a filosofia latino-americana que será, analogicamente, africana e asiática”<sup>47</sup>.*

Dussel nos lembra no trecho acima que estavam latentes na própria história da conquista da América os elementos da Filosofia da Libertação. Assim será importante lembrar essas etapas, antes de se constituir a Filosofia da Libertação propriamente dita a partir da década de 60. Sucintamente são as seguintes:

A primeira etapa será um panorama histórico breve da Filosofia da Libertação. A segunda será a expansão desse movimento e a terceira os desafios atuais à Filosofia da Libertação.

De 1510-1553 há uma filosofia política diante da violência do conquistador. Conflitua-se aqui a justificação da invasão com o discurso do dominador e o discurso crítico-simbólico contra os dominadores, ou seja, o discurso que se afirma e o discurso que repele a invasão.

Temos então três formações ideológicas: do índio, dos vencedores e dos críticos, como também o confronto de duas visões do conquistador, a de Ginés de Sepúlveda numa filosofia da dominação e a de Bartolomé de las Casas (1484-1566) como Filosofia da Libertação<sup>48</sup>. Seria esta a primeira fase sufocadora da Filosofia da Libertação.

---

<sup>47</sup> *Método para uma Filosofia da Libertação*, p. 190.

<sup>48</sup> Cf. E. DUSSEL. “Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina”, in: *Libertação/Liberación*; CEFLA-Centro de Estudos de Filosofia Latino-Americana. Órgão Oficial da AFYL,

De 1750-1830 teremos a fase que vai da ruptura à emancipação colonial. Este período marca a acomodação aristotélica-tomista das Universidade no campo filosófico ao lado de movimentos críticos dos intelectuais, reforçada pelas contradições da era borbônica espanhola diante do livre-pensamento da ilustração francesa e do avanço da filosofia empírica e da economia inglesa. Este processo libertador prosseguiu até 1965 com o aprofundamento do discurso crítico-político, sendo necessariamente a segunda etapa da Filosofia da Libertação, conforme Dussel. Começa a se projetar a oligarquia “criolla” que iria substituir seus anteriores dominantes mediante uma filosofia político-social que atendia os desejos de uma emergente burguesia. Foi a nossa primeira emancipação da Espanha e Portugal.

A segunda emancipação se delinea a partir do século XX, segundo Dussel. José Ingenieros (positivista) dizia em 1915 que “en la Argentina vivirá en el futuro una raza compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retrasó la formación de la raza blanca”<sup>49</sup>. Mas alguém se oporá a esta forma burguesa de emancipação, um crítico peruano de envergadura chamado José Carlos Mariátegui (1895-1930), na sua obra *Sete ensaios sobre a realidade peruana* (1928). Mariátegui foi talvez o primeiro intelectual latino-americano que aplicou de forma rigorosa o modelo marxista do materialismo histórico à realidade concreta da América espanhola. A sua

---

Ano I, nº 1, Porto Alegre, 1989, p. 10. À propósito de Bartolomé de las Casas, ver livro recente de Lorenzo Galmés: “Bartolomeu de las Casas - Defensor dos direitos humanos”, São Paulo, Paulinas, 1991.

<sup>49</sup> Idem, p. 12-13. Dussel cita o autor sem citar a fonte, para nós o conteúdo é importante para especificar as formas arrogantes do racismo.

postura política sobre o problema indígena cabe muito bem dentro da Filosofia da Libertação.

Podemos encontrar a Filosofia da Libertação em sentido implícito nos movimentos operários de Buenos Aires, São Paulo, México, segundo Dussel<sup>50</sup>, originários dos movimentos sociais da Europa que se industrializava no fim do século XIX e originaram um pensamento popular, crítico e político de libertação. Neste sentido, a Filosofia da Libertação que se explicita em 1969, seguindo esse processo histórico, surgiria depois da crise do populismo latino-americano e do impulso desenvolvimentista da segunda guerra mundial, como bem o coloca Dussel:

*“El final de la experiencia del capitalismo nacionalista ‘populista’ (1930-1954), será seguido del fracaso del ‘desarrollismo’ crecientemente dependiente (del 1954 al 1964: año del golpe militar en el Brasil de Castello Branco), fracaso que se encuentra como punto de partida histórico de la argumentación de la Filosofía de la Liberación”<sup>51</sup>.*

Nessa fase houve alguns movimentos significativos na política como o aparecimento do socialismo cubano, a Nicarágua Sandinista e contra toda a forma de dependência dos países centrais. O nacional-desenvolvimentismo não atingiu seus

<sup>50</sup> Cf. “Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina”, p. 12.

<sup>51</sup> “La introducción de la ‘transformación de la Filosofía’ y América Latina (Reflexiones desde la perspectiva de una ‘Filosofía de la Liberación’) in: Revista *Reflexão*, Campinas, XVI (47): 7-58, maio/junho, 1990, p. 10.

objetivos e daí em diante começam as inversões, os empréstimos e o endividamento brutal aos países centrais.

A segunda etapa é a expansão da Filosofia da Libertação que agora passaremos a examinar. O processo desta etapa não quer mostrar que tem a exclusividade hegemônica do pensar da libertação, mas sim, a consciência de articular o discurso filosófico com a práxis da libertação histórica nos mais variados perfis: povo oprimido, classes exploradas, da mulher, do indígena, do negro, etc. A práxis libertadora é o ato primeiro, a filosofia é o ato segundo.

A primeira fase da segunda etapa vai de 1969-1973, onde se percebia a possibilidade de colocar o discurso heideggeriano diante de um mundo dependente, isto é, o “ser-no-mundo” como “ser-num-mundo dependente”. A questão do “sujeito” da filosofia era o centro das articulações, na medida que o filósofo se encontrava com o povo na relação marxismo, peronismo e assim por diante.

A segunda fase que vai de 1973 a 1976, tendo num encontro acadêmico as figuras importantes da América Latina como Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea. Em 1973 lançou-se um documento na forma de um manifesto com os seguintes dizeres:

*“Filosofia de la Liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juega históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más*

*en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario*<sup>52</sup>.

Publicam-se obras conjuntas como *Hácia una filosofía de la liberación latinoamericana*, da editora Bonum de Buenos Aires em 1973 e apareceram autores sobre a temática latino-americana da libertação como: Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann (Brasil), Mario Casalla, Horacio Cerruti, Dussel, Arturo Roig.

A terceira fase de 1976 a 1983 é o período de maior desafio da Filosofia da Libertação. Em 1977 Dussel publica a obra *Filosofia de la Liberación*, síntese da experiência argentina sobre essa questão. Era uma época de exílio diante da ditadura Argentina, brasileira, chilena, etc., que começou a perseguir intelectuais com medidas fortemente repressivas.

A partir de 1983, a América Latina começa a respirar um pouco de democracia, mas fortemente endividada com os países centrais. A Filosofia da Libertação começa a encontrar aqui o seu caminho crítico, a denúncia da submissão dos países pobres, indicando os problemas da dependência e endividamento.

Percebe-se então que a Filosofia da Libertação representa um quadro de pensamento a partir da sua circunstância, da sua realidade, enfim uma luta pela libertação, dignidade, etc.

Enrique Dussel enfatiza na terceira etapa da *Filosofia da Libertação* alguns desafios lançados à Filosofia da Libertação. Vamos enumerar os mais significativos.

---

<sup>52</sup> Contra-capa da obra *Hácia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Citado por Dussel no artigo 'Retos actuales a la Filosofía da Liberación en América Latina', p. 14.

### **1) A exploração pelo trabalho.**

A relação capital-trabalho, que é uma relação de dominação, aumenta através da transferência da mais valia dos capitais periféricos para os capitais dos países centrais. O papel da Filosofia da Libertação consiste em refletir “ontologicamente desde o ‘ser’ do capital” em direção à realidade cruel do trabalhador latino-americano. A partir disso pode surgir a elaboração de uma teoria moral que explique a exploração pelo trabalho<sup>53</sup>.

### **2) A questão cultural.**

Junto a outros tipos de dominação (indicando a necessidade de libertação) existe igualmente a hegemonia cultural que exercem os países desenvolvidos sobre os nossos, as ideologias vigentes sobre a juventude, o machismo sobre a mulher, etc. A cultura como totalidade de todos estes fenômenos, nos manifesta outro campo central da reflexão filosófica atual. Assim a Filosofia da Libertação precisa pensar a realidade de uma cultura nacional ante a cultura dos países centrais (que nos é imposta pelos meios de comunicação), a realidade de uma cultura popular ante a cultura ilustrada de grupos hegemônicos de nossos países dependentes<sup>54</sup>.

### **3) A questão da dependência**

É necessário pensar com competência a transferência do capital nacional menos desenvolvido periférico ao capital nacional central mais desenvolvido. É alienação da

<sup>53</sup> Cf. E. DUSSEL, “Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina”, p. 15.

<sup>54</sup> Cf. “Retos actuales...”, p. 22-23. Há uma obra importantíssima sobre a questão cultural e Filosofia da Libertação com o título *Cultura Popular e Filosofía de la Liberación*, feita por vários autores argentinos e consta da nossa bibliografia.

vida de povos inteiros. É um problema ético por excelência. O México atualmente constitui um exemplo claro do perigo de se apoiar em modelos do primeiro mundo sem a competente visualização das necessidades de sua população. Esse problema filosófico, ainda que passe despercebido, define nossa época. É sobre a estrutura destes fatos (capital, dependência, capital transnacional) que a Filosofia da Libertação deve começar seu discurso competente. Enfim, a luta pela paz, a dívida externa, o armamentismo obsessivo devem situar-se no ponto de vista de uma *filosofia de vida*, contra a estrutura da morte. É possível uma filosofia autêntica a partir da periferia? A resposta é sim, mais necessária do que nunca.

#### 4) O papel da democracia

A participação ou não dos povos nas decisões dos governos torna-se condição de possibilidade para toda filosofia autêntica, não apenas como problema político, mas também existencial. Mesmo que desde meados dos anos 80 a democracia, muito frágil, tenha voltado à América Latina, não se pode afirmar que ela seja perene diante dos nossos políticos e militares. O espaço de liberdade política é conatural à filosofia quando esta é crítica, ou seja, não podemos deixar que a liberdade morra diante de uma filosofia meramente acadêmica, ela é uma expressão da vitalidade humana.

A crise nos países socialistas está ligada à falta de criatividade produtiva. Mas não existe criatividade sem liberdade moral. O marxismo quando se define como materialismo dialético do tipo dogmático pode ser uma ideologia da dominação. Libertá-lo a favor de uma consciência crítica é situá-lo como a Filosofia da Libertação<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. "Retos actuales...", p. 24.

### 5) O quinto centenário da descoberta ou “invasão”

Com o triunfalismo do passado, muitos na Espanha e América Latina comemoraram os quinhentos anos do descobrimento da América. A Filosofia da Libertação, já iniciada por Mariátegui em suas reflexões sobre o indigenismo, deve desenvolver um discurso filosófico sobre a natureza do ameríndio, sobre seu pensamento mítico-racional, sobre seu lugar na história posterior à conquista. Como fato ético, deveria haver um desagravo histórico do índio americano: cinco séculos de dominação, genocídio e morte. Apesar disso, estão ali e reclamam cada vez mais por suas terras, sua dignidade, sua liberdade, sua autonomia política e cultural.

Há outros desafios à Filosofia da Libertação na medida que tivermos uma nova leitura do marxismo. Dussel possui estudos recentes sobre a obra de Marx. Outro desafio está no sentido de uma filosofia da comunicação onde, segundo Dussel deveremos dialogar com Habermas, Otto-Apel e R. Rorty<sup>56</sup>.

Com estas palavras damos por terminado os desafios colocados à Filosofia da Libertação.

Como a Filosofia da Libertação é um pensamento recente, um pensamento inovador, evidentemente encontra uma série de dificuldades: imprecisão terminológica, questão de metodologia, e até carência de estatuto epistemológico específico.

De tudo o que pesquisamos e concluímos sobre a Filosofia da Libertação, fica latente a denúncia do excluído, do oprimido, do injustificado. Fica latente a esperança da América Latina a ser transformada a partir da “exterioridade” e não a partir da

---

<sup>56</sup> Dussel em sua obra publicada em português: *Filosofia da Libertação - crítica à ideologia da exclusão*, dialoga com Otto-Apel, Ricoeur, Rorty, R. Taylor, como citamos na nota de rodapé de nº 14.

“totalidade” ou do centro. Há uma utopia concreta na Filosofia da Libertação, porque se baseia na realidade que deve ser mudada de acordo com as necessidades do terceiro mundo, dos excluídos e especificamente descobrir a identidade latino-americana na fusão do branco, negro, índio, asiático, reforçando a belíssima criatividade cultural.

### 1.3.2. A utopia concreta na Filosofia da Libertação.

As utopias abstratas não são meras fantasias, são pelo contrário, um progresso em relação a isso, mas precisam de concretude. A utopia fundamenta na possibilidade do futuro melhor é a proposta da esperança otimista, ou seja, uma realidade que ainda não vemos, mas que se está gestando.

Os críticos à utopia nos falam que a gestação não é a realidade concreta, imediata. Mas o real imediato é a única forma de conceber a realidade? ou o ser do homem não exige a integração do que foi ao que é e ao que vai ser e não simplesmente o imediatismo?

Roberto Escobar nos incentiva à tarefa da utopia para um mundo melhor:

*“... el equilibrio entre los estádios temporales solo ofrece dos caminos: la proyección de un pasado importante hacia un futuro, a través de un pasado que sea adecuado como puente solamente, o bien, dejar atrás el pasado y usar el futuro como un nuevo principio para un futuro mejor”<sup>57</sup>.*

---

<sup>57</sup> *La utopia como constante filosófica en América*, p. 161.

O futuro como novo princípio de uma utopia que foi gestando não é inconcebível. Ora, toda gestação espera o seu fruto, pelo otimismo de uma sociedade criativa latino-americana esperamos um fruto muito melhor do que a presente condição humana. O sacrifício presente de todos os marginalizados, oprimidos, somado aos esforços passados, projeta permanentemente o tema da libertação dos pensadores e povo latino-americano, em direção a um mundo melhor. E assim afirma Roberto Escobar em sua análise da utopia latino-americana:

*“El contenido utópico en la Filosofía Latinoamericana se puede encontrar en la mayor parte de las obras filosóficas creativas y en especial en aquellas que abordan un tema de América y los problemas sociales y políticos”<sup>58</sup>.*

Escobar coloca muito bem a questão latina da utopia, pois ela se encontra nas obras filosóficas de Enrique Dussel, marcadas pela linguagem inovadora da problemática latino-americana do Outro, do excluído, uma filosofia que escapa à característica europeia do pensar. E Escobar faz questão de enfatizar o que difere o latino do europeu:

*“... la visión de América no ha sido aún planteada en términos metafísicos y talvez no lo sea nunca, porque, a diferencia de Europa, la relación entre el ser humano y la naturaleza no es la de un observador objetivo con dominio científico, sino la de un ser existente dentro de dicha naturaleza y cuya supervivencia está planteada en términos de una coexistencia con ella (...). América hay que*

---

<sup>58</sup> Id., p. 162.

*inventarla para encontrarla y hasta ahora el único camino que se ha ofrecido a nuestros pensadores es el de la utopia en sus diversas formas y con sus diversos temas*<sup>59</sup>.

O condicionamento cultural europeu a que estamos submetidos nos obriga, quase como um imperativo categórico, a fundamentar as nossas utopias citando incessantemente os argumentos “pioneiros” europeus, como se nós, nem pelo imaginário popular, nem pelos intelectuais, nem pela experiência existencial que nos cerca, não pudéssemos intuir as utopias ou mesmo contruí-las. Esses vícios de tudo copiar do europeu para fundamentar o discurso filosófico competente é um entrave à busca da originalidade entre nós.

Quando teremos a devida autonomia para expressar e gestar o nosso futuro? A dependência cultural nos impede de ir além de Kant, Descartes, Hegel, etc., tábuas de salvação para o único estilo de pensar. Podemos partir da Europa (como introdução) mas terminar sem ela.

Se não mudarmos nossa forma de pensar, nunca teremos o devido reconhecimento mundial como portadores originários da nossa realidade. Acreditamos que algumas obras literárias latino-americanas triunfaram no mundo, como *Cem anos de solidão*, de G.G. Marquez, na medida que descobrem o nosso modo de ser, a nossa magia, o nosso imaginário, a nossa fantasia. É também significativa a obra *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, a partir do momento que destaca a educação bancária e a

---

<sup>59</sup> Id., p. 163.

educação popular. Falta à filosofia redescobrir a América com seus próprios argumentos, categorias, conceitos, etc.

É necessário que se adotem teorias pedagógicas que venham ao encontro à realidade dos nossos problemas pois “... se crea entre nosotros un mundo ideal del pensamiento que permanece necesariamente aislado de las necesidades más inmediatas del pensamiento social...”<sup>60</sup>. Sempre tivemos teorias importadas, ora dos franceses, ora dos ingleses, alemães, norte-americanos no campo educacional, como também na economia, na política, na cultura. De tudo o que copiamos, não obtivemos depois de 500 anos o resultado de ficar iguais ou superiores aos europeus. Não se trata de uma inferioridade intelectual nossa, trata-se muito mais de mito masoquista da dependência, devido à facilidade dos meios instrumentais colocados à nossa disposição, dispensando assim nosso próprio esforço, nossa própria luta.

Enrique Dussel deixa transparecer, pela filosofia engajada, a utopia no seu projeto de libertação, começando pela “destruição” do modelo europeu de filosofia para a “construção” do nosso próprio modelo:

*“Parece que é possível filosofar na periferia, em nações subdesenvolvidas e dependentes, em culturas dominadas e coloniais, numa formação social periférica, somente se não se imita o discurso da filosofia do centro, se se descobre outro discurso. Tal discurso, para ser outro radicalmente, deve ter outro ponto de partida, deve*

---

<sup>60</sup> Id., p. 163.

*pensar outros temas, deve chegar a diferentes conclusões e com método diferente*<sup>61</sup>.

Na prática, Dussel quer pensar dessa sugestão o processo de libertação das nações periféricas, a práxis da libertação, porque o seu projeto nunca será o prolongamento do sistema europeu, mas a base do ordenamento futuro, inovador. A utopia aqui evidencia-se:

*“... a própria utopia é prolongamento imaginário do mesmo [futuro], para a utopia real (realização da exterioridade do outro, o realmente utópico: aquilo que agora e aqui não tem lugar)... para a ordem nova...”*<sup>62</sup>

A utopia futura, guia a reflexão filosófica, sendo possível a partir dela julgar a alienação e a opressão a que estão submetidas as classes populares. O intelectual brasileiro Antonio Rufino Vieira, que se especializou no pensamento de Dussel, reforça a visão de utopia desse autor:

*“A análise crítico-positiva do conceito de utopia realizada por Dussel, está próxima da de Bloch: a utopia se constitui como o polo antecipador do futuro. É por isso que à posição de Bloch corresponde concretamente a de Dussel que, ao comentar o pensamento de Marx, identifica-o com a utopia concreta”*<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> *Filosofia da Libertação*, pp. 176-177. Dussel aqui se refere à uma proposta de pensadores argentinos, uma hipótese de trabalho.

<sup>62</sup> Id., p. 61. Dussel abre aqui a esperança do outro, o abandonado.

<sup>63</sup> “Possibilidade e sentido da Filosofia da Libertação”, in *Revista REFLEXÃO*, XVII (50): 136-154, 1991, p. 148.

Na medida que Enrique Dussel percebe a semelhança da Filosofia da Libertação com o pensamento marxiano, ao destacar que o objetivo último de Marx é a humanização do homem e da natureza, enfatiza a utopia que está implícita em Marx, pois o homem constrói sua possibilidade.

Não pode ser entendido que a teoria de Marx seja o lugar onde se extingue a energia utópica para substituí-la pela ciência, mas é o lugar onde atua a expansão significativa da utopia socialista-comunista. Marx não enterrou a utopia, ele colocou sua energia em outro degrau, projetando-a no movimento real do comunismo<sup>64</sup>.

Será na utopia comunitária dos Grundrisse de Marx onde se encontrará elementos importantes da utopia. Segundo Dussel, Marx pensa que na sociedade futura, a utopia é a realização plena da individualidade na comunitarização responsável de toda atividade humana<sup>65</sup>. A partir da “exterioridade” presente (pauperismo, como fruto do capital), Dussel busca a alteridade futura, outro mundo a que espera e imagina como alternativa ao presente injusto.

Este homem que hoje é oprimido, mas que hoje espera uma nova sociedade, transforma-se desde o presente num homem novo, visão aliás muito nítida nas obras de Ernst Bloch e Enrique Dussel:

*“A nova sociedade surgirá a partir das experiências, a partir dos momentos, a partir da cultura do ‘pleno nada’, a partir do ‘não-ser’, a*

<sup>64</sup> Cf. Miguel ABENSOUR. *O novo espírito utópico*, p. 10. Nesta obra Abensour tenta uma nova interpretação da crítica de Marx da utopia. Marx tem textos sobre a utopia comunitária nos Grundrisse de 1857 e 1859.

<sup>65</sup> Enrique DUSSEL, *Método para uma Filosofia da Libertação*, p. 275.

*partir do trabalho improdutivo, a partir do trabalho vivo, a partir dos pobres, a partir da 'afirmação da exterioridade', e por orgânica conjunção com a 'negação da negação' do capital"*<sup>66</sup>.

O projeto da libertação é assim para Dussel a utopia política concreta. O discernimento das utopias viáveis para a América Latina deve partir de uma filosofia da vida e da necessidade<sup>67</sup>. Hoje para os países explorados a utopia é poder viver.

Enquanto a utopia não se realiza, dirá Dussel, as nações periféricas com seus operários, camponeses e marginalizados venderão sua vida, seu corpo por um salário vil que nem sequer compensa a energia gasta em seu trabalho.

Assim os "condenados da terra" (conforme a obra de Fanon) trabalham como animais, nem mesmo podem exprimir sua cultura popular. Ainda mais, é o "povão" que vota colocando o político, muitas vezes corrupto, no poder e não pode, por sua consciência dominada contrapor-se. Não pode resistir<sup>68</sup>. À propósito, esses políticos são denunciados pelo professor da UAM do México, Heinz D. Steffan:

*"El continuo hegemonismo de políticos y educadores de la modernidad en nuestra América no hubiera sido posible sin la entusiasta colaboración de la 'intelligentsia' latinoamericana que, con contadas excepciones (José Martí, Carlos Mariátegui, etc.) ha sido desde su génesis una clase servil, cortesana, racista y extranjerizante que ha*

<sup>66</sup> Id., p. 285.

<sup>67</sup> Em: *Crítica à razão utópica*, Hinkelammert, faz uma crítica ao anti-utopismo conservador que interpreta os movimentos populares como uma criação fantástica ou uma projeção. O autor critica o utopismo tecnológico de Karl Popper com rara argúcia, especialmente no capítulo 5 de sua obra.

<sup>68</sup> Cf. *Filosofia da Libertação*, p. 146, item 4.3.9.5.

*interpretado el mundo a través de los ojos de los vencedores: los de ayer y los de hoy*<sup>69</sup>.

Heinz Steffan parece indicar que as elites se reciclam no poder desde a América colônia e agora com o poder dos Estados Unidos, mantendo a dependência cultural da América Latina.

Dussel destaca o papel da utopia no projeto da Filosofia da Libertação a partir do conceito de “proximidade”<sup>70</sup>. Esta proximidade “escatologicamente utópica” constitui a realidade fundamental do homem, o ingresso no discurso filosófico libertador e como tal, inserido na categoria mais ampla de “exterioridade”.

Ao tratar o conceito de metafísica como o “saber pensar o mundo desde a exterioridade” do outro e portanto é também saber pensar o sistema (a partir da negatividade ontológica), Dussel reafirma uma “utopia presente que são os povos periféricos, as classes oprimidas...”<sup>71</sup>, aquelas que sofrem o processo do poder da “Totalidade”.

O não-ser é o oposto ao atual sistema (que inclui o neoliberalismo), o não-ser é então para o sistema o anárquico, mas é o não-ser da práxis libertadora, a práxis subversiva dos sem-terra, dos sem-teto, dos sem-nada:

*“O projeto de libertação que leva um povo afirmativamente em sua cultura como alteridade é o bem comum futuro, a utopia, positiva, autêntica,*

<sup>69</sup> “América Latina: Educación e Identidad Cultural”, in: *Educación e Sociedad*, Campinas: Papyrus, XV (48): 187-199, Agosto 1994, p. 195.

<sup>70</sup> Proximidade é: aproximação na fraternidade, um agir para outro, para o discurso filosófico histórico e político; a aproximação é festa.

<sup>71</sup> *Filosofia da Libertação*, p. 54.

*humana, ética. É por ela que a própria vida é interpelada pelo corajoso como uma mediação*<sup>72</sup>.

Dussel vê na cultura popular a utopia do homem novo, não repetido, não programado, a utopia da nova pedagogia:

*“A cultura dos grupos e classes oprimidas de nossos três continentes, a cultura popular é a que conserva melhor o nosso mundo, e de onde surgirão as alternativas novas de cultura mundial futura, que não será uma mera repetição das estruturas da cultura do centro. A exterioridade da cultura popular é a melhor garantia e o núcleo incontaminado do homem novo*<sup>73</sup>.

Realmente a cultura popular e por extensão a educação popular, têm sido desprezadas e até não reconhecidas pela própria sociedade como também omitidas pela “mídia”, mas devem ser revistas a partir do momento que se descubram valores da cultura popular, deve-se propor uma nova pedagogia que responda aos anseios do oprimido, tarefa corajosa que Paulo Freire continua incentivando como projeto libertador. Parece um sonho impossível, mas é o sonho que não pode acabar. Assim também nos sugere um intelectual<sup>74</sup> da filosofia da libertação, visitar comunidades indígenas, para que possamos discernir os elementos intelectuais a partir delas e que podem revelar-se oportunas para a transformação libertadora da nossa cultura.

---

<sup>72</sup> Id., p. 83.

<sup>73</sup> *Filosofia da Libertação*, p. 97.

<sup>74</sup> Sirio Lopes VELASCO, *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, p. 25.

A Filosofia da Libertação guarda dentro de si a esperança de um mundo melhor, uma antecipação do futuro. “A utopia existe no momento em que o homem busca eliminar a opressão à qual está submetido” (...). A Filosofia da Libertação (...) destaca as contradições sociais existentes nas sociedades latino-americanas, bem como posiciona-se a favor da luta dos oprimidos por sua libertação. Isso implica que os filósofos latino-americanos possuem uma esperança concreta pelo ainda não-ser...”<sup>75</sup>. E mais ainda, a integração social dos mundos individuais dos povos latinos vai construindo uma utopia coletiva no modo de ser latino-americano.

Para aqueles que ainda têm dúvidas de um projeto utópico da Filosofia da Libertação, olhando para a Europa neoliberal e voltando as costas para a América Latina, concluímos com Enrique Dussel num diálogo mantido com o filósofo Richard Rorty<sup>76</sup>. De fato, Rorty ao fazer uma crítica à linguagem, não vai contra a linguagem dominante da economia liberal, mas, afirma Dussel, ele se volta contra a crítica da linguagem dos pobres:

*“Perguntei ao próprio Rorty, no Instituto de Filosofia, no México: “Falando pragmaticamente (no sentido usado por Dewey), se alguém estiver na miséria, na pobreza, ganhando um salário de 50 dólares por mês, com 5 filhos, vivendo em uma casa de papelão, analfabeto, junto aos depósitos públicos de lixo, tendo a filha na prostituição e os pequeninos na rua, etc., que tipo de linguagem lhe será mais “proveitosa”? Pragmaticamente*

<sup>75</sup> Antonio Rufino VIEIRA. *O projeto utópico da Filosofia da Libertação*, pp. 236-237.

<sup>76</sup> R. RORTY, filósofo norte-americano é um pragmático de uma variante pós-moderna de crítica ao racionalismo. Assim ele se afastou da filosofia analítica aproximando-se do contextualismo metodológico.

*falando, será: a banalização da sua pessoa ou, então, procurar seriamente, racionalmente, as causas desta 'dor' (pain) - como o fez Marx - segundo o qual 'a lei da acumulação' deve ser enunciada assim: a acumulação de riquezas é a contrapartida da acumulação de miséria. Rorty não teve outra saída senão responder-me que lhe seria mais proveitosa a 'linguagem de Marx'. Com isso, toda a questão fica bem clara para a Filosofia da Libertação, pelo menos do ponto de vista do 'pragmatismo' de Dewey!''<sup>77</sup>.*

A realidade é dominada pela lógica do “senhor capital” como se percebe na pergunta levantada por Dussel, a linguagem confere ideologicamente a justificação do capitalismo que inclui a má distribuição de renda e as várias formas de exploração. O desespero de ver crescer a família sem roupas, sem instrução, sem futuro, enche de ódio o coração do homem e nos motiva cada vez mais no presente a gestar um futuro mais justo. Assim Dussel não será o único a defender a causa do excluído, há muitos no anonimato com consciência e coragem lutando contra o desemprego, contra os salários miseráveis.

A Filosofia da Libertação parte do homem concreto, situado aqui, na América Latina para denunciar com um mínimo de ética as estruturas da “totalidade” e o fechamento ao outro. Se o “socialismo real” fracassou pela tibia democracia formal e por má administração (especialmente a ex-União Soviética), o capitalismo tem sido um

---

<sup>77</sup> *Filosofia da Libertação - Crítica à ideologia da exclusão*, pp. 151-152. Esta afirmação é uma nota de rodapé de página do capítulo IV: “Uma conversa com Richard Rorty... partindo dos sofrimentos do outro”. Essa pergunta a Rorty deu-se no Congresso Filosófico na UAM/I (México), julho de 1991.

fracasso desde o século XVI, onde a maioria da humanidade é pobre e paupérrima que vive através de seus governantes copiando ilusoriamente o modelo capitalista de algumas nações ricas da Europa, Japão e Estados Unidos, mas endividando-se cada vez mais e tornando-se cada vez mais dependentes dos países centrais. Estas nações abandonam planos de proteção ao índio, planos de educação popular, abandonam planos de reforma agrária para honrar dívidas e juros de dívidas às nações ricas. Arriscando-se pela incerteza do neoliberalismo, leiloam duvidosamente seus patrimônios às grandes corporações internacionais. Hoje o México que enveredou por esse risco, está à deriva, a Argentina pedindo empréstimos confunde a miragem com a realidade: desemprego em massa, o Estado sem recursos mesmo com toda a privatização realizada<sup>78</sup>.

Nossa utopia é superar esse capitalismo voraz em direção de um socialismo democrático, renovado, participativo que atenda à maioria silenciosa, que não tem voz, que sofre. Parece que a proposta é ingênua para o poder dominante no mundo de hoje, porém mais ingênua e corrosiva será a continuidade desse processo que faz crescer o universo de miseráveis, alienando-os da educação, cultura, política e bem-estar social. Será que o capitalismo é o destino fatal da humanidade?

José Carlos Mariátegui, o grande intelectual e ativista peruano já colocava o drama social de seu povo escravizado pelas oligarquias peruanas. Mariátegui sonhava alto, de fé inabalável na emancipação do homem e nos direitos dos indígenas, manifestava a utopia concreta. É o que examinaremos a seguir.

---

<sup>78</sup> Sobre essa questão, o político brasileiro Tarso GENRO na sua obra *A utopia possível*, analisa e critica duramente o capitalismo desumano em três tópicos: O socialismo como impotência; o capitalismo como tragédia e o socialismo como esperança. A referência do livro consta em nossa bibliografia.

## 2. Mariátegui e a Utopia Socialista peruana: diagnóstico “tópico” interno.

### 2.1. Mariátegui: uma visão panorâmica de seu tempo.

José Carlos Mariátegui (1894-1930). Esse período de sua história também é significativo na história do Peru, pois é uma ponte entre a sociedade colonial e a atual. É uma combinação de elementos da herança colonial, alterados levemente na metade do século XIX, com a formação do capital monopolista de perfil internacional. Assim vai configurando-se a base econômica, social e política da estrutura da sociedade peruana.

Mariátegui é marcado por essa realidade social, ou seja, uma acidentada dialética do desenvolvimento e da depuração desse tipo monopolista de desenvolvimento. A partir disso, Mariátegui definiu as lutas sociais e políticas e os grandes debates da realidade peruana. No trânsito do século XIX a conjuntura mundial era demarcada por dois elementos: a expansão do capital internacional e a disputa entre Inglaterra e Estados Unidos pela hegemonia no controle desse processo, especialmente no que diz respeito a América Latina<sup>79</sup>.

A história do Peru estava marcada pela incidência do capitalismo no bojo de uma formação social onde predominavam as relações pre-capitalistas de produção condicionadas pela expansão do capital comercial em virtude da fraqueza dos núcleos da burguesia de perfil mercantil e latifundiário.

---

<sup>79</sup> Cf. Anibal QUIJANO. *Introducción a Mariátegui*, p. 13.

A inserção da história peruana na conjuntura mundial, implicava num domínio definido do capital internacional na determinação do processo econômico peruano. Em síntese três processos determinaram até 1930 a história peruana:

*“...la implantación y consolidación del capital monopolista, bajo control imperialista como dominante de una compleja combinación de las relaciones pre-capitalistas de producción hasta entonces dominantes; la reconstitución, sobre esa base de los intereses y de los movimientos de clases y de los modos de relación en el Estado; y el desarrollo y renovación del debate ideológico-político, en una primera etapa sólo entre ellas y las clases explotadas y medias”<sup>80</sup>.*

A utopia libertadora preencheu a curta vida de um homem como Mariátegui: combateu as tendências direitistas do movimento de vanguarda, separou-se do tradicionalismo de Ricardo Palma, criticou com firmeza o anarquismo e o nacionalismo pseudo-revolucionário de González Prada, denunciou o falso indianismo político, trouxe o povo indígena para uma posição de vanguarda, apontando o perigo de uma política indigenista separada do contexto global do país.

Mariátegui foi responsável por uma forma de pensamento original para a América Latina fundamentado no socialismo, cujas raízes buscou nas antigas civilizações andinas. Socialismo que deveria ser adaptado a uma sociedade já modificada pelo capitalismo. Tais idéias foram expostas em sua obra máxima “Sete ensaios de interpretação da

---

<sup>80</sup> Id., p. 14.

realidade peruana” elaborada gradativamente a partir de sua experiência européia e de sua vivência da realidade peruana<sup>81</sup>.

O nascimento de Mariátegui coincidiu com o período de gestação das grandes transformações que iriam caracterizar a década de 1920 no Peru. O fim do século XIX era o período de hegemonia do Partido Civil, onde se notavam os primeiros sinais de organização operária. Nesta tentativa de organização predominava o mutualismo de incidência anarquista de linha bakunista.

Os anarquistas em 1908 agruparam-se no Centro de Estudios Sociales 1º de Mayo, convocando uma paralisação geral dos trabalhadores das indústrias e portuários de Callao. Nesse ambiente conturbado, Mariátegui ensaiava seus primeiros passos na carreira jornalística, sendo revisor do jornal “La Prensa”, reprimido pelo governo.

A crise política agravou-se no Peru com a Primeira Guerra Mundial devido à desorganização na economia do país, porém os anos de guerra exigiam aumento da demanda dos países industrializados. Com isso aumentou a produção açucareira e com a abertura do canal do Panamá em 1914, as exportações peruanas escoaram com mais facilidade.

A partir de 1918, Mariátegui procura definir sua atuação intelectual e política (depois de ter incursionado pela poesia, crítica literária, contos e artigos sobre política nacional e internacional). Em junho desse mesmo ano fundou a revista “Nuestra Época”, onde pretendia superar as preocupações literárias e participar na vida política do país. Com um artigo polêmico no “Nuestra Época” intitulado “Malas tendencias: el deber del

---

<sup>81</sup> Cf. Manoel L. BELLOTTO & Ana Maria CORREA (orgs.). *Mariátegui - política*, p. 7. Este é um trabalho importante da história política de Mariátegui no Perú. Ver bibliografia.

Ejército y el deber del Estado”, critica a política armamentista e a militarização do país. Ele queria antes de tudo acabar com o analfabetismo.

Era 1919, inquietação política peruana, o fim da Grande Guerra, ampliação do movimento operário e camponês, crise político-partidária, retorno de Leguia de Londres. Nessa situação de mudança, Mariátegui incentivou a formação do Partido Socialista. Ao mesmo tempo, a reforma universitária contribuiu para a inquietação generalizada. Esse movimento foi apoiado pela imprensa independente como o diário “La Razón” fundado por Mariátegui em Maio de 1919, mas colocando-se contra Leguia. Em julho de 1919 há sublevação em Lima. Pardo foi deposto e Leguia assume o poder<sup>82</sup>.

Leguia, percebendo que Mariátegui era um opositor organizado ao seu governo, busca neutralizá-lo, oferecendo-lhe a oportunidade de uma viagem de estudos à Europa subsidiada pelo Estado.

Mariátegui embarca dia 8 de outubro de 1919. Chega à Europa num momento de grande ebulição com a busca de organização política e um crescente e combatente socialismo diante de um liberalismo decadente. Mas, foi este liberalismo o alento para o nascimento do fascismo. Entrevista-se com personalidades políticas, relacionou-se com Benedetto Croce, mostrou-se receptivo à transformações da sociedade do após-guerra e às contribuições de filósofos e líderes operários. Do contato com a cultura italiana resultou numa série de artigos transformados em livros como *La escena contemporánea* (1925) e *El alma matinal y otras publicaciones del hombre hoy* (1949).

---

<sup>82</sup> Ao longo de doze anos predominou o caudilhismo civil. Augusto Leguia governou o Perú de 1908 a 1912. Com a reeleição em 1919, Leguia facilitou a penetração norte-americana na economia peruana. O governo personalista de Leguia entrou em colisão com as críticas de Mariátegui.

De volta ao Peru em 1923, Mariátegui foi envolvido pelo grupo de Haya de la Torre, núcleo da futura APRA (Alianza Popular Revolucionária Americana). Haya de la Torre funda as Ups (Universidades Populares) em 1921. O objetivo das Ups era partir do princípio de que o proletariado deveria ser conscientizado social e politicamente através da ação docente dos intelectuais, reequacionando-se assim as relações entre operários e intelectuais. Mariátegui foi convidado para ministrar cursos aos trabalhadores nas Ups, sobre a revolução russa, alemã e questões relativas a problemas críticos do pós-guerra. Ele aceitou o convite, pois como autodidata, manifestava-se contrário ao ensino universitário tradicional, especialmente aquele que era ministrado na Universidade de San Marcos. A atuação de Mariátegui nas Ups começou em 1923, recebendo então uma sigla mais extensa, a UPGP (Universidades Populares González Prada), em homenagem à ação revolucionária desse pensador anarquista<sup>83</sup>. Por ocasião de uma tentativa de golpe contra Leguía<sup>84</sup>, Haya de la Torre foi deportado e no vazio da liderança assumiu a coordenação da UPGP, Mariátegui, como também a direção da revista "Claridad".

A vida de Mariátegui sofre rude golpe com sua saúde debilitada e por fim a amputação da perna. Durante sua convalescença, toma contato com operários limenhos e reorganiza suas concepções intelectuais. Este momento de sua vida foi importante, era o ano de 1924, retomando suas atividades de jornalista, escreve sobre assuntos

---

<sup>83</sup> Manuel González Prada (1848-1918), influenciou Mariátegui. Suas idéias eram de cunho nacionalista, indigenista e socialista. Lutava por uma organização comunitária semelhante à dos incas como processo necessário à criação de uma nova sociedade.

<sup>84</sup> Augusto Bernardino Leguía y Salcedo (1863-1932), sucedeu Pardo na presidência em 1908. Deu uma carta constitucional liberal em 1920, mas não a respeitou, prendendo jornalistas e opositores como Haya de la Torre. Este sofreu a influência de González Prada. Como político sempre sofreu oposição dos militares por isso sua candidatura à presidência fracassou. Teve um dos asilos mais extensos na embaixada da Colômbia de 1948 a 1954.

internacionais, demonstrando estar atualizado com o que ocorria na Europa. Precisamente neste momento que começou a preparar os artigos que iriam compor, futuramente os “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana”, sua obra fundamental. Ainda neste mesmo ano demonstrou a preocupação pelos problemas comuns da América Latina.

Em 1925 retoma com maior ímpeto a sua atividade jornalística, dando maior atenção aos temas da educação, até chegar ao projeto de criação do Ateneo de Estudios Sociales y Económicos. Já em 1926, lançou-se a revista mensal Amauta, destinada à informação sobre cultura, arte, literatura, filosofia, política e ciências, mas seu objetivo central era esclarecer e conhecer os problemas peruanos do ponto de vista doutrinário e científico. Na prática o Amauta era a tribuna para ação política de Mariátegui. Aliás eram os artigos de Amauta que denunciavam a ação norte-americana na América Latina e especialmente no Peru.

Mariátegui não deixa de se manifestar a respeito da movimentação política de Haya de la Torre no exterior. Haya, vinha organizando um programa de ação revolucionária para a América Latina e que em 1925 recebeu o nome de APRA (como já enfatizamos anteriormente), que basicamente defendia a ação contra os Estados Unidos, a unidade política da América Latina, nacionalização das terras e da indústria, a internacionalização do Canal do Panamá e a solidariedade de todos os povos e classes oprimidas de todo o mundo.

Na prática, Mariátegui concordava com alguns pontos do programa “aprista” e em outros discordava. A discordância estava precisamente na transformação do APRA

de aliança em partido, além do nacionalismo exacerbado do APRA. Em consequência, Haya classifica Mariátegui de europeísta num país tropical.

Em seu nº 17 do *Amauta*, Mariátegui escreveu um artigo “Aniversário y balance” reafirmando sua postura socialista e sua independência diante da idéia de um partido pequeno-burguês.

A formação do Partido Socialista começa com uma cédula política de nome “cédula secreta dos 7”. Na criação dos PS, Mariátegui em outubro de 1928 foi eleito secretário-geral do partido, redigindo os “Princípios programáticos del Partido Socialista”, cujos fundamentos básicos consistiam no caráter internacional da economia e do movimento revolucionário<sup>85</sup>.

Um momento importantíssimo na vida de Mariátegui aconteceu em 1928. Tratou-se dos “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana” que considerou como resultado parcial da aplicação do método marxista. Lançou em 1º de maio de 1929 o “Manifiesto a los trabajadores de la República”, onde continha a história das organizações operárias peruanas; uma crítica aos grupos anarquistas que na sua preocupação pela pureza da revolução, preferiam ficar fora da legalidade. Assim, o manifesto propunha uma organização operária geral que congregasse todos os trabalhadores. Nessa linha de pensamento Mariátegui elaborou suas teses com Congresso Sindical Latino-Americano de Montevideo e à 1ª Conferência Comunista da América Latina, de Buenos Aires.

---

<sup>85</sup> Cf. M.L. BELLOTTO & Anna M. CORREA, op. cit., p. 21.

A adoção de uma política junto aos operários, a defesa de uma política operária independente e temas apresentados aos congressos trabalhistas, provocou forte reação dos setores governamentais. O primeiro embate foi com a publicação dos estatutos da CGTP (Confederación General de los Trabajadores del Perú) na edição de 7 de setembro de 1929 de Labor (jornal quinzenal voltado para a informação do operariado peruano).

A invasão ao Labor pelo governo e também à sua residência, o rompimento de Mariátegui com o APRA, tomou então consciência de que não poderia alterar o processo político como também não tinha perspectivas de atuar diretamente na realidade peruana através das análises a que procedia no Labor. Serviu-se de um último recurso: referir-se ainda que indiretamente, à situação peruana em seus artigos sobre a América Latina, para demonstrar a necessidade da revolução proletária de caráter socialista. Mariátegui que fora um entusiasta da revolução mexicana, constatou melancolicamente, que a tese do Estado regulador, do Estado mediador oferecida pelos teóricos da política mexicana é análoga à tese do Estado fascista<sup>86</sup>. E para concluir este panorama vejamos o que literalmente nos coloca Bellotto:

*“Mariátegui viveu num momento de crise do liberalismo e do socialismo da IIª Internacional. Ao elaborar seu pensamento, esforçou-se por manter uma posição heterodoxa em relação às proposições marxistas desse momento, tentando estabelecer uma relação original com a realidade em que viveu. Sua formação marxista foi basicamente italiana. A particularidade do caso italiano está em que o grande movimento de massas*

---

<sup>86</sup> Id., p. 25.

*de fins do século XIX não ocorreu sob o prisma de uma forte tradição marxista mas, sim, positivista e burguesa. Após a Primeira Guerra Mundial, o marxismo na Itália já tinha uma feição original, de crítica ao evolucionismo e ao fatalismo da IIª Internacional (...). Foi com esse marxismo de inspiração idealista, fortemente influenciado por Benedetto Croce, Giovanni Gentile e mais particularmente pelo bergsonismo soreliano, foi com esse movimento de renovação intelectual e moral da cultura italiana e européia que Mariátegui identificou-se”<sup>87</sup>.*

Parece que a obra de Croce *Materialismo storico ed economia marxista*, induziu Mariátegui a se aprofundar no pensamento de Georges Sorel<sup>88</sup>. A partir da leitura de Sorel, sua ligação ao marxismo soreliano parece constante. Mariátegui compreendia porém que entre Sorel e as realidades históricas do Peru diferiam bastante, pois o conceito soreliano de mito da greve geral não se aplicava ao Peru porque as organizações operárias eram recentes, assim houve a transposição do mito soreliano da greve geral para o “mito da revolução social” mais adequado à realidade peruana daquele momento histórico<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Id., p. 25.

<sup>88</sup> Para Georges Sorel (1847-1922) não há verdades absolutas. As “verdades” são “mitos” com as quais a realidade é flexível. Ao mito do individualismo burguês opõe o sindicalismo revolucionário do proletariado; ao mito da greve, a ação objetiva.

<sup>89</sup> Essas idéias acham-se explícitas nos artigos de Mariátegui em “O Homem e o Mito”, nos “Sete ensaios...” como nos artigos reunidos no livro *Defensa del Marxismo* (ver bibliografia).

## 2.2. O socialismo peruano, a realidade nacional, o indigenismo em Mariátegui.

Para entender a inserção de Mariátegui no marxismo precisamos explicar este conceito que já é de domínio público. O marxismo consiste fundamentalmente no *materialismo histórico*, ou seja, a idéia de que a história é explicável mediante leis às quais são obtidas por meio de um exame dos fatos históricos. É a idéia de que a evolução histórica manifesta um desenvolvimento produzido por conflitos, os quais são o motor do movimento histórico. Quando se intensifica o conflito se produz uma ruptura que dá lugar a outra fase do desenvolvimento histórico.

O marxismo latino-americano foi introduzido no continente por imigrantes europeus (alemães, italianos e espanhóis) em fins do século XIX. Teremos o Partido Socialista uruguaio de Emilio Frugoni. O marxismo de J.B. Justo (1865-1928). Mas as primeiras tentativas de análise marxista da realidade latino-americana serão de J.C. Mariátegui. Sua obra "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana" é um dos mais originais e penetrantes estudos marxistas da questão agrária e do problema indígena em um país latino-americano e o primeiro intelectual americano que aplicou o materialismo histórico à realidade concreta da América Latina.

Na década de 30 surge um importante pensador marxista, Anibal Ponce (1898-1938), autor de "Educación y lucha de classes" e "Humanismo burgués y humanismo proletário", obras de interesse sociológico e filosófico mas de perfil europeu.

O marxismo latino-americano poderíamos dividi-lo historicamente em quatro períodos: 1. o período revolucionário dos anos vinte até 1935, aí se encontra a

manifestação teórica mais significativa, como já mencionamos, através das obras de Mariátegui e sua ação prática na insurreição de El Salvador em 1932<sup>90</sup>. 2. o período estalinista da metade dos anos trinta até 1959, onde a interpretação soviética do marxismo é hegemônica. 3. o novo período revolucionário que se segue a partir da revolução cubana com a implantação do comunismo no Chile através de eleições democráticas e a tomada do poder pela FSLN (Frente Sandinista de Libertação Nacional) na Nicarágua. 4. o período que vai de 1989 até os nossos dias com o desmoronamento do comunismo europeu, refletindo na América Latina, mas permanecendo o marxismo em Cuba, a FARC (Fuerzas Armadas Revolucionárias de Colombia) na Colômbia, o movimento do Sendero Luminoso no Peru e as insurreições indígenas em Chiapas no México.

Como aplicar o marxismo à realidade latino-americana? Esta será a tarefa de um pioneiro como J.C. Mariátegui.

O marxismo na América Latina é marcado por duas intenções: o *tipicismo indo-americano* e o *européismo*. O primeiro absolutiza a especificidade latino-americana com sua cultura, a história e estrutura social. O segundo limita-se à transplantar mecanicamente ao continente latino-americano os modelos de desenvolvimento econômico e social da Europa na sua evolução histórica a partir do séc. XIX<sup>91</sup>. Estas

---

<sup>90</sup> A insurreição de El Salvador foi a única sublevação armada de massa dirigida por um partido comunista na América Latina, autêntico e autônomo. Para melhor conhecer esse movimento veja Roque DALTON, "Miguel Mormol: El Salvador, 1930-32" in: *Pensamiento crítico*, nº 48, Janeiro 1971, pp. 98-106. O documento do Partido Comunista de El Salvador é transcrito dessa revista por Michael Löwy "le marxisme en Amérique latine de 1909 à nos jours", pp. 117-125.

<sup>91</sup> Cf. Michael Lowy, op. cit., p. 9.

duas intenções são opostas e contraditórias, mas paradoxalmente se encontram numa conclusão comum: o socialismo não está na ordem do dia na América Latina.

Enfim, o que tem dominado nestas intenções é o europeísmo, concebendo a América Latina como uma espécie de “Europa tropical” ou “exótica”. Mas no pensamento do fundador do aprismo, Haya de la Torre, o espaço-tempo histórico indo-americano é regido por leis próprias profundamente distintas do espaço-tempo europeu analisado por Marx. Os apristas criticaram Mariátegui pelo fato de ele não ter compreendido a diferença entre sociedades industriais européias e a sociedade indo-americana basicamente agrária<sup>92</sup>. A utopia de Mariátegui era a de que o proletariado incipiente junto com a camada indígena cumprisse a tarefa que a burguesia devia realizar.

Mariátegui foi motivo de muito debate: era aprista, socialista, comunista? seu marxismo era ortodoxo ou heterodoxo? a sua ideologia socialista era apenas idealista?

Como a obra do nosso autor é vasta e fragmentada, perseguiremos aqui um roteiro sintético de seu pensamento dentro do socialismo.

1. *À caminho do socialismo de 1894 - 1919.* Mariátegui vai percebendo a dura realidade peruana, inclusive será um autodidata por não poder concluir seus estudos acadêmicos, em decorrência de suas condições econômicas. De 1914 - 1919 há em Mariátegui um período que chamaríamos estético e daí ao político-social que se familiarizou com a literatura, fundando com outros intelectuais a revista “Colónida”, colaborando com revistas como “Mundo limeño” e “Turf”, fazendo crônicas sobre

---

<sup>92</sup> De perfil populista o APRA está fora do pensamento marxista.

hípica. Será eleito vice-presidente do “Círculo de periodistas”. Ao lado disso não deixa de manifestar o seu interesse espiritualista e místico.

Supera essa fase que pareceria burguesa, inicia uma crítica à *superestrutura política* dos proprietários de terra que dominam o país desde colônia até a República. É a época em que mestiços procuram ascender na escala social ao abrigo do caudilhismo para obter postos burocráticos no poder. Augusto Leguia seria um exemplo típico do caudilho pela sua conduta política.

Na crítica a *superestrutura cultural*, Mariátegui manifesta uma reação ao academicismo e suas oligarquias (estudantes privilegiados que reproduzem o poder desde o Peru colonial). Realmente a universidade no Peru seguia inicialmente o modelo espanhol de ensino, depois o método de Lancaster e mais tarde a influência francesa. A partir de 1900 o governo peruano adota o modelo norte-americano no curso primário e secundário, influenciado pelo positivismo de Taine<sup>93</sup>.

A crítica à *estrutura social* por Mariátegui se dará em virtude da problemática indígena. A legislação já continha estudos da situação jurídico-social indígena mas escorada na mentalidade da Revolução Francesa.

## 2. Formação socialista: a experiência do socialismo europeu (1919-1923)

Antes de sua viagem à Europa, Mariátegui não se tinha definido politicamente como socialista (apesar da forte influência de González Prada), ele padecia de uma certa

<sup>93</sup> Hippolyte TAINÉ (1828 - 1893). Filósofo francês, célebre por sua teoria determinista da criação literária, segundo a qual a personalidade psicológica de um autor, a “faculdade maestra”, distingue sua obra e deve interpretar-se em relação com sua própria biografia e com três fatores fundamentais: raça, meio e momento, ou seja, o seu contorno social, político e geográfico e sua época histórica.

confusão esquerdista. Talvez por isso que ele cercou-se de amigos peruanos esquerdistas e italianos socialistas na Europa.

Mariátegui descobrirá na Itália que à luz do pós-guerra desenvolve-se um drama social cujos protagonistas são: os políticos do poder, o Partido Socialista, a Igreja, a nobreza, os intelectuais. Em Turim, operários da FIAT organizam-se em conselhos e um núcleo socialista (Gramsci, Togliatti, Ferracini, etc) publica o jornal *L'Ordine Nuovo*, querem um novo tipo de Estado, uma nova realidade política. Do outro lado o fascismo está em alta. Mariátegui viu de perto que a situação italiana apresentava indícios de revolução iminente<sup>94</sup>. Ele acompanha todo o movimento operário italiano e assiste em Livorno, 1921, o Congresso do Partido Socialista com uma disputa interna pela direção, há uma ruptura que levou à criação do partido comunista (era o grupo “tendência comunista intransigente” de Gramsci, Togliatti, Bordiga, etc.).

Por volta de 1922, Mariátegui dá um giro pela Europa entrevistando Máximo Gorki em Berlim, encontra-se com Henri Barbusse (herói de guerra e romancista que dará apoio ao processo revolucionário russo); nesse encontro Barbusse irá dizer: “Mariátegui é uma nova luz da América, uma espécie nova de homem americano”<sup>95</sup>. Há uma questão ainda importante da afinidade italiana com a latino-americana: a questão nacional. Enfatizada por Maquiavel, estende-se à esquerda com o “Risorgimento senza Eroï” de Gobetti e “Alcuni Temi della Questione Meridionale” de Gramsci.

Do nosso ponto de vista, o que se percebia na Itália e que Mariátegui assimilava, se coloca no seguinte raciocínio: a situação concreta da Itália tornava necessária a

---

<sup>94</sup> Hector ALIMONDA. *Mariátegui*, p. 30. O autor é argentino, doutorado em Ciência Política na USP em 1982 e professor da UNESP.

<sup>95</sup> Citado no trabalho de ALIMONDA, à página 33.

intervenção consciente no devir histórico por parte da esquerda, porque apesar do desenvolvimento das forças produtivas, o caminho do socialismo não se efetivaria necessariamente. Com isso, a temática central da obra gramsciana envolverá a temática das condições que possibilitam o surgimento de uma vontade nacional popular, e decorrente disso, o objetivo se desloca para a questão da ética ou de uma reforma intelectual, isto é, vai do campo das relações econômicas para a reflexão filosófica (sem abandonar evidentemente o materialismo histórico), lugar dos sujeitos históricos, classes sociais<sup>96</sup>. Enfim é a gestação de um projeto utópico universal pela mediação do socialismo em que a sociedade encontraria a superação da alienação e da desagregação, conciliando-se consigo mesma.

Acreditamos que Mariátegui seguirá durante a sua curta vida no Peru o delineamento dessa versão marxista humanista e heterodoxa, uma utopia dentro do socialismo inserido na realidade concreta peruana, como ele próprio indica em 1927:

*“El marxismo, del cual todos hablan pero muy pocos conocen y sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad en los hechos”<sup>97</sup>.*

Mariátegui tinha lançado a Revista Amauta, em 1926, como tribuna esquerdista e essa afirmação supracitada refere-se a uma conferência “Mensaje al Congreso Obrero”.

---

<sup>96</sup> As obras de Gramsci “Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce” (traduzido em português como *Concepção Dialética da História*) e “Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura” nos remetem a essa temática filosófica. Acrescentamos a isso “O conceito de Hegemonia em Gramsci” de Mario Innocentini, especialmente o capítulo II: As concepções de mundo, pp. 39 à 78.

<sup>97</sup> Amauta, Ano II, nº 5 (Janeiro, 1927), p. 35, in: Eugenio CHANG-RODRIGUEZ, La Literatura Política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre, p. 162.

Os quatro anos na Europa (França, Itália, Alemanha) permitiu-lhe ver o desdobramento político europeu, estudar os planos da reforma agrária russa, estudar Lenin, Marx, Sorel, etc., e redescobrir de certa forma a causa da tragédia da política econômica da pátria peruana.

### *3. Da realidade peruana à elaboração do socialismo (1923-1928).*

Mariátegui chega à Lima em 1923 como o objetivo de exercer atividades políticas de cunho socialista com um grupo de amigos da mesma experiência européia. Numa entrevista à revista “Variedades”, ele afirma que seu herói preferencial “es el héroe anónimo de la fábrica, de la mina, del campo; el soldado ignoto de la revolución social”<sup>98</sup>. No plano político, a presidência de A. Leguia configurava-se como uma ditadura, fazendo empréstimos em bancos alemães dando como garantia os rendimentos do salitre e do fósforo e facilidades aos interesses comerciais franceses, alemães e ingleses.

Como se percebe, a dependência econômica da América Latina era uma realidade. Como se libertar dessa dominação e dirigir-se para um desenvolvimento capitalista autônomo? A burguesia latino-americana chegou tarde ao estado de desenvolvimento em que estava a burguesia européia, logo, no quadro do modo de produção capitalista, a América Latina em geral e o Peru em particular, são condenados à submissão econômica, política e militar do capitalismo internacional. Assim o sonho, a

---

<sup>98</sup> Obras Completas 4: p. 144, in: D. M. ILLAN, J.C. Mariátegui y su pensamiento revolucionario, p. 70.

utopia de Mariátegui para escapar à dominação semi-colonial dos monopólios internacionais era a via do socialismo:

*“No queremos ciertamente, que el socialismo sea en América, calco y copia. Debe ser creación heróica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano”<sup>99</sup>.*

A dialética entre o universal e o particular, o internacional e o latino-americano se manifesta continuamente em Mariátegui. Realmente a especificidade latino-americana de um capitalismo atrasado, um problema indígena a resolver, a exigência da reforma agrária, exigia um socialismo adequado às necessidades peruanas e latinas. É afinal um diagnóstico tópico interno, sem se alienar à marcha do socialismo internacional.

Mariátegui é um intelectual que no contato com as correntes revolucionárias europeias fez a opção pelo socialismo. Para ele o intelectual é um ser inquieto, contraditório, em discordância perene com o mundo que o cerca:

*“Dentro de un ambiente apacible y muelle, el intelectual no tiene inconveniente en ser iconoclasta y agresivo. Dentro de un ambiente revolucionário, el intelectual tiende a mostrarse amoroso y manso”<sup>100</sup>.*

Esta passagem do seu pensamento é significativa, pois antecipa a famosa afirmação de Che Guevara “hay que endurecerse sin perder la ternura jamás”, onde a

<sup>99</sup> Aniversário y balance. Amauta, Ano III, nº 7. Setembro, 192, p. 3, in: Eugenio CHAN-RODRIGUEZ, op. cit., p. 162.

<sup>100</sup> Obras Completas 3, p. 106-107, in: D.M. ILLAN, op. cit., p. 135.

razão e a emoção caminham juntas. A inquietude de Mariátegui pelo presente é o desejo de uma nova era, uma transformação, um mundo melhor, a utopia concreta para os explorados da terra, por isso, o fato revolucionário “más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión”<sup>101</sup>. E em outra parte dessa obra (*La escena contemporánea*), dirá que os humildes avançam “hácia la Utopia que la inteligencia en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido”<sup>102</sup>.

O historicismo de Mariátegui (apoiado nas leituras de Croce, Gramsci, Giobetti) se reconhece no valor do relativismo histórico, quando induz o homem a abandonar o passado e a construir um futuro otimista sob o impulso do mito (inserido por Sorel) que também é relativo mas nos lança na ação. É o projeto utópico de Mariátegui na busca de uma nova realidade, uma nova vida para os oprimidos da terra que a relatividade da história é portadora de sentido.

Até 1928, Mariátegui compartilha os ideais do APRA, mas uma série de intrigas políticas esfriou as relações com Haya de la Torre. No entanto Mariátegui apoiou a iniciativa da formação do Partido Socialista, sendo fundado em 16 de setembro de 1928. A pedido dele, foi aprovada uma moção no mês de outubro em que o Partido Socialista do Peru fosse um partido de operários e camponeses. Era a mesma idéia que mais tarde daria a vitória a Mao-Tse Tung, ou seja, nos países subdesenvolvidos é necessário colocar a força revolucionária nos trabalhadores do campo e da cidade e não unicamente no proletariado.

---

<sup>101</sup> Obras Completas, 1, p. 155.

<sup>102</sup> id., p. 158, in: Alberto Flores GALINDO. *La Agonia de Mariátegui - la polémica con la Komintern*, p. 152.

Mariátegui tinha insistido para que não se formasse um partido comunista, com isso abriu polêmica com as diretrizes de Moscou e ainda mais, por ter incluído nas diretrizes do partido uma aliança com organizações da pequena burguesia. Contudo, de nada valeu a autonomia do partido em relação a Moscou: o Partido Socialista pela pressão soviética deixou de existir, nascendo em 20 de maio de 1930 o Partido Comunista do Peru.

Resumindo o que acabamos de analisar, colocamos os seguintes tópicos:

1. o fundamento do socialismo peruano tem duas características básicas que o levam a buscar no proletariado e no indígena os sujeitos potenciais da revolução peruana. a) a natureza do desenvolvimento capitalista em formações sociais coloniais, que o assimilam com atraso ao capitalismo no seu estágio imperialista, conferem um papel subordinado à burguesia peruana tornando o proletário sujeito dirigente da revolução. b) mas devido à especificidade da formação social peruana, Mariátegui se afasta do modelo democrático-burguês, identificando-se com o indígena como sujeito revolucionário, pois ele tem capacidade de assimilar técnicas modernas, permitindo um caminho *original* de transição ao socialismo. “... o indígena é indicado como parceiro do proletariado na revolução peruana, enquanto que o ‘socialismo peruano’ assenta, pois, suas raízes na comunidade indígena e no desenvolvimento industrial, propiciado pela expansão capitalista”<sup>103</sup>. Assim na formação social peruana, o desenvolvimento capitalista cria as condições materiais, sociais e políticas (com o proletariado) para que o socialismo

---

<sup>103</sup> Ignácio Godinho DELGADO. *Mariátegui: um marxismo latino-americano*, in: *Comunicações Filosóficas da UFJF*. 1 (1): 51-69, 1990, p. 54. Ver também de J.C. MARIÁTEGUI, *Sete ensaios... em I. Esquema da Evolução econômica*, pp. 3-14.

moderno revitalize o comunismo incaico, assentando as bases para uma aliança (proletariado-indígena) cujo programa deverá ser a “revolução social peruana”.

2. Parece haver uma proximidade de Gramsci com Mariátegui na forma como este trata o problema cultural no Peru. A aproximação entre Gramsci e Mariátegui tem que ser vista, conforme a maneira como os dois pensadores enfrentam o problema cultural em conexão com a estratégia revolucionária construída para as realidades em que vivem.

O período que Mariátegui viveu na Itália e que lhe permitiu um contato com o ‘Ordine Nuovo’, certamente interferem na forma como se estrutura o pensamento marxista do autor peruano<sup>104</sup>. Mariátegui não constrói, como Gramsci uma interpretação ordenada do marxismo. Suas incursões na análise da cultura peruana estão orientadas para a construção de uma cultura nacional-popular, manifestada no compartilhamento de uma certa cultura que soldasse a aliança entre o indígena e o proletariado. Por isso que nos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*<sup>105</sup>, identifica-se a dualidade permanente da cultura peruana com base na oposição entre o espanhol e o quéchua como raiz da não constituição de uma ‘literatura não orgânica’ no país.

Oposta à cultura hispânica a “peruanidade” constitui-se buscando no indígena suas fontes. O caráter nacional peruano: a ‘peruanidade’ é um projeto a constituir-se com base na cultura indígena e na incorporação da cultura européia da qual Mariátegui assinala a universalidade. A realização deste projeto é tomado como fundamental na articulação da aliança das forças sociais que dariam curso à revolução peruana.

---

<sup>104</sup> Id., p. 58.

<sup>105</sup> Veja pp. 166-174 dessa obra.

3. O homem e o mito na obra de Mariátegui afirma que a civilização burguesa sofre de ausência de um mito, de uma fé, de uma esperança. O mito possui a virtude de preencher seu eu profundo e move o homem na história. A história fazem-na os homens possuídos e iluminados por uma crença superior<sup>106</sup>.

A afirmação de que são os mitos e os “homens iluminados” que fazem a história é estranha ao marxismo<sup>107</sup>. Mariátegui parece ser um pensador marxista de formação incompleta, mas conseguiu produzir uma obra significativa na América Latina. Sem contato com os “Grundrisse” e a correspondência russa de Marx, Mariátegui consegue proceder a uma análise conforme o método marxista, ao mesmo tempo em que busca desvendar, a partir daí, a natureza da “revolução peruana”.

A recorrência de Mariátegui ao “Mito” soreliano (o mito corresponderia a uma vontade coletiva já atuante, ação prática cuja maior realização deveria ser a greve geral) poderia ser compreendida como um recurso analítico que preenche lacunas decorrentes da falta de um conhecimento mais acabado de Marx, pois para Gramsci, os elementos da chamada superestrutura têm papel ativo na conformação da mudança social e não constituem mero reflexo da estrutura material. Daí é que se pode pensar numa conexão entre a noção soreliana do mito e o processo da revolução peruana libertadora.

É então importante assinalar que sua teoria do mito revolucionário que aplica ao movimento socialista a experiência dos movimentos religiosos, funda a base de uma filosofia da revolução impregnada pelo realismo psicológico e sociológico:

---

<sup>106</sup> Cf. J.C. MARIÁTEGUI. *O homem e o Mito*, in: Manoel BELLOTO & Anna Maria CORREA, op. cit., p. 26.

<sup>107</sup> Mariátegui leu Nietzsche e possivelmente tem essa influência, quando afirma na “advertência” de sua obra *Sete ensaios...* “Meu trabalho desenvolve-se segundo a vontade de Nietzsche...”, XXI da edição em português.

*“A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como afirmei num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocam-se do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais”<sup>108</sup>.*

Essa fé apaixonada que domina o pensamento de Mariátegui por um socialismo transformador, nem sempre do gosto racionalista europeu, traduz um modo de vida, uma filosofia da existência, o corpo portador de um pensamento e de uma prática com um fundo de “religiosidade Feuerbachiana” colocada no tempo. Essa fé socialista que se constrói “pari passu” gestando o futuro melhor, passa pela via do sacrifício:

*“... La revolución no es una idílica apoteosis de ángeles del Renacimiento, sino la tremenda y dolorosa batalla de una clase por crear un orden nuevo. Ninguna revolución, ni la del Cristianismo, ni la de la Reforma, ni la de la burguesía se ha cumplido sin tragedia (...) el hombre no alcanzará nunca la cima de su nueva creación, sino a través de un esfuerzo penoso, en el que el dolor y la alegría se igualarán en intensidad”<sup>109</sup>.*

<sup>108</sup> Reproduzido de J.C. MARIÁTEGUI. *El hombre y el mito*, in: “El alma matinal” de Obras Completas 3, p. 28. Transcrito por M. BELLOTTO & A.M. CORREA, op. cit., p. 97.

<sup>109</sup> Obras Completas 3, p. 167. In: D.M. ILLAN, op. cit., p. 238.

Esse realismo, incompreensível pela burguesia, surgido da primeira sociedade socialista, está muito vivo na literatura revolucionária de Mariátegui. A mudança social apaixonava sua obra. As estruturas sociais peruanas reforçavam ainda mais esse ímpeto, a tal ponto que chegou a uma certa radicalidade:

*“La revolución no se hace, desgraciadamente, con ayunos. Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla. Si no se quiere que el espíritu y la inteligencia estén a ordenes de la fuerza hay que resolverse a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y del espíritu<sup>110</sup> .*

Realmente, Mariátegui aplica uma dose muito forte para as massas que buscam um caminho de mudança. Acreditamos que os caminhos democráticos deviam, através do socialismo, mediar o processo de transformação. Por mais paradoxal que seja, há uma conexão histórica entre Mariátegui e o Sendero Luminoso que vê na forma da violência o caminho para a solução dos problemas sociais e políticos peruanos. É o que veremos mais adiante, pela ótica da utopia radical.

Finalmente, Mariátegui é o precursor de Ernst Bloch, colocando a esperança como um valor revolucionário, um sonho a ser concretizado apesar da brevidade de sua existência. O caminho em direção ao socialismo teve como meios: o sentimento antioligárquico, a confluência entre o fervor religioso e o entusiasmo pela libertação das

---

<sup>110</sup> Obras Completas 1, p. 259.

multidões oprimidas, para terminar descobrindo o valor do sindicato como forma de organização, de luta, de cultura.

Para perceber algumas linhas de extensão do pensamento de Mariátegui, incluímos o fenômeno do movimento guerrilheiro Sendero Luminoso que começando dentro da Universidade e exigindo educação gratuita para todos, envolveu-se numa guerra de guerrilhas de grande repercussão no Peru, na América Latina e no mundo. Qual é o propósito deste movimento? Ele é terrorista simplesmente como o acusam seus inimigos? Quem é Abimael Guzmán ou “camarada Gonzálo”? Que analogia tem com José Carlos Mariátegui? Qual é o futuro desse movimento? Estas questões serão analisadas em seguida.

### **3. A utopia do Sendero Luminoso no Peru.**

#### **3.1. O contexto nacional e regional.**

Geograficamente, o Peru tem três regiões bem distintas: a costa, a serra e a selva amazônica, divididas entre si pela cordilheira dos Andes. Na árida faixa costeira se concentra a maior parte da população. Na serra, nas alturas dos Andes vivem até hoje os descendentes dos incas e de outras etnias indígenas. Conservam a língua quéchua (idioma oficial junto com o espanhol) e os costumes ancestrais e constituem um dos grupos sociais mais explorados e mais empobrecidos do país.

A oligarquia crioula (mineiros e latifundiários) que se desenvolveu com a implantação do sistema capitalista, deteve o poder no Peru desde a época colonial, mantendo estruturas sócio- econômicas anacrônicas. Além disso existe o “gamonalismo”

(sistema feudal de propriedade que persiste até hoje nas regiões da cordilheira, onde o gamonal (senhor feudal) manteve-se como era há séculos.

O predomínio capitalista do país abriu-se a sucessivas alianças entre industriais, oligarcas e “gamonales” que juntamente com a penetração do capital internacional, sem forjar um Estado nacional, o país se desgarrou mais ainda, descuidando na política as formas democráticas.

O desenvolvimento capitalista foi e é centralista em Lima, sua capital, reforçando o predomínio da costa sobre a serra e de Lima sobre o país. O centralismo passou a ser nas últimas décadas industrial e financeiro à custa das desigualdades regionais.

O domínio capitalista unificou o mercado interno empobrecendo o campo e as economias de subsistência. O mercado é a ligação entre o capitalismo e o pré-capitalismo, entre o monopólio e a produção camponesa familiar. O mercado suga valor, transfere recursos desde os setores rurais tradicionais para os polos industriais.

Poderíamos afirmar que há uma *evolução* burguesa sem a revolução burguesa. Mas há mais de uma década que se nota um avanço do movimento popular, ou seja, uma evolução democrática sem revolução democrática.

Exatamente desse contexto que irá emergir o Sendero Luminoso (Senda Luminosa), resultado do desequilíbrio entre a capital e as províncias, entre “andinos de la sierra” e os “criollos”. Este é o cenário da ação do Sendero Luminoso que desde 1969 vai-se projetando no cenário nacional e regional, num projeto utópico radical, exigente e até brutal, proporcional à radicalidade com que se mantém uma violência institucionalizada pela miséria e pelo medo.

Na década de 80 até nossos dias, há um desajuste fundamental entre democracia social que procede da base e uma democracia política abstrata que procede do Estado, tornando impraticável uma ação sócio-política que regule as necessidades básicas das províncias, aumentando assim as contradições sociais.

Será nessa brecha entre o sócio-político, entre a sociedade e o Estado que o Sendero Luminoso se insere para tomar posição de confronto, para construir seu projeto utópico de libertação, da tomada das cidades começando pelo campo. Há nisso uma pedagogia maoísta<sup>111</sup>.

Vimos até agora o contexto nacional. Vejamos agora o contexto regional, transpassado por uma crise econômica e lugar apropriado para o surgimento de insurreições.

Desde a crise dos anos 30, o Peru experimentou esporadicamente respostas políticas radicalmente anti-institucionais: rebelião “aprista” em Trujillo 1932, Callao 1948, ambas de caráter partidário. O primeiro movimento guerrilheiro de fato foi a rebelião de Jauja em 1962<sup>112</sup>. Na década de 60 apareceram guerrilhas nos Andes centrais e do Sul como as ELN (Ejército de Liberación Nacional) e MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionária) de curta duração, reprimidas pelos militares. Outro movimento de importância em que as classes populares arriscaram sua vida contra as autoridades foi em La Convención, Cusco entre 1958 e 1962<sup>113</sup>. Enfim, foram

---

<sup>111</sup> O maoísmo, geralmente se identifica com o comunismo rural, por causa do caráter agrário da revolução e pela importância que atribui à transformação socialista no campo. Ajustando-se à emancipação nacional e partindo dessa tese, ele se apresenta como um comunismo do Terceiro Mundo. A praxis é fundamental para a formação do pensamento.

<sup>112</sup> “História de Mayta” de Vargas Llosa, novela publicada em 1984, se baseia nesse acontecimento.

<sup>113</sup> Veja estudo especial de La Convención em E.J. HOBSBAWN, *Rebeldes Primitivos*, com o tema “Um movimento camponês no Perú”, pp. 183 - 199.

movimentos de pouca preparação, má organização e pouca análise da situação política do momento<sup>114</sup>.

O movimento do Sendero Luminoso nasce num meio geográfico e histórico da serra. Na lagoa de Chochococha nasce o rio Pampas, o local em que emergiram os ancestrais míticos das etnias que povoaram Ayacucho. A partir daí, inicia um largo recorrido em forma de meia lua, até encontrar-se com o rio Apurímac. O curso do Apurímac vai até a confluência com o rio Mantaro. O rio Mantaro, Pampas e Apurímac englobam uma extensa região andina que tornou possível o assentamento da cultura Huarpa como o Império Wari, depois a Confederação Chanka, posteriormente o centro administrativo Inca de Vilcashumán. Como colônia, tiveram ali sua sede o bispado e a “Intendência de Huamanga”, fundando aí a segunda universidade do Peru, a de San Cristóbal em 1677 (fechada em 1885 e reaberta em 1959)<sup>115</sup>.

Esse território constitui o núcleo histórico da região de Ayacucho. O Sendero quando emergiu nessa região não se constituía de marginais, terroristas, assaltantes como a “midia” gosta de identificar por ignorância ou má fé. Era, porém, um núcleo intelectual de universitários com um projeto: uma teoria filosófica e uma praxis revolucionária.

O desenvolvimento do capitalismo e a penetração dos capitais internacionais no final do séc. XIX e ainda mais neste século, afetam Ayacucho de forma negativa. A

---

<sup>114</sup> Cf. Steve STEIN e Carlos MONGE. *La crisis del Estado patrimonial en el Perú*, p. 182.

<sup>115</sup> Cf. Carlos Ivan DEGREGORI. *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento del Sendero Luminoso*, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 23. O fechamento da Universidade revela o pouco interesse cultural por parte do poder constituído.

região não era interessante para a inversão estrangeira ou nacional, daí o atraso e empobrecimento e subordinação a outros polos regionais.

A pobreza e o atraso geral da região ayacuchana são a causa estrutural da violência que a sacode e além disso ostenta uma das mais elevadas taxas de analfabetismo do país com 75% de analfabetos.

A abertura da Universidade Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) em 1959 foi um ponto de lança da modernidade tendo uma influência econômica e ideológica. Recebeu verbas da Holanda, Suíça e Estados Unidos. Nasceria aí a raiz do Sendero Luminoso com seu carismático professor Abimael Guzmán.

### **3.2. O núcleo universitário do Sendero Luminoso.**

Até 1959 o P.C.P. (Partido Comunista Peruano) em Ayacucho era um pequeno núcleo da classe média, de pouca importância. Com a abertura da universidade e a atividade política, houve um certo despertar do P.C.P. Em 1961 funda-se o FER (Frente Estudiantil Revolucionária) que apóia Efraim Morote a Reitor, eleito posteriormente.

O líder carismático Abimael Guzmán chega a Ayacucho em 1962, sendo nomeado responsável pelo Comitê Regional “J.C. Mariátegui” do P.C.P. Em 1964 o P.C.P. cinde-se em dois: uma facção pró-soviética P.C. Unidad, e outra pró-maoista P.C. Bandera Roja. O Comitê Regional opta pela linha pró-maoista. Por volta de 1966 o governo considera que a UNSCH é foco de subversão e tenta silenciá-la com o corte de verbas. Haverá reação da Universidade com apoio do povo na “Frente de Defensa del

Pueblo de Ayacucho”<sup>116</sup>. Mas onde estão as origens do Sendero? O Sendero é proveniente da confluência de uma elite intelectual interiorana mestiça e uma população andina oprimida e discriminada há vários séculos sem haver até agora uma solução. Os anos de formação de Guzmán se desenvolveram em Arequipa, e o movimento nasce e se desenvolve dentro da universidade de Ayacucho. Haverá dois grupos de professores que conviverão e se oporão constantemente. Os *cosmopolitas* (pequena e média burguesia da costa e capital) como Julio Ramón Ribeyro, Oswaldo Reynoso, Alfredo Santisteban, etc. O outro grupo se compõe de interioranos como Abimael Guzmán, Luis Kawata, Maximiliano Durán e seus alunos, todos fundadores do Sendero. Ligados à corrente maoísta, influenciam estudantes peruanos em Paris em 1970, mas há uma pequena divisão: de um lado, os intelectuais europeizados e brancos pertencentes a correntes trotskista, do outro lado os “cholos” bronzeados, militantes da Pátria Roja.

Ora, no contexto de reivindicações regionalistas, o Sendero canalizou as frustrações de um grupo que se sentiu em inferioridade racial, diante daqueles de melhor situação econômica da costa<sup>117</sup>.

Os quadros do Sendero Luminoso, entre 1971 e 1972, aceitam a liderança de Guzmán no CTIM: Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui e aprofundam-se com empenho redobrado nas obras de Mariátegui. Após dois anos de estudos, Mariátegui lhes serve para fundamentar o caráter semi-feudal da sociedade peruana e publicam um

<sup>116</sup> Cf. Carlos Ivan DEGREGORI. *Sendero Luminoso*, p. 28. O autor estudou Antropologia na Universidade de Ayacucho na época da formação do Sendero. Hoje é pesquisador do IEP da Universidade de S. Marcos.

<sup>117</sup> Cf. A. HERTOCHÉ e A. LABROUSSE. *Sendero Luminoso do Peru - uma reportagem*, pp. 167-168. Os autores, franceses, são jornalistas, que consultaram os principais atores dos drama peruano. Labrousse escreveu sete livros sobre lutas sociais, étnicas e políticas da América Latina.

“Esquema” para o estudo do pensamento de J.C. Mariátegui. De posse dessa identidade baseada numa compreensão cientificista do autor, o Sendero conclui que estão com a linha correta e passam à conquista das bases sociais. Em Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, os dirigentes senderistas encontram aceitação nos meios populares, como nas escolas secundárias com professores e camponeses andinos. Ao mesmo tempo passam a ganhar coesão orgânica. Com o nome de Partido Comunista Sendero Luminoso, eles permaneceram na universidade até 1978. De 1978 a 1980 passam à clandestinidade; em 1980 começam a guerra de guerrilhas.

### **3.3. Da universidade à ação guerrilheira.**

Os anos de gestação do Sendero na universidade não são suficientes para explicar seus sucessos posteriores, pois eles davam a imagem de universitários dogmáticos, preocupados com as lutas universitárias, com certa dificuldade de analisar com precisão a realidade do país e de ganhar para sua causa organizações sindicais camponesas e operárias, mas os anos de preparação lhes deram capacidade suficiente para o combate. Foi exatamente na madrugada do dia 17 de maio de 1980 que o Sendero iniciava a luta de guerrilhas<sup>118</sup>.

Como a guerrilha e o corpo policial se empenharam numa luta violenta em que ambas as partes procuraram “proteger” o camponês, o índio e as comunidades, e que representou mais de 25.000 mortos e aproximadamente 20 bilhões de dólares de prejuízo,

---

<sup>118</sup> Cf. A. HERTOGHE e A. LABROUSSE, op. cit., p. 53.

precisamos fazer aqui um apêndice para analisar dois conceitos fundamentais: o significado de uma *guerrilha* e o significado da *violência estrutural*.

a) O termo *guerrilheiro* apareceu na Espanha em 1808 por ocasião da guerra napoleônica. Forças irregulares espanholas levantaram-se contra o exército francês, fustigando-o na retaguarda, numa espécie de guerrilha incansável; daí o nome de “guerrilla”, que passou para quase todas as línguas do mundo.

A guerrilha tem várias procedências: agrária, urbana e universitária. Falaremos desta última especialmente porque tem uma analogia com o Sendero. A guerrilha universitária aparece no século XX, da heterodoxia marxista nos países subdesenvolvidos, pois os partidos comunistas tradicionais acreditavam na greve, pressão sindical, etc. Com a ação vitoriosa da Mao-Tsé-Tung e Fidel Castro, a impaciência universitária para solucionar problemas estruturais tornou-se mais concreta. É o caso do Sendero Luminoso que vai formar quadros dentro da universidade, depois professores secundários, primários, camponeses e indígenas.

Mao teoriza que não eram os operários industriais mas os camponeses os futuros protagonistas da revolução. Os camponeses querem a libertação local (micro-história) e não a fantasia de milhares em armas que tomam o Estado para mudar a história de um país e do mundo. A utopia camponesa é o local liberado para trabalhar e produzir<sup>119</sup>.

A ação das massas populares, a guerra prolongada, a militarização da vida camponesa, a libertação progressiva de territórios camponeses, foram utopias

---

<sup>119</sup> Cf. Gabriel ZAID. *Chiapas: La guerrilla Posmoderna*, in: Revista Occidental - Estudios Latinoamericanos, 11(2): 113-134, 1994, p. 118.

universitárias como um grande projeto para eliminar as desigualdades sociais e estabelecer definitivamente a justiça.

A guerrilha do Sendero é uma amálgama de professores, estudantes, camponeses que pretendia e ainda pretende uma sociedade com perfil agrário, embora no final de 1992, com as ações guerrilheiras na periferia da capital, a estratégia poderia ser outra, uma espécie de aliança da classe média com o movimento senderista. Isto é apenas uma especulação diante dos acontecimentos recentes.

Via de regra a guerrilha universitária produz notícias, reforça os fatos com a imprensa, há uma relação simbiótica entre imprensa e guerrilha. No caso do Sendero ocorre o inverso. Não há notícias, apenas e eventualmente alguns informes manuscritos. Para o Sendero as notícias são os fatos. O Sendero coloca a imprensa distante, evita (com raríssimas exceções) entrevistas.

b) Uma das características da sociedade peruana é a *violência estrutural*, devido à existência de estruturas socioeconômicas e políticas injustas, cujos desequilíbrios se maximizam pelas diversas crises econômicas. A primeira violência no Peru foi a da conquista que tem sua extensão na formação de uma cultura sobre a outra.

A violência estrutural se manifesta de maneira distinta da violência pessoal. A violência estrutural supõe a ausência de percepção imediata do agressor, do agredido e, inclusive de ambos e somente se alcança através da interpretação teórica de situações reais<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Cf. Felipe E. MACGREGOR et alii. Prólogo, in: *Siete Ensayos sobre la Violencia en el Perú*, pp. 14-15.

Marx fez referência à violência institucionalizada, efeito da miséria. Na sua análise da “acumulação primitiva” refere-se à violência que significou a expulsão dos camponeses de sua terra pelas mudanças das formas de exploração agrícola, ou seja, a sua tese é de que a classe trabalhadora ao produzir seu próprio sustento, reproduz o sistema de exploração que ela mesma padece<sup>121</sup>.

Max Webber em sua obra “Economia e Sociedade” tem outra perspectiva ao inferir que toda dominação, seja qual for a sua base de legitimidade (burocrática, racional ou carismática) implica no uso da violência em maior ou menor grau.

Em países como o Peru em que a cultura ocidental dominante se impôs sobre a cultura dominada, vai-se produzindo sínteses culturais produzidas pelos setores sociais em mudança, permitindo uma compreensão mais ampla da violência estrutural. Na cultura dominada se encontram vestígios de dominação e de violência distinta da dominante. As raízes mais profundas da violência estrutural encontram-se exatamente aí, a partir do abandono político, social, econômico de Lima. Há um racismo latente que esmaga e privilegia a costa.

J. Maria Arguedas falava da importância do mestiço neste processo quando via em Chimbote a prefiguração desse novo mundo enterrado na violência, mas uma violência criadora de um mundo melhor. Mas hoje há uma violência sistemática aos direitos humanos utilizada pelo aparelho repressivo do Estado dirigido por Fujimori.

Agora podemos descrever a ação do Sendero Luminoso supondo esses dois conceitos.

---

<sup>121</sup> Cf. *O Capital*, Vol. I, tomo 2, pp. 262-263. Ver também: Margarita GIESECKE et alii, *La Violencia en el Perú. Aproximación desde La Sociología, la historia y la política*, in: *Siete Ensayos...*, op. cit., pp. 155-156.

Há três vertentes que tentam dar resposta à ação do Sendero: a primeira acha que o Sendero formaria parte de uma conjuntura do comunismo internacional, cujo objetivo seria acabar com a emergente democracia peruana; a segunda vertente considera o Sendero como um movimento na luta de libertação do povo peruano, explicando seu aparecimento pelo estado de miséria e insatisfação; e a terceira vertente, oferece um enfoque antropológico, afirmando que a insurreição é parte do choque de culturas entre a ocidental e a andina. Estas vertentes foram feitas por aqueles que circulam no mundo político, no jornalismo e nas ciências sociais. A segunda e a terceira vertentes são mais adequadas à ação dos guerrilheiros que pouco se comunicam com a imprensa<sup>122</sup>.

Os senderistas ao reivindicar para si Marx, Lenin e Mao (as três espadas) acrescentam uma quarta espada que é o fundador do movimento, o professor de filosofia Abimael Guzmán, também chamado “camarada Gonzalo” ou “presidente Gonzalo”.

A ação do Sendero abrange três departamentos do Peru: Hayacucho, Huancavélica e Apurímac, mas hoje se reconhece (após a prisão de Abimael) que eles agem em todo o Peru.

As palavras de Abimael são bastante contundentes na crítica regionalista:

*“... esta injustiça regional, coloca-nos dois aspectos gritantes: a condição de Lima e o Estado. Porque existe esta grande diferença e separação entre Lima e o resto do país? Por causa da semi-feudalização que subsiste mas é negada teimosamente, apesar de que a realidade é inegável e sobretudo a guerra popular lhes estão mostrando*

---

<sup>122</sup> Cf. Raul GONZÁLEZ, *Violencia e insurrección en el Perú*, in: *Siete Ensayos sobre la violencia en el Perú*, p. 139.

*que existe a serra, o âmbito onde precisamente as relações semifeudais saltam à vista em todas as partes, pelo desenvolvimento do capitalismo burocrático que cada vez mais concentra os meios de produção na capital... ”<sup>123</sup> .*

Há então problemas regionais de forte poder conflitivo e ainda mais a obstinada posição de Abimael contra as formas do capitalismo praticado por Lima, a capital da costa.

Sendo até 1992 um movimento de grande envergadura na América Latina, apresenta algumas características:

1. Sua autonomia em relação a qualquer centro internacional de esquerda, além disso condenam todas as correntes políticas da esquerda peruana.
2. Há uma distância importante entre o discurso marxista-leninista-maoista e a prática real do Sendero Luminoso. Os julgamentos e sentenças de morte dos comerciantes e sonegadores e das autoridades públicas, indicam uma luta parcialmente anticapitalista nas esferas econômica e política. Talvez seja o anticapitalismo primitivo que lembra formas de reação e luta contra o capitalismo nos séculos XVIII e XIX.
3. O Sendero recruta seus militantes entre os setores mais empobrecidos e marginalizados do campo e da cidade. Seus quadros dirigentes principais são das camadas altas e médias das províncias e distritos de Ayacucho, Huancavélica e Apurímac.

---

<sup>123</sup> Transcrito por Enrique AMAYO (Org.), *Sendero Luminoso*, pp. 159-160.

Do ponto de vista militar, a novidade do Sendero é a presença da milícia camponesa, na qual os camponeses voltam ao trabalho depois de participar de combates. O exército já não conta com a mesma facilidade com que enfrentam abertamente as colunas guerrilheiras dos anos 60, devido à grande mobilidade dos agrupamentos e reagrupamentos das milícias do Sendero Luminoso no campo e na cidade<sup>124</sup>.

4. Quanto à ideologia e à pedagogia senderista, é difícil de assinalar com precisão porque o movimento parece pouco preocupado em dar-lhe publicidade. Alguns panfletos distribuídos entre os simpatizantes, um folheto publicado irregularmente pela Frente dos Estudantes Revolucionários e uma revista clandestina a “Nueva Democracia” constituem o essencial da literatura produzida pelo Sendero desde sua fundação.

Diríamos que o Sendero, pedagogicamente está impregnado pela tradição oral, o recurso à uma linguagem simbólica, capaz de dar ao movimento grande expressividade. A ideologia do Sendero está impregnada pelas teses de Mariátegui. Este coincide com Mao e torna válidas suas análises teóricas. Por extensão, Mao prolonga Mariátegui na medida em que sua teoria desemboca numa estratégia de tomada do poder com a qual o marxista peruano nunca se preocupou. Mas é preciso entender que o Peru atual não é mais aquele de Mariátegui, sua economia se diversificou, houve industrialização fraca, mas real. Com a reforma agrária desaparecem grandes proprietários rurais e relativa elevação do poder aquisitivo das classes médias que modificaram a composição da elite dirigente. Há mudanças estruturais que o Sendero subestima<sup>125</sup>. Provavelmente o Sendero tem uma imagem do Peru semelhante à China da época da Longa Marcha.

---

<sup>124</sup> Cf. Rodrigo MONTOYA. *Esquerda unida e Sendero Luminoso*, in: Enrique AMAYO (Org.), op. cit., pp. 20-24.

<sup>125</sup> Cf. Henri FAVRE. *Caminho Luminoso e horizonte escuro*, in: Enrique AMAYO, op. cit., p. 82.

Logo, se se admite que a situação peruana é semelhante à situação chinesa de antes da revolução, é preciso que os comunistas peruanos retomem por sua própria iniciativa essa prática maoísta<sup>126</sup>.

5. Se a identidade de problemas implica na identidade de soluções, os senderistas se colocam naturalmente fora do jogo eleitoral que se resume em “deixar o povo escolher seus opressores”, porque num país semi-colonial como o Peru, não pode haver democracia e as instituições burguesas como o parlamento só pode existir na condição de caricatura. As forças devem escolher entre o “cretinismo parlamentar e a via do povo”, que é a luta armada, uma “guerra popular” prolongada que será travada a partir do campo em direção às cidades. A guerra popular é uma guerra camponesa ou ela não é nada. É clara a fonte de algumas teses básicas do Sendero, das quais foram extraídas essas citações entre aspas.

6. O estabelecimento de zonas libertadas, primeira fase da estratégia senderista, realizou-se com um mínimo de violência. Uma vez desarmados, os guardas civis eram expulsos dos povoados com grande pompa. As autoridades dos lugares que acataram as ordens do Sendero puderam conservar suas funções. Mas os governadores, prefeito, delegados comunitários e juizes de paz odiados por seus abusos, foram levados a um “tribunal popular” e condenados a penas diversas. Os pequenos comerciantes que praticavam a agiotagem viram-se forçados a cancelar as dívidas de clientes que tinham recebido crédito fácil a juros abusivos. Na segunda fase da sua estratégia que consistia em organizar as zonas libertadas, o Sendero causou o aparecimento de profundas divisões

---

<sup>126</sup> Id., p. 83.

entre a população que controlava. Essas divisões, reveladas alguns meses depois, quando as forças do governo lançaram a contra-ofensiva. Em setembro de 1982, mês em que se iniciou o ciclo agrário, os senderistas anunciaram que dali em diante seria proibido cultivar para fins de comércio. As comunidades camponesas produziram apenas o necessário para satisfazer suas próprias necessidades. Eles deveriam ser autosuficientes, não vendendo nem comprando nada no mercado.

Estes seis itens revelam características parciais do Sendero, pois nos faltam mais informações desse movimento que, motivado pela grandeza de alterar a ordem social em benefício dos que mais sofrem, pode errar no seu método.

O Sendero Luminoso acentuou desde 1976 sua afirmação maoísta-mariateguista sobre a guerra revolucionária e sua crítica à China Popular e demais exemplos do “socialismo real”.

Na negação de modelos e em sua firme convicção de criar um Peru novo em um mundo novo, há uma luz de milenarismo dual, que consiste de sua versão da teoria mariateguista do mito revolucionário e da luta final, retroalimentada pela *utopia andina* da re-fundação do “comunismo agrário” da época pré-hispânica. Essa dualidade repousa na própria contraditoriedade entre o pensamento da direção política e a tradução popular de sua propaganda. Apesar disso, o Sendero não tem densidade histórica de outras organizações revolucionárias da Europa ou do oriente, contudo exhibe com orgulho a linguagem da práxis e da teoria marxista de seu comunismo andino. Assim mesmo, a pedra de toque que hoje dá legitimidade ao Sendero e a todas as outras organizações da

esquerda marxista do Peru, remonta-se a 198, quando da fundação do partido socialista por J.C. Mariátegui, posteriormente partido comunista<sup>127</sup>.

A exaltação aos escritos de Mariátegui como “O homem e o mito” e “A luta final”, revela uma das raízes essenciais do discurso senderista contemporâneo. Nessa matriz ideológica insere-se um texto fundamental do líder Abimael Guzmán, intitulado ILA 80. Nele se vê o voluntarismo político da guerra senderista: “Somos os iniciadores. Começamos dizendo: somos os iniciadores. Iniciadores de quê? da guerra popular, da luta armada, que está em nossas mãos, brilha em nossa mente, palpita em nosso coração, agita-se incontido em nossas vontades. Isto é o que somos...”<sup>128</sup>.

A profetismo dos iniciadores alimenta-se de seu voluntarismo político-militar e este, por sua vez, potencializa-se com o fervor da mensagem do seu líder carismático. A figura da liderança simbólica do Sendero, representado por Gonzalo, adquire coerência dentro da estrutura política do movimento.

O pensamento militar do Sendero é unir-se “em volta de uma só idéia e de uma só ação”. O pensamento militar tem duas partes: antes e depois da luta armada. A primeira começa com o “esboço do caminho” feito por J.C. Mariátegui. O texto declara que “as teses de Mariátegui estão implícitas e os dirigentes as sistematizaram, (...) pois é pelo camarada Gonzalo que conhecemos o Pensamento Militar de Mariátegui, pois o sistematizou à luz do Marxismo-Leninismo-Maoísmo”<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> Cf. Ricardo MELGAR. *Uma guerra etnocamponesa no Peru*, in: Enrique AMAYO, op. cit., p. 146.

<sup>128</sup> Reproduzido por Rogger MERCADO. *Algo más sobre el Sendero*, Lima, Ediciones de Cultura Popular, 1983, p. 16. A propósito, ILA é a abreviatura senderista do “Início da Luta Armada”.

<sup>129</sup> “Pensamiento Militar del Partido”, pp. 4-5. Este é um documento distribuído para uso interno, com aproximadamente 37 páginas datilografadas, onde se delinea o “Pensamento Militar do Partido”, in: Gustavo Gorriti ELLENBOGEN, *Sendero. História de la guerra milenar en el Perú*, p. 350.

Por outro lado é importante perceber o forte destaque dado ao “comandante Gonzalo” ou “camarada Gonzalo” na busca de um horizonte novo para o Peru. “... não cabe falar de Mariateguismo (...) somente vale a pena interpretar a Mariátegui sob o marxismo-leninismo-maoísmo. O camarada Gonzalo o faz, e ao fazê-lo, o desenvolve”<sup>130</sup>. E ainda reforça mais a figura de Mariátegui: “O partido que Mariátegui fundou, não vingou. O revisionismo usurpou a direção. E é o camarada Gonzalo que nos deu o Partido que hoje temos: uma máquina de combate que desenvolve com êxito a guerra de guerrilhas”<sup>131</sup>. Isto era efetivamente o ano de 1982.

Mariátegui representa outro tempo na história do Sendero Luminoso. A dualidade das lideranças míticas de Gonzalo e de Mariátegui é reconciliada, como subsídio, na cultura política da guerrilha andina. As tensões doutrinárias entre o pensamento de um e de outro é assunto acadêmico, pois sua política concreta reintegrou-os numa unidade ideológica.

Apoiando-se na *tradição oral* andina e num *código simbólico* (bandeiras vermelhas e fogueira nos montes, explosões de bombas e castigos) o Sendero causou um impacto organizativo. Logo, se o Sendero assim se manifesta, seria ingênuo buscar os pontos fundamentais ideológicos e programáticos do senderismo nos escassos panfletos e manifestos. Eles buscaram em Mariátegui as premissas desse programa político, idéias militares e esquemas estratégicos análogos aos de Mao.

No trabalho de pensar o Peru, o Sendero optou por um esforço constante e sustentado para recuperar a história e a tradição de luta a partir de um critério elementar

---

<sup>130</sup> id., p. 11.

<sup>131</sup> Id., p. 12.

que a revolução colocou em voga. Era preciso detectar a luta entre duas linhas em toda a história do partido, na teoria e prática militar, desde a resistência incaica diante do invasor espanhol até as guerrilhas dos anos sessenta <sup>132</sup>. Era preciso diferenciar-se, recuperando a memória coletiva da linha democrática e popular em sua luta contra a linha adversária e os desvios que a fortaleceram. A tentativa dessa reconstrução histórica ficou marcada na tradição oral da direção senderista e dos quadros médios. Constam por escrito apenas os esquemas e guias para o militante.

O teor profético e apocalíptico da mensagem dos militares senderistas, no contexto de uma crise profunda que afetava o mundo rural em seus próprios fundamentos, era passível de receber uma versão andina para um campesinato tendencialmente explosivo.

No entanto, um acontecimento inusitado iria alterar a trajetória de todo o movimento guerrilheiro senderista, levando-o a rever sua utopia.

#### **3.4. Da prisão de Guzmán a outros Senderos**

Às 22 horas de um sábado, 12 de setembro de 1992, a TV peruana anunciava a prisão do líder máximo do Sendero Luminoso, Abimael Guzmán. No dia seguinte Guzmán apareceu na TV e era tratado como um delinqüente comum.

A perda do líder carismático do Sendero foi um triunfo do presidente Fujimori. Uma vitória provisória, não definitiva. A captura do líder do Sendero foi um golpe importante ao movimento senderista devido ao exagerado culto à personalidade de seu

---

<sup>132</sup> Cf. Ricardo MELGAR, op. cit., p. 153.

líder, privando o movimento de seu grande estrategista. Além da captura, prenderam também importantes lideranças, inclusive documentos internos do Sendero, atingindo o núcleo do seu movimento.

O mito Guzmán caiu e um tribunal militar o condenou à prisão perpétua por ser considerado culpado pela morte de 25.000 pessoas e por perdas materiais equivalentes a 20 bilhões de dólares. Possivelmente o Sendero foi reduzido a 700 guerrilheiros.

Diante desse acontecimento, pode-se lançar uma questão que continua sem resposta: se foi reduzida a força do Sendero Luminoso, não foi reduzida a violência institucionalizada, não foi reduzida a marginalização por razões raciais e sócio-culturais que o Sendero sempre questionava.

O Sendero adotara nos últimos anos uma estratégia arriscada ao transferir o eixo da sua guerra para Lima. Duas seriam as razões: primeiramente, abreviar o curso da guerra tentando atingir o núcleo do poder, apavorando as classes altas, gerando a fuga de capitais e assim acelerando a desintegração política do país. Em segundo lugar, a dificuldade que o Sendero encontrava no campo depois que 200 mil camponeses se organizaram com o apoio militar para combatê-los<sup>133</sup>.

O desaparecimento do Sendero não vai acontecer de repente. Outros líderes do Sendero já estão formando facções para resistir e deixar claro que o partido existe e a revolução continua. No momento, alguns ainda obedecem as ordens de Abimael que pede desde a prisão (alguma estratégia?), a suspensão da luta armada<sup>134</sup>. Outros

---

<sup>133</sup> Cf. César A. Quincot, *A queda do "Presidente Gonzalo"*, in: *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro XIV (155): 35-36, Nov., 1992, p. 36.

<sup>134</sup> Na prisão Abimael escreveu um documento: "Llamamiento", escrito em setembro de 1993, propondo o fim da luta e um "Acordo de Paz". Em novembro de 1993 escreveu novamente: "Luchar por un acuerdo" explicando, segundo ele, a nova estratégia sem desistir da luta de classes e propondo fundamentos para o

internaram-se na selva amazônica peruana e estão reorganizando-se independentemente de Abimael. Essa nova facção se chama Sendero Rojo (Trilha Vermelha), seu principal comandante é Oscar Ramírez Durand conhecido como “camarada Feliciano”.

O simples desaparecimento do Sendero não significa o fim de uma utopia libertadora, nem significaria do outro lado, o fim da violência institucionalizada, porque não se resolve a expansão da pobreza entre os índios e mestiços da “sierra”. A utopia senderista permanece latente a partir de um povo pobre, desprezado e de muita esperança.

Para Héctor Béjar<sup>135</sup>, há duas alternativas para o movimento senderista: a) o progressivo desaparecimento; b) a autonomização do exército clandestino do Sendero. Antes de compreender o enigma do Sendero é preciso atacar as causas que lhe deram origem: a pobreza regional, a persistente tendência dos governantes em adiar a solução de problemas estruturais de um povo marginalizado pelas elites de Lima. Béjar neste ponto assim se pronuncia:

*“... 15% da população pobre, que segundo as pesquisas de opinião justificam os movimentos subversivos em Lima, não desaparecerão com a prisão de Guzmán”<sup>136</sup>.*

---

IIº Congresso do Partido. Veja: Secção Documentos. Revista Occidental - Estudios Latinoamericanos, Mexico, vol. 11, nº 3, 1994.

<sup>135</sup> Béjar foi dirigente do Exército de Libertação Nacional (ELN) em 1965. Escreveu diversos livros sobre a experiência guerrilheira no Peru. Atualmente é diretor do Centro de Estudos, Desenvolvimento e Participação (Cedep), em Lima. É um crítico duro aos métodos violentos do Sendero, mas está consciente da realidade social peruana.

<sup>136</sup> “Depois do Sendero, outros Senderos”, in: Cadernos do Terceiro Mundo, Rio de Janeiro, XIV (155): 32-34, Nov., 1992, p. 34.

A tentativa de Fujimori de lançar um plano de pacificação nacional a todos os movimentos insurgentes (inclusive ao ativo Movimento Revolucionário Tupac Amaru - MRTA) é profundamente contraditório. Está havendo prisões arbitrárias contra as camadas pobres e inocentes, alheias a esses acontecimento insurreccionais. Para isso, Héctor Béjar tem uma resposta clara:

*“Morto o Sendero Luminoso, é muito provável que apareçam outros Senderos no futuro, se a situação não mudar. Um povo com tanto vigor como o peruano não pode coexistir com a pobreza sem coexistir também com a violência”<sup>137</sup>*

Apesar de tudo isso, o governo peruano atual insiste na negociação da paz através de Abimael, a fim de que se consolide a rendição dos guerrilheiros que ainda continuam em atividade.

Alberto Fujimori disse publicamente que negocia com o Sendero na primeira entrevista após assumir seu segundo mandato. A pacificação talvez seja uma estratégia do governo para golpear definitivamente o Sendero. Disse ele em sua posse ser “este o momento de esquecer o passado”, pois “honremos a memória de todos os nossos mortos porque equivocados ou não, são peruanos”<sup>138</sup>.

Em resumo, o Sendero historicamente teve um começo que ia da universidade ao campo e daí à atividade guerrilheira, até ser reduzido com a prisão de seu principal líder, Abimael Guzmán. Qual o objetivo dessa organização e de suas convicções? Dar ao povo

---

<sup>137</sup> Id., p. 34. (Hanna Arendt ao escrever “Sobre a Violência”, faz uma vigorosa crítica da apologia da violência, observando com muita intuição a violência autoritária da violência política com apoio do povo para erradicar o mal).

<sup>138</sup> NERI, Emanuel. “Fujimori negocia com o Sendero”, Folha de São Paulo, 31/07/1995.

da Sierra a esperança de melhores dias, a concretização da utopia, utilizando métodos nem sempre convencionais, bastante radicais, na esteira da concepção revolucionária de Mariátegui e na ação do maoísmo revolucionário. São os próprios senderistas encarcerados juntamente com seu líder que se questionam sobre seus objetivos:

*“El pueblo podría preguntarnos: Que hemos logrado en tantos años de combate? Y tienen derecho de hacerlo: nuestra obligación es responder y explicar. En más de 13 años hemos iniciado y desarrollado la guerra popular sustentando en las masas, principalmente campesinas; con autosostenimiento, autodecisión e independencia, guiándose siempre por el marxismo-leninismo-maoísmo, pensamiento gonzalo, sirviendo al pueblo de todo corazón y con desinterés absoluto”<sup>139</sup>.*

O Sendero é um exemplo radical da mudança política, social e cultural, diante da anacrônica situação de paralisia política dos governantes sempre voltados para o interesse de Lima. O povo historicamente, está cansado de esperar por melhores dias, melhores condições de vida, enquanto não chega, novos movimentos surgirão, utopias se manifestarão, até que em algum momento da história o povo tome nas suas mãos o poder e com justo direito.

O espaço dado para as experiências neoliberais está em perigo pelos exemplos do México e Argentina. O desemprego cresce proporcionalmente à industrialização, a América Latina continua fortemente endividada interna e externamente. Nessa situação

---

<sup>139</sup> “Luchar por un acuerdo de paz y sentar bases para el IIº Congreso”, in: Revista Occidental, op. cit., p. 360.

de instabilidade sempre haverá campo para novas reações por parte do povo. A utopia é uma delas.

Estas três utopias concretas analisadas neste capítulo, representam o esforço de líderes e a participação popular na busca dos direitos à dignidade, à cidadania e à utopia de um mundo mais humano, responsável, como também uma advertência a governantes que privilegiam minorias poderosas em detrimento da maioria trabalhadora, pobre e escassa de melhores condições de vida. Toda essa tarefa não pode acabar na ilusão, a tarefa de levar avante uma América Latina que se destaque pela coragem e abnegação de seu povo.

## CONCLUSÃO

O que pretendemos demonstrar com esta investigação e exposição sobre a América Latina?

A nossa tese afirma-se na convicção de que a história da conquista europeia sobre a América é a história da dominação de uma cultura sobre a outra. É “A selvagem injustiça dos europeus” como diria Noam Chomsky<sup>1</sup>. É a cultura da violência indiscriminada sobre povos considerados pelos europeus “culturalmente atrasados”.

Após a independência dos países latino-americanos, persistiriam e persistem novas formas políticas, sociais, culturais e econômicas de dominação. Políticos reciclando-se no poder, caudilhismo e ditaduras conforme o interesse das elites e democracias instáveis.

As diferenças acentuadas entre a cultura elaborada (formal) e a cultura popular (informal) alargam ainda mais o leque entre as classes sociais. A concentração de renda

---

<sup>1</sup> *Ano 501. A conquista continua*, p. 14. Chomsky nasceu na Filadélfia em 1928. Aos 32 anos foi professor do Massachusetts Institute of Technology (MIT). Revolucionou a lingüística nos anos 60 com sua teoria sobre a gramática generativa. Conhecido polemista e adversário do *establishment* político norte-americano. Ativista dos direitos civis. Publicou 23 livros sobre política internacional e questões internas dos Estados Unidos. Neste livro desenha paralelos entre o genocídio da era colonial e as práticas de extermínio e exploração associadas ao domínio imperialista nos tempos modernos.

crescente na classe alta, provoca na base um maior número de excluídos, crescendo o *apartheid* social até os nossos dias.

Não podemos deixar de acrescentar a estes problemas a efetiva interferência dos Estados Unidos junto com as elites políticas latino-americanas como bem coloca Chomsky:

*“A investida profundamente antidemocrática da política dos Estados Unidos no Terceiro Mundo, com o recorrente recurso ao terror para eliminar ‘a participação política da maioria numérica’ é facilmente compreensível. Ela é uma decorrência imediata da oposição ao ‘nacionalismo econômico’, para o qual evoluem com muita freqüência as pressões e as organizações populares”<sup>2</sup>.*

Realmente a histórica interferência se revela com a anexação de vários Estados mexicanos (Califórnia, Texas, etc.) por parte dos Estados Unidos e a invasão pura e simples de vários países centro-americanos (Cuba, Nicarágua, República Dominicana, etc.), permitindo antever a intenção norte-americana. E completa Chomsky:

*“Os latino-americanos estão convencidos de que o primeiro beneficiário do desenvolvimento dos recursos de um país devia ser o povo desse país. A posição dos Estados Unidos em contraste era de que os beneficiários deviam ser os investidores americanos, enquanto a América Latina preencheria seu papel de prestador de serviços”<sup>3</sup>.*

---

<sup>2</sup> Ano 501. *A conquista continua*, p. 54.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 54.

Tocar hoje nessas informações, passa por absurdo para muitos de mentalidade neoliberal. Com isso, corre o perigo de não se aceitar os realistas bem informados substituindo-os por otimistas bem alienados, em nome do “politicamente correto”. Por quê? Porque com a despolíticação, o conhecimento tende a tornar-se descritivo e funcional, a literatura e a arte uma habilidade técnica (devido a dissolução da ciência na tecnologia) e o triste destino de muitos intelectuais e artistas é converter-se em *experts*. A nosso ver, a politização do cotidiano é uma forma de luta contra o comodismo e a aceitação passiva dos acontecimentos.

Ora, diante da violência da conquista, da dominação das elites sobre as massas, do poder mundial das potências sobre poderes regionais, a reação indígena e o povo oprimido e excluído não se fez esperar.

Há uma reação que atravessa a história dos povos indígenas e explorados da América Latina refletida na teoria literária, política e na práxis revolucionária do imaginário latino-americano. É o inconformismo, o grito, a luta, a esperança contra o presente ameaçador, alienante, ausente de perspectivas. Não seria de outra forma, pois “a imaginação utópica cria outra realidade para mostrar erros...” como nos afirma Marilena Chauí. Vive-se para um projeto, para o futuro.

O sonho acordado de um mundo melhor, mais fraterno, humano, saltita na mente do homem excluído e de todos aqueles que apostam na dignidade da justiça. Parafraseando Hegel, diríamos que o homem latino-americano é o *nada* grávido de *ser* e no seu regionalismo latino é o *finito* grávido de *infinito* (o regional no universal).

Esta realidade torna a América Latina dialeticamente conflitiva, cheia de contrastes, contraditória e heterogênea: por um lado as elites<sup>4</sup> sentem-se vivendo no ideal apolíneo (obedientes às regras estabelecidas, às normas sociais, etc.), ao passo que o povo pobre é visto na perspectiva dionisiaca como um provocador, desafiador, perturbador da ordem estabelecida, desordeiro, etc.

A afirmação de Octavio Ianni é apropriada para perceber o comportamento de dominantes e dominados:

*“Se fosse possível dizer qual é o tema mais freqüente e influente do pensamento latino-americano, muitos concordariam com o contraponto civilização e barbárie”<sup>5</sup>.*

A barbárie é a ação do caudilho, do coronel, do gamonal, etc., sempre acompanhada de preconceito racial quando há envolvimento de índios, mestiços, negros, a maioria trabalhadores braçais. O bárbaro pertence à outra casta, à outra classe, aos subalternos do campo e da cidade. Ianni assim analisa:

*“Aquele que imagina que o bárbaro é o outro, esquece que o eu não se basta por si, que o eu depende do outro, que o civilizado tem raízes no bárbaro. O contraponto está em que a civilização produz a barbárie...”<sup>6</sup>.*

---

<sup>4</sup> Aliás, Christopher LASCH em seu livro *A Rebelião das Elites e a Traição da Democracia*, argumenta que a democracia está hoje ameaçada pelas elites e não pelas massas, pois as elites com perspectivas mais globais, recusam-se a aceitar limites com nações ou locais, isolam-se em suas redes e enclaves, dividem a nação e traem a idéia de uma democracia para todos os cidadãos. “Atualmente, a principal ameaça vem daqueles que estão no topo da hierarquia”, p. 37. Não são mais as Rebeliões das Massas segundo Ortega y Gasset, mas a rebelião das elites contra a democracia.

<sup>5</sup> *O Labirinto Latino-Americano*, p. 14.

<sup>6</sup> Id., p. 15.

A história da América Latina é uma história de lutas sociais, revoluções constantes, algumas contra ditadores, outras vezes contra a incompetência administrativa das fracas repúblicas democráticas. O povo cansado com tanta arbitrariedade sonha na libertação, o imaginário o leva à utopia, ao *novum*, àquilo que não é mas poderá ser no futuro.

Ora, nessa perspectiva necessária de um projeto utópico nos leva a enveredar pela complexidade da concepção de utopia.

A utopia não pode ter uma definição estática no seu processo, mas representa a construção verdadeiramente justa de vida. Nesse perfil estaria uma definição mais representativa de seu significado.

Nossa investigação envolvendo a América Latina, denominamos utópicas determinadas intenções e práticas operadas por líderes revolucionários, intelectuais ou grupos que se opuseram ao poder constituído, como Zapata, Che Guevara, Mariátegui, Enrique Dussel, etc., que tinham como objetivo a transformação da sociedade pela aproximação ao modelo desejado.

Precisamente do pensamento e prática de líderes, intelectuais e povo poderíamos entender a utopia como um projeto que se supõe desejável na esperança futura de sua realização, dotada de toda a perfeição possível.

No presente a utopia não é passível de realização, contudo, o desejo de melhorar a sociedade de nossa época nos transfere para o futuro as condições necessárias para uma utopia social digna de perfeição.

A imaginação utópica é inerente ao ser humano. É permanente nas sociedades. As utopias são verdades em gestação e portanto subversivas do tempo presente.

Habermas admite o pensamento utópico, estabelecendo-lhe limites em virtude das respostas científicas, técnicas e de planejamento que responderiam às necessidades e inquietações futuras. Mas a situação instável em que se encontra o mundo pelo uso de armamentos, os problemas ecológicos e a irracionalidade humana o leva a rever o valor da utopia dizendo que “quando secam os oásis utópicos, estende-se um deserto de banalidade e perplexidade”.

Isaiah Berlin em *Limites da utopia* afirma que “a idéia de uma sociedade perfeita é um sonho antigo”, mas questiona aqueles que pensam que a utopia é uma fuga do presente.

Assim o pensamento utópico é um fator de transformação social e uma reação às condições injustas do presente. As utopias não se alienam permitindo prever um futuro possível exigindo uma prática que as concretizem.

Depois da análise do conceito de utopia e seu sentido na sociedade em vista de um projeto utópico libertador, consideramos que a educação é um núcleo estrutural, fundamental que permite a que pessoas com mais conhecimento e mais distantes da ignorância possam ter maior participação política num país.

Na América Latina pouco se investe na educação e ao mesmo tempo há um distanciamento entre a cultura do povo e um currículo escolar.

Nós queremos mostrar que ao lado de uma educação formal há possibilidade de desenvolver a alternativa de uma educação popular, pois os modelos de educação formal

existentes mostraram-se não adequados à realidade cultural da América Latina. Vejamos alguns sintomas.

A população em idade escolar (6 a 23 anos) na América Latina e Caribe chegava em 1985 a 165 milhões. No ano 2.010 serão 150 milhões. Nos últimos 20 anos a taxa de analfabetismo caiu 12 pontos percentuais passando de 27,3% em 1970 a 15,2% em 1990, mas o número de analfabetos permaneceu praticamente invariável, por volta de 44 milhões, ou seja, 5% do número de analfabetos de todo o mundo<sup>7</sup>.

Na escola primária estão matriculados mais de 71 milhões de crianças, mas 13%, ou seja, 8,5 milhões não estão escolarizados. No ensino primário a taxa de reprovação é de 15% em 1980 e 27% abandonam a escola antes de completar o 4º ano<sup>8</sup>.

Quais são os obstáculos à educação? Persiste a desigualdade de oportunidades para o acesso ao sistema educativo, escasso investimento, currículos inadequados às necessidades dos países latino-americanos, por estarem inspirados nos modelos do Primeiro Mundo.

Os planos de educação, geralmente elaborados de uma maneira centralizada, leva em pouca conta os interesses da população. A participação dos pobres no esboço curricular ou no controle da escola é reduzido. Isto contribui para que o sistema educativo e seus conteúdos estimulem à uma alienação cultural. Se há fracassos nos paradigmas propostos, a nossa alternativa é um projeto utópico: a educação popular, que

---

<sup>7</sup> Cf. Carlos Tunnemann Bernhein, *La Educación Latinoamericana en el Horizonte del Siglo XXI y el papel de la OEA*. La Educación, Revista Interamericana de Desarrollo Educativo. O.E.A. (Organização dos Estados Americanos), Washington D.C., 34 (106): 1-24, Fev/Mar, 1990, p. 13.

<sup>8</sup> Id., 13-14. O autor é professor universitário, Membro do Conselho Diretivo da UNESCO e ex-Ministro da Educação da Nicarágua.

parte do aproveitamento da raiz cultural em que o pobre está inserido, ou seja, seu espaço existencial.

Para melhor focalizar a alternativa da educação popular fizemos um retrospecto histórico da educação e as diversas teorias pedagógicas existentes.

Dentro de uma educação popular está subentendida uma pedagogia libertadora, enfatizada por Moacir Gadotti, Carlos Alberto Torres, Paulo Freire e muitos educadores.

De fato a educação popular é uma utopia latino-americana pois aproveita-se da educação informal para construir uma educação adequada às necessidades básicas da população pobre, é “uma práxis social que se inscreve no interior de um processo mais amplo que o meramente educativo e que busca que os setores populares se constituam num sujeito político e organizado”, segundo Isabel Hernandez e anotado em nossa pesquisa.

As experiências de educação popular no Estado de São Paulo, Santiago no Chile, na Nicarágua, Granada e Cuba, atestam o valor educativo aproveitando a qualidade e a base cultural dos educandos. Como a educação popular incide em mudanças na consciência política e social e na capacitação de setores marginalizados, ainda falta a suficiente organização política. Sinais positivos aparecem no atual movimento brasileiro MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), lugar da práxis da educação popular.

Gadotti reforça sua tese da educação popular dizendo que “sustentamos que existem suficientes razões para crer que, por um lado, a educação popular como modelo

teórico reconceituado pode oferecer grandes alternativas para a América Latina nos anos noventa”.

Será desta tarefa da educação popular, enquanto projeto que abre os horizontes da libertação das massas excluídas, que se encontram as sementes das utopias concretas na América Latina. As utopias concretas direcionam-se através de seus interlocutores, na busca de uma vida nova, uma transformação e uma negação do presente sem perspectivas.

A interpretação das utopias concretas na América Latina encerra uma pedagogia libertadora. O projeto da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel reveste-se de uma aura de esperança. A teoria e as experiências vividas por Dussel demonstram o que significa lutar em favor do homem marginalizado oprimido e excluído da sociedade. Poucos são os intelectuais que se interessam por esta tarefa de libertação, diante de governantes omissos para dar solução aos problemas sociais básicos da maioria da população.

Em síntese, a estrutura do projeto libertador de Dussel compreende três etapas: a *ontológica* que vai destruindo através da análise crítica o pensamento filosófico europeu (pensamento do centro imposto à periferia onde se inclui a América Latina; a *metafísica*, utilizando-se das categorias de Ricoeur e Levinas, tenta superar a dialética da *ontologia da Totalidade* (opressor-oprimido); e a última que vai até hoje, a *concreta*, analisando rigorosamente (em alemão) os Grundrisse de Marx onde descobre a utopia do pobre. Atualmente trabalha sobre a linguagem ideológica do poder, fazendo uma análise crítica da filosofia analítica, abrindo polêmicas com R. Rorty.

Enfim, Dussel, a partir do projeto utópico libertador nos parece que enfatiza a *des-construção* da Totalidade (o poder do centro) para a *construção* da Exterioridade, detectando através de um diagnóstico tópico externo a existência da utopia latino-americana diante da afirmação do *ser* europeu.

José Carlos Mariátegui é o ator principal da análise da conjuntura política e social peruana, em seus ensaios sobre a realidade do Peru, utilizando pela primeira vez na América Latina o materialismo histórico de Marx.

Mariátegui é o homem que lutou no curto espaço de sua vida contra a exploração das oligarquias peruanas e propondo um socialismo a partir da cultura latino-americana e inca, congregando uma força social significativa para transformar as estruturas políticas sociais e econômicas vigentes. Para isso não titubeou em afirmar a violência para destruir a estrutura arcaica peruana. Era realmente um sonhador, um organizador de uma mentalidade utópica radical, mas no fundo era um homem espiritual (nunca deixou de ser cristão apesar da práxis socialista), diríamos que era um revolucionário e um místico (os escritos nos revelaram esse perfil).

A estadia na Europa deu-lhe as bases teóricas socialistas que estavam em ebulição na esteira da Revolução Russa, o retorno ao Peru afirmou-lhe a concretização do seu projeto socialista. Mas com um capitalismo atrasado, problemas indígenas por resolver e a exigência da reforma agrária drástica, o caminho metodológico em bases culturais peruanas era o ideal. Enquanto Dussel refletia fazendo um diagnóstico tópico externo, Mariátegui fazia um diagnóstico tópico interno mas sem se alienar à marcha do socialismo mundial.

Mariátegui embora tenha recebido influência de Sorel, Gramsci e outros socialistas europeus, não constrói uma grande teoria sobre o socialismo, faz antes de tudo incursões pela cultura peruana do tipo nacional-popular, ligando a criatividade indígena dos incas, o proletariado e os camponeses. A fé, o mito, a esperança, dominam seus escritos, “a força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade”, afirmava Mariátegui em *El Alma Matinal*. Talvez esteja nessa paixão que domina seu projeto utópico, as sementes plantadas que irão frutificar na ação revolucionária do Sendero Luminoso, um dos maiores movimentos revolucionários da América Latina.

À primeira vista, o Sendero Luminoso é um movimento terrorista, diabólico, sanguinário, desumano, por pessoas nem sempre bem informadas ou que não têm o trabalho de dedicar-se a conhecer as origens do movimento.

O Sendero é a resposta à agressão violenta, racista, imposta ao povo indígena e mestiços do altiplano peruano, abandonado à própria sorte pelas autoridades de Lima.

A resposta do Sendero é dura, violenta, dentro da concepção ideológica trilhada pelo pensamento de Mariátegui (única forma para acabar com a opressão de oligarquias, gamonales, criollos). Realmente havia uma violência estrutural na região de Ayacucho condição pela qual se fomentaram movimentos insurgentes.

O aparecimento do Sendero (entre os muitos grupos revolucionários na história do Peru) ocorre no leito do desequilíbrio entre a capital e as províncias. Do reduto da Universidade de Ayacucho brota a figura carismática de Abimael Guzmán, que guiará o movimento.

Como sempre ocorre na América Latina, a abstrata democracia do Estado peruano confrontava-se com a exigência de uma democracia concreta e eficiente por parte do povo. Aparecem então as condições ideais para a ação do Sendero, ou seja, o Sendero é a expressão da antítese das contradições sociais existentes na vida peruana.

O projeto revolucionário utópico do Sendero, eficiente na guerra e guerrilhas, alastrou-se em 20% do território peruano, adota uma teoria (impulsionada pelas diretrizes de Mariátegui e de Guzmán) e uma práxis (impulsionada pela estratégia maoísta chinesa).

O movimento nem sempre compreendido pela sociedade e muito menos pelas elites (devido à escassa informação de seus quadros) resultou na morte de 25.000 pessoas, pois quanto maior violência do aparato militar, tanto maior era a resposta do Sendero.

Os métodos adotados pelo Sendero (punir publicamente corruptos, informantes do exército ou exploradores do povo) não era de agrado de alguns setores rurais e urbanos.

Com a prisão de Abimael, alterou-se a guerra revolucionária, o mito Gonzálo parece ter-se extinguido, mas enquanto permanecer a violência estrutural do Estado, muitos senderos ressurgirão, reagindo às condições adversas a que grande maioria do povo é submetido. A utopia de uma sociedade melhor continua, a tese do presente encontra com a antítese do futuro, daquilo que pode ser melhor como ideal e prática.

Encerrando, afirmamos que a utopia da educação popular, nascida das raízes culturais do povo normalmente explorado e excluído, reflete-se nos movimentos utópicos

de libertação que buscam por seus projetos, avançar na esperança, na superação do presente, projetando uma luz no futuro. A utopia que sonhamos, desejamos e que estamos gestando é possível. A América Latina não pode continuar assim, com os sorrisos ocultos das elites e as lágrimas e sofrimentos explícitos da maioria de seu povo. Chega de usar o povo em experiências econômicas de laboratórios neoliberais do primeiro mundo.

## BIBLIOGRAFIA I

- ABENSOUR, Miguel: *O Novo Espírito Utópico*, Campinas, Ed. Unicamp, 1990.
- ALIMONDA, Hector.: *José Carlos Mariátegui*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- ALVES, Rubem: *A gestação do futuro*, Campinas, Papirus, 1986.
- AMAYO, Enrique (org.): *Sendero Luminoso*, São Paulo, Vertice, Ed. Revista dos Tribunais, 1988.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda: *Filosofia da Educação*, São Paulo, Ed. Moderna, 1989.
- ARDILES, Osvaldo et alii: "Ethos, Cultura y Liberación" in: *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Fernando G. Cambeiro, pp. 9-32, 1975.
- ARENDT, Hannah: *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- ARICÓ, José: *Marx e a América Latina*, Ed. Paz e Terra, 1982.
- ARGUEDAS, José Maria: *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Ed. Siglo Veinteuno, 2ª edição, 1977.

ARREGUI, J.J. Hernandez: *Que é o ser Nacional?*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1963.

ASSMANN, Hugo: "Filosofia da Libertação: buscando refletir a partir das 'maiorias oprimidas'". Jornada sobre "Filosofia da Libertação". UNIMEP, Piracicaba, S.P., 1982, mimeografado.

BARREIRO, Julio: *Educação popular e conscientização*, Petrópolis, Vozes, 1980.

BELLI, Gioconda et alii: *1492-1992. La Interminable Conquista*, Bogotá, Ed. El Buho, 1991.

BELLOTTO, Manoel L. e CORREA, Maria M. (Organizadores): *José Carlos Mariategui: introdução*, São Paulo, Ática, 1982.

BERLIN, Isaiah: *Limites da utopia*, S. Paulo, Cia. das Letras, São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_ : *Quatro ensaios sobre a liberdade*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1981.

BLOOM, Allan: *O declínio da cultura ocidental - Da crise da Universidade à crise da Sociedade*, SP, Best Seller, 1989.

BOLIVAR, Simón: *Escritos políticos*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1992.

BOURRICAUD, Faure & BRESANI, Bravo: *Piel la oligarquia en el Peru*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1969.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues: *Lutar com a palavra: escritos sobre o trabalho do educador*, Rio, Edições Graal, 2ª edição, 1985.

BUARQUE, Sérgio C. (organizador): *Diálogo ou confronto? América Latina e a nova ordem internacional* (Debate de Canela sobre o Relatório Brandt), Rio, Paz e Terra, 1980.

BUBER, Martin: *Sobre comunidade*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1987.

\_\_\_\_\_ : *O socialismo utópico*, São Paulo, Perspectiva, 1971.

CALDERA, Alejandro Serrano: *Filosofia e Crise - pela filosofia latino americana*, Petrópolis, Vozes, 1984.

CAMPANELLA, Tomaso & BACON, Francis: *Utopias del Renacimiento*; Ed. Vitor Hugo, s/data.

CARDOSO, F.H. & FALETTO, Enzo: *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, Rio, Zahar, 1977.

CASALLA, Mario: "Algunas precisiones en torno al concepto de 'Pueblo'", in: ARDILES, O. et alii. *Cultura popular y filosofia de la liberación: una perspectiva latino-americana*, Buenos Aires, Fernando G. Cambieiro, pp. 33-69, 1975.

CASTAÑEDA, Jorge G.: *A utopia desarmada - dilemas e problemas da esquerda latino-americana*; SP, Cia. das Letras, 1994.

CENTRO DE ESTUDIOS Y PROMOCIÓN DEL DESARROLLO. *Violencia política en el Peru*, Lima, Desco, 2 vols., 1989

CÉSAR, Constança Marcondes: *Filosofia na América Latina*; SP, Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_, "Filosofia na América Latina: Polêmicas", in: *Revista Reflexão IX* (30): 51-62, set/dez/84.

CHANG, Rodriguez, *Poética e Ideologia en José Carlos Mariategui*, Ed. Normas Legales S.A. Trujillo - Peru, 1986.

- \_\_\_\_\_, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de La Torre*, México, Ed. Cultura, D.F., 1957.
- CHAUÍ, Marilena: *Conformismo e Resistência*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- \_\_\_\_\_: *Convite à Filosofia*, São Paulo, Ática, 1994.
- CHAVARRIA, Jesus: *José Carlos Mariátegui and the rise of modern Peru, 1890-1930*, Albuquerque, University of New Mexico Press, U.S.A., 1979.
- CHOMSKY, Noam: *Ano 501. A conquista continua*, São Paulo, Scritta Editorial, 1993.
- COELHO, Teixeira, *O que é utopia*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1981.
- COSTA, Marcio Luis: *Educação e libertação na América Latina*, Campo Grande, M.S., CEFIL, 1992.
- CUNHA, Diana A.: *As utopias na educação - ensaio sobre as propostas de Paulo Freire*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- CUNHA, Newton: *A felicidade imaginada: a negação do trabalho e do lazer*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1989.
- DEGREGORI, Carlos Ivan: *Ayacucho 1969-1979 - El surgimiento del Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2ª ed. 1990.
- \_\_\_\_\_: *Sendero Luminoso: Los hondos y mortales desencuentros. Lucha armada y utopia autoritaria*, Documento de trabajo nº 4 y 6, Lima, IEP, 1988.

DELL, Sidney: *Mercado comum latino-americano: utopia ou realidade?*, Rio, Edições O Cruzeiro, Rio, 1966.

DICIONARIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Fundação Getúlio Vargas - Instituto de Documentação, Rio, 1986.

DIETRICH, Heinz et alii: *Neoliberalismo, reforma y revolución en América Latina*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1994.

DONGHI, Halperin: *História da América Latina*; SP, Paz e Terra, s/d.

DUMONT, René: *A utopia ou a morte*; São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1973.

DURKHEIM, Émile: *Educação e sociologia*, Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1978.

EINSENSTADT, S.N.: *Movimentos de protesta y cambio social*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1968.

ELLENGOBEN, Gustavo Gorriti: *Sendero - História de la Guerra Milenária en el Peru*, Lima, Ed. Apoyo, 4ª ed., 1991, vol. I.

ELVI, H.L.: *La educación y la sociedad contemporánea*, Barcelona, Ed. Labor, 1973.

ESCOBAR, Roberto: "La utopia como constante filosófica en América", IX Congresso Interamericano de Filosofia. *La filosofia en América* (Sociedad Interamericana de Filosofia y Sociedad Venezolana de Filosofia, Caracas, Julho, 1977), Caracas, pp. 159-164, 1979.

FERNANDES, Florestan (comp): *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*, São Paulo, Ed. Nacional e Edit. USP, 1973.

\_\_\_\_\_ : *Em Busca do Socialismo Utópico*, São Paulo, Ed. Xamã, 1995.

FRANCO, Maria Laura P.B. & ZIBAS, Dagmar M.C. (organizadoras): *Final do século: desafios da educação na América Latina*. SP, Ed. Cortez, 1990.

FREIRE, Paulo: *Aprendendo com a própria história*, São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_ : *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, 8ª edição, 1987.

\_\_\_\_\_ : *Pedagogia da esperança*, São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1993.

GADOTTI, Moacir e TORRES, Carlos Alberto: *Estado e educação popular na América Latina*, Campinas, Papirus, 1992.

\_\_\_\_\_ : *Educação popular - utopia latino-americana*, São Paulo, Cortez/Edusp, 1994.

\_\_\_\_\_ : *História das Idéias Pedagógicas*, São Paulo, Ed. Ática, 1993.

GALINDO, Alberto Flores: *La agonía de Mariategui - la polémica con la komintern*, Pesco, Centro de Estudios y promoción del desarrollo, Lima, 2ª edição, 1982.

GARAUDY, Roger: *O Projeto Esperança*, Rio, Ed. Salamandra, 1978.

\_\_\_\_\_ : *Ainda é tempo de viver*, Rio, Ed. Nova Fronteira, 1981.

\_\_\_\_\_ : *¿Tenemos necesidad de Diós?*, Madrid, PPC. Editorial s/a., 1993.

\_\_\_\_\_ : "Liberdade cristã e liberdade marxista", in Lucio L. Radice et alii, *As várias faces da liberdade*, Rio, Paz e Terra, 1969, pp. 59-114.

GENRO, Tarso: *Utopia possível*, Porto Alegre, Artes e ofícios ed. , 1994.

GOLDMANN, Lucien: *Dialética e Cultura*, SP, Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_ : *Ciências humanas e filosofia*, Rio de Janeiro, Ed. Bertrand do Brasil, 11ª edição, 1988.

GONZALEZ, Federico: *Los simbolos precolombinos*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1989.

GARCIA, Jorge J.E. & JAKSIC, Iván: *Filosofia e identidade cultural en América Latina*, Venezuela, Monte Avila Editores, C.A., 1983.

GRAMSCI, Antonio.: *Concepção dialética da história*, Rio, Civilização Brasileira, 7ª edição, 1987.

\_\_\_\_\_ : *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio, Civilização Brasileira, 4ª edição, 1982.

GRANGER, Gilles Gaston: *Por um conhecimento filosófico*, Papirus, Campinas, 1989.

GUY, Alain. *Panorama de la pensée philosophique ibéro-américaine*. Gêneve (Suisse). Editions Patiño, 1989.

HABERMAS, J.: "A nova intransparência" - A crise do Estado do bem-estar social e o Esgotamento das energias utópicas, in: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 18, set. 1987, pp. 103-114.

HERNANDO, Manuel Calvo: *Las utopias del progreso*, Barcelona, Ed. Labor, 1980.

HINKELAMMERT, Franz J.: *Crítica à razão utópica*, S.P., Paulinas, 1988.

HOBSBAWN, E.J.: *Rebeldes Primitivos - Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio, Zahar, 1978.

- \_\_\_\_\_: *Era dos Extremos. O breve século XX: 1914-1991*. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.
- HOUAISS, Antonio e AMARAL, Roberto: *Socialismo: Vida, Morte, Ressurreição*, Rio, Vozes, 1993.
- HONÓRIO, Rodrigues José: *Filosofia e História*, Rio, Nova Fronteira, 1981.
- IANNI, Octavio: *O labirinto latino-americano*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- ILLAN, Diego Meseguer: *José C. Mariategui y su pensamiento revolucionario*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- INNOCENTINI, Mário.: *O conceito de hegemonia em Gramsci*, São Paulo, Ed. Tecnos Ltda., 1979.
- IRIARTE, Gregório: *Leitura crítica para a interpretação da realidade*, SP, Ed. Paulinas, 1986.
- JAGUARIBE, Helio: *Problemas do desenvolvimento latino-americano*. Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1967.
- KUIAVA, Evaldo A.: "Levinas no contexto da história", *in*: Cadernos da FAFIMC. Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição, nº 13, Especial, pp. 13-19.
- KONDER, Leandro: *O futuro da filosofia da praxis*, São Paulo, Ed. Paz e Terra, 2ª ed., 1992.
- KULESZA, Wojcieh A.: *Comenius - a persistência da utopia em educação*, Campinas, Ed. Unicamp, 1992.

- LAMPE, Armando (organizador): *Ética e a Filosofia da Libertação - Festschrift Enrique Dussel*, Petrópolis, Vozes, CEHILA, S.P., edição bilingue, 1995.
- LASCH, Christopher: *A Rebelião das Elites e a Traição da Democracia*, Rio de Janeiro, Ediouro S/A, 1995.
- LATOUCHE, Serge: *A ocidentalização do mundo - ensino sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- LEBRUN, Gerard: *O que é poder*, São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1984.
- LEIF, Joseph: *Por uma educação subversiva - da identificação à libertação*, Rio, Zahar, 1983.
- LENIN, V.I.: *El socialismo utopico y el socialismo científico*, Moscou, Ed. Progreso, 1978.
- LEBROT, Michel: *A favor ou contra a autoridade*, Rio, Francisco Alves Ed., 1977.
- LEVINAS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_ : *Humanismo do outro homem*, Vozes, Petrópolis, 1993.
- LOWY, Michael: *Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nous jours*, Paris, François Maspero, 1980.
- \_\_\_\_\_ : *Ideologia e Ciência Social. Elementos para uma análise marxista*, São Paulo, Cortez Editora, 5ª ed., 1989.
- MACGREGOR, Felipe E. et alii: *Siete Ensayos sobre la Violencia en el Perú*. Asociacion Peruana de Estudios e investigaciones para la paz. Lima, Fundación Friedrich Ebert, 3ª ed., 1987.

MADEIRA, Felicia Reicher & GREIOMAR, Namo de Mello (Coord.): *Educação na América Latina - Os modelos teóricos e a realidade social*, São Paulo, Cortez Ed., 1985.

MANNHEIM, Karl: *Ideologia e utopia*, Rio, Zahar, 1976.

MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 3 vols. 1984.

MARCUSE, Herbert: *El fin de la utopia*, México, Siglo veintiuno editores, 1971.

MARIÁTEGUI, J.C.: *Sete Ensaio de interpretação da realidade peruana*, São Paulo, Alfa-Omega, Prefácio de Florestan Fernandes, 1975.

MARX, Karl.: *O Capital*. São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Economistas, 5 vols., 1984.

MAYNTZ, Renate & HOLM, Kurt: *Introducción a los Métodos de Sociología empírica*, Madrid. Alianza Editorial, 1975.

MORA, José Ferrater: *Dicionário de filosofia*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2 vols., 1971.

MORAIS, Regis de: *Educação em tempos obscuros*, São Paulo, Cortez Editora/Autores Associados, 1991.

\_\_\_\_\_ : *Violência e educação*, Campinas, Papyrus Ed., 1995.

MOREIRA, Neiva: *Modelo peruano*, Ed. Paz e Terra, Rio, 1975.

MORTON, A.L.: *Las utopias socialistas*, Barcelona, Ed. Martinez Roca, 1952.

NEUSÛS, Arnhelm: *Utopia*, Barcelona, Barral Editores, 1971.

PERÚ - SENADO DE LA REPUBLICA. *Violência y pacificación en 1991*, Comisión Especial de Investigación y Estudios sobre la Violencia y alternativas de pacificación, Lima, 1992.

PISCHEL, E. Collotti: *História da Revolução Chinesa*, Lisboa, Ed. Europa-América, 1977.

POMER, Leon: *As independências na América Latina*, SP, Brasiliense, 1981.

PONCE, Anibal: *Educação e luta de classes*, Cortez Ed., SP, 1982.

PORTER, Cyril e ZIMMER Jürgen (organizadores): *Educação comunitária no terceiro mundo*, Campinas, Papyrus, S.P., 1995.

QUIJANO, Anibal: *Introducción à Mariategui*, Mexico, Ediciones Era, 1982.

REGINA, Jesus Eurico Miranda: *Filosofia Latino-America e Filosofia da Libertação. A proposta de Enrique Dussel em relação às proposições de Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea*. Campo Grande - MS. CEFIL- Centro de Estudos e Pesquisas de Filosofia Latino-Americana, 1992.

REIS FILHO, Daniel Aarão: *A revolução chinesa*, São Paulo, Brasiliense, col. Tudo é História, 1981.

RIBEIRO, Darcy: *O dilema da América-Latina - Estruturas de poder e forças insurgentes*, Petrópolis, Vozes, 1979.

\_\_\_\_\_ : *As Américas e a civilização*, Petrópolis, Vozes, 1979.

RAMA, W. German: "La situación de la juventud y los problemas de la inserción en la sociedad" in: FRANCO, M. Laura & ZIBAS, Dagmar (organizadores), São Paulo, Cortez Ed., 1989, pp. 203-236.

ROUQUIÉ, Alain: *O extremo-ocidente - introdução à América Latina*, São Paulo, EDUSP, 1991.

ROUSSEAU, J.J.: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Brasília, Ed. Univ. de Brasília, São Paulo, Ática, 1989.

RUSS, Jacqueline: *O Socialismo Utópico*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.

SALAZAR BONDY, Augusto: *Existe uma filosofia en nuestra América?*, Siglo Vientiuno Editores, Mexico, 1968, 11ª ed.

SCHAFF, Adam: *História e verdade*, SP, Martins Fontes, 1986.

SPOERER, Sergio: *América Latina: los desafios del tiempo fecundo*, México, Siglo Vienteuno, 1980.

STEIN, Steve & MONGE, Carlos: *La crisis del Estado Patrimonial en el Perú*, Lima, IEP, 1988.

SUCHODOLSKI, Bogdan.: *Fundamentos de Pedagogia Socialista*, Barcelona, Editorial Laia, 3ª edição, 1976.

TORRES, Carlos Alberto: *A política da educação não-formal na América Latina*, SP, Paz e Terra, 1992.

TOURAINÉ, Alain: *Palavra e Sangue - política e sociedade na América Latina*, SP, Trajetória cultural/ Ed. Unicamp, 1989.

VAZQUEZ, Adolfo Sanchez: *Ética*, Rio, Civilização Brasileira, 1982.

VELASCO, Sirio Lopez: *Reflexões sobre a filosofia da libertação*, Campo Grande e M.S. CEFIL, 1991.

VIEIRA, Antonio Rufino.: *O projeto utópico da Filosofia da Libertação*. Tese de Doutorado, mimeografado, 1988.

VILLEGAS, Abelardo: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo Vientiuno S.A., México, 3ª ed., 1977.

## BIBLIOGRAFIA II

### 1. Obras Filosóficas de Enrique Dussel

#### a) LIVROS

- *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
- *América latina y consciencia cristiana*, Ipla, Quito, 1970.
- *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1972.
- *Método para una Filosofía de la liberación*, Salamanca, Sigueme, 1972.
- Em português: *Método para uma Filosofia da Libertação. Superação analética da dialética hegeliana*. Loyola, São Paulo, 1986.
- *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Fernando García C., Buenos Aires, 1973.

- Em português: *Para uma ética da libertação latino-americana*, t. I: Acesso ao ponto de partida da ética. Loyola-UNIMEP, São Paulo-Piracicaba, 1982.
- Em português: *Para uma ética da libertação latino-americana*, t. II: Eticidade e moralidade, Loyola-UNIMEP, São Paulo-Piracicaba, 1982.
- *El dualismo en la antropología de la cristandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974
- *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (co-autor com Enrique Guillot), Bonum, Buenos Aires, 1975.
- *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975.
- Em português: *Para uma ética da libertação latino-americana*, t. III: Erótica e Pedagógica, Loyola-UNIMEP, São Paulo- Piracicaba, 1982.
- *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México, 1977.
- Em português: *Filosofia da libertação*, Loyola-UNIMEP, São Paulo-Piracicaba, 1982.
- *Filosofía de la poiesis, Introducción histórica*, UAM-A, México, 1977.
- Em português: *Para uma ética da libertação latino-americana*, t. IV: Política, Loyola, São Paulo, 1982.
- Em português: *Para uma ética da libertação latino-americana*, t. V: Uma filosofia da religião antifetichista, Loyola-UNIMEP, São Paulo-Piracicaba, 1982.
- *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.
- *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.

- *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI/UAM-I, México, 1988.*
- *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital", Siglo XXI, México, 1990.*
- Em português: *O encobrimento do outro. A origem do Mito da Modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 1993.
- A ser publicado em português: *Ricoeur, Apel, Taylor, Rorty e Filosofia da Liberação*, Edições Paulinas, São Paulo, 1993.
- *Filosofia da Liberação: Crítica e Ideologia da exclusão*, Paulus, São Paulo, 1995.  
Título em português diferente da edição inglesa.
- *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994.
- *La Etica de La Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo (Con respuesta crítica de K.-O. Apel)*, proposto à Nueva América (Bogotá) e FCE (México), 1994.

## **b) CO-AUTORIA**

- E. Dussel (Ed.), *Dependencia Cultural y Creación de la Cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1973.
- E. Dussel (Ed.), *Contra un Diseño Dependiente: Un modelo para la autodeterminación nacional*, Edicol, México, 1978.
- E. Dussel-K.-O.Apel (Eds.), *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, Siglo XXI, México, 1992.

- E. Dussel (Ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994.

## 2. Obras de José Carlos Mariategui

### a) OBRAS COMPLETAS

Vol. 1: *La escena contemporánea* (2ª edición), Lima, 1959.

Vol. 3: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. (12ª edición), Lima, 1965.

Vol. 3: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. (3ª edición), Lima, 1964.

Vol. 4: *La novela y la vida: Siegfried y el profesor Canella*. (2ª edición), Lima, 1959.

Vol. 5: *Defensa del marxismo*. (2ª edición), Lima, 1964.

Vol. 6: *El artista y la época*. (1ª edición), Lima, 1959.

Vol. 7: *Signos y obras*. (1ª edición), Lima, 1959.

Vol. 8: *Historia de la crisis mundial*. (1ª edición), Lima, 1959.

Vol. 9: *Poemas a Mariategui*.

Vol. 10: *José Carlos Mariategui, etapas de su vida*, por Maria Wiese.

Vol. 11: *Peruanicemos al Perú*. (1ª edición), Lima, 1970.

Vol. 12: *Temas de nuestra América*. (1ª edición), Lima, 1960.

Vol. 13: *Ideología y política*. (1ª edición), Lima, 1969.

Vol. 14: *Temas de educación*. (1ª edición), Lima, 1960.

Vol. 15: *Cartas de Italia*. (1ª edição), Lima, 1969.

Vol. 16: *Figuras y aspectos de la vida mundial*. (1ª edição), Vol. 1, Lima, 1971.

Vol. 17: *Figuras y aspectos de la vida mundial*. (1ª edição), Vol. 2, Lima, 1971.

Vol. 18: *Figuras y aspectos de la vida mundial*. (1ª edição), Vol. 3, Lima, 1971.

Vol. 19: *Amauta y su influencia*, por Alberto Tauro, s/d.

Vol 20: *Mariátegui y su tiempo*, por Armando Buzam, s/d.

## b) ARTIGOS EM REVISTAS E PERIÓDICOS

*La Prensa*. Diário Informativo.

1914 “Cuenta el cable”, Lima, 1º de agosto (pseud. Juan Croniqueur).

1914 “El rey de Bélgica”, Lima, 18 de outubro (pseud. Juan Croniqueur).

1915 “La época de hierro”, Lima, 14 de abril (pseud. Juan Croniqueur).

1915 “La nostalgia de la huerta”, Lima, 20 de abril, por Juan Croniqueur.

1915 “Pierre Loti en la guerra”, Lima, 19 de março (pseud. Juan Croniqueur).

1915 “La Inquisición de Ate”, Lima, 2 de maio, por José Carlos Mariátegui.

1916 “Glosario de las cosas cotidianas”, Lima, 17 de março, por Juan Croniqueur.

1916 “Un discurso, 3 horas, 46 páginas, 51 citas, ¿gramática?; ¿estilo?; ¿ideas?; o acotaciones marginales”, Lima, 30 de abril (assinado: X.Y.Z.).

*Turf*. Revista esportiva, Lima.

Mariátegui colaborou na seção de crônica hípica desta revista de 1914 até 1918.

**Mundo.** Revista esportiva, Lima.

Mariátegui colaborou na seção hípica desta revista de 1915 até 1918.

**Colónida.** Revista literária, Lima.

Revista fundada por Abraham Valdelomar, Mariátegui e César Falcón em 1916. Foram publicados quatro números: em 15 de janeiro, 1º de fevereiro, 1º de março e 1º de maio de 1916.

**El Tiempo.** Diário matutino, Lima. Mariátegui colabora neste periódico de 17 de julho de 1916 até 12 de janeiro de 1919. Posteriormente com suas “Cartas de Italia”, de 1920 até 1922.

1916 “Desprezo”, Lima, 17 de julho (sem assinatura).

1916 “Glosario de las cosas cotidianas”, Lima, 17 de julho (pseud. Juan Croniqueur).

1916 “El retorno”, Lima, 25 de setembro (sem assinatura).

1916 “El gran debate”, Lima, 10 de outubro (sem assinatura).

1916 “Ascensos militares”, Lima, 17 de outubro (sem assinatura).

1916 “En el laberinto”, Lima, 14 de novembro (sem assinatura).

1916 “Washington-Lima”, 31 de dezembro (sem assinatura).

1917 “Carta a un poeta”, Lima, 1º de janeiro, por Juan Croniqueur.

1917 “Mirando la trastienda”, Lima, 3 de janeiro (sem assinatura).

1917 “Frente al conflicto”, Lima, 6 de fevereiro (sem assinatura).

- 1917 “El balneario y el camino”, Lima, 8 de fevereiro (sem assinatura).
- 1917 “Madrugada trágica”, Lima, 26 de fevereiro (sem assinatura).
- 1917 “Cara al pasado”, Lima, 1º de março (sem assinatura).
- 1917 “Mirando el reloj”, Lima, 12 de março (sem assinatura).
- 1917 “Minuto solemne”, Lima, 25 de abril (sem assinatura).
- 1917 “La voz de Leguía”, Lima, 2 de maio (sem assinatura).
- 1917 “Ruendas de Molino”, Lima, 3 de maio (sem assinatura).
- 1917 “La ciudad triste”, Lima, 11 de junho (sem assinatura).
- 1917 “Métodos criollos”, Lima, 4 de outubro (sem assinatura).
- 1917 “El donjuanismo en triunfo”, Lima, 20 de dezembro (sem assinatura).
- 1918 “Al margen del pisco”, Lima, 15 de janeiro (sem assinatura).
- 1918 “Bolschevikis, aqui”, Lima, 9 de abril (sem assinatura).
- 1918 “El ministro bolschevike”, Lima, 27 de abril (sem assinatura).
- 1918 “Una estrella”, Lima, 13 de junho (sem assinatura).
- 1918 “La paz del señor”, Lima, 8 de novembro (sem assinatura).
- 1918 “Un día grande”, Lima, 12 de novembro (sem assinatura).
- 1919 “El maximalismo cunde”, Lima, 12 de janeiro (sem assinatura).
- 1919 “Paréntesis”, Lima, 13 de janeiro (sem assinatura).
- 1920 “El problema del Adriático”, Lima, 2 de maio (pseud. Juan Croniqueur).
- 1920 “La Entente y los Soviets”, Lima, 9 de julho (pseud. Jack).
- 1920 “Los culpables de guerra”, Lima, 14 de julho, por Juan Croniqueur.
- 1920 “Las fuerzas socialistas italianas”, Lima, 28 de julho (pseud. Jack).

- 1921 “El Estatuto del estado libre de Fiume”, Lima, 2 de fevereiro, por Juan Croniqueur.
- 1921 “El cisma socialista”, Lima, 12 de junho, por J. C. Mariátegui.
- 1921 “Víspera de elecciones”, Lima, 15 de junho, por J. C. Mariátegui.
- 1921 “El programa electoral de Nitti”, Lima, 19 de junho, por J.C. Mariátegui.
- 1921 “Algo sobre el fascismo”, Lima, 29 de junho, por Juan Croniqueur.
- 1921 “La prensa italiana”, Lima, 10 de julho, por J. C. Mariátegui.
- 1921 “La paz interna y el fascismo”, Lima, 12 de novembro, por J.C. Mariátegui.
- 1922 “Un libro notable: *El Perú del Conde Perrone*”, Lima, 23 de abril, por José Carlos Mariátegui.
- 1922 “La figura europea de Nitti”, Lima, 21 de maio, por J. C. Mariátegui.

***Nuestra Epoca.*** Revista ilustrada, Lima.

Fundada por Mariátegui em 22 de junho de 1918, deixa de ser publicada em meados de 1919.

***La Razón.*** Periódico, Lima.

Fundado por Mariátegui, aparece em 14 de maio de 1919. Deixa de ser publicado em 8 de agosto de 1919.

***Variedades.*** Revista semanal ilustrada, Lima.

Mariátegui colabora com ela desde novembro de 1922 até 1926, com artigos semanais sobre a crise mundial e sua experiência ideológica européia.

*Claridad.* Revista, Lima.

Mariátegui colabora com ela de 1923 até 1926.

*Mundial.* Revista, Lima.

Mariátegui colabora entre 1924 e 1926. Destaca-se o artigo publicado com seu nome em 9 de dezembro de 1924 sobre “El problema primario del Perú”.

*Amauta.* Revista mensal de doutrina, literatura, arte, polêmica. Esta revista fundada e dirigida por Mariátegui em 1926, deixa de existir em 1930. Artigos:

1926 “Presentación”. Ano I, nº 1, p. 3, Lima, setembro.

1927 “Mensaje al Congreso Obrero”, Ano II, nº 5, pp. 14-15, Lima, janeiro.

1927 “El proceso del gamonalismo”. Boletim de defesa indígena, Ano II, nº 5, Lima, janeiro.

1927 “Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico”, Ano II, nº 7, Lima, março.

1927 “Réplica a Luis A. Sánchez”, Ano II, nº 7, Lima, março.

1927 “Polémica finita”, Ano II, nº 7, Lima, março.

1927 “Segundo acto”, Ano II, nº 10, Lima, dezembro.

1928 “Abelardo Solís: frente al problema agrario peruano”, Ano IV, nº 20, Lima, janeiro.

- 1929 “El arreglo peruano-chileno”, Ano IV, nº 23, Lima, maio.
- 1929 “Esquema del problema indígena”, Ano IV, nº 25, Lima, julho/agosto.
- 1929 “El proceso del gamonalismo”, Ano IV, nº 25, Lima, julho/agosto.
- 1929 “Carta al doctor Benjamín de los Heros”, Ano IV, nº 26, Lima, setembro/outubro.

**Labor.** Revista bimestral. Lima.

Fundada por Mariátegui em 1928 e desaparecida em 1929.

### c) VÁRIOS ESCRITOS

- 1927 “Prólogo”. En: *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel. Ed. Minerva, Lima.
- 1928 “Prólogo”. En: *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú* de Ricardo Martínez de la Torre, Ed. Amauta, Lima.
- 1929 “El problema indígena”. Empresa Linotipo. Montevideo (folheto).
- 1929 “Punto de vista anti-imperialista”. *La Correspondencia Sudamericana*. Revista. Buenos Aires.
- 1930 “Prólogo”. En: *El amauta Atusparia; la sublevación indígena de Huaraz en 1885* de Ernesto Reyna. Ed. Amauta, Lima.