

A desconstrução da colonialidade em Paulo Freire

The deconstruction of coloniality in Paulo Freire

Marcelo José Derzi Moraes¹

Resumo: Esse texto pretende abordar dois movimentos filosóficos na obra de Paulo Freire que podem ser entendidos como uma possível desconstrução da colonialidade. Em primeiro lugar, apresentaremos sua crítica ao projeto colonial de desumanização do humano. Em seguida, vamos apresentar a sua concepção filosófica acerca da capacidade do *ser mais* do humano como condição de superação contra as práticas e mentalidades de desumanização do humano. Esse movimento de superação é possível com suas propostas de curiosidade epistêmica e de coragem do saber, que seriam uma forma de desobediência civil e epistêmica.

Palavras-chave: coragem do saber; curiosidade epistêmica; colonialidade.

Abstract: This text intends to approach two philosophical movements in Paulo Freire's work that can be understood as a possible deconstruction of coloniality. First, we will present his critique of the colonial project of dehumanization of the human. Then, we will present his philosophical conception about the capacity of being more than human as a condition for overcoming human dehumanization practices and mentalities. This movement of overcoming is possible with its proposals of epistemic curiosity and courage of knowledge, which would be a form of civil and epistemic disobedience.

Keywords: courage of knowledge; epistemic curiosity; coloniality.

Introdução

O mundo é um projeto
que os homens poderiam fazer.
Darcy Ribeiro

¹ Professor Adjunto do departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva-PPGBIOS. É coordenador do Projeto de Pesquisa e Extensão Ressonâncias Descoloniais em Filosofia e Educação e do Grupo de Estudos Negritudes e Transgressões Epistêmicas-GENTE da UERJ. E-mail: marcelojdmoraes@hotmail.com

Recebido em 26/10/2021

Aprovado em 14/11/2021

Sistema de Avaliação: *Double Blind Review*



Nesse texto, vamos apresentar o Paulo Freire filósofo. Mas, um Freire enquanto um filósofo da ação. Porém, uma ação que não opera por uma lógica na qual se propõe teoria e prática numa dialética dos opostos. Pelo contrário, a partir de um movimento muito próximo da desconstrução de Jacques Derrida, que é marcada por um certo movimento da dialética hegeliana, pelo menos em alguma medida (DERRIDA, 1994a), Em Paulo Freire, principalmente, em *Pedagogia do Oprimido*, o autor propõe uma potencialização da dialética que é movimentada pela história, porém, sem querer domesticar a temporalidade da dialética e torná-la mecanizada ou fatalista (FREIRE, 1987).

Entendemos que a teoria e a prática são movimentos da ação, da ação mesmo enquanto *logos*, enquanto verbo, enquanto movimento, enquanto devir. Freire, na força de Hegel, em certa medida, aplica esse devir ao próprio movimento da história. Nesse sentido, Freire é um filósofo da ação porque não dicotomiza teoria e prática a partir de uma hierarquia de valores, visto que a teoria seria da ordem da ação. É importante lembrar que um dos principais movimentos e características da desconstrução é o deslocamento das hierarquias, e não opera na valorização ou na subordinação de um elemento sobre o outro (HADDOCK-LOBO, 2020; SOLIS, 2010). O pensamento de Freire consiste exatamente em considerar um certo hibridismo, uma contaminação diferencial, diria o filósofo da desconstrução Jacques Derrida (2007). Isso não quer dizer que Paulo Freire seja um filósofo da desconstrução. Em nenhum momento, pretendemos chamar Paulo Freire de um filósofo da desconstrução. Pelo contrário, se considerarmos a desconstrução no sentido de Jacques Derrida (2004), veremos que a desconstrução é um acontecimento que se dá no texto. Nesse sentido, por mais que Freire seja um autor clássico que opera via o logocentrismo, não podemos negar que, em alguns momentos, movimentos e efeitos de desconstrução acontecem em seu texto, sobretudo, uma desconstrução da colonialidade (HADDOCK-LOBO, 2020; MORAES, 2020). O que nos deixa tranquilo em flertar Freire com a desconstrução, é que ele próprio, em *Por uma pedagogia da pergunta*, se coloca numa postura completamente desconstrutora da fidelidade infiel da desconstrução de Derrida (DERRIDA, 2004b, p. 15). Freire explica que ao dizer *que a única maneira que alguém tem de aplicar, no seu contexto, alguma das proposições que fiz é exatamente refazer-me, quer dizer, não seguir-me. Para seguir-me, o fundamental é não seguir-me* (FREIRE, 1985, p. 21).

Fazendo *jus* até mesmo a um outro movimento que é o da desconstrução, Freire não nega suas heranças, principalmente marxianas, por mais que vá fazer muitas críticas aos marxistas e aos militantes de esquerda (FREIRE, 1985; 1987; 1997; 2017), muito próximo do

movimento que Derrida produz em *Espectros de Marx*. Assim, podemos pensar Paulo Freire enquanto um filósofo marxista do sul do mundo, das margens do mundo que é, como dissemos anteriormente, fiel em sua infidelidade a suas heranças, pois, como lembra Derrida, *por mais fiel que se queira ser, estamos traindo a singularidade do outro a quem nos dirigimos* (DERRIDA, 2004b, p. 14). Mas, Freire é um filósofo clássico que não esconde sua crítica ao pós-modernismo, sobretudo, um pós-modernismo liberal (1997). Porém, cabe lembrar, que Derrida insistia que a desconstrução não é pós-moderna, muito menos ele (2004a). Para Derrida, a desconstrução sempre aconteceu e acontece, seja no texto escrito ou no texto da vida (2006). Assim, considerando as palavras Rosa Maria Torres, acreditamos em *múltiplos Freires* (1999), talvez, a desconstrução que acontece em seu texto e em seu pensamento, seja mais uma desses tantos Freires.

É sabido o quanto o pensamento de Freire foi associado aos marxismos (Marx, Lenin, Gramsci); ao existencialismo e a fenomenologia (Kierkegaard, Sartre, Heidegger). Considerando todas essas possibilidades, podemos perceber muitos movimentos desconstrutores na obra de Paulo Freire, que podem ter acontecido em seus textos, independente da influência ou na desconstrução de Derrida. Então, quando Freire desloca a dicotomia teoria e prática (FREIRE, 2017); quando aponta a indecidibilidade entre humano e desumano (FREIRE, 1997); quando pensa possibilidades do por vir em temas em que classicamente se reproduzem mentalidades essencialistas, imóveis e não fluidas (FREIRE, 2020b); quando balança a oposição sujeito e objeto (FREIRE, 1987); quando desfaz a paisagem centro e periferia (FREIRE, 2020a); quando aborda a questão acerca de leitura do texto do mundo (FREIRE, 1989b); da leitura do corpo enquanto texto (FREIRE, 1997); a relação de texto e contexto (1989b); do deslocamento da fala para a escuta (FREIRE, 2020d); quando não dicotomiza senso comum e conhecimento científico dentro de uma hierarquia (FREIRE, 1997); quando desloca a hierarquia estabelecida entre razão e emoção (FREIRE, 1997); o próprio movimento de *sulear* (FREIRE, 2020c) consiste no deslocamento da hierarquia entre um pensamento do norte sobre o pensamento do sul.

Porém, acerca da questão do *sulear*, apesar de num primeiro momento Freire propor um pensamento a partir do sul (que consistiria em pensarmos nossas heranças e ancestralidade africanas, indígenas e latinas) o que implicaria aparentemente apenas numa inversão de polos, ao não negar suas heranças europeias para pensar a partir do sul, essa hierarquia norte/sul se desfaz conseqüentemente. Dessa maneira, quando chamamos Paulo Freire de um filósofo do

sul, é apenas na tentativa de reforçar o lugar que ele está. No entanto, reconhecemos que, em muitos movimentos, Paulo Freire opera dentro da lógica logocêntrica, ao manter, por exemplo, o animal dentro de um conjunto de valores no qual ele seria inferior ao humano, ou, até mesmo, todo um movimento teleológico por mais que ele opere pela lógica do devir. Essas observações são importantes para pensarmos um Paulo Freire que não nega suas heranças, mas as conduz aos limites do pensamento. Assim, entendemos Freire como um filósofo da ação que não nega e nem hierarquiza a teoria e a prática. Para Freire, naquilo que podemos chamar de um movimento desconstrutor, promove uma dobra, um duplo movimento sobre teoria e prática que acontecem ao mesmo tempo no texto e na vida.

Essa dobra que percebemos na obra e na vida de Paulo Freire, que não se limita à própria ideia de *práxis*, muitas vezes limitada a uma ação orgânica e concreta, tem o sentido mesmo de ação transformadora em termos de devir e de *vir a ser*, talvez, até mesmo de desconstrução. Essas perspectivas e elementos conceituais caros a Paulo Freire é o que torna um filósofo do devir, portanto, da ação. Em outras palavras, Paulo Freire é um filósofo da ação construtora e criadora de mundos e de realidades, de transformações e revoluções (ou, talvez, desconstrutoras de mundos e realidades), sejam todas essas no âmbito do pensamento ou da prática, mas reconhecendo que essas se confundem, se contaminam e influenciam uma na outra. Veremos, que Freire, mesmo propondo uma ação prática como transformação a partir da coragem do saber e da curiosidade epistêmica, ao mesmo tempo entende essas ações como aberturas para o *vir a ser* do humano (questão metafísica por excelência) e como rompimento com todas as mentalidades que procuram desumanizar os humanos. Não é sem razão, que Walter Kohan apresenta a concepção de Freire sobre filosofia que assegura esse movimento acerca da teoria e da ação, do pensamento e da prática, que conduz uma ideia de filosofia para além de uma ferramenta metodológica.

Paulo Freire se inscreve nessa tradição, que pensa a filosofia como diretamente comprometida com a transformação do estado das coisas. (...) Para Freire, a filosofia comporta uma dimensão de reflexão e outra de ação, e ambas são necessariamente transformadoras do mundo (...) A filosofia como dimensão de uma educação problematizadora que permite a conscientização das condições de opressão é, para Paulo Freire, uma forma de reunir teoria e prática (KOHAN, 2019, p. 64).

Para reforçar essa questão da desconstrução em Paulo Freire, por mais que saibamos que ele não é e nem se pretende um filósofo da desconstrução, um outro elemento da desconstrução, um operador da desconstrução, que é a ideia de espectro do Derrida (1994a), pode aparecer tanto em sua obra quanto em sua vida. Um exemplo disso, mas que não vamos

trabalhar nesse texto, é sobre a própria questão da espectralidade em sua obra em relação aos temas raciais, que, não estão diretamente presente nos seus textos. No entanto, veremos que a questão racial espectra toda a sua obra (MORAES; SANTOS; REIS, 2019). Jacques Derrida compreende que o espectro é aquilo que está e não está, que é presente e ausente ao mesmo tempo, é aquilo que fere o princípio de identidade. Nesse sentido, acreditamos que Freire é tomado por espectros ao mesmo tempo que se tornou um grande espectro nos tempos atuais, em que por muitas vezes é conjurado e, por outras, é exorcizado. Nesse sentido, uma desconstrução espectra a obra de Freire. Sobre a espectralidade, Derrida lembra

que a noção de espectralidade não diz respeito apenas ao fantasma e, sim, a tudo o que eu chamo de “lógica espectral”, àquilo que, na nossa experiência, não é nem inteligível, nem sensível, nem visível, nem invisível e que tanto diz respeito à linguagem quanto à telecomunicação. (...) O espectro é uma estrutura que resiste às oposições metafísicas. Não é nem sensível, nem inteligível, nem vivo e nem não-vivo (DERRIDA, 1994b).

Ainda na lógica da fiel infidelidade, o filósofo Walter Kohan (KOHAN, 2019, p. 28), em seu potente livro *Paulo Freire, mais do que nunca: uma biografia filosófica*, procura fazer um movimento muito próximo do que pretendemos. Kohan tenta pensar a vida e a obra de Paulo Freire enquanto um gesto filosófico político, e mostrar o quanto seus ensinamentos têm uma marca filosófica política de outra ordem. Sem negar nada de outros movimentos em Freire, Walter Kohan nos apresenta a potência do Freire em termos de pensamento *na* e *da* prática. Muito inspirado por esse movimento de Kohan, somos conduzidos a pensar o quanto tem de filosófico em algumas posições e posturas de Freire. Algumas delas, fortemente marcadas pela desconstrução. Porém, o que mais nos interessa é saber que não estamos inovando em nada, mas reconhecer a partir de Kohan, que não estamos enganados, Paulo Freire é um filósofo, um filósofo da ação. Kohan diria um filósofo da política, mas da política enquanto ação.

Tento entender o valor educacional e filosófico do pensamento e da vida desse homem que tanto provoca no campo da educação (...) proponho-me buscar, em sua vida e em seu pensamento, forças, inspirações a partir das quais poderemos pensar e enfrentar alguns dos desafios e problemas atuais da educação no Brasil (...) entre tantas apologias e detrações, pretendo traçar uma apreciação filosófica da vida de Paulo Freire que seja sensível aos seus ensinamentos, que resista à dupla tentação da reverência ou da difamação e que desloque sua figura para outra relação, para além da adoração e do ódio (KOHAN, 2019, p. 22-32).

A partir da provocação de Kohan, esse texto quer promover um deslocamento, deslocar Freire para a filosofia. Assim, apresentamos como Freire aponta uma mentalidade que atua

diretamente na prática, mas que são ações concretas no âmbito do conhecimento que podem transformar a realidade, abrindo possibilidades de novos mundos a partir de uma desconstrução da colonialidade. Por meio da coragem do saber proposta por Freire, que consiste numa busca pelo conhecimento, podemos combater os projetos de desumanização promovidos pelas classes e grupos dominantes que trazem em si o projeto colonial. A questão do humano e do desumano em Paulo Freire percorre toda a obra deste pensador. A partir de Freire, podemos perceber que, desde as práticas coloniais promovidas pelo colonialismo europeu (2020a) até ao novo colonialismo da globalização, que Milton Santos chama de globalitarismo (2008) movido pelo neoliberalismo, a desumanização do não-europeu foi uma prática política, uma vez que, como ironiza Hamid Dabashi (2017), para o europeu, o não-europeu não pensaria. Nesse sentido, seja pelo colonialismo de ocupação, exploração ou produção, a desumanização projetou e garantiu o desenvolvimento europeu e a identidade humana do europeu enquanto universal.

Toda a tentativa de afirmar uma identidade passa por uma questão de poder e de linguagem, entendendo que a identidade é a possibilidade de se afirmar enquanto tal, mas, além disso, de afirmar o outro com um *outro* tal. As práticas coloniais da identidade e seus espectros por vir que se repetem ainda hoje (MORAES, 2020), operam pela lógica da identidade para garantir um lugar para o exercício de poder e para colocar um alvo no peito, nas costas, na cabeça daquele outro que não ocupa um lugar de poder ou de privilégio nas hierarquias da opressão. Dito de outra forma, entendendo que as posições e os lugares são móveis, nessa estrutura na qual as opressões são possíveis, as identidades ou as identificações são condições para que se garanta um lugar de poder. Assim, ao mesmo tempo, possa-se oprimir àquele outro que não possui uma identidade igual a do opressor, que possuiria uma identidade ou uma possibilidade de ser identificado como um elemento que, nessas estruturas hierárquicas, ocupe um lugar subalterno. Desta maneira, na lógica da opressão, a prática da desumanização da humanidade do outro é um movimento que se repete ainda hoje ao objetivar ou ao animalizar o diferente. Em outras palavras, trata-se de um projeto.

Nesse movimento de animalizar ou objetivar o outro, cria-se toda a possibilidade da crueldade e da violência direcionada àquele que é diferente do que está ocupando o lugar para oprimir. Assim, ao transformar em objeto ou em animal, tira-se a humanidade da pessoa, permitindo, dessa forma, a escravização, o estupro, o assassinato, a exploração e tantas outras coisas mais. No entanto, como diz Paulo Freire, num movimento completamente desconstrutor, no seu reencontro com a *Pedagogia do Oprimido* em sua *Pedagogia da Esperança*, esse

movimento não é de mão única, já que não é possível desumanizar sem desumanizar-se, pois *não é possível desumanizar sem desumanizar-se tal a radicalidade social da vocação* (FREIRE, 2020c, p. 138). Ora, esse movimento é completamente desconstrutor, uma vez que Freire aponta a indecidibilidade do que é o humano e o inumano. Pois, a humanidade aparentemente fixa da ordem da essência se desfaz num movimento no qual tenta-se negar ou provocar a desumanização do outro. No entanto, esse inumano, esse não-humano, é o próprio humano. O filósofo Max Stirner, nos mostra o quanto se dá essa relação do humano e do inumano, essa limitrofia, percebida por Freire, do que é ou do que pode o humano.

E que conceito é para o Estado o mais alto? Certamente o de ser uma verdadeira comunidade humana, uma comunidade na qual qualquer um pode ser aceite, desde que seja realmente homem, e não um monstro inumano (*Unmensch*). Por mais longe que vá a tolerância de um Estado, o seu limite é o do monstro não humano, de tudo o que é inumano. E afinal esse «monstro inumano» é um homem, e o inumano qualquer coisa de humano, só possível a um homem, mas não a um animal, uma «possibilidade humana». Mas, embora todo o monstro inumano seja um homem, o Estado rejeita-o, ou seja, prende-o, ou transforma-o de concidadão em companheiro de prisão (camarada de manicômio ou de hospício, segundo o comunismo). Não é difícil dizer, em poucas palavras, o que seja um monstro inumano: é um homem que não corresponde ao conceito de homem, tal como O inumano é aquela forma do humano que não se adéqua ao conceito do humano (STIRNER, 2004, p.142).

Assim, conjuramos Freire enquanto um filósofo das margens. E, ao considerarmos que conjurar tem o sentido de invocar e de convocar, invocamos os fantasmas do passado, dos excluídos, dos exorcizados. Então, num movimento contra-colonial, contra-hegemônico, contra uma interpretação dominante e um poder dominante, seguimos os ensinamentos de Derrida em *Espectros de Marx* no qual a conjuração é *primeiramente uma aliança, sem dúvida, às vezes uma aliança política, tanto ou quanto secreta, senão tácita, um complô ou uma conspiração* (1994a, p. 70).

Humano desumanizado Humano

Quando Nietzsche, em *Humano Demasiado Humano*, pensando o humano, está preocupado em pensar um “homem” para além do “homem”, está, também, pensando todas as amarras que mantêm o humano limitado às questões que, podemos dizer aqui, seriam de ordem sócio-cultural, mantendo uma mentalidade e um modo de ser presos ao ressentimento, à culpa e à vingança. No entanto, vamos pensar a partir de Paulo Freire o humano desumanizado

humano. Procuramos trazer de Paulo Freire, as suas críticas aos movimentos e projetos que desumanizam o humano por meio de práticas que trazem, no fundo, o ressentimento, a alterofobia e a vingança, sentimentos movidos, portanto, por uma vontade de oprimir.

Ao retornarmos na principal obra de Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, podemos nos perguntar, quem é ou quem são ou, até mesmo, quantos são os oprimidos? Será que realmente pensar em termos de crise mundial econômica, como sempre se falou, é a melhor forma de colocar a questão? Sabe-se que a crise é um projeto no qual muito se lucra e se produz dinheiro. Considerando a crise econômica mundial enquanto *projeto* para enriquecer quem já é rico, talvez, pelo menos a partir do nosso interesse, a questão precise ser colocada em termos de humanidades, uma vez que é em nome da humanidade de alguns que se desumaniza outros. Diante disso, vamos colocar a questão da seguinte forma: a crise econômica e social mundial, enquanto projeto do capitalismo, tem, por intuito, a desumanização do outro, mas, também, de quem desumaniza. Assim, entendemos o capitalismo como um modelo que traz em si uma característica colonial de desumanização.

Em *A crítica da razão negra*, o filósofo camaronês Achille Mbembe entendeu esse grande movimento ao dizer que todos serão negros, ao falar do devir-negro do mundo no qual todos os pobres, negros, mulheres e condenados da terra serão tratados como negros. Reforçando essa ideia, Paul Preciado (2019) vai chamar de multidão *queer*, na qual todos os explorados do mundo se encontram nesses grupos dos *Esfarrapados do Mundo*, expressão que Paulo Freire abre a *Pedagogia do Oprimido*. O que Mbembe e Preciado estão nos alertando, é para o lugar dos oprimidos na Terra, o que já fora apontado, em outros termos, por Franz Fanon (2006) e Albert Memmi (2021). E sobre os oprimidos e sua luta, Paulo Freire acertou quando reconheceu desde a *Pedagogia do Oprimido*, que o que move o opressor em sua exploração do oprimido é o desejo por poder. Operando pela lógica da ideologia da manipulação, os opressores partem e produzem discursos falaciosos e manipuladores que movimentam o capital por via de valores morais que interferem diretamente nas decisões políticas, convencendo, como diz em *Pedagogia da Autonomia*, que as vítimas da violência do capital seriam de uma ordem natural e que só restaria aceitar a realidade tal como ela é ou tal como ela se mostra.

Universaliza-se um dado do sistema capitalista e um instante da vida produtiva de certas economias capitalistas hegemônicas (...) Uma das eficácias de sua ideologia fatalista é convencer os prejudicados das economias submetidas de que a realidade é assim mesmo, de que não há nada que se possa fazer mas seguir a ordem *natural* dos fatos (FREIRE, 2017, p. 125).

A violência promovida por essa crise econômica-social mundial que visa à desumanização do outro é marcada de muitas maneiras, entre elas, o deslocamento espacial. A lógica do deslocamento espacial, que não se limita a penas a tirar alguns dos interiores e irem para a capital; de abandonarem seus países em direção aos outros ditos mais desenvolvidos. A extensão do deslocamento espacial é tão maior, que Paulo Freire no ensina em toda a *Pedagogia do Oprimido*, do risco do desejo de abandonar o lugar de oprimido para ocupar o lugar do opressor, até porque, lembra ele, como participarão de uma luta da libertação, *os oprimidos, que “hospedam” o opressor em si* (FREIRE, 1987, p. 32)? Nesse sentido, é sempre importante demarcar a questão da espacialidade e sua dimensão sempre quando estivermos falando de projetos de desumanização, uma vez que, quando você é retirado da sua casa, do seu país, da sua terra, do seu lugar para sobreviver, você já estaria lutando par manter sua humanidade, correndo o risco, de ainda contribuir para esse aceleração, ao atravessar fronteiras, mares, desertos e sertões.

Movimentos a partir de uma diáspora forçada podem conduzir violentamente para as ruas, para debaixo das pontes, para institutos de acolhimento, para cadeia e até mesmo para a morte. Não é sem razão que Paulo Freire, em *Educadores de Rua*, focando, sobretudo, em meninos e meninas de rua, aponta que esses podem ser vistos com um olhar muito crítico, porém, podem, também, ser visto como um movimento potente. Ao olhar sobre àqueles que seriam apenas vítimas, vazios, fracos e indefesos, como potências, como criadores e como sobreviventes, Freire traz nessa perspectiva, a marca de seu pensamento, a saber, de não produzir uma educação fascista a partir do olhar sobre o outro. Entendemos o fascismo como um certo amor e um certo desejo, já explicitado por Willem Reich (2001) e Michel Foucault (1977), pelo poder, pela opressão. Essas práticas autoritárias podem ser manifestadas de muitas maneiras, trazendo como marca um funcionamento a partir de uma hierarquia de relação, seja ela enquanto saber ou enquanto humanidades, uma vez que, quando não há a desumanização do outro, há uma hierarquia das humanidades e dos saberes. Assim, quando não se comete um epistemicídio, explicitado por Mogobe Ramose (2011), está se promovendo um fascismo epistemológico, que consiste, segundo Boaventura Santos e maria Paula Meneses, em uma relação violenta de destruição ou supressão de outros saberes (SANTOS; MENESES, 2010, p. 544).

Para sobreviver, tem que robustecer a pele, a mente, a emocionalidade. E preciso, então, entender o jogo de manhas fundamentais, que são as expressões das

resistências, que as crianças têm que criar para poderem sobreviver enquanto presenças no mundo. Enquanto inteligência, enquanto espírito, enquanto afetividade (FREIRE, 1989a, p. 28).

Freire insiste que não devemos nos colocar como aquele que leva o conhecimento, que leva a solução ou, até mesmo, a cidadania àqueles que vivem *nas* ou *das* ruas. Freire traz a possibilidade de pensar aqueles espaços, que, por mais que sejam violentos, inumanos, podem ser espaços de outras humanidades, espaços de produção de saberes, de liberdade, de outras relações, de modos de ser diferentes e comunitários que lutam contra às lógicas dominantes. Até, porque, lembra Freire em *Professora sim, tia não*, que os espaços são lugares que permitem leituras de mundos possíveis, e, assim, diz ele que

Minha presença no mundo, com o mundo e com os outros implica o meu conhecimento inteiro de mim mesmo. E quanto melhor me conheça nesta inteireza tanto mais possibilidade terei de, fazendo História e por ela sendo feito, como ser no mundo e com o mundo, a “leitura” de meu corpo como a de qualquer outro humano implica a leitura do espaço (FREIRE, 1997, p. 48).

Em outras palavras, Paulo Freire deixa o outro ser, acontecer, respeitando a sua liberdade, reconhecendo-o como sujeito participante e ativo, sobretudo, produto de uma sociedade racista e classista. Em *Educadores de Rua*, ele explica que quem trabalha com educação na rua aprende muita coisa que a rua ensina. Não é sem razão que, em *Educação como Prática da liberdade*, Freire trata da democratização do saber. Ele traz as palavras de um analfabeto do sul do país, que diz que sua escola é o mundo, que leva Jomard de Brito a se perguntar: *Haveria alguma coisa de se propor ao homem enquanto adulto que afirma ‘eu tenho a escola do mundo?’* (FREIRE, 2020a, p. 148). Ora, ninguém está dizendo que a vida da rua é fácil. Pelo contrário, a vida na rua é intensa e difícil. E é diante dessa realidade perversa e cruel das ruas que é preciso reconhecer aqueles espaços, aqueles movimentos, como lugares de aprendizado, seja em termos de traumas e marcas, seja em termos de modos de vida para sobreviver, para pensar e de criar possíveis aberturas para escapar e problematizar os modelos predominantes dos modos de viver. Para Freire (1997), há na rua há um mundo, gerador de valores, de modos de ser e de existir e de sobreviver.

Paulo Freire já estava atento às ações críticas que exigiam resultados e respostas imediatas. Freire reconhece que essas atitudes acabam por ser demasiadamente violentas. Mas o que não cabe é ir para a rua e levar a boa nova, a luz aos que nela vivem, como se não fossem pessoas que não produzissem suas próprias luzes, ou até mesmo, se formos brincar com a dicotomia luz e escuridão, repensar que a luz também ofusca e exclui quem não é alcançado

por ela. Cabe lembrar, todos os discursos e projetos de revitalização dos grandes centros de iluminação de ruas ou de retirada das marquises, na lógica da ordem, que acabam por afastar e impedir formas de sobrevivências de quem vive *na e da* rua. O que Freire (1997) nos conduz a pensar, é de que não se pode e não se deve alimentar é uma ideia de que são apenas vítimas e coitados que merecem que levemos a luz tal como levamos as quentinhas diariamente, motivo de orgulho para alguns amigos da ordem que acreditam estar garantindo o seu lugar no céu.

É preciso reconhecer que o inimigo e o problema, nesse caso, é a estrutura econômica, o modelo político e a ideologia predominante que vê quem está na rua apenas como vítimas, mas que nada faz para mudar, apenas para reforçar os seus lugares subalternos, retirando desde os seus corpos, suas humanidades, já que, além de deixar na rua, lhes tiram também a capacidade de produção de ser e de saber. Em *Conscientização*, alerta Freire que é fundamental *denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante* (FREIRE, 1979, p.16). É muito comum julgarmos um jovem por entrar na vida do crime ao invés de buscar um trabalho; batemos palma para o jovem que ganha a vida catando lixo; mas, em nenhum momento, questionamos a condição que permite essas duas realidades como possíveis; pelo contrário, julgamos a partir de uma questão moral que é mais digno catar lixo para sobreviver. Deixando, portanto, de reconhecer, como diz Paulo Freire, que os meninos e meninas de rua, e todos que moram e vivem *na e da* rua, são *filhos dos expropriados dos meios de produção* (FREIRE, 1989a, p. 14).

No fundo, eles sobrevivem em lugar de viver e a sobrevivência deles está se dando num determinado contexto por demasiado concreto, do qual há uma parte muito objetiva e visível, que é a rua. Mas há um mundo por trás disso, que gera certos valores, certas crenças, certos fazeres, e a própria forma de sobreviverem (FREIRE, 1989a, p. 17).

Como podemos perceber, é por meio da lógica da exploração que o capitalismo promove a desumanização do outro. No entanto, não é apenas por meio da exploração ou dos resultados de uma sociedade de exploração econômica que se desumaniza o outro. Em muito, os discursos ideológicos, para além do capital, tal como a moral predominante, um falso moralismo, um falso cristianismo, contribui para a desumanização do outro. Partindo da lógica do desenvolvimento, do progresso, da civilização e da cristianização dos ditos países e sociedades primitivas, inferiores, selvagens e bárbaras, a Europa e os países do norte sempre se colocaram no centro e no topo da civilização. Esses países que se dizem racionais, superiores, movidos pela razão, logo, não seriam corruptíveis, uma vez que não são movidos pela paixão e pelo desejo do corpo. Entretanto, lembra Paulo Freire, em *Educação como Prática da Liberdade*,

que o dito Primeiro Mundo não é o exemplo de honestidade, justiça e bondade, já que a história da Europa, do enriquecimento, até mesmo, do desenvolvimento é a história da expropriação, do aniquilamento e da escravização de centenas de povos e culturas. Essa cena se repete ainda hoje nos modelos de trabalho nos países que são mantidos subdesenvolvidos para o desenvolvimento dos países ditos desenvolvidos, como diria Eduardo Galeano (1997). Dessa maneira, se Césaire (1978) diz que a Europa não tem o privilégio da razão, Freire acrescenta que nós, por outro lado, *não temos o privilégio da desonestidade* (FREIRE, 2020a, p. 16).

O Primeiro Mundo foi sempre exemplar em escândalos de toda espécie, sempre foi modelo de malvadez, de exploração. Pense-se apenas no colonialismo, nos massacres dos povos invadidos, subjugados, colonizados, nas guerras deste século, na discriminação racial, vergonhosa e aviltante, na rapinagem por ele perpetrada (FREIRE, 2020a, p. 16).

Como vimos, facilmente se alimenta a desumanização dessas crianças de rua e de quem vive *na e da* rua. Porém, não apenas das crianças, mas dos adultos que vivem na rua também. Esses, tais como os negros, os indígenas, os pobres, os deficientes, os gays, os árabes, os criminosos, os asiáticos, as mulheres e todos os outros que não correspondem ao ideal burguês, branco, masculino e heterossexual, que seria o sinônimo de humanidade, portanto, como diz Derrida (1991), não compõem o ideário da mitologia branca. Ora, a filósofa negra brasileira Gislene do Santos aponta em *A invenção do ser negro*, que universalização da ideia de humano como referencial o homem branco europeu heterossexual dito racional para a compreensão de humanidade, exclui e afasta o diferente disso, da ideia de humano. Assim, negros, indígenas, mulheres, gays, não-ocidentais, entre outros, não ocupariam esse lugar nessa escala humana, sendo seres de segunda classe, alguns levados a categoria de animal ou de inumano. Toda a prática de não considerar o diferente enquanto humano é a armadilha do movimento em que o ideal dominante cai ao desumanizar se desumanizando. A lógica da guerra, a lógica do combate ao terrorismo, do combate à violência, opera nesse movimento de desumanizar o outro. É por essa razão que Derrida aponta esses limites entre o humano e o não-humano, ao dizer que desacreditando o inimigo no plano moral até dele fazer um monstro inumano, e pretendendo assim “exceder o político” (...) fazendo do inimigo alguém que deve ser “aniquilado” e não apenas repudiado (DERRIDA, 2003, p. 142).

Aimé Césaire, em seu *Discurso sobre o colonialismo*, tem uma passagem linda e desconstrutora de como essa desumanização do outro implica na desumanização de si. Freire, na mesma linha, que podemos chamar de desconstrutora, pois leva ao limite do que é ou o que

não é ou como se formam os monstros inumanos, lembra, em *Educação e Mudança*, que aquele que *comprometer-se com a desumanização é assumi-la e, inexoravelmente, desumanizar-se também* (FREIRE, 2020b, p. 23). Césaire, em um movimento desconstrutor, aponta o quanto a colonização desumaniza, mas, também, cria novos monstros inumanos. Assim, vemos em Césaire e Freire, um primeiro movimento do devir-monstro, do devir-inumano do humano.

Se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por deleitação morosa, foi porque penso que estas cabeças humanas, estas colheitas de orelhas, estas casas queimadas, estas invasões góticas, este sangue que fumeja, estas cidades que evaporam à lâmina do gládio (...) Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado (...) o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro *o animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal* (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24).

Em outro momento, em a *Pedagogia da Esperança*, Freire lembra, que *o opressor se desumaniza ao desumanizar o oprimido, não importa que coma bem, que se vista bem, que durma bem* (FREIRE, 2020c, p. 138)". Entendemos, portanto, que os processos de desumanização acontecem na história como movimento; que tal ação, além de um processo histórico, é, também, uma ação realizada, concreta, produzida. Por isso, em *Ação Cultural para a Liberdade*, Freire explica que tanto a desumanização quanto a humanização acontecem na história dos "homens" e dentro das estruturas sociais condicionadas criadas por eles. *Isto significa*, diz Freire, *que desumanização e humanização não podem ocorrer a não ser na história mesma dos homens, dentro das estruturas sociais que os homens criam e a que se acham condicionados* (1981, p. 79).

Freire entende que a desumanização é uma forma de destemporalizar o humano, retirando-lhe, inclusive, a capacidade de se compreender enquanto um ser de lugar, um ser que está em movimento e que muda. Assim, cria-se um ser que se acomoda, que se ajusta ao dado, ao imposto. Ora, é inegável que para entendermos a realidade brasileira tal como estamos vivendo-a, é preciso reconhecer que um certo espectro ainda nos ronda e se manifesta em instituições e corpos de nossa sociedade. Entendendo que a desumanização passa desde a objetificação até mesmo pelo direito de matar e estuprar, que Mbembe em *Políticas da Inimizade* chama de necropolítica (MBEMBE, 2017). Freire reforça em *Educação como Prática da Liberdade*, que é preciso pensar a experiência de democratização que nos foi negada na formação do estado brasileiro. Em *Conscientização*, percebemos que, para realizar a humanização, que supõe a eliminação da opressão desumanizante, é absolutamente necessário transcender as situações-limite nas quais os homens são reduzidos ao estado de coisas. Nesse

sentido, a mentalidade colonial, do senhor e do escravo, se repete ao longo dos anos na mentalidade do opressor e do oprimido, eu e outro, patrão e empregado, marido e esposa, todas essas relações e outras mais são regidas pela lógica colonial da desumanização e da inferiorização daquele que não está ocupando um lugar no qual possa exercer poder.

Não os importa discutir se outra poderia ter sido a política dos colonizadores – aberta, permeável, democrática. O que nos importa afirmar é que, com essa política de colonização, com seus moldes exageradamente tutelares, não poderíamos ter tido experiências democráticas (FREIRE, 2020a, p. 101).

Diante da violência da desumanização do outro, Paulo Freire aponta que a humanização se dá no combate às forças dominantes que procuram desumanizar o outro. Freire entende que é por meio da desmitologização, do deslocamento e do rompimento com as estruturas dominantes, que é possível, na história, na realidade e no mundo, promover uma libertação do oprimido, conseqüentemente, do opressor, visto que, ao se libertar, o oprimido liberta o opressor.

Somente os oprimidos podem libertar os seus opressores, libertando-se a si mesmos. Eles, enquanto classe opressora, não podem nem libertar-se, nem libertar os outros. (...) Para o opressor, a consciência, a humanização dos outros, não aparece como a procura da plenitude humana, mas como uma subversão (FREIRE, 1979, p. 32).

Movido pela força da história, impulsionado pelo seu devir, Freire via nas mentalidades do fim da história ou aquelas mesmas de uma repetição mecânica da história pensamentos conservadores, que não dão lugar para uma educação libertária, mas *para o adestramento*, conseqüentemente, para a animalização do outro, para a objetivação do outro. Jacques Derrida também está preocupado com esses discursos e, reforçando sua crítica ao neoliberalismo, ele pergunta: *como se pode estar atrasado para o fim da história?* (DERRIDA, 1994a, p. 32). Em *Pedagogia da Esperança*, Freire diz que é no movimento de devir que a humanização é possível, rompendo com as estruturas sociais, políticas e ideológicas, que impedem o *vir a ser* do humano, o seu *ser mais*, mantendo-nos num estado de desumanização.

O sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, e sempre devir, passa pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política e social, ideológica etc, que nos estão condenando à desumanização (FREIRE, 2020c, p. 137).

Freire entende que a tarefa de combater a desumanização é entendida pelas classes dominantes como ações subversivas. Nesse sentido, contra o irracionalismo, a massificação e

o fanatismo, é preciso que o humano busque a conscientização, mesmo que nos tachem, diz ele em *Educação como Prática da Liberdade*, de subversivos por ameaçar a ordem estabelecida. Assim, rotulam por isso mesmo os que se integram no dinamismo do trânsito e se fazem representantes dele de subversivos. “Subversivos” dizem, “porque ameaçam a ordem (FREIRE, 2020a, p. 76).

O combate contra a violência da desumanização, só é possível, diz Freire, no âmbito da realidade concreta. Essa disputa não pode ficar apenas no plano discursivo ou abstrato, o que não quer dizer, explica Freire em *Conscientizando*, que um se reduz ao outro, *este método não implica que se deva reduzir o concreto ao abstrato (o que significaria que o método não é de tipo dialético), mas que se mantenham os dois elementos, como contrários, em inter-relação dialética no ato da reflexão* (FREIRE, 1979, p. 16). Pelo contrário, afirma ele, é preciso manter os dois elementos como contrários, e reconhecer, que esses se influenciam e determinam um ao outro, no ato mesmo de reflexão. Freire, ainda explica, em *Ação Cultural para a Liberdade*, *que não há, porém, humanização na opressão, assim como não pode haver desumanização na verdadeira libertação* (1981, p. 79). Portanto, se há opressão, não há humanização; e que, se não há libertação, também não haverá humanização. É preciso, portanto, pensar a tarefa de humanização, como tarefa libertadora. Freire reforça que os movimentos reacionários opressores operam pela lógica da desumanização. Nessa reflexão, Freire acaba por colocar em questionamento, quem é o *demos* da democracia liberal, quem é o nós que se pretende falar por todos?

A violência promovida pelos grupos dominantes não liberta e não transforma, reproduz a ideologia predominante apenas compreendendo o outro enquanto aquele que recebe a informação, que irá reproduzi-la sem questionar, sem indagar, sem refletir. Esse sujeito, construído por meio de uma educação dominadora, não apreenderia o mundo; ele, simplesmente, o recebe, sem se mostrar ativo ao que recebe, já que entende-se o outro como aquele que não possui ou não deve promover uma reflexão sobre o que a ele se destina; esse sujeito, também, não possuiria um caráter ativo, no sentido de fazer mover o dado apresentado; não seria capaz de criar, muito mais do que aquele que só reproduz o que é dado; portanto, há um horror ao humano enquanto transformador do mundo e da realidade. Por essa razão, o pensamento dominante opera em desumanizar o humano, negando-lhe suas capacidades intelectuais ativas. Sendo assim, se a colonização desumaniza, a descolonização é condição de

afirmação da humanidade dos povos colonizados. Assim, diz Franz Fanon em *Condenados da Terra*:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessenciabilidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade (FANON, 2006, p. 26).

Considerando as capacidades ativas e de incompletude do humano *no* e *com* o mundo, Freire entende que é reconhecendo o humano como um ser *no/com* o mundo, que é possível combater as práticas de desumanização, visto que, explica ele em *Conscientizando*, uma educação crítica leva em conta os humanos *como seres em devir, como seres inacabados, incompletos em uma realidade igualmente inacabada e juntamente com ela* (FREIRE, 1979, p. 42). Pois, a partir do seu reconhecimento como ser no mundo, o humano se reumaniza, rompe com a lógica colonial da desumanização, permitindo-lhe dinamizar seu mundo, no qual ele além de estar no mundo, também, estaria *com* o mundo. Pensar em ser *no/com* o mundo é a condição do humano de transformar-se e transformar o mundo em que habita. Assim, em *Pedagogia da Indignação*, ele insiste que nossa capacidade de se adaptar não esgota nossa possibilidade de transformar, pelo contrário, afirma ele.

Entendendo a necessidade do humano enquanto um ser que está na relação, em relação, que se relaciona, que não apenas está em contato, Freire desloca toda uma hierarquia de pensamento e de compreensão e de modo de ser da realidade (movimento primeiro da desconstrução) que se sustenta pelas ordenações estruturais que criam não apenas um distanciamento entre humanos, como, também, do humano com o não-humano, a saber, a natureza, o animal. Diante disso, Freire reforçará, em *Educação como Prática da Liberdade*, que o humano está no mundo e com o mundo. Existindo, estando no tempo, o humano está dentro e fora, herdando e incorporando aquilo que recebe, as suas heranças, enquanto ser vivente, e ético, emergindo de um tempo no qual ele se banhou, temporalizando-se, diz Paulo Freire. Então, ele reforçará para considerar a dimensão temporal do humano enquanto ser no tempo e ser ético, *que o homem não apenas está no mundo, mas com o mundo* (FREIRE, 2020a, p. 55).

O homem existe – *existere* – no tempo. Está dentro. Está fora. Herda. Incorpora. Modifica. Porque não está preso a um tempo reduzido a um hoje permanente que o esmaga, emerge dele. Banha-se nele. Temporaliza-se (FREIRE, 2020a, p. 57).

A questão do estar no mundo, em Freire, é tão retornante em sua obra que não é possível pensar a questão do humano, do ser, do ser humano fora dela. Entendendo o humano como o ser que se faz presente, e que, na sua presentificidade, se reconhece enquanto um eu ao mesmo tempo que compreende o outro como um outro que não é ele mesmo, ou seja, um não-eu. Nesse sentido, o mundo, como mundo dado, mundo existente, se constitui com esses seres que se presentificam, permitindo a relação entres os seres, possibilitando, assim, um tipo de constituição de mundo que se dá com ele, nele e como os outros. Ora, essa presença do humano, essa ontologia antropológica do humano de Freire, além de reconhecer o humano enquanto um *ser mais*, um *ser para*, um ser em mudança e transformação, compreende esse ser como aquele que muda e transforma o mundo, o outro, mas que, como diz ele na *Pedagogia da Autonomia*, *sonha, que constata, que compara, que avalia, valora, que decide, que rompe* (FREIRE, 2017, p. 20). E é diante dessa possibilidade de ser mais, que a questão ética, em Freire, não separa o humano do mundo, o humano de suas relações. E é em seu estar *no* e *com* o mundo, que o humano pode se objetivar, e se distinguir do outro, o que possibilita a relação com o outro, saindo de si, projetando-se nos outros. Em outras palavras, diz Freire em *Educação e Mudança*, *transcender*.

O homem está no mundo e com o mundo. (...) Mas como pode objetivar-se, pode também distinguir entre um eu e um não eu. Isso o torna capaz de relacionar-se; de sair de si; de projetar-se nos outros; de transcender (FREIRE, 2020b, p. 37).

Diante disso, podemos compreender, a partir de Freire, que o humano é, em si, um ser ético, visto que, diante de todas as suas possibilidades enquanto humano, o que está sempre em jogo, é a possibilidade de intervir no mundo, de transformá-lo e de mudá-lo, o que implica diretamente na transformação da realidade e das vidas dos outros. Entendendo-se como ser histórico-social, podemos intervir no mundo, modificando-o e transformando-o, o que nos faz seres éticos, já que, na *Pedagogia da Autonomia*, Freire explica que somos porque estamos sendo, sendo esta a condição para ser.

seres histórico-sociais, nos tornamos capazes de comparar, de valorar, de intervir, de escolher, de decidir, de romper, por tudo isso, nos fizemos seres éticos. Só somos porque estamos sendo. Estar sendo é a condição, entre nós, para ser (FREIRE, 2017, p. 34).

O pensamento de Freire é o pensamento de uma *ética universal do ser humano*, de sua vocação ontológica de *ser mais*, que parta dos oprimidos da Terra, que tem como seu maior rival o neoliberalismo e toda ética, que ele chama de menor, na tentativa de reger a moral da humanidade, que afronta todas as manifestações de racismo, de violência de gênero e de

desigualdade de classe. Portanto, a experiência de uma *ética universal do ser humano* é aquela que se abre ao outro, que se abre ao mundo, entendendo que não é possível viver só, que só sou, se o outro é, como a filosofia bantu se manifesta por meio do ubuntu. Em *Pedagogia da Esperança*, Freire é enfático ao dizer que não posso ser, se você não é; principalmente, se proíbo você de ser, já que *não sou se você não é, não sou, sobretudo, se proíbo você de ser* (FREIRE, 2020c, p. 138). Assim, é preciso viver a abertura respeitosa aos outros e, quando em vez, de acordo com o momento, tomar a própria prática de abertura ao outro como objeto da reflexão crítica (FREIRE, 2017, p. 133).

A ética de que falo é a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe. (...) Na verdade, falo da ética universal do ser humano da mesma forma como falo da vocação ontológica para o *Ser Mais* (FREIRE, 2017, p. 17-19).

Em *Pedagogia da Autonomia*, Freire aponta que é preciso viver a abertura na experiência com o outro. A experiência da abertura é a experiência do deixar vir, do acontecer, do por vir; é reconhecer-se como ser inacabado, que se dá na relação com outrem. A questão da experiência é fundamental, uma vez que, diz ele em *Pedagogia da Indignação*, que é a experiência que incorpora a vida e a supera. A proposta de Freire se contrapõe à lógica do fechamento ao mundo; uma lógica que impede o mundo e o ser do seu *vir a ser*. Pensando uma *ética do por vir*, Freire encontra na educação, na relação com o outro, com o mundo, uma possibilidade de deixar o mundo ser, para realizar-se enquanto um ser em movimento, em transformação. Entretanto, mesmo diante de um por vir do mundo, de um futuro por vir, Freire insiste que é preciso agir aqui e agora, já. Rompendo com a lógica domesticada de uma pura repetição mecânica ou fatalista, aquela na qual se deve aceitar o futuro sem questioná-lo ou, até mesmo, modificá-lo. Portanto, não faz parte do projeto de Freire pensar o por vir para além daquele progresso inexorável e dogmático que não abre espaço para o sonho ou para projetos de libertação, dirá ele em *Pedagogia da Esperança*.

A coragem do saber

Muito se fala da dialética como movimento do ser e da contradição impulsionado pela força da história. Porém, muito se deixa de falar da estrutura do devir presente no movimento dialético. Acreditamos, diante disso, que Paulo Freire constituiu todo o seu pensamento considerando essa realidade, a saber, a dialética enquanto um movimento do devir, heranças nítidas dos seus estudos que vão de Hegel até Sartre, pegando forma em Marx. Em *Pedagogia*

do *Oprimido*, Freire insiste numa dialética movida pela força da história não mecanicista, não domesticada e não fatalista (FREIRE, 1987, p. 14). No início desse texto, apontamos uma certa relação da desconstrução com a dialética. Não estamos dizendo que a desconstrução é dialética, no entanto, é importante considerar que Derrida em *Gramatologia* vai dizer que Hegel é o primeiro filósofo da diferença, isso implica que Hegel traz, para a discussão do *ser*, a alteridade, a diferença. Nesse sentido, há um primeiro deslocamento em Hegel no qual o eu, absoluto, só seria possível na relação com o outro. Além disso, Freire em *Professora sim, tia não*, vai mostrar os limites da *experiência de viver a tensão dialética entre teoria e prática* (FREIRE, 1987, p. 11). Assim, a dialética em si já é um movimento transformador, e percebemos que em Paulo Freire, essa potência de deslocar a dialética acabar por acontecer. Podemos, dessa maneira, pensar a partir de Freire, uma dialética das margens, uma dialética dos oprimidos, uma dialética contra-colonial, que consiste, sobretudo, em deixar vir a humanidade reprimida pelo dominador dos povos e dos grupos subalternizados.

O educador se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária. Reconhece, na absolutização da ignorância daqueles a razão de sua existência. Os educandos, alienados, por sua vez, à maneira do escravo na dialética hegeliana, reconhecem em sua ignorância a razão da existência do educador, mas não chegam, nem sequer ao modo do escravo naquela dialética, a descobrir-se educadores do educador (FREIRE, 1987, p. 34).

Desta maneira, percebemos que a preocupação de Freire, desde a *Pedagogia do Oprimido*, foi em relação ao perigo de uma concepção estática da vida, do mundo e do humano, na qual seria impossível pensarmos outros modos de ser e existir, que mantêm os grupos oprimidos em lugares subalternos, fazendo desses lugares, espaços determinados ontologicamente. Freire, portanto, enquanto um filósofo do devir, acredita na potência transformadora da estrutura que rege tanto o humano quanto o mundo, como aquele que possibilita o *vir a ser*. Até porque, vai dizer Paulo Freire em *Pedagogia da Autonomia, o mundo não é, o mundo está sendo* (FREIRE, 2017, p. 74). Anteriormente, em *Pedagogia do Oprimido*, essa questão fora apresentada em toda a dimensão ontológica existencial do homem e do mundo. Assim, a existência não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo.

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar* (FREIRE, 1987, p. 78).

Preocupado com uma imagem estática da realidade, que impede seu devir, suas mudanças e transformações, Freire desconfia das aparências, dos simulacros, das imagens dadas, entendendo, por essa razão, que é preciso rompê-las. Talvez, quase que como em um movimento fenomenológico, uma quase-fenomenologia, Freire entende que é preciso uma finalidade; por mais risco que essa ideia teleológica carregue, visando uma concretude, que, por fim, não se limitaria a ela, já que, nos jogos de aparências, algo sempre visa uma fixação da realidade. Desta maneira, em *Educação Como Prática da Liberdade*, um dos seus primeiros livros, antes mesmo da sua principal obra, *Pedagogia do Oprimido*, é possível entender que a realidade e o fenômeno não são apreendidos de forma pura pelo humano; junto com essa apreensão vêm as casualidades, os diferenciais, etc.

O homem, contudo, não capta o dado da realidade, o fenômeno, a situação problemática pura. Na captação, juntamente com o problema, com o fenômeno, capta também seus nexos casuais. Apreende a causalidade. A compreensão resultante da captação será tão mais crítica quanto seja feita a apreensão da causalidade autêntica. (...) para a consciência crítica a própria causalidade de autêntica está sempre submetida à sua análise – o que é autêntico hoje pode não ser amanhã (FREIRE, 2020a, p. 138).

Paulo Freire não se fecha na lógica conceitual da definição da realidade tal como ela se apresenta e tal como a apreendemos. Nesse sentido, ele traz a importância do ato de ler, como ato de apreensão do mundo, como ato de conhecimento. Entendendo, sobretudo, que o mundo é um texto, palavra-mundo que necessita de interpretação, mas, também, de movimentos e deslocamentos, visto que o conhecer pressupõe a ação. Em *Ação Cultural para a Liberdade*, explica que não devemos nos prender apenas às definições das coisas e dos fatos, reduzindo-as a explicações conceituais puramente, já que podemos transformar a realidade e transformar o agora para que ele possa ser de uma forma diferente.

o que temos de fazer não é propriamente definir o conceito do tema, nem tampouco, tomando o que ele envolve como um *fato dado*, simplesmente descrevê-lo ou explicá-lo mas, pelo contrário, assumir perante ele uma atitude comprometida. Atitude de quem não quer apenas descrever o que se passa como se passa, porque quer, sobretudo, transformar a realidade para que, o que agora se passa de tal forma, venha a passar-se de forma diferente (1981, p. 79)”.
o que temos de fazer não é propriamente definir o conceito do tema, nem tampouco, tomando o que ele envolve como um *fato dado*, simplesmente descrevê-lo ou explicá-lo mas, pelo contrário, assumir perante ele uma atitude comprometida. Atitude de quem não quer apenas descrever o que se passa como se passa, porque quer, sobretudo, transformar a realidade para que, o que agora se passa de tal forma, venha a passar-se de forma diferente (1981, p. 79)”.

Paulo Freire reconhece que toda leitura do mundo, seja a partir de onde se lê ou daquilo que se lê, parte de um lugar; que sempre se lê a partir de um lugar, mas, também, lemos uma realidade considerando o lugar em que ela está. Considerando a questão do movimento, portanto, do devir, Freire nunca acreditaria em lugares estabelecidos, entendendo que a questão do contexto é sempre fundamental nas relações humanas. Por isso, em *Pedagogia da Tolerância*, ao pensar a leitura do mundo, a leitura do texto, de um texto, ele entende que

devemos ler o mundo de forma crítica, compreendendo que a leitura da palavra é posterior à leitura do mundo, *é preciso ler o mundo, ler a realidade de modo crítico. É preciso que a leitura da palavra seja precedida da leitura do mundo* (FREIRE, 2020d, p. 199). Em *Professora sim, tia não*, Freire lembra que

A questão da sociabilidade, da imaginação, dos sentimentos, dos desejos, do medo, da coragem, do amor, do ódio, da pura raiva, da sexualidade, da cognoscitividade nos leva a necessidade de fazer uma “leitura” do corpo como se fosse um texto, nas inter-relações que compõem o seu todo (FREIRE, 1997, p. 48).

Em *A Importância do Ato de Ler*, Freire reforçava que a compreensão do texto precisa levar em conta e considerar o texto e o contexto, visto que *a compreensão do texto a ser alcançada por sua leitura crítica implica a percepção das relações entre o texto e o contexto* (FREIRE, 1989b, p. 09). Em outras palavras, é quase o entendimento de Derrida ao dizer que não há nada fora do texto (2006). Em quase toda obra de Freire há uma relação de leitura da palavra e leitura do mundo. Voltando em *Professora sim, tia não*, Freire, no entanto, coloca uma ressalva, que a de que *ler não é puro entretenimento nem tampouco um exercício de memorização mecânica de certos trechos do texto* (FREIRE, 1997, p. 20); em seguida, acrescenta que a experiência sensorial não bastaria como único elemento para a leitura do mundo, porém, insiste que esse movimento *não pode ser desprezado como inferior pela leitura feita a partir do mundo abstrato dos conceitos que vai da generalização ao tangível* (FREIRE, 1997, p. 21). É preciso, então, considerar a possibilidade de “*escrevê-lo*” ou de “*reescrevê-lo*”. Em outras palavras, transformamos o mundo a partir da nossa ação no mundo, já que, diz ele em *Pedagogia da Indignação*, que ser no mundo implica em uma presença no mundo e com o mundo.

De alguma maneira, porém, podemos ir mais longe e dizer que a leitura da palavra não é apenas precedida pela leitura do mundo mas por uma certa forma de “*escrevê-lo*” ou de “*reescreve-lo*”, quer dizer, de transformá-lo através de nossa prática consciente (FREIRE, 1989b, p. 13).

O tema do lugar, da posição é fundamental na obra de Freire. Entendendo que a questão do movimento é fundamental na compreensão da realidade, ele reconhece que estamos o tempo todo mudando de lugar, de posição, que esses lugares não são lugares essências, originários, mas que são provisórios e construídos social e historicamente. Nesse sentido, os ditos lugares ou papéis, representados ou exercidos na sociedade, podem mudar muito dependendo do contexto, da situação, do que está em jogo. Dessa maneira, há a preocupação de Freire com as hierarquias e as práticas do exercício de poder possíveis nesse jogo de posições de poder. Audre

Lorde, pensadora negra norte-americana, por exemplo, leitora de Freire, lança quase que um manifesto sobre o perigo de uma hierarquia das opressões.

É inconcebível, para mim, que certa parte de minha identidade possa se beneficiar com a opressão de outra. Eu sei que meu povo não vai se beneficiar com a opressão de qualquer outro grupo que esteja também na busca pelo direito de existir em paz. Na verdade, a gente se diminui quando nega aos outros tudo aquilo pelo que temos derramado sangue pelas nossas crianças (LORDE, 2019, p. 235-236).

Ora, será que é possível, ou justo, ou, até mesmo, ético, medir as opressões? A opressão é violência contra o outro, e isso, por si só, já é violento. O importante de destacar nesse movimento é de que é preciso compreender que as posições e os lugares podem ser móveis, visto que tudo está em condições de *vir a ser*, de *tornar-se*, de *ser mais*. Em *Conscientização*, considerando os devires dos humanos, em suas incompletudes e suas projeções a *vir a ser*, Freire explica que a imobilidade é uma *ameaça fatal*, já que a estrutura de possibilidade do humano aponta-o para o futuro, para a superação e a transformação contra os projetos de desumanização do humano.

A educação crítica considera os homens como seres em devir, como seres inacabados, incompletos em uma realidade igualmente inacabada e juntamente com ela. (...) os homens são seres que se superam, que vão para a frente e olham para o futuro, seres para os quais a imobilidade representa uma ameaça fatal, para os quais ver o passado não deve ser mais que um meio para compreender claramente quem são e o que são, a fim de construir o futuro com mais sabedoria (FREIRE, 1979, p. 42).

Diante dessa compreensão de que partimos sempre de um lugar, seja ele para ver, sentir, ouvir, falar ou agir, Freire entende que a produção de saber sempre parte, portanto, de um lugar. Nesse sentido, podemos nos preocupar quando pensarmos de onde parte o pensamento predominante, uma vez que o senhor jamais alimentaria a ideia de liberdade no escravo; o patrão jamais incentivaria leis que protegessem ou garantissem os direitos do trabalhador; o professor jamais concederia sua autoridade ao aluno; etc. Essas imagens, que se fixariam apenas numa crença cega de que elas não seriam mutáveis, explicam e apresentam, dentre centenas que poderíamos mostrar, que lugares são certos para que haja uma prática de poder ou de uma relação que se mantenha hierárquica, visto que a educação burguesa sistematizara uma forma de educação, que reproduz a ideologia dominante. Assim, Freire lembra em *Professora sim, tia não*, que as *classes populares, subordinadas, ao introjetar a ideologia dominante, introjetam, obviamente, muitos de seus critérios de valor* (FREIRE, 1997, p. 16). Por isso, em *Educadores de Rua*, Freire lembra que a educação burguesa é um projeto de dominação antes mesmo de sua

chegada ao poder. Nesse sentido, há toda uma sistematização de que a educação seja um projeto, uma estrutura maior de controle das mentalidades.

A educação burguesa, por outro lado, começou a se constituir, historicamente, muito antes mesmo da tomada do poder pela burguesia. Sua sistematização e generalização é que só foram viáveis com a burguesia como classe dominante e não mais contestatória. (...) A educação reproduz a ideologia dominante, é certo, mas não faz apenas isto. Nem mesmo em sociedades altamente modernizadas, com classes dominantes realmente competentes e conscientes do papel da educação, ela é apenas reprodutora da ideologia daquelas classes (FREIRE, 1989b, p. 16).

Diante disso, como pensar a produção de saber e de conhecimento? Em primeiro lugar, reconhecer que todo lugar é um lugar de produção de conhecimento, seja ele dentro ou fora da universidade; dentro ou fora da escola. Porém, é preciso entender e pensar como é que cada lugar está comprometido com o saber e o conhecimento, uma vez que o dogmatismo e alienação em nada podem contribuir para a libertação e o *vir a ser* do humano e do mundo, uma vez que *a curiosidade é que nos faz admirar o mundo (...) é, portanto, ou um dos fundamentais motores da produção de conhecimento* (FREIRE, 2020d, p. 185-186). Assim, a curiosidade precisa ser entendida como um dos motores para a produção de saber e de conhecimento, pois, como podemos encontrar em *Pedagogia da Indignação*, a curiosidade é uma inquietude, que nos inclina ao desvelamento. Nesse sentido, a curiosidade nos retira do papel passivo que a lógica colonial tenta nos colocar. Assim, a curiosidade atua como uma forma de desconstrução da colonialidade que nos mantêm como seres apenas receptivos e reprodutivos. Em outras palavras, muitos pensamentos, movidos por ideologias, que são concretas, lembra ele em *Pedagogia da Pergunta*, podem ser eles de dentro ou de fora da universidade, acabam por reproduzir o pensamento dominante e limita a capacidade de mudança e de transformação da realidade e daqueles que a vivem. Em *Pedagogia da Autonomia*, Freire diz que uma das formas de não nos fecharmos ao conhecimento, mas, também, à transformação, ao *por vir*, é que a possibilidade de pensar certo está em considerar a incerteza de nossas verdades; de nossas convicções, diria Nietzsche.

Assim, para combater o mito, e os mitos que se apresentam *com* e *como* a verdade e o caminho, Paulo Freire acredita na potência de desmitologizar, por meio da conscientização, essas falsas crenças, esses falsos mitos, já que, aqueles que nos oprimem nunca iriam contribuir para uma consciência da libertação. Mas, para isso, observa ele em *Pedagogia da Autonomia*, que *uma das condições necessárias a pensar certo é não estarmos demasiado certos de nossas certezas* (FREIRE, 2017, p. 29), já que, em *Conscientizando*, Freire explica que *os opressores jamais poderão provocar a conscientização para a libertação* (FREIRE, 1979, p. 17). Além

disso, lembra ele em *Professora sim, tia não*, que nesse processo de contestar os mitos, estaríamos enfrentando também *o poder dominante pois que eles são expressões desse poder, de sua ideologia* (FREIRE, 1997, p. 39).

A conscientização produz a desmitologização. É evidente e impressionante, mas os opressores jamais poderão provocar a conscientização para a libertação: como desmitologizar, se eu oprimo? Ao contrário, porque sou opressor, tenho a tendência a mistificar a realidade que se dá à captação dos oprimidos, para os quais a captação é feita de maneira mística e não crítica. O trabalho humanizante não poderá ser outro senão o trabalho da desmitificação (FREIRE, 1979, p. 17).

A obra de Paulo Freire, desde *Educação como Prática da liberdade*, até o a *Pedagogia da Esperança*, encontramos um trabalho da desmistificação dos grandes mitos que assombram a sociedade brasileira. Por isso, o trabalho de Paulo Freire é tão importante hoje, visto que desmitologiza os mitos, desvenda e apresenta a grande farsa do mito. Tanto em *Educação como Prática da Liberdade* quanto em *Pedagogia do Oprimido*, Freire elenca um número de mitos, tais como *o mito de que todos são livres para trabalhar onde queiram; o mito de que, não sendo preguiçosos, todos podem chegar a ser empresários; o mito de que todos têm direito à educação; o mito da igualdade de classe; o mito do heroísmo das classes opressoras; o mito da caridade, da generosidade, que sendo assistencialismo é na verdade uma falsa ajuda; o mito da democracia racial; o mito de que a privatização salva o país; o mito de que os povos dos ditos primeiros mundos são melhores; o mito da inferioridade “ontológica” de uns e o da superioridade de outros; o mito de que só a universidade ou o intelectual produz conhecimento;* entre tantos outros mitos. Enfim, Paulo Freire é o pensador das desmitologizações, por essa razão, repetimos, é uma ameaça no tempo presente, uma ameaça ao mito, o espectro do mito.

Contra o mito, a coragem do saber proposta por Paulo Freire, que ao longo da sua obra, estimulada por uma curiosidade em conhecer, pode nos conduzir ao despertar da violência da alienação promovida pelas ideologias dominantes. Nesse sentido, enfrentar os espectros dos falsos mitos, dos mitos vazios que têm apenas por intuito alienar, imobilizar os devires dos sujeitos, encontra na rebeldia da coragem do saber, uma grande força contra-hegemônica e desmitologizadora. A coragem do saber é o combate aos grandes mitos que atravessam o Atlântico e se reproduzem e se alimentam em solo brasileiro a partir da fábrica de mitos produzidos pelas elites dominantes. Nessa linha, o filósofo Enrique Dussel trouxe a questão do mito da modernidade colonial europeia, que *é apenas quando se nega o mito civilizatório e da inocência da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa* (DUSSEL, 2005, p. 29).

Preocupado com os discursos universalizantes, Freire entende e reforça que todo lugar é um lugar de produção de conhecimento e que, a partir dali, esse saber até poderia ser ou se pretender universal, no entanto, insiste que aquele saber parte de um lugar específico, que não é um outro lugar. Esse movimento nos faz pensar e colocar uma questão: o que produzimos a partir do lugar em que estamos? Ainda podemos colocar uma outra questão, de que lugar reproduzimos o que pensamos? Em *Pedagogia da Esperança*, Freire explica que aquilo que pensamos, em termos de regional, surge a partir do local e, assim, conseqüentemente. Então, não há como escapar do risco e do perigo de nos prendermos ao lugar e não termos um olhar para o todo, como, por outro lado, seria um enorme erro um olhar para o todo desconsiderando o lugar onde está, de onde veio. Freire lembra que *Ariano Suassuna* é um autor universal que partiu de Tapuruá, não do universo (FREIRE, 2020c, p. 121).

O regional emerge do local tal qual o nacional surge do regional e o continental do nacional como o mundial emerge do continental. Assim como é errado ficar aderido ao local, perdendo-se a visão do todo, errado é também pairar sobre o todo sem referência ao local de onde se veio (FREIRE, 2020c, p. 121).

Paulo Freire insiste no risco e no perigo de absolutizar uma verdade. Em diversos momentos de sua obra, é possível perceber certos deslocamentos promovidos por ele das tentativas de uma universalização de uma absolutização da verdade, do saber, do conhecimento e, até mesmo, de uma posição. Freire insiste na questão do lugar, da posição, de onde se está, de onde se fala, de onde se escuta, de onde se aprende e de onde se ensina, já que, explica Freire em *Pedagogia da Esperança*, que o caminhar, que o aprender o caminho consiste em aprender aprendendo, refazendo, retocando, caminhando, retocando o sonho por causa do qual a gente se põs a caminhar (FREIRE, 2020c, p. 213). Nesse sentido, ele sempre reforça que fala a partir do lugar dos oprimidos, dos excluídos, mais especificamente, do lugar dos *Condenados na Terra*, dos *Esfarrapados do Mundo*, como ele abre *Pedagogia do Oprimido*. É, por essa razão, que, em *Educação como Prática da Liberdade*, Freire entende que é a partir do lugar que podemos colocar questões mais gerais, regionais, nacionais, internacionais e mundiais, portanto, até mesmo, universais, *são situações locais que abrem perspectivas, porém, para a análise de problemas nacionais e regionais* (FREIRE, 2020a, p. 150). Assim, Freire acredita na união dos oprimidos, para que cortem *o cordão umbilical, de caráter mágico e mítico, através do qual se encontram ligados ao mundo da opressão* (FREIRE, 1978, p. 174).

Em *Pedagogia da Autonomia*, o lugar da escuta aparece como um lugar de saber, como um lugar de transformação. Freire percebe que é escutando que aprendemos a falar com o outro,

pois é necessário é *saber escutar*. (...) é *escutando que aprendemos a falar com eles* (FREIRE, 2017, p. 111). Entendendo que o lugar de escuta é também um lugar de ação, Freire investe no silêncio como possibilidade de abertura ao outro. Por isso, em *Pedagogia da Tolerância*, ele lança uma importante questão: *Como é que você pode falar se você não escuta?*

Como é que você pode falar se você não escuta? Quer dizer, no fundo, não é falando que eu aprendo a falar, mas escutando que eu aprendo a falar. Em seguida, é falando que eu reforço a minha capacidade de falar (FREIRE, 2020d, p. 196).

Quem fala, sem escutar, apenas alimenta o próprio eco/ego da sua voz que fala para si mesmo. Desta maneira, se reproduz e alimenta um narcisismo que contribui apenas para a manutenção de um sistema totalitário que se reforça na lógica do individualismo, enfatiza Freire em *A Importância do Ato de Ler*. Ora, além de ser uma lição ética, é, sobretudo, uma lição de aprendizado, talvez, até mesmo de metodologia, uma vez que é no ato de escutar, escutar o outro, escutar o mundo que podemos aprender, portanto, de *tornar-se*, de *ser mais*. Ora, o humano possui uma *vocação* para o *ser mais*, e *ser menos* seria uma distorção dessa vocação ontológica do humano, *a vocação é para o ser mais, o ser menos é distorção da vocação* (FREIRE, 2020d, p. 106). Desta forma, escutar estaria para além da capacidade auditiva; escutar, é estar disponível permanentemente em termos de uma abertura ao outro, à sua fala, às suas diferenças, aos seus gestos. Portanto, além da importância de aprender a ler o mundo, é preciso aprender a escutar, escutar o mundo, se silenciar e escutar o mundo, desde as imagens até o silêncio, até porque, para Nietzsche, só se permanece filósofo mantendo o silêncio. Freire, em mais um movimento que podemos chamar de desconstrutor, desloca a dicotomia fala e escuta, na qual a fala ocuparia um lugar primordial. Na tentativa de potencializar a escuta, Freire nos apresenta uma escuta que não é mais passível, pelo contrário, ela é ativa, uma vez que é condição de aprendizado. Nesse sentido, muito próximo do movimento de Derrida em *Margens da Filosofia*, Freire reproduz o mesmo movimento da desconstrução de pensar uma escuta incondicional. Porém, não podemos esquecer que Freire também está preocupado com o silêncio forçado, a violência da imposição que não nos permite falar. Por isso, em *Pedagogia da Pergunta*, Freire fala da relação desse silenciamento com a intolerância, que não se limita apenas a silenciar a voz falada, mas a voz do corpo, com seus ritmos e suas vibrações.

Escutar é obviamente algo que vai além da possibilidade auditiva de cada um. Escutar no sentido discutido, significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro (FREIRE, 2017, p. 117).

A escuta enquanto tarefa de apreender, de conhecer e, também, de mudar o mundo, de deixar o mundo *vir a ser*, pode ser possibilitada pela capacidade do humano de *deixar vir*, de deixar acontecer sua curiosidade epistemológica, que podemos associar com a coragem de rebeldia, com a coragem de saber, de aprender, que tem na obra de Freire, talvez, o caráter mais significativo de pensar o ser humano no mundo. A curiosidade é importante para o conhecimento, uma vez que ela gera, revela, descobre e usa os saberes de acordo com nossos interesses, principalmente contra todas as práticas de desumanização do humano. Para Paulo Freire, *a curiosidade (...) Descobre, gera, eu acho que é assim* (FREIRE, 2020d, p. 106). Em *Pedagogia da Autonomia*, a curiosidade vai aparecer como aquela forma de pensar que se apresenta desarmada, que, fazendo uma crítica de si, vai se tornando uma possibilidade metodológica de apreensão do objeto. Assim, a curiosidade epistemológica, mudaria de qualidade, sem mudar de essência.

Na verdade, a curiosidade ingênua que, “desarmada”, está associada ao saber do senso comum, é a mesma curiosidade que, criticando-se, aproximando-se de forma cada vez mais metodicamente rigorosa do objeto cognoscível, se torna *curiosidade epistemológica*. Muda de qualidade mas não de essência (FREIRE, 2017, p. 33).

A curiosidade epistemológica é movida por uma força, nesse caso, a da coragem de saber. Pensar tanto a coragem de saber quanto a curiosidade epistemológica, que carrega a marca daquilo que conhecemos por Martin Luther King e Mahatma Gandhi como desobediência civil (*civil disobedience*) na esteira de Henry Thoreau, influencia radicalmente tanto na transformação de si como na do outro, já que, explica Freire em *Pedagogia da Tolerância*, ao desobedecer, no ato de rebeldia, ampliamos nossa capacidade de *ser mais*, atribuindo ao nosso ser ainda mais qualidades de *vir a ser*, pois *no momento em que você desobedece e se rebela, você começa a criar certas qualidades que passam a incorporar-se à natureza do ser* (FREIRE, 2020d, p. 106). Diante disso, Freire nos propõe tanto uma desobediência civil quanto uma desobediência epistêmica. Assim, a desobediência é uma forma de desconstrução da colonialidade, na medida em que somos movidos a duvidar, a questionar, a não obedecer os discursos e as falas dominantes que nos querem fazer aceitar sem questionar.

Jacques Derrida lembra que o direito não é a justiça, e que em nome da justiça, às vezes é preciso desobedecer o direito. Martin Luther King é categórico ao dizer que devemos desobedecer as leis caso essas sejam injustas. Além disso, Derrida diz, que a desobediência é a mais selvagem das autonomias (2015(b), p. 38). Assim, a desobediência no contexto freiriano,

é a desobediência à conjuração do colonizador, do opressor, das elites, logo, é uma desobediência da interpretação dominante. Cabe lembrar que o discurso da obediência é predominante na história do pensamento ocidental, sobretudo, em Aristóteles e Kant, sendo a desobediência, características de povos incivilizados, portanto, menos humanos. *Apenas obedeci!* Disse Kant (2011, p. 71). Mas, muito inspirado e influenciado por Paulo Freire, o argentino Walter Mignolo afirma que esses dois movimentos de desobediência, epistêmico e civil, podem nos libertar dos domínios coloniais.

A desobediência civil pregada por Mahatma Ghandi e Martin Luther King Jr. foram de fato grandes mudanças, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas. As duas teses são os pilares da opção descolonial, que nos permite pensar em termos do diversificado espectro da esquerda marxista e, de outro lado, do diversificado espectro da esquerda descolonial (MIGNOLO, 2008, p. 287).

Pensando em termos de uma desmitologização do pensamento dominante, ou de uma desconstrução dos mitos, Paulo Freire reforça a importância de rebelar-se, de transformar. Por esse motivo, pensa a ideia de uma coragem de rebeldia, que engloba não apenas o âmbito da prática, da realidade concreta, como, também, da ideologia, da metafísica, da episteme. Diante disso, pensamos uma educação corajosa, que nos retire da estagnação, que permita nosso *vir a ser*, que permita que sejamos levados pelo mistério do *tornar-se*. Inspirados nas palavras de Franz Fanon, podemos entender que a descolonização da colonialidade que acontece em Paulo Freire, permite que ao rompermos com a projeto de desumanização via a coragem do saber, ao nos permitirmos *ser mais*, estamos criando aberturas para que a descolonização seja, portanto, *a criação de homens novos* (FANON, 2006, p. 26).

Entendendo que o ato de amar é um ato de coragem, pensamos a possibilidade de uma coragem do saber, que considere a enquanto *um ato de amor e, por isso, um ato de coragem* (FREIRE, 2020a, p. 127). É por meio dessa curiosidade de saber que, em *Educação e Mudança*, Freire aponta o movimento de coragem, de aprender; movido, sobretudo, por reconhecer o lugar de onde se escuta, em que o humano mostra sua inquietude existencial, sendo indócil e rebelde ao estabelecido e ao imóvel, visto que, *quanto mais o homem é rebelde e indócil, tanto mais é criador* (FREIRE, 2020b, p. 40). Em *Educação como Prática da Liberdade*, Freire explica que, nas relações humanas, no jogo dessas relações, o humano se desafia; e, ao se desafiar, enfrentando esses desafios, ele combate a imobilidade no momento em que, ao responder aos desafios, ele cria e alterna as possibilidades, as leituras e as interpretações, e, até mesmo, a realidade concreta.

E é ainda o jogo destas relações do homem com os homens, desafiado e respondendo ao desafio, alterando e criando, que não permite a imobilidade (...) É também criando, recriando e decidindo que o homem deve participar das suas épocas (FREIRE, 2020a, p. 60).

Conclusão

Paulo Freire é o filósofo que abre os caminhos por meio da ação, pensando o lugar do sujeito na sociedade diante de sua busca para *ser mais*. Por meio da curiosidade epistêmica e movido por uma coragem do saber, o humano pode ser mais, ser mais do que os projetos que procuram fazer do humano um ser menos. Porém, cabe lembrar, que Freire não está pensando em termos de individualidade, já que, para *ser mais*, o sujeito não pode se realizar no isolamento, sozinho, mas, como ele vai dizer em *Pedagogia do Oprimido, mas na comunhão, na solidariedade dos existires* (FREIRE, 1987, p. 75). Em outras palavras, Paulo Freire acredita que a descoberta do mundo, a descoberta de si e, também, do outro, leva em conta o viver em grupo, em sociedade, de forma coletiva. Na *Pedagogia da Autonomia*, ele lembra que além da mudança não ser possível por uma pessoa só, ela surge a partir do desejo, mas considerando um coletivo social. Nas palavras de João Cabral de Melo Neto, *um galo sozinho não tece um manhã*.

Lembre-se de que a mudança não pode ser feita por uma pessoa só. Ela nasce do desejo da gente sim, mas é coletiva social. Todos nós temos de assumir responsabilidades no processo geral da mudança (FREIRE, 2020d, p. 325).

Paulo Freire traz a possibilidade de sempre pensarmos *com*, com o outro, nunca *sobre* o outro ou *ao* outro, para que, assim, possamos *falar somos* (FREIRE, 2020d, p. 199). É por meio da lógica do falar *com*, que podemos escapar, inclusive, da dominação das classes dominantes, uma vez que os discursos dominantes operam pela via do falar *ao*, do falar *sobre*. Assim, desde a *Pedagogia do Oprimido*, percebemos que impedir ou não aceitar que o outro fale ou, até mesmo, de falar *com*, equivale a dominar (FREIRE, 1987, p. 128). Por isso, em *Pedagogia da Tolerância*, Freire apresenta toda uma concepção de alteridade que procura apreender o *ser mais* do humano. E é no descobrimento de si não sendo o outro de si mesmo, na medida em que, para o outro, eu vivo nele, e ele em mim, que o outro descobre o *eu dele*.

É a partir da descoberta de *você* como não eu *meu* que *eu* me volto sobre *mim* e me percebo como *eu* e, ao mesmo tempo, enquanto *eu de mim*, eu vivo o *tu de você*. É exatamente quando o *meu eu* vira um *tu dele*, que ele descobre o *eu dele* (FREIRE, 2020d, p. 185).

Dessa maneira, podemos compreender uma realidade na qual a alteridade se faz muito mais *com* o outro do que *sobre* o outro. Essa postura, talvez, aponte que a dimensão da alteridade na obra de Paulo Freire é a sua maior riqueza, já que não existe um eu sozinho, já que não existe mudança sozinho e, principalmente, não existe um eu estagnado, imóvel preso a uma identidade fixa que o determinaria como algo que não muda e que não se transforma. Contra os projetos de desumanização, Freire reconhece o humano enquanto próprio devir. Pois a humanidade do humano está sempre por vir, para ser mais, essa é sua vocação. Assim, percebemos em Paulo Freire uma certa desconstrução da colonialidade (MORAES, 2020), por essa razão é preciso conjurar seus espectros em nome daqueles que querem exorcizar o seu espectro. Então, se Derrida lembra que o cadáver de Marx não está tão morto (1994, p. 133), pois seu espectro ainda nos ronda. O mesmo podemos dizer de Paulo Freire, ele não está tão morto como nos querem fazer acreditar.

Bibliografia:

DABASHI, Hamid. *Os não-europeus pensam?* Tradução: Paulo Barata. Amadora: Editora Elsinore, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Papel Máquina*. Tradução: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004a.

_____. Estou em guerra contra mim mesmo. In. *Revista de Cultura Margens*, n. 5, Dez. 2004.

_____. *Políticas da Amizade*. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2003.

_____. *Espectros de Marx*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.

_____. *Derrida caça os fantasmas de Marx*. Entrevista a Betty Milán. Folha de São Paulo, 1994b.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Costa e Antonio Magalhães. São Paulo: Ed. Rés, 1991.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Tradução: Elnice Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

FOUCAULT, Michel. Preface in: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020a.

_____. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020b.

_____. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020c.

_____. *Pedagogia da Tolerância*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020d.

_____. *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra, 2017.

_____. *Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

_____. *Professora sim, tia não. Cartas a quem ousa ensinar*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

_____. *Educadores de rua: uma abordagem crítica*. Bogotá: Editorial Gente Nueva, 1989a.

_____. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1989b

_____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

_____. *Por uma pedagogia da Pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. *Ação cultural para a liberdade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra, 1981.

_____. *Conscientização*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. Tradução: Galeano de Freitas. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Fantasmata da Colônia*. Rio de Janeiro: Editora Apeku, 2020.

KANT, Immanuel. O que é esclarecimento? In. *Textos seletos*. Tradução: Petrópolis: Vozes, 2011.

KOHAN, Walter. *Paulo Freire, mais do que nunca: uma biografia filosófica*. Belo Horizonte : Vestígio, 2019.

- LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- _____. *Políticas da inimizade*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MEMMI, Albert. *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica. Tradução: Ângela Lopes Norte In. Cadernos de Letras da UFF – *Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Niterói: no 34, p. 287-324, 2008.
- MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.
- MORAES, Marcelo José Derzi; SANTOS, Patricia Elaine Pereira dos; REIS, Ana Cristina Figueiredo. *Estariam os negros presentes na obra de Paulo Freire?* Universitas Paulo Freire. Revista UniFreire. Edição Especial I Centenário de Paulo Freire. Ano 8, edição 8, dez, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado Humano*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In Revista Ensaio Filosóficos. Vol. 04, 2011.
- REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. Tradução: Maria das Graças Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Tradução: Margarida Gomes. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura*. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2010.
- TORRES, Rosa Maria. Os múltiplos Paulo Freire. In. Freire, Ana Maria Araújo (Org.) *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. São Paulo: UNESP, 1999.