

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ADRIANA SOARES

**ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE:**

“o opressor ‘hospedado’ no oprimido” de Paulo Freire  
e a teoria do desejo mimético de René Girard

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2008

ADRIANA SOARES

**ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE:**

“o opressor ‘hospedado’ no oprimido” de Paulo Freire  
e a teoria do desejo mimético de René Girard

Dissertação apresentada em cumprimento  
parcial às exigências do Programa de  
Pós-Graduação em Ciências da Religião,  
para obtenção do grau de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. Jung Mo Sung.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2008

## FICHA CATALOGRÁFICA

So11e	<p>Soares, Adriana Espiritualidade e educação para a liberdade “o opressor ‘hospedado’ no oprimido” de Paulo Freire e a teoria do desejo mimético de René Girard / Adriana Soares. São Bernardo do Campo, 2008. 129fl.</p> <p>Bibliografia Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.</p> <p>Orientação de : Jung Mo Sung</p> <p>1. Teologia da libertação 2. Freire, Paulo, 1921-1997 – Crítica e interpretação 3. Girard, René 4. Educação (Liberdade) I. Título.</p> <p style="text-align: right;"><b>CDD 261.8</b></p>
-------	--

ADRIANA SOARES

**ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE:**  
“o opressor ‘hospedado’ no oprimido” de Paulo Freire e a teoria do  
desejo mimético de René Girard

Dissertação apresentada em cumprimento  
parcial às exigências do Programa de  
Pós-Graduação em Ciências da Religião,  
para obtenção do grau de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. Jung Mo Sung.

Data da defesa: 15 de setembro de 2008.

Resultado: \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

Jung Mo Sung  
Universidade Metodista de São Paulo

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Elydio dos Santos Neto  
Universidade Metodista de São Paulo

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Ênio José da Costa Brito  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

*A todos aqueles  
que insistem e persistem na  
“estranha mania de ter fé na vida”  
e que buscam fazê-lo  
em cada gesto...  
em cada palavra...  
em suas próprias vidas...*

## AGRADECIMENTOS

*A Deus,  
que por caminhos tortuosos me conduziu à realização deste trabalho,  
possibilitando que, mesmo diante de todas as dificuldades,  
eu perseverasse até o fim.*

*A minha família,  
em especial aos meus pais,  
pelos ensinamentos, pelos limites,  
por todo amor, carinho, apoio e cuidado.*

*A minha amiga e “mestra” Karen,  
por sempre acreditar em meu potencial  
e pelos fundamentais apoio, incentivo e colaboração.*

*A minha amiga Sandrinha,  
que apesar de agora um tanto “distante”,  
esteve sempre presente pois as sementes deste trabalho  
foram regadas pela nossa amizade.*

*Ao meu orientador Professor Jung Mo Sung,  
pela incansável paciência, pelo encorajamento  
e por desde o início apostar nas minhas intuições.*

*A todos os meus amigos e amigas na caminhada,  
que de alguma maneira fazem parte daquilo que sou e acredito.*

## O Medo de Amar e o Medo de Ser Livre Beto Guedes

O medo de amar é o medo de ser  
Livre para o que der e vier  
Livre para sempre estar onde o justo estiver

O medo de amar é o medo de ter  
De a todo momento escolher  
Com acerto e precisão a melhor direção

O sol levantou mais cedo e quis  
Em nossa casa fechada entrar prá ficar

O medo de amar é não arriscar  
Esperando que façam por nós  
O que é nosso dever: recusar o poder

O sol levantou mais cedo e cegou  
Os medo nos olhos de quem foi ver  
Tanta luz

---

Banca de defesa de Adriana Soares – UMESP, 15 de setembro de 2008.  
Elydio dos Santos Neto

*Esta belíssima canção de Beto Guedes,  
que certamente representa muito do que penso e acredito,  
além de expressar as intuições que permeiam este trabalho,  
foi-me entregue ao final da banca pelo Professor Elydio dos Santos Neto,  
cuja participação foi muito importante tanto  
em minha qualificação quanto em minha defesa.  
Meus agradecimentos pelo incentivo e pelo encorajamento.*

*“Nós devemos ser a mudança que queremos ver no mundo”.*

*Mahatma Gandhi*



## RESUMO

Este estudo discute a relação entre espiritualidade e educação para a liberdade, a partir da perspectiva antropológica da natureza mimeticamente desejante do ser humano como elemento chave para a compreensão das relações humanas, e da espiritualidade como dimensão fundamental para o engajamento na luta pela transformação da sociedade. Por meio de pesquisa bibliográfica, procede-se à análise do problema identificado por Paulo Freire, de que o opressor “hospedado” no oprimido representa um obstáculo para a libertação, sob a ótica da teoria do desejo mimético de René Girard. Trabalha-se com a hipótese de que o elemento antropológico fundamental presente no pensamento de Paulo Freire, esquecido à medida que sua proposta pedagógica assumiu um caráter meramente conscientizador, refere-se à dimensão da espiritualidade. Diante do abismo que se coloca entre a utopia da libertação e a realidade instaura-se o cenário de crise que recai, não apenas sobre educadores formais, como também sobre muitos daqueles que, em algum momento de suas vidas, se engajaram na luta pela transformação social. Uma vez que o método é sabido, e é conscientizar, o fato de que a transformação sonhada não tenha ocorrido leva à conclusão de que alguma coisa falhou no processo.

**Palavras chaves:** opressor-oprimido, desejo mimético, educação para a liberdade, espiritualidade, testemunho, libertação.

## RESUMEN

Este estudio analiza la relación entre la espiritualidad y la educación para la libertad, desde la perspectiva antropológica de la naturaleza miméticamente deseante de los seres humanos como clave para la comprensión de las relaciones humanas, y la espiritualidad como una dimensión fundamental para el compromiso con la lucha por la transformación de la sociedad. Por medio de búsqueda bibliográfica, se hace un análisis del problema identificado por Paulo Freire, de que el opresor "alojado" en los oprimidos representa un obstáculo para la liberación, desde la perspectiva de la teoría del deseo mimético de René Girard. Trabaja con la hipótesis de que el elemento esencial en el pensamiento antropológico de Paulo Freire, olvidado una vez que su propuesta pedagógica ha asumido un carácter meramente conscientizador, se refiere a la dimensión de la espiritualidad. En razón de la distancia que surge entre la utopía de la liberación y la realidad, se establece el escenario de una crisis que no sólo recae sobre los educadores formales, sino también en muchos de los que, en algún momento de sus vidas, se comprometeran con la lucha por la transformación social. Dado que el método es bien sabido, y es conscientizar, el hecho de que la soñada transformación no ha ocurrido lleva a la conclusión de que algo falló en el proceso.

**Palabras clave:** opresor-oprimido, deseo mimético, educación para la libertad, espiritualidad, testimonio, liberación.

## **ABSTRACT**

This study discusses the relationship between spirituality and education for freedom from the anthropological perspective of human mimetic desire as key to the understanding of human relations, and spirituality as a fundamental dimension in the engagement in the battle for transformation of society. Through literature search, it is the analysis of the problem identified by Paulo Freire, that the oppressive "hosted" the oppressed represents an obstacle to the liberation, from the perspective of the theory of mimetic desire of René Girard. Works with the hypothesis that this essential element in anthropological thinking of Paulo Freire, forgotten as his pedagogical proposal assumed a character purely on conscience, refers to the dimension of spirituality. Because the distance between utopia of the liberation and the reality, establishes itself the scene of a crisis that falls not only on formal educators, but also on many of those who, at some point in their lives, whether in the battle for the engagement in social transformation. Since the method is well known, and it is acquire consciousness, the fact that the dreamed transformation has not occurred leads the conclusion that something failed in the process.

**Key words:** oppressive-oppressed, mimetic desire, education for freedom, spirituality, testimony, liberation.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 PAULO FREIRE E A CONTRADITÓRIA CONDIÇÃO HUMANA.....	16
1.1 A humanização como vocação ontológica e histórica de <i>ser mais</i> .....	16
1.2 A desumanização como possibilidade histórica do <i>ser menos</i> .....	29
1.3 A educação bancária como instrumento da desumanização.....	36
1.4 A libertação e o medo da liberdade .....	40
2 A PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE RENÉ GIRARD.....	52
2.1 O desejo mimético e a humanidade da violência humana.....	52
2.2 A crise mimética e a solução sacrificial .....	61
2.3 Satanás: o príncipe da ordem e da desordem deste mundo .....	68
2.4 O Cristianismo e a revelação do mecanismo vitimário .....	74
3 ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE.....	82
3.1 Paulo Freire e René Girard em diálogo .....	82
3.2 O perigo da conscientização: a ameaça de morrer para nascer de novo.....	85
3.3 O desejo mimético e o medo da liberdade.....	87
3.4 Em busca de um estatuto para a liberdade humana .....	91
3.5 A dialogicidade como dinâmica da capacidade humana de relacionar-se.....	97
3.6 A espiritualidade como experiência fundamental para a humanização.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	116
REFERÊNCIAS .....	123

## INTRODUÇÃO

*O grande problema está em como poderão os oprimidos, que “hospedam” ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram “hospedeiros” do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora.*

*Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo.<sup>1</sup>*

Minha vida foi marcada pelo engajamento pastoral e militante. Dentre tantas experiências que sem dúvida marcaram minha trajetória, as principais delas se deram na Pastoral da Juventude (PJ) da Igreja Católica, onde fui militante de 1996 a 2003, e no MIRE (Mística e Revolução), um então nascente movimento de jovens cristãos, no qual participei de 2000 a 2005. Em minha atuação tanto na *PJ* quanto no MIRE, uma das questões que sempre me inquietou foi como *despertar* jovens comprometidos com a transformação da sociedade. Participei, organizei e orientei vários daqueles que considerávamos momentos de formação e espiritualidade que, no meu entender, diante das dificuldades em organizar e mobilizar a juventude, não traduziam a *experiência* capaz de impulsionar um processo de *conversão pessoal* e de levar ao engajamento. Para mim, os horizontes revolucionários definitivamente não significavam uma prática revolucionária, o que me levou à compreensão de que havia um profundo descompasso entre a perspectiva da transformação pessoal e a possibilidade da transformação social.

Disto brota minha perspectiva de que há uma relação estreita entre educação e espiritualidade que se constrói na medida em que apenas a reflexão sobre os rumos da sociedade não é suficiente para o engajamento na luta pela transformação social “porque o sentido [deste engajamento] não nasce das teorias, mas de uma aposta fundamental, de um ato de fé<sup>2</sup>”, ou seja, nasce da “capacidade de apostar e ver que todos os seres humanos têm a mesma dignidade fundamental e, por isso, devem ser tratados de acordo<sup>3</sup>”.

Diante disto, acredito que meu projeto de pesquisa tenha significado uma espécie de “resposta” a uma angústia que sempre me inquietou, além de nele vislumbrar uma possibilidade de abertura à reflexão sobre a própria prática pastoral, militante e educativa,

<sup>1</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 34-35.

<sup>2</sup> SUNG, Jung Mo. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*, p. 9

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 97.

levando em consideração o cenário de “crise das utopias” que se abate sobre os movimentos pastorais e sociais. No curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião – área “Práxis Religiosa e Sociedade” –, encontrei o espaço ideal para refletir sobre as questões que se tornaram centrais em minhas preocupações e que giram em torno das contradições entre teoria e prática, entre transformação social e transformação pessoal.

É possível educar para a liberdade sem a espiritualidade? Em outras palavras, qual a importância da espiritualidade em uma educação que se proponha à liberdade? Estas questões espelham a intuição fundamental que permeia este ensaio. Sendo que a vida revela-se sempre como uma tarefa à qual nos lançamos, pressupomos que “viver é andar” e que “andar supõe um caminho<sup>4</sup>”. Uma vez que todo caminho segue para algum lugar, a vida pressupõe uma direção, a presença de um sentido pelo qual valha a pena viver. A temática da liberdade adquire importância, na medida em que vivemos os des-caminhos de uma sociedade onde vigoram a dominação e a desumanização.

Referindo-se à metodologia de Paulo Freire, que atingiu seu ápice na década de 70 como fundamento da educação popular, e que tem na conscientização seu elemento central, José Comblin diz que “alguma coisa falhou na relação entre consciência e liberdade<sup>5</sup>”, pois “o despertar dos povos permanece como meta” sendo que “os caminhos que levam à meta parece que são mais complexos e mais longos do que se esperava há uma geração<sup>6</sup>”. Esta proposição de Comblin representa o pano de fundo para a questão que norteia este projeto. Qual o elemento presente na prática pedagógica proposta por Paulo Freire e que não foi devidamente tratado pelos adeptos da educação popular, e que significou a falha no processo de libertação?

Neste estudo pretendemos resgatar o problema apontado por Paulo Freire de que os oprimidos “hospedam” em si o opressor, buscando compreendê-la a partir da teoria do desejo mimético de René Girard. Considerando que a libertação, para Freire, consiste na superação da contradição opressores-oprimidos, isto significa por fim à dominação, ou seja, fim à violência opressora que submete os seres humanos uns aos outros. A partir da perspectiva de Girard de que a violência é um problema inerente às comunidades humanas, nos deparamos com outra questão: qual é o caminho capaz de levar à superação da internalização do opressor no oprimido e da violência opressora? Trabalhamos com a hipótese de que o elemento antropológico fundamental presente no pensamento de Paulo Freire e que

---

<sup>4</sup> BOFF, Leonardo. *Vida segundo o espírito*, p. 36.

<sup>5</sup> COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*, p. 265.

<sup>6</sup> *ibidem*, p. 269.

fora esquecido à medida que sua proposta pedagógica assumiu um caráter meramente conscientizador de cunho racional se refere à dimensão da espiritualidade.

Nossa metodologia de pesquisa foi fundamentalmente bibliográfica<sup>7</sup> e o desenvolvimento do tema dividido em três capítulos.

No primeiro capítulo analisamos as bases antropológicas da pedagogia libertadora de Paulo Freire, sob o foco da contraditória condição dos oprimidos de serem “hospedeiros” do opressor, identificando como tal condição representa um entrave para a relação entre consciência e liberdade.

No segundo capítulo abordamos a perspectiva antropológica de René Girard representada em sua teoria do desejo mimético, buscando elementos que nos possibilitem compreender a contradição peculiar à condição dos oprimidos mediante a qual se dá sua desumanização, o que nos auxiliará na tentativa de encontrar possíveis “saídas” para tal situação.

No terceiro capítulo tratamos de estabelecer as aproximações entre as perspectivas antropológicas de Freire e Girard, encontrando elementos que nos remetam à questão da espiritualidade como uma dimensão não apenas presente, mas indispensável para a relação entre consciência e liberdade, e como tal, para o processo de libertação e humanização.

Considerando que cada vez mais somos colocados diante de questões relativas ao futuro da humanidade e à possibilidade de sobrevivência humana no planeta mediante os rumos de uma sociedade que produz uma exclusão social em proporções cada vez maiores, faz-se urgente encontrar caminhos que nos levem a uma profunda transformação nos parâmetros que regem as relações humanas. Assim, faz-se necessário identificar os elementos que pautam tais relações, identificando suas contradições e encontrando possibilidades a partir da reflexão crítica sobre suas bases, sob a perspectiva de que a transformação da realidade está dialeticamente relacionada à transformação do ser humano.

Esta realidade desumanizante exige uma resposta, uma perspectiva alternativa aos seus rumos catastróficos. Assim, o resgate da dimensão “esquecida” no pensamento de Paulo Freire, a partir da compreensão de que se trata de um elemento de natureza espiritual, torna-se fundamental para a atividade educativa que se pretenda libertadora, a partir da libertação do

---

<sup>7</sup> GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*, p. 44.

ser humano de sua própria condição como possibilidade de restabelecer as bases da convivência humana.

Este trabalho pretende contribuir no campo das Ciências da Religião, bem como da Educação, na medida em que pretende estudar a relação entre espiritualidade e educação para a liberdade, trazendo à pauta das reflexões a perspectiva antropológica da natureza mimeticamente desejante do homem, como elemento chave para a compreensão das relações humanas, e a dimensão da espiritualidade, como dimensão fundamental no engajamento na luta pela transformação da sociedade.

Diante do cenário da “crise das utopias” que assola não apenas os educadores formais, como muitos daqueles que em algum momento de suas vidas se engajaram na luta pela transformação da sociedade, seja no âmbito da educação popular, seja nas pastorais ou movimentos populares, nossa reflexão adquire importância uma vez que pretende incidir sobre o mecanismo gerador desta crise, identificando os elementos que falharam no processo e resgatando questões fundamentais que não foram devidamente consideradas.



## 1 PAULO FREIRE<sup>8</sup> E A CONTRADITÓRIA CONDIÇÃO HUMANA

Nosso objetivo neste capítulo é analisar as bases antropológicas sobre as quais se sustenta a pedagogia libertadora de Paulo Freire, a partir da compreensão de que esta, antes de se tratar de um modelo pedagógico, representa uma concepção de ser humano que norteia a tarefa de educar. Partindo do pressuposto de que alguma coisa falhou na relação considerada “direta” entre consciência e liberdade, pretendemos explorar o problema do opressor “hospedado” no oprimido apontado por Freire, analisando de que modo representa um entrave para tal relação.

### 1.1 A HUMANIZAÇÃO COMO VOCAÇÃO ONTOLÓGICA E HISTÓRICA DE *SER MAIS*

*A condição necessária de ser é estar sendo.<sup>9</sup>  
O mundo não é. O mundo está sendo<sup>10</sup>.*

O pensamento de Paulo Freire gira em torno de sua defesa e prática de uma educação que possibilite ao ser humano “sua vocação de humanizar-se<sup>11</sup>”. Para ele, não é

---

<sup>8</sup> Paulo Reglus Neves Freire nasceu em 1921, no Recife, Pernambuco. Suas idéias o tornaram inspiração para gerações de professores, especialmente na América Latina e na África. Freire apresentou uma síntese inovadora das mais importantes correntes do pensamento filosófico de sua época, como o existencialismo cristão, a fenomenologia, a dialética hegeliana e o materialismo histórico. Essa visão foi aliada ao talento como escritor que o ajudou a conquistar um amplo público de pedagogos, cientistas sociais, teólogos e militantes políticos. A partir de suas primeiras experiências no Rio Grande do Norte, em 1963, quando ensinou 300 adultos a ler e a escrever em 45 dias, Freire desenvolveu um método inovador de alfabetização, adotado primeiramente em Pernambuco. Seu projeto educacional estava vinculado ao nacionalismo desenvolvimentista do governo João Goulart. A carreira no Brasil foi interrompida pelo golpe militar de 31 de março de 1964. Acusado de subversão, ele passou 72 dias na prisão e, em seguida, partiu para o exílio. Durante o exílio, no Chile, escreveu o seu principal livro: *Pedagogia do Oprimido* (1968). Em 1969, lecionou na Universidade de Harvard (Estados Unidos), e na década de 1970 foi consultor do Conselho Mundial das Igrejas (CMI), em Genebra (Suíça). Retornou ao Brasil em 1980, depois de 16 anos de exílio. Lecionou na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Em 1989, foi secretário de Educação no Município de São Paulo, sob a prefeitura de Luíza Erundina. Doutor Honoris Causa por 27 universidades, Freire recebeu prêmios como: Educação para a Paz (das Nações Unidas, 1986) e Educador dos Continentes (da Organização dos Estados Americanos, 1992). Paulo Freire faleceu no dia 2 de maio de 1997 em São Paulo, vítima de um infarto agudo do miocárdio.

<sup>9</sup> FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar. In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire*, p. 103.

<sup>10</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*, p. 76.

<sup>11</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 70.

possível pensar em educação sem fazê-lo a partir do próprio ser humano<sup>12</sup>, de forma que toda prática educativa pressupõe necessariamente uma perspectiva antropológica em que se sustente, um núcleo em torno do qual se fundamente. Para Freire, o núcleo fundamental em que se sustenta um processo educacional pensado a partir da experiência existencial dos seres humanos é o seu inacabamento ou sua inconclusão<sup>13</sup>. No entanto, a educação é possível não apenas mediante a inconclusão, mas porque os seres humanos – inacabados – reconhecem-se como tal:

O cão e a árvore também são inacabados, mas o homem se sabe inacabado e por isso se educa. Não haveria educação se o homem fosse um ser acabado. O homem pergunta-se: quem sou? de onde venho? onde posso estar? O homem pode refletir sobre si mesmo e colocar-se num determinado momento, numa certa realidade: é um ser na busca constante de ser mais e, como pode fazer esta auto-reflexão, pode descobrir-se como um ser inacabado, que está em constante busca. Eis aqui a raiz da educação.<sup>14</sup>

Assim, para Freire, é a consciência de sua inconclusão que leva o ser humano a educar-se, lançando-o numa busca que “deve traduzir-se em ser mais: é uma busca permanente de ‘si mesmo’<sup>15</sup>”. Ao inscrever a existência humana em uma busca constante de ser mais, que representa a busca permanente de si mesmo, Freire identifica a vocação humana de humanizar-se com a “vocação ontológica e histórica de *ser mais*<sup>16</sup>”, de forma que a inconclusão, como experiência fundante dos seres humanos, consiste em uma experiência de abertura que nos insere no plano histórico:

Inacabado como todo ser vivo – a inconclusão faz parte da experiência vital – o ser humano se tornou, contudo, capaz de reconhecer-se como tal. A consciência do inacabamento o insere num permanente movimento de busca a que se junta, necessariamente, a capacidade de intervenção no mundo, mero *suporte* para os outros animais. Só o ser inacabado, mas que chega a saber-se inacabado, faz a história em que socialmente se faz e se refaz. O ser inacabado, porém, que não se sabe assim, que apenas contacta o seu suporte,

---

<sup>12</sup> Não apenas por respeito às questões de gênero, mas por exigência da coerência, ainda que nas principais obras de Paulo Freire sua menção seja “homem”, no decorrer do texto a substituiremos por “ser humano”. Em *Pedagogia da Esperança*, Freire fala sobre as críticas que mulheres lhe fizeram por utilizar uma linguagem machista em que elas não se sentiam incluídas. Tais críticas lhe revelaram o caráter ideológico e falso do “ora, quando falo homem, a mulher está necessariamente incluída” e o levou a compreender que “a recusa à ideologia machista, que implica necessariamente a recriação da linguagem, faz parte do sonho possível em favor da mudança do mundo” (FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*, p. 35).

<sup>13</sup> FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*, p. 27.

<sup>14</sup> *Idem*

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>16</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 59.

tem história, mas não a faz. O ser humano que, fazendo história, nela se faz, conta não só a sua, mas também a dos que apenas a têm.<sup>17</sup>

O conceito de relações representa outro elemento apontado por Freire como fundamental na esfera da existência humana. Freire afirma que “o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está *no* mundo, mas *com* o mundo<sup>18</sup>”, de modo que o fato de relacionar-se com o mundo, de ser *no* e *com* o mundo, não apenas estando nele, é que distingue os seres humanos dos animais – para os quais o mundo é apenas um suporte para sua existência –, visto que estes são seres da mera adaptação, que se ajustam ao mundo na medida em que estabelecem simples contatos com ele. Diante da variedade de desafios que partem da realidade que o cerca, o ser humano estabelece uma pluralidade de relações com o mundo, pluralidade que decorre não apenas da diversidade de desafios, mas das diferentes soluções possíveis para um mesmo desafio. Para Freire os seres humanos são seres de integração, o que se dá por sua capacidade de captar os dados da realidade que os cerca, de identificar os desafios por ela colocados e de encontrar uma pluralidade de respostas para esta realidade desafiadora, isto é, pela possibilidade de relacionar-se com seu mundo, de integrar-se a ele, sendo que “a integração resulta da capacidade de ajustar-se à realidade acrescida da de transformá-la a que se junta a de optar, cuja nota fundamental é a criticidade<sup>19</sup>”. Desta forma,

A partir das relações do homem com a realidade resultantes de estar com ela e de estar nela, pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é fazedor. Vai temporalizando os espaços geográficos. Faz cultura. [...] E, na medida em que cria, recria e decide vão se conformando as épocas históricas. É também criando, recriando e decidindo que o homem deve participar destas épocas.<sup>20</sup>

Assim, o ser humano “no jogo constante de suas respostas, altera-se no próprio ato de responder. Organiza-se. Escolhe a melhor resposta. Testa-se. Age<sup>21</sup>”. Desta forma, a dinâmica histórica se pauta na própria dinâmica da realidade com a qual se relaciona, dinamicidade que não permite absolutizações:

<sup>17</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação*, p. 119-120.

<sup>18</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 47

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 50. Conferir nota de rodapé nº 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 51

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 48.

A integração ao seu contexto, resultante de estar não apenas nele, mas com ele, e não a simples adaptação, acomodação ou ajustamento, comportamento próprio da esfera dos contatos, ou sintoma de sua desumanização, implica em que tanto a visão de si mesmo como a do mundo, não podem absolutizar-se, fazendo-o sentir-se um ser desgarrado e suspenso ou levando-o a julgar o seu mundo algo sobre que apenas se acha. A sua integração o enraíza. Faz dele, na feliz expressão de Marcel, um ser “situado e datado”.<sup>22</sup>

A condição de seres integrados ao seu contexto, situados e datados, distingue os seres humanos dos animais que por sua adaptação ao mundo apenas *vivem*, não *existem*. Para Freire “existir ultrapassa viver porque é mais do que estar no mundo. É estar nele e com ele. E é essa capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo [...], que incorpora ao existir o sentido da criticidade que não há no simples viver<sup>23</sup>”. É nesta criticidade característica dos seres humanos que Freire inscreve a práxis humana:

[...] os homens são seres da práxis. São seres do quefazer, diferentes, por isto dos animais, seres do puro fazer. Os animais não “ad-miram” o mundo. Imergem nele. Os homens, pelo contrário, como seres do quefazer “emergem” dele e, objetivando-o, podem conhecê-lo e transformá-lo com seu trabalho.<sup>24</sup>

Para Freire, a *práxis* representa o modo humano de existir, o que possibilita que o ser humano exista e não apenas viva, que *seja* e não apenas *esteja* no mundo, pois “é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo<sup>25</sup>”. Como seres do quefazer

Os homens [...] ao terem consciência de sua atividade e do mundo em que estão, [...] ao terem o ponto de decisão de sua busca em si e em suas relações com mundo, e com os outros, ao impregnarem o mundo de sua presença criadora através da transformação que realizam nele, na medida em que dele podem separar-se e, separando-se, podem com ele ficar, os homens, ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica. Se a vida do animal se dá em um *suporte* atemporal, plano, igual, a existência dos homens se dá no mundo que eles recriam e transformam incessantemente. Se, na vida do animal, o aqui não é mais que um “habitat” ao qual ele “contata”, na existência dos homens o aqui não é somente um espaço físico, mas também um espaço histórico.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 48. Conferir nota de rodapé nº 2.

<sup>24</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 141.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 103-104

Assim, a história humana – reflexo do permanente processo de busca do ser humano – se escreve a partir de sua capacidade de intervir no mundo, de interagir com a realidade que o cerca, a partir de sua práxis. Esta capacidade abre aos homens a possibilidade de fazer história e inscreve a humanização como vocação plenamente humana. No entanto, para Freire, a humanização – possibilidade histórica do ser mais – é a “vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores<sup>27</sup>”, frutos de uma sociedade cuja dinâmica é dada pela dominação das consciências, pela desumanização – possibilidade histórica do ser menos. Para o autor, humanização e desumanização são possibilidades postas aos homens dentro de um contexto objetivo e situado na história, diante de sua condição de seres inconclusos e conscientes deste fato. No entanto, uma vez que para Freire apenas a humanização representa a vocação dos homens, a desumanização é a distorção de tal vocação decorrente de uma ordem injusta em que vigora a violência dos opressores.

Freire aponta que a desumanização enquanto possibilidade histórica, se dá na medida em que o ser humano, “renunciando” sua práxis como via pela qual faz do mundo seu espaço histórico, assume o comportamento típico da esfera dos contatos, isto é, a simples adaptação, acomodação ou ajustamento ao mundo, sacrificando a sua potencialidade criadora<sup>28</sup> ao abrir mão de sua dimensão de integração, de sua capacidade de relacionar-se com o mundo. É a supressão da dimensão humana da integração – de relacionar-se com o mundo que o cerca, de intervir e transformar a realidade exercendo sua capacidade criadora, – resultado de seu ajustamento, que rebaixa os homens a condição de expectadores própria da adaptação, típica da esfera dos animais. A desumanização, fruto da violência opressora, representa a negação de sua “ontológica vocação de ser sujeito<sup>29</sup>” enquanto negação da práxis humana, de sua capacidade criadora e interventora no mundo, de forma que “a opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do *ser mais* dos homens<sup>30</sup>”, como rebaixamento dos seres humanos a condição de meros objetos:

Uma das grandes, se não a maior, tragédia do homem moderno, está em que é hoje dominado pela força dos mitos e comandado pela publicidade organizada, ideológica ou não, e por isso vem renunciando cada vez mais, sem o saber, à sua capacidade de decidir. Vem sendo expulso da órbita das decisões. As tarefas de seu tempo não são captadas pelo homem simples, mas a ele apresentadas por uma “elite” que as interpreta e lhas entrega em

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>28</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 50.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>30</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 49.

forma de receita, de prescrição a ser seguida. E, quando julga que se salva seguindo as prescrições, afoga-se no anonimato nivelador da massificação, sem esperança e sem fé, domesticado e acomodado: já não é sujeito. Rebaixa-se a puro objeto.<sup>31</sup>

A referência de Freire à força dos mitos que dominam o “homem moderno” não pode passar despercebida. Contraditoriamente a sua afirmação de que o “homem moderno” se encontra dominado por mitos que impedem sua vocação ontológica de ser sujeito, sabemos do empenho da modernidade, com a ascensão do saber racional científico, em destruir os mitos, julgados como saber primitivo, de caráter ilusório e fictício que, como tal, não poderiam ser considerados como saber válido porquanto não dotados de qualquer racionalidade.

Sung destaca o fato de que a distinção entre o saber mítico e o saber científico não se dá mediante o grau de racionalidade destes, mas decorre do fato de que “os mitos respondem a um outro tipo de questões que não são propostas explicitamente pelas ciências<sup>32</sup>”. A pergunta central para as ciências é o “como” das coisas, de forma que “procuram descrever como os fenômenos acontecem, as causas, as conseqüências e as leis que regem esses fenômenos<sup>33</sup>”. Por outro lado, os mitos centram-se no sentido, no *por que* e no *para que* das coisas, e assim “procuram encontrar um sentido para além do que é mensurável, um sentido que dê sentido à vida do sujeito que pergunta<sup>34</sup>”. Assim, para perguntas diferentes cabem linguagens diferentes para elaboração de respostas diferentes. Sung argumenta de que

O questionamento sobre o sentido das coisas e dos fatos para além do empiricamente mensurável é uma das características que diferencia a espécie humana das outras espécies vivas. [...] Já na década de 40, Ernest Cassirer escreveu: “[...] Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como o *sistema simbólico*. [...] [O homem] Já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo”.<sup>35</sup>

Neste mesmo sentido, Roger Bastide diz que “o homem não pode viver sem mitos; o mito está de certa forma, na raiz ontológica de seu ser<sup>36</sup>”. Para Sung, é por sermos

<sup>31</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 51.

<sup>32</sup> SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida*, p. 53

<sup>33</sup> Idem

<sup>34</sup> Idem

<sup>35</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>36</sup> BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*, p. 97.

seres simbólicos que vivem em um mundo simbólico e por sermos capazes de nos questionar sobre o sentido e o significado de nossa existência, que

O mito não é algo que se opõe à ciência, nem algo que pertence ao passado da humanidade, mas faz parte do fazer ciência – especialmente das ciências humanas e sociais – e da vida humana porque somos seres que estamos sempre perguntando pelo sentido e construindo um horizonte de sentido baseado em esperanças e intuições ainda não provadas, somente explicadas e justificadas por mitos que abraçamos e nos quais estamos mergulhados.<sup>37</sup>

Para Mircea Eliade, ainda que os mitos sejam usualmente tratados como ficção, como mera invenção da fértil imaginação humana, seu estudo ganhou um novo valor semântico a partir do momento em que passaram a serem compreendidos tal como eram pelas sociedades arcaicas, para as quais “o mito designa, ao contrário, uma ‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo<sup>38</sup>”. A partir desta perspectiva, os mitos ganham papel e função fundamentais para a compreensão da dinâmica destas sociedades, na medida em que o mito “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência<sup>39</sup>”.

Uma vez que qualquer tentativa de definição do mito pode ser insuficiente diante da complexidade desta realidade cultural, passível de ser abordada a partir de múltiplas perspectivas, diz Eliade:

A definição que a mim, pessoalmente, parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*.<sup>40</sup>

Temos, então, que os mitos são histórias sagradas cujos personagens são seres sobrenaturais, aos quais são atribuídas façanhas de caráter fundante, na medida em que marcam as circunstâncias em que uma dada realidade passa a existir. Neste sentido, “os mitos descrevem as diversas e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado (ou do ‘sobrenatural’) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o Mundo e o

<sup>37</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>38</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 07.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 08.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 11.

converte no que é hoje<sup>41</sup>”. Portanto, os mitos estão sempre atrelados às diversas realidades, cuja existência se deve a um poder de ordem sobrenatural que as origina.

Sendo que “conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas<sup>42</sup>”, o conhecimento do conteúdo narrado pelos mitos confere poder àqueles que o detém, pois “esse ‘conhecimento’ é acompanhado de um poder mágico-religioso<sup>43</sup>”, uma vez que “conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta, equivale a adquirir sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade<sup>44</sup>”. No mais, conhecer os mitos não é suficiente, pois é também necessária sua recitação o que representa “uma proclamação e uma *demonstração* do próprio conhecimento<sup>45</sup>”. Aquele que recita os mitos é reintegrado ao tempo fabuloso de sua narração, de forma que “a pessoa torna-se conseqüentemente, ‘contemporânea’, de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis<sup>46</sup>”.

No mais, “se o Mundo *existe*, se o homem *existe*, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no ‘princípio’<sup>47</sup>”, de forma que a temporalidade presente nos mitos rompe a cronologicidade em curso. Para Eliade, aí está o fundamento da experiência religiosa dos mitos, pois estes remetem aos tempos primordiais, fazem sair do tempo profano e ingressar no tempo sagrado. Dá-se uma transfiguração do tempo e do espaço como retorno destinado ao “reviver” da experiência presente no “princípio” originário:

“Viver” os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais.<sup>48</sup>

Como “história verdadeira” que relata as manifestações de poder de “Entes Sobrenaturais”, “o mito se torna modelo exemplar de todas as atividades humanas

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>43</sup> Idem

<sup>44</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>46</sup> Idem.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 22.



significativas<sup>49</sup>”, e nisto se distingue das “histórias falsas”, uma vez que refletem diretamente na condição humana:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras.<sup>50</sup>

Isto posto, para compreendermos a profundidade com a qual Freire expõe o papel indispensável dos mitos na dinâmica da desumanização, tomaremos uma extensa, mas relevante citação, onde ele destaca diversos mitos engendrados para sustentar a lógica da dominação e manter a estrutura opressora:

O mito, por exemplo, de que a ordem opressora é uma ordem de liberdade. De que todos são livres para trabalhar onde queiram. Se não lhes agrada o patrão, podem então deixá-lo e procurar outro emprego. O mito de que esta “ordem” respeita os direitos da pessoa humana e que, portanto, é digna de todo apreço. O mito de que todos, bastando não ser preguiçosos, podem chegar a ser empresários – mais ainda, o mito de que o homem que vende, pelas ruas, gritando : “doce de banana e goiaba” é um empresário tal qual o dono de uma grande fábrica. O mito do direito de todos à educação, quando o número de brasileiros que chegam às escolas primárias do país e o dos que nelas conseguem permanecer é chocantemente irrisório. O mito da igualdade de classe, quando o “sabe com quem está falando?” é ainda uma pergunta dos nossos dias. O mito do heroísmo das classes opressoras, como mantenedoras da ordem que encarna a “civilização ocidental e cristã”, que elas defendem da “barbárie materialista”. O mito de sua caridade, de sua generosidade, quando o que fazem, enquanto classe, é assistencialismo, que se desdobra no mito da falsa ajuda [...]. O mito de que as elites dominadoras, “no reconhecimento de seus deveres”, são as promotoras do povo, devendo este, num gesto de gratidão, aceitar a sua palavra e conformar-se com ela. O mito de que a rebelião do povo é um pecado contra Deus. O mito da propriedade privada, como fundamento do desenvolvimento da pessoa humana, desde, porém, que pessoas humanas sejam apenas os opressores. O mito da operosidade dos opressores e o da preguiça e desonestidade dos oprimidos. O mito da inferioridade “ontológica” destes e o da superioridade daqueles.<sup>51</sup>

Ao analisarmos o conteúdo dos diversos mitos apontados por Freire, somos remetidos à idéia que ele expressa no último mito a que se refere. O eixo central que vincula estes mitos entre si é a tarefa de estabelecer uma “real” distinção ontológica entre opressores –

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>51</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 159-160.

em sua superioridade – e oprimidos – em sua inferioridade. Cabe-nos compreender de que maneira os mitos cumprem esta função. De acordo com o pensamento de Freire, o mito da ontológica inferioridade corresponde ao mito da ontológica incapacidade dos oprimidos<sup>52</sup>, representando um dos mitos fundamentais para a manutenção da estrutura opressora, traduzido no sentimento de autodesvalia nutrido pelos oprimidos:

A autodesvalia é outra característica dos oprimidos. Resulta da introjeção que fazem eles da visão que deles têm os opressores. De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua “incapacidade”.<sup>53</sup>

Esta introjeção no oprimido da visão que dele tem o opressor, Freire remete à obra de Albert Memmi *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, onde o autor afirma que o opressor sempre traça o perfil dos oprimidos<sup>54</sup>. Para os oprimidos, o opressor representa uma figura bem sucedida na dinâmica histórica, diante da qual se sentem de tal modo incapazes que “falam de si como os que não sabem e do ‘doutor’ como o que sabe e a quem devem escutar<sup>55</sup>”. Freire diz que os oprimidos “têm uma crença difusa, mágica, na invulnerabilidade do opressor. No seu poder de que sempre dá testemunho. Nos campos, sobretudo, se observa a força mágica do poder do senhor<sup>56</sup>”. Assim, diante do “‘homem ilustre’ da chamada classe ‘superior’<sup>57</sup>” e de seu sentimento de incapacidade, aos oprimidos resta apenas adaptarem-se na medida em que a realidade opressora representa um limite intransponível, um resultado da história na qual não reconhecem qualquer tipo de responsabilidade ou possibilidade.

Considerando a perspectiva de Eliade de que os mitos são histórias verdadeiras e sagradas cujos personagens são entes sobrenaturais, tracemos um paralelo entre tais seres sobrenaturais e a figura do opressor. Ora, esta crença mágica apontada por Freire que os oprimidos têm na invulnerabilidade do opressor – membro da classe superior que domina todo o saber e cujo poder se sustenta em uma força mágica – se traduz em uma crença na sobrenaturalidade dos opressores, diante do que nada cabe aos oprimidos senão a submissão

---

<sup>52</sup> FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar. In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire*, p. 101.

<sup>53</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 56.

<sup>54</sup> “El opressor siempre traza el perfil de los oprimidos”. Conforme citado em FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar. In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire*, p. 101.

<sup>55</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 56.

<sup>56</sup> Idem

<sup>57</sup> Ibidem, p. 55.

decorrente de sua “ontológica incapacidade” que se contrapõe à “ontológica sobrenaturalidade” dos opressores. Como vimos em Eliade, aquele que possui o conhecimento dos mitos é distinto dentre os demais, na medida em que por conhecer a origem das coisas é dotado de um poder mágico-religioso que lhe imputa domínio sobre elas, conhecimento que não basta se não for acompanhado da recitação dos mitos como demonstração do conhecimento. Este é perfil do “doutor que tudo sabe” e que, como tal, é dotado de superioridade diante dos “ignorantes que nada sabem”, superioridade que vem “carregada” de um poder mágico que a justifica. Para Freire, “nisto reside sua ‘conivência’ com o regime opressor<sup>58</sup>”, na medida em que, diante da introjeção de sua inferioridade e da aceitação da superioridade dos opressores, os oprimidos, fatalistamente, aceitam sua condição.

Outro ponto que nos interessa no pensamento de Eliade é a questão dos mitos como modelos exemplares para as atividades humanas significativas, como narração sobre como os seres humanos se tornaram o que hoje são, ou seja, como “definidores” da condição humana resultante da manifestação de entes sobrenaturais. De modo mais simples, isto significa dizer “somos o que somos porque os entes sobrenaturais assim quiseram”. Esta passividade parece ecoar na seguinte afirmação de Freire: “os oprimidos, como objetos, como quase ‘coisas’, não têm finalidades. As suas finalidades são as que lhes prescrevem os opressores<sup>59</sup>”.

Para Freire, a prescrição constitui a base da mediação opressores-oprimidos, na medida em que “é a imposição da opção de uma consciência a outra<sup>60</sup>”. Assim, a renúncia dos oprimidos à sua capacidade decisória e interventora no mundo se dá na medida em que “o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito. Faz-se à base de pautas estranhas a eles – as pautas dos opressores<sup>61</sup>”. Considerando que, segundo Eliade, os mitos contém narrativas que fornecem modelos para a conduta humana, a prescrição cumpre este papel de “fornecer” à consciência oprimida os parâmetros “adequados” a sua conduta, na medida em que os oprimidos são dominados “pela prescrição de uma palavra veiculadora de uma ideologia da acomodação<sup>62</sup>” que, diretamente associada ao mito da ontológica inferioridade e incapacidade dos oprimidos, desumaniza-os, rebaixa-os à condição de animais. Vale destacar a experiência de Freire com camponeses sobre a qual diz que “muitas vezes

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 36-37.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>62</sup> FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*, p. 17.

insistem em que nenhuma diferença existe entre eles e o animal e, quando reconhecem alguma, é em vantagem do animal. ‘É mais livre do que nós’, dizem<sup>63</sup>’. É a prescrição que dita aos homens as finalidades que lhe cabem de acordo com as finalidades dos opressores, de forma que os oprimidos são o que são porque assim querem os opressores.

Isto posto, temos que a prescrição cumpre o papel de difundir os mitos necessários à manutenção da estrutura opressora. Parece-nos relevante a seguinte afirmação de Edgar Morin, sobre a metamorfose histórica sofrida pelos mitos:

A aventura do mito começa igualmente com as origens do Homo Sapiens; inscreveu-se nas grandes religiões ecumênicas e, depois, metamorfoseou-se, nos tempos contemporâneos, em aventuras de ideologia. O mito perdeu seus hábitos tradicionais e introduziu-se na esfera aparentemente laica das sociedades: o mito moderno pode, ao contrário do antigo, dispensar seu deus [sic] e até mesmo a narrativa. [...] Infiltra-se nas ideologias, dá-lhes energia e força de possessão. Dá às idéias abstratas uma vida, um caráter providencial quase divino.<sup>64</sup>

Esta metamorfose dos mitos mediante sua infiltração nas ideologias corresponde à menção que Freire faz acerca dos mitos que dominam o “homem moderno”. Cabe-nos, portanto, a consideração de Roger Bastide de que “precisamos partir da observação, tão correta, de Karl Marx de que nossa civilização, longe de destruir os mitos, multiplicou-os<sup>65</sup>”. Os mitos ordenavam o mundo do “homem primitivo” concebendo para ele um cosmo harmonioso e misterioso. O saber científico “transfigurou” o mundo, destituindo-o de sua ordenação cósmica e conferindo ao ser humano o domínio do mundo. Assim, para Bastide “a ciência não destruiu esses mitos, destruiu apenas a sua ordenação<sup>66</sup>”, de forma que “a passagem da ordem cósmica para a ordem histórica, deve corresponder uma evolução paralela na mitologia<sup>67</sup>”, pois estamos diante de “novos ‘significantes’, mas eles encarnam tão-somente os mesmos ‘significados’<sup>68</sup>”. Neste mesmo sentido, Eliade diz que “o pensamento mítico pode ultrapassar e rejeitar algumas de suas expressões anteriores, tornadas obsoletas pela história, pode adaptar-se às novas condições sociais, mas ele não pode ser extirpado<sup>69</sup>”. Desta forma, considerando que aos mitos cabe oferecer um horizonte de sentido aos seres humanos, Sung aponta a necessidade de adquirir “conhecimento sobre essa lógica de

<sup>63</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 57.

<sup>64</sup> MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*, p. 55.

<sup>65</sup> BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*, p. 97.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>69</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 152.

criadores e criaturas de mitos<sup>70</sup>” que somos e de termos “critérios apropriados para discernir entre mitos e sentidos de vida humanizantes e desumanizantes<sup>71</sup>”.

Temos que Freire aponta o caráter desumanizante dos mitos que dominam o “homem moderno”, na medida em que estes compõem a dinâmica pela qual se sustenta a lógica da opressão. Isto porque “os opressores se esforçam por matar nos homens a sua condição de ‘ad-miradores’ do mundo. Como não podem consegui-lo, em termos totais, é preciso então *mitificar* o mundo<sup>72</sup>”, como recurso cujo objetivo é fornecer às massas oprimidas um falso mundo, “um mundo de engodos que, alienando-as mais ainda, as mantenha passiva em face dele<sup>73</sup>”. Para exemplificar, tomemos a menção que Freire faz à situação dos camponeses do Nordeste brasileiro:

Eles apresentam uma consciência fortemente oprimida que lhes impossibilita uma percepção estrutural da realidade. São incapazes de perceber o fato, a situação limite, como algo que se constrói na realidade objetiva e concreta em que está. Mas apesar disso e pelo fato de serem homens, necessitam explicar a realidade em que vivem, Como se questionam? Que razões se dão? Como sua consciência oprimida analisa este caso?

Assumem, geralmente, uma postura valorativa da situação extrema em que se encontram. Buscam suas causas, a origem deste estado, em entidades superiores mais poderosas que o homem. Uma dessas entidades é Deus, que aparece como o agente, a causa de seu estado. Deus é responsável e, por isso, não há nada a fazer...<sup>74</sup>

Sendo que “ao objetivar ou admirar o mundo (admirar usado aqui no sentido filosófica), os homens, são capazes de atuar conscientemente sobre a realidade objetivada<sup>75</sup>”, o que faz dos seres humanos seres da práxis, da mitificação da realidade operada pelos opressores a fim de manter a estrutura opressora, decorre a inversão da práxis, na medida em que diante de uma falsa visão de mundo, aos oprimidos dá-se uma “falsa ‘ad-miração’ [que] não pode conduzir à verdadeira práxis, pois que é a pura espetação<sup>76</sup>”. É como espectadores, ajustados ou acomodados à realidade, alienados de sua condição de seres do *quefazer*, que os oprimidos deixam sua condição de sujeitos reduzindo-se à condição dos animais, do que decorre sua desumanização.

---

<sup>70</sup> SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida*, p. 56.

<sup>71</sup> Idem

<sup>72</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 158.

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar. In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire*, p. 95.

<sup>75</sup> Idem.

<sup>76</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 158.

## 1.2 A DESUMANIZAÇÃO COMO POSSIBILIDADE HISTÓRICA DO *SER MENOS*

*[...] a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é porém, destino dado, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores e esta, o ser menos.<sup>77</sup>*

Freire diz que “a desumanização [...] é distorção da vocação do *ser mais*. É distorção possível na história, mas não vocação histórica<sup>78</sup>”. Apontar a desumanização como possibilidade e não como vocação, sina ou destino, abre a perspectiva de caminhar na direção da restauração da humanidade aos homens, da transformação da realidade opressora:

A realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso. Se os homens são produtores desta realidade e se esta, na “inversão da práxis”, se volta sobre eles e os condiciona, transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos homens.<sup>79</sup>

Freire argumenta que a desumanização “não se verifica apenas nos que têm a humanidade roubada, mas também ainda que de forma diferente, nos que a roubam<sup>80</sup>”, de forma que restaurar a humanidade perdida não significa restaurar a humanidade perdida aos oprimidos, uma vez que, para Freire, a relação de dominação em que se pauta a estrutura opressora oprime tanto opressores quanto oprimidos, desumaniza ambos, rouba a humanidade em ambos.

Desta forma, a transformação da realidade opressora não se dá pela restauração da humanidade tão e somente aos oprimidos, aqueles a quem se julga desumanizados pela situação opressora. A partir da compreensão de que a realidade opressora desumaniza tanto opressores quanto oprimidos, distorcendo em ambos a vocação ontológica de *ser mais*, temos que, de acordo com o pensamento de Paulo Freire, a transformação da sociedade se dará pela superação da contradição opressores-oprimidos, o que para ele significa o fim da opressão, a superação de uma ordem social pautada pela lógica da dominação como condição necessária

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>78</sup> Idem

<sup>79</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 32.

para a humanização tanto de oprimidos quanto de opressores, porquanto desumanizados pela mesma realidade opressora que os faz *ser menos*.

Assim, a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, enquanto pedagogia libertadora, se inscreve na luta pela recuperação da humanidade aos homens como “pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação<sup>81</sup>”. A pedagogia do oprimido “é um instrumento para esta descoberta crítica – a dos oprimidos por si mesmos e a dos opressores pelos oprimidos – como manifestações da desumanização<sup>82</sup>”. No entanto:

Há algo, porém, a considerar nesta descoberta, que está diretamente ligado à pedagogia libertadora. É que, quase sempre num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em vez de buscar a libertação na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores. [...] O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não está clara, é ser opressores.<sup>83</sup>

Freire ressalta que a descoberta da realidade opressora pode levar os oprimidos a uma luta que tão e somente realiza uma inversão da ordem opressora, gerando outra situação de dominação em que os oprimidos se tornarão opressores. Isto porque “a estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial em que se ‘formam’<sup>84</sup>”, uma vez que, por sua imersão na realidade opressora, para eles, ser humano significa ser opressor, de modo que

Há [...] em certo momento da experiência existencial dos oprimidos, uma irresistível atração pelo opressor. Pelos seus padrões de vida. Participar destes padrões constitui uma incontida aspiração. Na sua alienação querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imitá-lo.<sup>85</sup>

Os oprimidos buscam a identidade com os opressores porque desejam irresistivelmente ser como eles, pois “estes são o seu testemunho de humanidade<sup>86</sup>”. Esta condição representa para Freire “a dualidade existencial dos oprimidos que ‘hospedando’ o opressor, cuja ‘sombra’ eles ‘introjetam’, são eles e ao mesmo tempo são o outro<sup>87</sup>”. Por sua

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>83</sup> Idem

<sup>84</sup> Idem

<sup>85</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 54.

condição de “hospedeiros” do opressor, Freire reconhece a tendência dos oprimidos de, na busca de sua libertação, realizar apenas uma inversão de papéis, em que oprimidos se tornam opressores dos opressores:

O “homem novo”, em tal caso, para os oprimidos, não é o homem a nascer da superação da contradição, com a transformação da velha situação concreta opressora, que cede seu lugar a uma nova, de libertação. Para eles, o novo homem são eles mesmos, tornando-se opressores de outros. A sua visão do homem novo é uma visão individualista. A sua aderência ao opressor não lhes possibilita a consciência de si como pessoa, nem a consciência de classe oprimida.<sup>88</sup>

Assim, para Freire, esta contraditória condição dos oprimidos representa o maior desafio a ser enfrentado, pois a superação desta contradição não é uma tarefa simples, na medida em que

Sofrem uma dualidade que se instaura na ‘interioridade’ do seu ser. Descobrem que, não sendo livres, não chegam a ser autenticamente. Querem ser, mas temem ser. São eles e ao mesmo tempo são o outro introjetado neles, como consciência opressora. Sua luta se trava entre serem eles mesmos ou serem duplos. Entre expulsarem ou não o opressor de ‘dentro’ de si.<sup>89</sup>

Freire elabora sua proposição do “opressor hospedado no oprimido” a partir da *dialética do senhor e do escravo* de Hegel. Sendo que “a verdade do opressor reside na consciência do oprimido<sup>90</sup>”, os oprimidos representam a “contradição do opressor, que tem neles a sua verdade<sup>91</sup>”. O problema da contradição opressores-oprimidos se inscreve no plano das relações de dominação que se estabelecem entre os homens.

No entanto, Alexandre Kojève em sua obra *Introdução à leitura de Hegel*, aponta esta tendência a oprimir mencionada por Freire não como o simples resultado da imersão na realidade opressora em que sempre estiveram os oprimidos, mas encontra na contradição opressores-oprimidos a dinâmica própria da existência humana.

Para Kojève, “o Ser humano só se constitui em função de um desejo que busca outro desejo<sup>92</sup>”, pois “todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da

---

<sup>88</sup> Idem

<sup>89</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 08.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>92</sup> KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14.



realidade humana, é afinal, função do desejo de reconhecimento<sup>93</sup>”. Sendo que o ser humano realiza sua humanidade somente ao ser reconhecido pelo *outro*, Kojève diz que “o homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo<sup>94</sup>”. Uma vez que todo ser humano deseja ser reconhecido como tal – deseja ser reconhecido pelo outro –, instaura-se uma luta de morte pela busca do reconhecimento na medida em que cada um dos seres dotados deste mesmo desejo pretende ir até o fim para satisfazê-lo e para tanto estará disposto a arriscar sua vida para “impor-se ao outro como valor supremo<sup>95</sup>”, na tentativa de fazer com que o *outro* reconheça seu valor e assuma como *seu* este valor, tornando-o *seu* desejo.

Para Kojève, na medida em que o reconhecimento é o que realiza e revela a humanidade, “sem essa luta de morte por puro prestígio nunca teria havido seres humanos na Terra<sup>96</sup>”. Por outro lado, se todos os homens assumissem o mesmo comportamento decidido de ir até o fim na busca da satisfação de seu desejo, o resultado seria a morte ou de ambos ou de um daqueles que lutam entre si pelo reconhecimento, de forma que a humanidade jamais seria revelada, pois a morte de um ou de ambos os concorrentes eliminaria a possibilidade do reconhecimento. Por isso

Para que a realidade humana possa constituir-se como realidade reconhecida, é preciso que ambos os adversários continuem vivos após a luta. Ora, isso só é possível se eles se comportarem de modo diverso durante a luta. Por atos de liberdade, irreduzíveis, até imprevisíveis ou indeduzíveis, devem constituir-se como desiguais nessa e por essa luta. Um, sem ter sido a isso predestinado, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor.<sup>97</sup>

Assim, para Kojève, “a sociedade só é humana [...] sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências independentes<sup>98</sup>”. Isto significa que a possibilidade de os homens serem humanos, isto é, de realização de sua humanidade, se inscreve no plano da dominação entre os homens.

---

<sup>93</sup> Idem

<sup>94</sup> Idem

<sup>95</sup> Idem

<sup>96</sup> Idem

<sup>97</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>98</sup> Idem

Ora, tal afirmação contrapõe-se à perspectiva apontada por Paulo Freire, de que a humanização somente é possível pela transformação da situação opressora a partir do fim da dominação, como superação da contradição opressores-oprimidos. Ainda que seu ponto de partida para a compreensão da realidade opressora seja o mesmo de Kojève – a dialética do senhor e do escravo de Hegel – para Freire, a humanização como vocação ontológica e histórica do ser humano não se funda no desejo de reconhecimento, como eixo em torno do qual funciona todo desejo humano, mas na vocação humana de *ser mais*. Ainda que a perspectiva de Hegel permeie seu pensamento, para Freire a realização da humanidade – sua humanização – se dá como superação desta dialética histórica pautada pela dominação.

Se para Kojève “a dialética histórica é a dialética do senhor e do escravo”<sup>99</sup>, para Freire a superação de tal dialética – como superação da lógica da dominação em que se pautam as relações humanas – remete à sua humanização, a “realização” da vocação ontológica do ser humano de *ser mais*. Assim, somente compreendendo os seres humanos como seres duais, “hospedeiros” do opressor e como tal submetidos à lógica da dominação, poderemos compreender o que significa a realização da vocação humana de humanizar-se, de tornar-se sujeito, de *ser mais*, como libertação desta condição.

Para Freire, “somente na medida em que se descubram ‘hospedeiros’ do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo”<sup>100</sup>, de forma que o maior desafio que se coloca aos oprimidos é emergir da realidade dominadora. Sem esta emersão, os oprimidos não poderão superar a contradição de sua condição e fazer nascer o “homem novo”, não mais submetido à lógica da dominação:

O importante, por isto mesmo, é que a luta dos oprimidos se faça para superar a contradição em que se acham. Que esta superação seja o surgimento do homem novo – não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se. Precisamente porque, se sua luta é no sentido de fazer-se Homem, que estavam sendo proibidos de ser, não o conseguirão se apenas invertem os termos da contradição. Isto é, se apenas mudam de lugar, nos pólos da contradição.<sup>101</sup>

A partir da afirmação de que é impossível aos oprimidos empreender sua libertação enquanto vivam a dualidade que os faz “hospedeiros” do opressor, não podemos

---

<sup>99</sup> Idem

<sup>100</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 34-35.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 48.

deixar de considerar que nossa “primeira impressão” acerca do pensamento de Freire parece nos levar a compreender que se os oprimidos emergirem da realidade opressora e superarem sua dualidade existencial de serem “hospedeiros” do opressor terão realizado sua libertação.

No entanto, para Freire, o “homem novo” surgido da superação de sua contraditória dualidade não é o “homem liberto” – como em um estado pronto e acabado resultante de uma libertação que simplesmente ocorreu –, mas é o “homem novo – não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se<sup>102</sup>”. Isto é, não mais “opressor” – em sua atividade –, não mais oprimido – em sua passividade –, mas “homem libertando-se” – em processo. A expressão “libertando-se” nos coloca diante da questão da factibilidade da libertação plena, sendo esta o sonho – a utopia – presente em todas as sociedades de todos os tempos e que remete “à libertação para sempre de toda sociedade da exploração e opressão<sup>103</sup>”, “uma realização que significaria a criação de um *novo* ser humano e da *verdadeira* história, que já não seriam mais o ser humano e a história como nós conhecemos<sup>104</sup>”. Para Sung, “devemos assumir o fato de que as utopias, se realmente utópicas, não são factíveis através das ações humanas<sup>105</sup>”, de forma que

[...] a utopia da libertação plena, ou a ucronia (não-tempo) da construção de um futuro absolutamente novo, não são factíveis historicamente. São objetos de desejos de toda a humanidade, desde os tempos mais remotos e estão expressos em mais diversos mitos religiosos e “seculares”, mas impossíveis. São amostras de que nós somos capazes de desejarmos para além das possibilidades humanas.<sup>106</sup>

A não factibilidade da libertação nos parece presente no pensamento de Freire em sua referência ao “homem novo” não como “homem liberto”, mas como “homem libertando-se”. Esta perspectiva parece presente quando Freire fala sobre a necessidade da confiança nas massas populares, alertando que

Esta confiança nas massas populares oprimidas, porém, não pode ser uma confiança ingênua. A liderança há de confiar nas potencialidades das massas a quem não pode tratar como objetos de sua ação. Há de confiar em que elas são capazes de se empenhar na busca de sua libertação, mas há de desconfiar, sempre desconfiar, da ambigüidade dos homens oprimidos.

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>103</sup> SUNG, Jung Mo. *A utopia do Manifesto Comunista e a Teologia da Libertação*, p. 2

<sup>104</sup> Idem

<sup>105</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>106</sup> Idem

Desconfiar dos homens oprimidos, não é, propriamente, desconfiar deles enquanto homens, mas desconfiar do opressor “hospedado” neles<sup>107</sup>.

Disto poderíamos simplesmente concluir que esta “confiança desconfiada” se atribui apenas aos seres humanos em sua condição de oprimidos, de forma que extirpada a opressão, isto é, dada a superação da contradição opressores-oprimidos, se realizaria por completo a libertação.

No entanto, se considerarmos, por exemplo, a perspectiva apontada por Kojève, de que a dominação representa a dinâmica peculiar dos seres humanos em sociedade, podemos compreender em que sentido, para Freire, o “homem novo” é o “homem libertando-se”. Se todos somos seres desejosos de reconhecimento, de forma que o enfrentamento destes desejos nos insere no plano da dominação, temos que nossa própria condição humana nos remete à condição de opressores e de oprimidos. Desta forma, ao dizer que o “homem novo” é o “homem libertando-se”, Freire indica que a libertação não representa um dado momento em que ela acontece, mas que se trata de um processo permanente de libertar-se do que em nós mesmos permanentemente possibilita a instauração da realidade opressora, o que se confirma em sua afirmação de que “a pedagogia do oprimido [...], transformada a realidade opressora, [...] deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação<sup>108</sup>”.

Por isto, Freire salienta a necessidade de que os oprimidos se descubram como “hospedeiros” do opressor, que se deparem com a dualidade que os insere na dinâmica da dominação, de forma que a libertação não representa a realização da vocação humana de humanizar-se, como um fato consumado, mas como um processo permanente que se dá pela afirmação e reafirmação dos seres humanos em sua vocação ontológica e histórica de *ser mais* diante da possibilidade de superação da lógica da dominação. Neste sentido, Freire diz que “libertação e opressão [...] não se acham inscritas, uma e outra, na história, como algo inexorável. Da mesma forma a natureza humana, gerando-se na história, não tem inscrita nela o ser mais, a *humanização*, a *não ser como vocação de que o seu contrário é distorção na história*<sup>109</sup>”, ou seja, a desumanização.

---

<sup>107</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 194.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>109</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*, p. 51.

### 1.3 A EDUCAÇÃO BANCÁRIA COMO INSTRUMENTO DA DESUMANIZAÇÃO

*Os oprimidos, como objetos, como quase ‘coisas’, não têm finalidades. As suas finalidades são as que lhes prescrevem os opressores.*<sup>110</sup>

Como vimos, a prescrição é um instrumento fundamental para a desumanização, pois seu resultado é “inversão da práxis” na qual se sustenta a estrutura da dominação, de modo que os seres humanos deixam sua condição de seres do *quefazer* para assumirem o *puro fazer* – característico dos animais – baseado nas prescrições do “doutor que tudo sabe”.

De acordo com o pensamento de Freire podemos identificar aquela que ele denomina como “educação bancária” como um dos principais instrumentos pela qual se realiza a atividade prescritiva dos opressores. Partindo de sua concepção de que a raiz da educação é a inconclusão dos homens que os lança em uma permanente busca, ao analisar as relações educador-educando Freire identifica que tais relações se estabelecem fundamentalmente a partir da separação que coloca de um lado os narradores e do outro os ouvintes. O educador-narrador representa a figura central para esta prática educativa, uma vez que este é o grande portador do “saber” a ser transmitido aos educandos-ouvintes, o grande responsável por “enchê-los” com os conteúdos de sua narração. Quanto aos educandos,

[...] a narração os transforma em “vasilhas”, em recipientes a serem “enchidos” pelo educador. Quanto mais vá “enchendo” os recipientes com seus “depósitos”, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente “encher”, tanto melhores educandos serão.<sup>111</sup>

A narração petrifica a realidade na medida em que a torna estática, parada e bem comportada, sedimentando-se por “conteúdos que são retalhos da realidade desconectados”<sup>112</sup>. Para Freire, a concepção “bancária” de educação sustenta sua prática em uma falsa visão de ser humano, na medida em que, permeada pela inexistente dicotomia humanidade-mundo, compreende os seres humanos como meros espectadores e não como recriadores do mundo, seres meramente dotados de uma consciência-compartimento que deve ser preenchida, pois concebe

---

<sup>110</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 65.

A consciência como se fosse alguma seção “dentro” dos homens, mecanicistamente compartimentada, passivamente aberta ao mundo que a irá “enchendo” de realidade. Uma consciência continente a receber permanentemente os depósitos que o mundo lhe faz, e que se vão transformando em seus conteúdos. Como se os homens fossem uma presa do mundo e este um eterno caçador daqueles, que tivesse por distração “enchê-los” de pedaços seus.<sup>113</sup>

Diante da consciência passiva dos homens a quem apenas cabe esperar que o mundo a adentre, “ao educador não cabe nenhum outro papel que não o de disciplinar a entrada do mundo nos educandos”, isto é, “o de ordenar o que já se faz espontaneamente. O de ‘encher’ os educandos de conteúdos<sup>114</sup>”. Nesta tarefa insere-se também a imitação do mundo, pois, diante da passividade dos homens em relação a este, tanto mais educados serão quanto mais adaptados a ele. Para Freire, “esta é uma concepção que, implicando uma prática, somente pode interessar aos opressores, que estarão tão mais em paz, quanto mais adequados estejam os homens ao mundo<sup>115</sup>”, constituindo, desta forma, um instrumento de desumanização:

Eis aí a concepção “bancária” da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los. Margem para serem colecionadores ou fichadores das coisas que arquivam. No fundo, porém, os grandes arquivados são os homens, nesta (na melhor das hipóteses) equivocada concepção “bancária” da educação. Arquivados, porque, fora da busca, fora da práxis, os homens não podem ser.<sup>116</sup>

A partir de sua compreensão da consciência humana como um recipiente vazio que precisa ser “enchido”, a prática “bancária” da educação imobiliza os seres humanos ao colocá-los diante de uma realidade inerte, perante a qual nada há que fazer, de forma que “nesta distorcida visão da educação, não há criatividade, não há transformação, não há saber<sup>117</sup>”, há apenas a negação da práxis humana. Para esta concepção o “saber” constitui uma doação dos sábios educadores aos ignorantes educandos, mediante a prescrição do conteúdo que lhes couber, o que para Freire representa um instrumento da ideologia opressora através da alienação da ignorância, que está sempre presente no outro. A relação educador-educando desta concepção constitui nada mais que a reprodução da realidade opressora, na medida em

---

<sup>113</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>114</sup> Idem.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 67.

que, tal como se dá na contradição opressores-oprimidos, “o educador se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária<sup>118</sup>”, ao reconhecer a razão de sua existência na ignorância destes. Desta forma, “refletindo a sociedade opressora, sendo dimensão da ‘cultura do silêncio’, a ‘educação’ ‘bancária’ mantém e estimula a contradição<sup>119</sup>”.

É neste sentido que Freire aponta o antagonismo existente entre duas concepções de educação: “uma, a ‘bancária’, que serve à dominação; outra, a problematizadora, que serve à libertação<sup>120</sup>”. A educação problematizadora representa “a educação como prática da liberdade [que], ao contrário daquela que é prática da dominação, implica na negação do homem abstrato, isolado, solto, desligado do mundo, assim também na negação do mundo como uma realidade ausente dos homens<sup>121</sup>”.

Freire coloca que a superação da contradição educador-educando é uma exigência para a pedagogia libertadora, tendo em vista que uma das concepções fundamentais em seu pensamento é a de que “ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão mediatizados pelo mundo<sup>122</sup>”. Diante desta concepção, rompem-se as relações *educador do educando* (em sua atividade enquanto aquele que educa) e *educando do educador* (em sua passividade enquanto aquele que é educado), de forma que

[...] o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os “argumentos de autoridade” já, não valem. Em que, para ser-se, funcionalmente, autoridade, se necessita de estar sendo com as liberdades e não contra elas.<sup>123</sup>

Freire argumenta que “para manter a contradição, a concepção ‘bancária’ nega a dialogicidade como essência da educação e se faz antidialógica<sup>124</sup>”, de forma que “não seria possível à educação problematizadora [...] realizar-se como prática da liberdade, sem superar a contradição entre o educador e os educandos. Como também não lhe seria possível fazê-lo

---

<sup>118</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>119</sup> Idem

<sup>120</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>123</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 78.

fora do diálogo<sup>125</sup>”. A dialogicidade representa a essência mesma da prática de uma educação libertadora, na medida em que

O diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubjetividade humana; ele é relacional e; nele, ninguém tem iniciativa absoluta. Os dialogantes “admiram” um mesmo mundo; afastam-se dele e com ele coincidem; nele põem-se e opõem-se. [...] O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização.<sup>126</sup>

Desta forma, na educação problematizadora não cabe a autoridade do sábio-educador responsável pelo ato cognoscente que “depositará” o saber aos ignorantes-educandos. Tampouco a passividade dos ignorantes-educandos de docilmente arquivarem os conteúdos neles “depositados” pelo sábio-educador. Neste espaço onde se inter-relacionam educador-educando e educando-educador, ambos constituem-se como sujeitos cognoscentes em processo permanente de fazer e refazer seu conhecimento, ambos sendo investigadores críticos do mundo que os cerca:

[...] embora diferentes entre si, quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado. É neste sentido que ensinar não é transferir conhecimentos, conteúdos nem *formar* é ação pela qual um sujeito criador dá forma, estilo ou alma a um corpo indeciso e acomodado. Não há docência sem discência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto, um do outro. Quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender.<sup>127</sup>

Esta relação de empatia entre educador e educador rompe a verticalidade própria da educação bancária, estabelecendo uma situação de *comunicação* que se contrapõe à narração de comunicados. Desta forma, o diálogo representa o “como” para a educação libertadora:

E que é o diálogo? É uma relação horizontal de A com B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade (Jaspers). Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso, somente o diálogo comunica. E quando os dois pólos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na procura de algo. Instala-se, então, uma relação de empatia entre ambos. Só ali há comunicação. “O diálogo é, portanto, o caminho indispensável”, diz Jaspers, “não somente nas questões

---

<sup>125</sup> Idem.

<sup>126</sup> FIORI, Ernani Maria. *Aprender a dizer sua palavra*. Prefácio à FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 16.

<sup>127</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*, p. 23.



vitais para nossa ordem política, mas em todos os sentidos da nossa existência".<sup>128</sup>

No mais, “quem dialoga, dialoga com alguém sobre alguma coisa<sup>129</sup>”, de forma que, se é pela sua capacidade de *pronunciar* o mundo que os homens o transformam, “o diálogo é uma exigência existencial. [...] Ele é o encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado<sup>130</sup>”. Para a educação problematizadora, como processo de desvelamento da realidade, o diálogo<sup>131</sup> representa “a conquista do mundo para a libertação dos homens<sup>132</sup>”.

Ao negar o conhecimento como processo de busca, e desta forma a própria educação, na medida em que leva os homens ao ajustamento, à acomodação, a concepção “bancária” de educação nega aos homens sua capacidade de intervir e transformar o mundo. Nega a práxis como modo humano de existir. Como instrumento da desumanização, cumpre a tarefa de prescrever aos oprimidos as finalidades dos opressores. “Daí que um dos seus objetivos fundamentais, mesmo que dele não estejam advertidos muitos dos que a realizam, seja dificultar, em tudo, o pensar autêntico<sup>133</sup>”, o que se traduz em manter a paz dos opressores, em alienar os oprimidos de sua capacidade de questionar a realidade que os cerca, de transformar e recriar o mundo.

Como situação gnosiológica, “a educação problematizadora se faz, assim, um esforço permanente através do qual os homens vão percebendo, criticamente, como *estão sendo* no mundo *com que e em que se acham*<sup>134</sup>”. Na medida em que na prática “bancária” de educação não há conhecimento realizado pelos educandos, dela resulta a manutenção da *imersão* na realidade opressora; de forma contrária, “a educação problematizadora, de caráter autenticamente reflexivo, implica um constante ato de desvelamento da realidade<sup>135</sup>”, a busca da *emersão* das consciências a partir de uma inserção crítica na realidade.

#### 1.4 A LIBERTAÇÃO E O MEDO DA LIBERDADE

---

<sup>128</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 115.

<sup>129</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 116.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>131</sup> Retomaremos a discussão acerca da importância do diálogo na pedagogia libertadora de Freire no capítulo 3.

<sup>132</sup> *Idem*.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 80.

*Os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, “imersos” na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la.*<sup>136</sup>

Diante da realidade dominadora onde vigoram a alienação e a desumanização, a conscientização<sup>137</sup> constitui o instrumento fundamental da pedagogia do oprimido freireana, na medida em que a ela cabe a tarefa de desvelar a realidade e desmascarar os mecanismos que servem à manutenção da sociedade opressora<sup>138</sup>. Em virtude da condição de “hospedeiros do opressor”, uma vez que o comportamento dos oprimidos se faz a partir da pauta dos opressores, Freire diz que “expulsar esta sombra pela conscientização é uma das fundamentais tarefas de uma educação realmente libertadora e por isto respeitadora do homem como pessoa<sup>139</sup>”. Porém, não por mero acaso, Freire inicia a *Pedagogia do Oprimido* comentando quanto fora surpreendido pelo medo da liberdade<sup>140</sup> expresso pelos participantes dos cursos de capacitação que ministrara, ao falar sobre o papel da conscientização na educação libertadora:

Não são raras as vezes em que participantes destes cursos, numa atitude em que manifestam o seu "medo da liberdade", se referem ao que chamam de “perigo da conscientização”. “A consciência crítica (... dizem...) é anárquica”. Ao que outros acrescentam: “Não poderá a consciência crítica conduzir à desordem?”<sup>141</sup>

A conscientização representa um perigo mediante a possibilidade de que ao colocar as massas populares diante da realidade injusta e opressora que as desumaniza surjam “fanatismos destrutivos<sup>142</sup>”. Segundo Freire, “o medo da liberdade, de que necessariamente

---

<sup>136</sup> Ibidem, p. 37-38.

<sup>137</sup> Cabe o esclarecimento de Freire: “Pensa-se, geralmente, que eu sou o autor deste estranho vocábulo, pelo fato de ser ele um *conceito central* em minhas idéias sobre educação. [...] Porém, a verdade é outra. Ela nasceu de uma série de reflexões que uma equipe de professores desenvolveu no ISEB, Instituto Superior de Estudos do Brasil, associado ao Ministério da Educação Nacional, criado depois da chamada Revolução Libertadora do Brasil no ano de 64. A palavra foi criada por um dos professores daquela época, eu não saberia dizer qual. [...] foi precisamente no ISEB que ouvi, pela primeira vez, a palavra *conscientização*. Ao ouvi-la, percebi, imediatamente, a profundidade de seu significado, pois estava absolutamente convencido de que a educação como prática da liberdade é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade”. FREIRE, Paulo. *Conscientizar para libertar* (noções sobre a palavra conscientização). In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*. p. 93.

<sup>138</sup> FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação* - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire, p. 17.

<sup>139</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 45.

<sup>140</sup> Em nota de rodapé, Freire destaca que o medo da liberdade também se instaura nos oprimidos, porém como medo de perder a “liberdade” de oprimir. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 36. Nota nº 3.

<sup>141</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 23.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 24

não tem consciência o seu portador, o faz ver o que não existe. No fundo, o que teme a liberdade se refugia na segurança vital, como diria Hegel, preferindo-a a liberdade arriscada<sup>143</sup>”.

Paul Tillich em sua obra *A Coragem de ser* diz que “o medo [...] tem a função biológica de anunciar ameaças de não-ser<sup>144</sup> e provocar medidas de proteção e resistência<sup>145</sup>”. No entanto, indica que estudos recentes têm revelado uma distinção fundamental entre medo e ansiedade, apontando que “ansiedade e medo tem a mesma raiz ontológica, mas não são o mesmo na realidade”, pois “o medo, quando comparado à ansiedade, tem objeto definido<sup>146</sup>”. Segundo Tillich,

Medo é estar assustado com algo, uma dor, a rejeição de uma pessoa ou um grupo, a perda de alguma coisa ou de alguém, o momento de morrer. Mas na antecipação da ameaça que se origina das coisas, o que está assustando não é a negatividade em si que eles trarão para o sujeito, porém a ansiedade sobre as implicações possíveis desta ansiedade.<sup>147</sup>

Distinta do medo de “algo”, a ansiedade é a antecipação da ameaça do não-ser – isto é, da negação do ser – ao ser, não possuindo objeto na medida em que seu “objeto” é a ameaça mesma. Segundo Tillich, o não-ser ameaça o ser em três direções as quais correspondem três modalidades de ansiedade:

O não-ser ameaça a auto-afirmação “ôntica” do homem, de modo relativo, em termos de destino, de modo absoluto, em termos de morte. Ameaça a auto-afirmação espiritual do homem, de modo relativo em termos de vacuidade, de modo absoluto, em termos de insignificação. Ameaça a auto-afirmação moral do homem relativo em termos de culpa, de modo absoluto em termos de condenação. A confirmação desta ameaça tripla é ansiedade, aparecendo em três formas, a do destino e da morte (em resumo, a ansiedade da morte), a do vazio e perda de significação (em resumo, a ansiedade da vacuidade), a de culpa e condenação (em resumo, a ansiedade da condenação).<sup>148</sup>

De acordo com Tillich, a ansiedade do destino e da morte representa a ansiedade mais básica e universal, a qual não se pode escapar na medida em que, como antecipação da

---

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> Tillich diz que “[...] se o ser é interpretado em termos de vida, ou processo, ou vir a ser, o não-ser é ontologicamente tão fundamental quanto o ser”, de forma que “se se pergunta como o não-ser se relaciona com o ser-em-si, só pode responder por metáforas: o ser ‘abarca’ ele próprio e o não-ser”. TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 26 e 27.

<sup>145</sup> TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 61.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 32.

ameaça à auto-afirmação “ôntica” do ser humano, representa uma ameaça a sua existência mesma. Isto nos remete à seguinte afirmação de Freire:

Os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, “imersos” na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la. E a temem, também, na medida em que, lutar por ela, significa uma ameaça, não só aos que a usam para oprimir, como seus “proprietários” exclusivos, mas aos companheiros oprimidos, que se assustam com maiores repressões.<sup>149</sup>

Sendo que, para Tillich, “o destino é a lei da contingência, e a ansiedade referente ao destino está baseada na certeza do ser finito de ser contingente a todos os respeitos, de não ter necessidade básica<sup>150</sup>”, temos que o risco de assumir a liberdade nos remete à ansiedade relativa do destino, na medida em que este nos coloca diante de nossa própria contingência, de nossa imprevisibilidade, do fato de que “nossa existência não tem necessidade fundamental<sup>151</sup>”, de forma que nos cabe a tarefa de criar nosso próprio destino, de fazer nossa história, o que nos remete à afirmação de Freire de que “a condição necessária de ser é estar sendo<sup>152</sup>”. Por outro lado, Freire aponta que a luta pela liberdade representa uma ameaça diante de maiores repressões, ou seja, diante do uso da violência mesma, que nos remete à ansiedade da morte mediante a ameaça absoluta posta à existência mesma. Tomemos mais uma afirmação de Freire acerca do medo da liberdade próprio dos oprimidos:

Os oprimidos, que introjetam a “sombra” dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, à medida em que esta, implicando na expulsão desta sombra, exigiria deles que “preenchessem” o “vazio” deixado pela expulsão, com outro “conteúdo” – o de sua autonomia. O de sua responsabilidade, sem o que não seriam livres. A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz.<sup>153</sup>

Tillich diz que “a auto-afirmação espiritual ocorre em cada momento em que o homem vive criadoramente nas várias esferas de significação”, ressaltando que “criador, neste contexto, tem o sentido não de criação original [...], mas de viver espontaneamente, em ação e

---

<sup>149</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 37-38.

<sup>150</sup> TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 35.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>152</sup> FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar. In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire*, p. 103.

<sup>153</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 37.

reação, com o conteúdo de nossa vida cultural<sup>154</sup>”, de forma que, o ser humano “afirma-se quando recebendo e transformando a realidade de modo criador<sup>155</sup>”. Temos que a condição dos oprimidos apontada por Freire – de serem “hospedeiros” do opressor porquanto introjetam em si mesmos sua sombra, na medida em que seu comportamento é prescrito por estes; de desumanizados porquanto reduzidos à condição de animais, uma vez que, acomodados à realidade opressora, renunciam sua práxis como ação e reflexão sobre o mundo para transformá-lo – representa a negação da auto-afirmação espiritual dos seres humanos, sendo que nesta negação se inscreve a ansiedade da vacuidade e da insignificação:

A ansiedade da vacuidade é despertada pela ameaça do não-ser ao conteúdo especial da vida espiritual. Uma certeza rompe através dos acontecimentos externos ou processos interiores: somos cortados da participação criadora numa esfera de cultura, nos sentimos frustrados a respeito de algo que se tinha afirmado com paixão, somos conduzidos da devoção a um objeto à devoção por outro e de novo por outro, porque o sentido de cada um deles desvanesce e o eros criador se transformou em indiferença ou aversão. [...] A ansiedade da vacuidade conduz-nos ao abismo da insignificação.<sup>156</sup>

Tillich destaca que “vacuidade e perda de significação são expressões da ameaça do não-ser à vida espiritual” característica do ser humano, através da qual se revela sua realidade básica de ser *participante* enquanto *significador* de seu mundo, capaz de criar e transformar a realidade que o cerca, de forma que “ama-se a si próprio ao participar da vida espiritual e ao amar seu conteúdo”, sendo que “o ama porque é sua própria realização e porque ele se realiza através dele<sup>157</sup>”. Deste modo, a ameaça do não-ser à vida espiritual se realiza no “extravio do homem<sup>158</sup>” de sua condição de criador de significações, ameaça que pode ser traduzida como a instauração da dúvida total:

O homem é capaz de perguntar por que está separado *de* embora participando *em*, daquilo sobre o que está perguntando. Em toda pergunta está implicado um elemento de dúvida, a certeza de não haver. Na indagação sistemática a dúvida é efetiva; por exemplo, o tipo cartesiano. Este elemento de dúvida é uma condição de nossa vida espiritual. A ameaça à vida espiritual não é a dúvida como um elemento, mas a dúvida total. Se a certeza de não haver engolfou a certeza de haver, a dúvida cessou de ser indagação metodológica e tornou-se desespero existencial.<sup>159</sup>

---

<sup>154</sup> TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 36

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>159</sup> *Idem*.

Na medida em que não se pode escapar da dúvida, Tillich diz que “a vida espiritual tenta manter-se, o quanto possível, apegando-se a afirmações que ainda não estão minadas<sup>160</sup>” a fim de escapar do caminho que leva à situação extrema da perda de significação mediante a dúvida total e o desespero existencial, de forma que

O homem tenta um outro caminho: a dúvida se baseia na separação do homem do todo da realidade, da sua falta de participação universal, no isolamento de seu eu individual. Ele tenta sair desta condição, renunciar à sua separação e auto-relacionamento. Voa da liberdade de perguntar e responder por si mesmo, para uma situação na qual não podem ser formuladas questões ulteriores e as respostas às questões prévias são impostas a ele arbitrariamente. A fim de evitar o risco de perguntar e duvidar, ele renuncia ao risco de perguntar e duvidar. Renuncia a si próprio tentando salvar sua vida espiritual. Ele “foge de sua liberdade” (Fromm) tentando fugir à ansiedade da insignificação. [...] A significação está salva, mas o eu é sacrificado.<sup>161</sup>

Este risco de perguntar e duvidar nos remete ao risco de assumir a liberdade como apontado por Freire. De acordo com o pensamento de Tillich, estes riscos representam a ameaça da insignificação, da dúvida total, do desespero existencial. A ameaça da insignificação absoluta, antecipada pela ansiedade da vacuidade, leva os seres humanos a fugir de sua liberdade, a escapar do “perigo” de duvidar, isto é, de perguntar e responder. É neste sentido que, segundo Freire, os oprimidos temem a liberdade, pois expulsar o opressor de dentro de si mesmos significa assumir sua própria autonomia, ou seja, assumir os riscos de perguntar e responder por si mesmos. Para Tillich, a ameaça à vida espiritual antecipada pela ansiedade da vacuidade, ou pelo “medo da liberdade” como em Freire, representa uma ameaça à própria existência humana, de forma que

As auto-afirmações ôntica e espiritual precisam ser distinguidas, mas não podem ser separadas. O ser do homem inclui sua relação com suas significações. Ele é humano só por compreender e moldar a realidade, seu mundo é ele, de acordo com significações e valores. Seu ser é espiritual, mesmo nas expressões mais primitivas do mais primitivo ser humano. Na “primeira” sentença significativa toda a riqueza da vida espiritual do homem está potencialmente presente. Portanto, a ameaça a seu ser espiritual é uma ameaça a todo seu ser.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 39.

O sacrifício do eu mediante o qual se salva a significação, mas cujo resultado é o “extravio do homem” de si próprio ou, em termos freireanos, sua desumanização, nos remete à ansiedade da culpa e da condenação. Segundo Tillich,

O homem é essencialmente ‘liberdade finita’; liberdade, não no sentido de indeterminação, porém no sentido de ser capaz de se determinar por meio de decisões no núcleo de seu ser. [...] Em cada ato de auto-afirmação moral o homem contribui para a realização de seu destino, para a concretização do que ele é potencialmente.<sup>163</sup>

Para Tillich, o ser “se afirma criadoramente, conquistando eternamente seu próprio não-ser<sup>164</sup>”, de forma que esta representa a “norma” que “pauta” o destino dos seres humanos. Neste sentido, a auto-afirmação moral do ser humano reflete a “cobrança” de si sobre si e acerca de si mesmo, relativa à realização de sua potencialidade criadora como “norma” para seu destino. Assim sendo, “ele é responsável por ele-próprio; literalmente, exige-se que responda, se perguntado, o que fez de si próprio. Aquele que pergunta é seu juiz, a saber, ele próprio, que, ao mesmo tempo se coloca contra ele<sup>165</sup>”.

Na medida em que o ser humano é responsável por fazer-se a si mesmo, a ansiedade da culpa e condenação decorre do fato de que “embora a norma esteja formulada, o homem tem o poder de agir contra ela, de contradizer seu ser essencial, de perder seu destino. E, sob condições de extravio do homem de si próprio isto é uma realidade<sup>166</sup>”. O ser humano em condição de extravio tem em si a negação de si, na medida em que renuncia sua liberdade, sacrificado “livremente” seu *eu* para salvar-se do desespero existencial. Ao extraviar-se de si mesmo, negando sua potencialidade criadora, o ser humano se depara com sua responsabilidade de fazer-se a si mesmo, de forma que a ansiedade da culpa “pode levar-nos à completa auto-rejeição, para o sentimento de estar condenado – não a um castigo externo, mas ao desespero de haver perdido nosso destino<sup>167</sup>”. A perspectiva de Tillich de que o ser humano afirma seu *ser* conquistando eternamente seu *não-ser*, nos remete a visão de Freire de que liberdade como uma conquista exige uma permanente busca. Sendo que, para Tillich, “o homem, como liberdade finita, é livre dentro das contingências de sua finitude<sup>168</sup>”, o medo da liberdade apontado por Freire se inscreve na imprevisibilidade e nos limites do contingente

---

<sup>163</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>166</sup> Idem.

<sup>167</sup> Idem.

<sup>168</sup> Idem.

diante do que o ser humano tem de assumir a responsabilidade fazer-se a si próprio, o que significa assumir a ameaça de seu autoquestionamento acerca daquilo que fez de si mesmo.

A partir destas aproximações entre o “medo da liberdade” abordado por Freire e a face tripla da ansiedade, consideremos a seguinte afirmação de Tillich: “medo e ansiedade são distintos mas não são separados. São imanentes um do outro: o acicate do medo é a ansiedade, e a ansiedade se esforça na direção do medo<sup>169</sup>”. Este esforço na direção do medo se dá na medida em que a ansiedade – que não possui objeto definido pois seu “objeto” é a própria ameaça por ela antecipada – estabelece objetos de medo na tentativa de nele tornar-se, uma vez que este pode ser alcançado pela coragem<sup>170</sup>. Segundo Tillich, a coragem – “autoafirmação ‘a-despeito-de’, isto é, a despeito daquilo que tende a impedir o eu de se afirmar<sup>171</sup>” – contrapõe-se ao medo na medida em que este possui um objeto a ser enfrentado:

A coragem pode enfrentar cada objeto de medo porque é um objeto, e torna a participação possível. A coragem pode incorporar nela o medo produzido por um objeto definido, porque este objeto, embora assustador o quanto seja, tem um faceta com que participa em nós e nós nele. Pode-se dizer que desde que haja um *objeto* do medo, o amor, no sentido de participação, pode dominar o medo.<sup>172</sup>

No que se refere à ansiedade, “participação, luta e amor em relação a ela são impossíveis<sup>173</sup>”. Assim, temos que o “medo da liberdade”, embora assuma perfis que o remetem à ansiedade, não é a ansiedade mesma, mas representa o esforço desta em tornar-se medo a partir do objeto estabelecido que é a liberdade. Considerando a afirmação de que “toda vez que se suprime a liberdade [ao ser humano], fica ele um ser meramente ajustado ou acomodado<sup>174</sup>”, recordemos que, para Freire, o ser humano é um ser que se relaciona com a realidade que o cerca, integrado ao seu contexto uma vez que não apenas está *no* mundo, mas *no* mundo e *com* o mundo, ou seja, integrado porque *faz parte* de seu mundo, *participando* dele na medida em que “pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é fazedor<sup>175</sup>”. Sendo que a desumanização nega o ser de relações que é o ser humano, reduzindo-o à esfera dos contatos típica dos animais, o que significa sua adaptação,

---

<sup>169</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 28-29.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>174</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 50.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 51.



seu ajustamento à realidade que o cerca, disto resulta que o ser humano deixa de ser *participante* tornando-se mero espectador de uma realidade sob a qual tem a ilusão de que participa. Ora, se a supressão da liberdade torna os seres humanos ajustados ou acomodados, sua liberdade está diretamente relacionada à sua condição de *participante* do mundo que o cerca, de forma que sacrificada sua liberdade, sacrificado está o próprio ser humano. É neste sentido que Tillich afirma que a ameaça à auto-afirmação espiritual do ser humano representa também uma ameaça à própria existência humana.

Como vimos, diante da responsabilidade de ser participante e como tal criador, transformador, significador de seu mundo, o ser humano encontra outro caminho e renuncia a si mesmo ao renunciar sua capacidade de perguntar e responder, assumindo respostas lhas são impostas arbitrariamente. Isto nos remete à seguinte afirmação de Freire: “para os oprimidos, num momento da sua experiência existencial, ser nem sequer é ainda parecer com o opressor, mas é estar sob ele. É depender. Daí que os oprimidos sejam dependentes emocionais<sup>176</sup>”. Temos que sua dependência emocional se dá na medida em que os oprimidos dependem das respostas que lhes são dadas pelos opressores para não cair na insignificação. Esta referência à dependência emocional dos oprimidos nos conduz ao pensamento de Humberto Maturana.

Contrapondo a visão de que a razão caracteriza os seres humanos como tal, ou seja, de que somos seres puramente racionais, Maturana diz que “todo sistema racional tem um fundamento emocional<sup>177</sup>”, isto é, “[...] se constitui no operar com premissas previamente aceitas, a partir de uma certa emoção<sup>178</sup>”. Para Maturana,

As emoções não são o que correntemente chamamos de sentimento. Do ponto de vista biológico, o que conotamos quando falamos de emoções são disposições corporais dinâmicas que definem os diferentes domínios de ação em que nos movemos. Quando mudamos de emoção, mudamos de domínio de ação.<sup>179</sup>

Tais premissas são aceitas a priori, “aceitas porque sim, aceitas porque as pessoas gostam delas, aceitas porque as pessoas as aceitam a partir de suas preferências”. Considerando que nossas premissas fundamentais são aceitas a partir das emoções, e que as emoções definem nossos campos de ação, na medida em que, segundo Freire, para os oprimidos *ser* não é apenas *parecer* com o opressor, mas *estar sob* ele, a dependência

---

<sup>176</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 58

<sup>177</sup> MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*, p. 15.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 15.

emocional dos oprimidos se dá na medida em que seu comportamento é prescrito pelos opressores, o que significa dizer que são os opressores que estabelecem suas premissas fundamentais. Segundo Freire, o “‘medo da liberdade’, de que se fazem os oprimidos, [...] tanto pode conduzi-los a pretender ser opressores também, quanto pode mantê-los atados ao *status* de oprimidos<sup>180</sup>”. Desta forma, temos que o medo da liberdade constitui a emoção em que se pautam as ações dos oprimidos, ações que podemos entender como não-ações, pois, contraditoriamente, representam freios à vocação humana de *ser mais*, na medida em que o medo da liberdade imobiliza os seres humanos levando-os ao ajustamento à ordem opressora.

Freire compreende que “a opressão é uma coisa tão forte que produz o medo da liberdade [sendo que] o medo da liberdade existe quando se pensa que falar ou discutir sobre ela já é uma ameaça<sup>181</sup>”. Retomando a afirmação de Maturana de que “quando mudamos de emoção, mudamos de domínio de ação”, temos que o medo da liberdade – como a emoção em que se pautam as premissas fundamentais dos oprimidos –, se expressa na afirmação do perigo da conscientização na medida em que este representa o perigo de mudar de domínio de ação, ou seja, de mudar suas premissas fundamentais. Para Maturana, as diferenças entre as premissas constituem o pano de fundo para os desentendimentos entre as pessoas:

[Há] discussões que geram conflitos: é o caso de todas as discussões ideológicas. Isso acontece quando *a diferença está nas premissas fundamentais* que cada um tem. Esses desacordos trazem consigo uma explosão emocional, porque os participantes vivem seu desacordo como ameaças existenciais recíprocas. Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, *já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência.*<sup>182</sup>

De acordo com Freire, naquele que teme a liberdade, está incutida a idéia de que “‘melhor será que a situação concreta de injustiça não se constitua num ‘percebido’ claro para a consciência dos que a sofrem’<sup>183</sup>”. Isto porque “[...] a conscientização abre caminho à expressão das insatisfações sociais’<sup>184</sup>”, representando, assim, a possibilidade do desacordo entre opressores e oprimidos, ou seja, do confronto de suas premissas fundamentais, o que, segundo Maturana, representa uma ameaça a suas vidas.

<sup>180</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 36.

<sup>181</sup> FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar. In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire*, p. 103.

<sup>182</sup> MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*, p. 17.

<sup>183</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 24.

<sup>184</sup> WEFFORT, Francisco. Educação e Política. Reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade. Prefácio à FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 20.

Na medida em que a conscientização, enquanto processo de desvelamento da realidade, implica a descoberta da realidade opressora, isto é, a descoberta pelos oprimidos de sua própria condição e da figura dos opressores, ela representa a tomada de postura diante da realidade, e como tal, não pode existir fora da práxis humana, na medida em que “pede que os homens criem sua existência com o material que a vida lhes oferece<sup>185</sup>”. Diante de sua capacidade criadora, os seres humanos temem a responsabilidade que ela implica, temem assumir sua liberdade:

[...] a responsabilidade surge quando nos damos conta de se queremos ou não as conseqüências de nossas ações; e a liberdade surge quando nos damos conta de se queremos ou não nosso querer, ou não querer as conseqüências de nossas ações. Quer dizer, responsabilidade e liberdade surgem na reflexão que expõe nosso pensar (fazer) no âmbito das emoções a nosso querer ou não querer as conseqüências de nossas ações, num processo no qual não podemos nos dar conta de outra coisa a não ser de que o mundo que vivemos depende de nossos desejos<sup>186</sup>.

Ora, se o mundo em que vivemos depende de nossos desejos, temos que a desumanização, como realidade histórica decorrente da ordem opressora, encontra no desejo humano um elemento de fundamental importância. Retomemos a afirmação de Paulo Freire, já citada anteriormente, onde ele diz que

[...] em certo momento da experiência existencial dos oprimidos, [há] uma irresistível atração pelo opressor. Pelos seus padrões de vida. Participar destes padrões constitui uma incontida aspiração. Na sua alienação querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imitá-lo.<sup>187</sup>

Eis aqui uma referência à dinâmica do desejo dos oprimidos. Diante de seu incontido desejo de imitar o opressor, que de acordo com a afirmação de Freire se trata do desejo direcionado aos padrões de vida do opressor, temos que, de acordo com Maturana, o “mundo” dos oprimidos depende de seu desejo de imitação do opressor. No entanto, é em sua alienação que desejam a todo custo imitá-lo, o que nos remete mais uma vez à “dualidade existencial dos oprimidos que “hospedando” o opressor cuja “sombra” eles “introjetam”, são eles e ao mesmo tempo são o outro<sup>188</sup>”. Assim, temos que o desejo de imitação dos oprimidos

---

<sup>185</sup> FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar. In: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire*, p. 97.

<sup>186</sup> MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*, p. 33-34.

<sup>187</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 55.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 54.

direcionado à figura do opressor está diretamente relacionado à sua dualidade existencial de serem “hospedeiros” do opressor. Cabe, porém, destacar o termo “existencial” utilizado por Freire, na medida em que nos remete a uma condição que não é anormal ou meramente acidental, mas pertinente à própria existência humana.

A partir deste entrelaçamento entre o desejo de imitação e a dualidade existencial dos oprimidos, somos remetidos à perspectiva antropológica de René Girard a partir de sua teoria do desejo mimético, tema que abordaremos no capítulo seguinte.

## 2 A PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE RENÉ GIRARD<sup>189</sup>

Nosso estudo acerca do pensamento de René Girard será norteado a partir de dois elementos presentes no pensamento de Paulo Freire os quais pretendemos aprofundar. São estes a dualidade existencial dos oprimidos, decorrente de sua condição de “hospedeiros” do opressor, enquanto situação fundamental sob a qual se sustenta a dinâmica da opressão, e a compreensão freireana de que o ser humano é um ser *no* mundo e *com* o mundo, portanto um ser de relações. A partir destes, buscaremos no pensamento de René Girard elementos que nos possibilitem compreender a contradição peculiar à condição dos oprimidos mediante a qual se dá sua desumanização, o que nos auxiliará na busca possíveis “saídas” para esta situação.

### 2.1 O DESEJO MIMÉTICO E A HUMANIDADE DA VIOLÊNCIA HUMANA

*[...] existe no seio dos grupos humanos uma tendência muito forte para os conflitos causadores de rivalidade.*<sup>190</sup>

O ponto de partida da perspectiva antropológica de René Girard é sua compreensão de que “o homem é uma criatura que perdeu parte do seu instinto animal para aceder àquilo que se chama desejo<sup>191</sup>”. No entanto, “uma vez satisfeitas as suas necessidades naturais, os homens desejam intensamente, mas não sabem exatamente o que, pois nenhum

---

<sup>189</sup> René Girard nasceu na França em 1923, na cidade de Avignon. Entre 1943 e 1947, estudou em Paris, na École des Chartres, uma instituição para a formação de arquivistas e historiadores, onde se especializou em história medieval. Em 1947 foi para a Universidade de Indiana, onde cursou o doutorado em história contemporânea e começou a lecionar literatura, o campo em que primeiramente se tornaria conhecido. Ensinou na Duke University e em Bryn Mawr antes de se tornar professor da Johns Hopkins em Baltimore. Em 1971, foi para a Universidade Estadual de Nova York em Buffalo lá permanecendo por cinco anos. Retornou ao Johns Hopkins e, em seguida, terminou a sua carreira acadêmica na Universidade de Stanford onde lecionou de 1981 a sua aposentadoria em 1995. Atualmente, Girard é professor de literatura comparada na Universidade de Palo Alto, Califórnia. Além de proferir palestras e continuar escrevendo, Girard se dedica ao *Colloquium on Violence and Religion*, estabelecido em 1990 por seus amigos e colegas para refletir sobre o pensamento girardiano. O Colóquio reúne anualmente seja na Europa ou nos Estados Unidos. Autor de 15 livros e de numerosos ensaios e artigos, sua principal contribuição é sua perspectiva antropológica delineada em sua teoria mimética, onde busca compreender a origem das diversas culturas e do mundo contemporâneo a partir de sua leitura revolucionária do sentido histórico do Cristianismo.

<sup>190</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 25

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 32.

instinto os guia<sup>192</sup>”. Uma vez que o ser humano não tem desejo próprio, pois “o próprio do desejo é não ser próprio<sup>193</sup>”, a capacidade *desejante* que diferencia os seres humanos dos animais se só é possível mediante a *imitação*, pois “para desejarmos verdadeiramente, temos que recorrer aos homens que estão à nossa volta, temos que lhes imitar os desejos<sup>194</sup>”. Deste modo, a natureza humana não é apenas *desejante*, mas é *mimeticamente desejante*, porquanto o ser humano não deseja por si próprio, mas deseja a partir daquilo que o *outro* deseja.

Para Girard, tal é o desejo mimético: “o desejo que é sugerido por um modelo<sup>195</sup>”. Uma vez que “todos temos sempre um *modelo* que imitamos<sup>196</sup>”, as relações que se estabelecem entre os indivíduos devem ser compreendidas a partir deste desejo que representa o “desejo ‘real’<sup>197</sup>” característico de todos os seres humanos. No mais, Girard argumenta que “imitação e aprendizagem são inseparáveis”, o que pode ser observado ao se considerar o mimetismo infantil, pois “toda criança tem apetites, instintos e um ambiente cultural no qual aprende imitando<sup>198</sup>”. É de sua capacidade de aprendizado, atrelada à natureza mimeticamente desejante dos seres humanos, que resulta o avanço da cultura humana, uma vez que “o ser humano observando, registrando e imitando os comportamentos de seus parceiros de raça, consegue acumular, mais do que qualquer outro animal, uma enorme quantidade de informações e soluções para os difíceis problemas da sobrevivência humana<sup>199</sup>”.

Girard encontra o eixo central de sua perspectiva antropológica na narrativa bíblica. Para ele, “um exame atento mostra que existe, na Bíblia e nos Evangelhos, uma *concepção* original e desconhecida do desejo e dos seus conflitos<sup>200</sup>”, como realidade peculiar à condição humana, cuja expressão maior ele identifica no décimo mandamento do Decálogo:

Não cobice a casa *do seu próximo*, nem a mulher *do próximo*, nem o escravo, nem a escrava, nem o boi, nem o jumento, nem coisa alguma *que pertença a seu próximo*.<sup>201</sup>

Girard ressalta que, diferentemente dos mandamentos anteriores – “Não matarás. Não cometerás adultério. Não roubarás. Não dirás falso testemunho contra o teu próximo<sup>202</sup>”

---

<sup>192</sup> Idem.

<sup>193</sup> Idem.

<sup>194</sup> Idem.

<sup>195</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 84.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>198</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>199</sup> BARBÉ, Domingos. *Uma teologia do conflito*, p. 13.

<sup>200</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 23

<sup>201</sup> BÍBLIA. Êxodo. Cap. 20, vers. 17.

– que expressam a proibição de ações concretas que constituem atos de violência contra o próximo, o décimo mandamento expressa a proibição pura e simplesmente de um *desejo*<sup>203</sup>. No entanto, na medida em que a esta proibição é dedicado o último e mais extenso dos mandamentos, o que nos remete a sua posição de destaque em relação aos demais, nele temos a proibição de um desejo que não se trata de *qualquer* desejo. O décimo mandamento expressa uma proibição que se dirige a um desejo característico de todo ser humano, que é o desejo de *ter aquilo que pertence ao outro*. Girard salienta que, inicialmente, a proibição se dirige a diversos objetos, mas seu final se refere diretamente ao desejo que se dirige a *tudo aquilo que pertence ao próximo*, o que nos leva à compreensão de que “se os objetos que desejamos pertencem sempre ao próximo, é com toda evidência, o próximo que os torna desejáveis<sup>204</sup>”. Diz Girard:

O que o décimo mandamento esboça, sem o definir de maneira explícita, é uma revolução copérnica na inteligência do desejo. Julga-se que o desejo possa ser objetivo ou subjetivo, mas, na realidade, baseia-se num outro que valoriza os objetos, o terceiro que está mais perto, o próximo. Para se manter a paz entre os homens, há que definir a proibição em função desta atroz constatação: o próximo é o modelo dos nossos desejos. É a isto que chamo o desejo mimético.<sup>205</sup>

Uma vez que aquilo que define nosso desejo não é o objeto desejado, mas o fato de ser desejado pelo *outro*, a teoria girardiana do desejo mimético ultrapassa a convencional relação sujeito – objeto e insere um terceiro elemento como mediador do desejo humano, ou seja, o *modelo* tomado como referência para tal desejo. Sendo que o desejo humano se dá pela *mimesis*, ou seja, pela imitação do desejo do outro, o objeto desejado não é desejado enquanto objeto, mas porque desejado pelo modelo escolhido como referência, de modo que é o fato de ser desejado pelo modelo que valoriza o objeto e não o objeto em si. Girard sustenta que a rivalidade mimética representa a origem dos conflitos humanos<sup>206</sup> e, diante disto, “o legislador

<sup>202</sup> Sexto, sétimo, oitavo e nono mandamentos. BÍBLIA. Êxodo . Cap. 20, vers. 13-16. O grifo é nosso.

<sup>203</sup> Girard destaca o fato de que o emprego do verbo *cobiçar* nas traduções modernas do texto bíblico pode resultar em uma interpretação errônea que identifique tal desejo como algo de natureza perversa e fora do comum, o que não confere com o termo hebreu que fora traduzido por “cobiçar” e que remete tão e simplesmente a “desejar”. (GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 24).

<sup>204</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 26

<sup>205</sup> Idem.

<sup>206</sup> Cabe considerar a seguinte argumentação de René Girard, acerca da afirmação de Lucien Scubla de que “a rivalidade mimética é a única fonte da violência humana”. Diz Girard: [...] evito dizer que [a rivalidade mimética] é a ‘única’ fonte de violência, pois isso me parece desvalorizar em demasia o objeto. Equivale a dizer que todos os conflitos se originam no desejo mimético. Ora, existem apetites capazes de desencadear conflitos. Uma vez desencadeados, contudo, facilmente caem na armadilha de um mecanismo mimético. [...] Hoje fala-se

que proíbe o desejo dos bens do próximo esforça-se por resolver o problema número um de qualquer comunidade humana: a violência interna<sup>207</sup>”, o se que vê representado nos mandamentos anteriores, que se referem a atos de violência que podem ser cometidos contra o próximo. Assim, o problema da violência mostra-se como uma realidade inerente às comunidades humanas, uma vez que a rivalidade entre os seres humanos decorre de seu desejo essencialmente mimético:

O desejo mimético nem sempre é conflitual, mas assim acontece com freqüência, e isto por razões que o décimo mandamento torna evidentes. O objeto que desejo segundo o exemplo do meu próximo, pretende ele conservá-lo para si, reservá-lo para seu próprio uso e não abrirá mão dele sem luta. O meu desejo será contrariado, mas, em vez de resignar-se e se virar para um outro objeto, vai nove vezes em dez, insurgir-se e reforçar-se, imitando mais que nunca o desejo do seu modelo.<sup>208</sup>

Uma vez que nem o *sujeito* desejante nem o *outro*, seu *modelo*, abrirão mão do objeto desejado sem luta, a rivalidade entre os homens é gerada pela imitação do desejo, de forma que “a natureza mimética do desejo explica o habitual mau funcionamento das relações humanas<sup>209</sup>”. Sendo que na dinâmica do desejo não estão relacionados apenas sujeito e objeto, mas também um terceiro termo, que é o modelo, cabe-nos compreender qual a real posição que ele ocupa nesta relação. Girard identifica no comportamento infantil um aspecto fundamental decorrente da capacidade humana de imitação, “a rivalidade mimética [que] se evidencia assim que a criança começa a interagir com outras<sup>210</sup>”, levando-as a disputar um mesmo brinquedo ainda que haja outros idênticos a sua disposição. Barbé diz que:

[...] analisando esta capacidade de mimetismo, veremos que ela, ao mesmo tempo, gera *cultura* (aprendizado) e *violência*. É uma experiência que todos podem fazer: colocar na mesma sala várias crianças com grande número de

---

muito da violência, mas o que se tem em mente como ‘ato violento’ é o assalto de que as pessoas são vítimas nas grandes cidades. [...] Trata-se de uma violência totalmente divorciada do seu contexto relacional ou associada apenas ao *background* sociológico mais geral. Uma violência sem antecedentes, sem seguidores. Todos os profissionais que lidam com problemas de violência dirão que a agressão fortuita não é a principal causa da violência. A conduta violenta ocorre sobretudo entre pessoas que se conhecem há muito tempo. Em geral, a violência tem atrás de si uma história mimética, como no caso de cônjuges que, na milésima briga, disparam uma arma contra o outro. Esse é o crime mais comum, bem mais que qualquer violência entre desconhecidos. Assaltar alguém na rua não pode ser considerado um comportamento diretamente mimético, no tocante à relação entre vítima e assaltante. Por trás da agressão aleatória, costuma haver, contudo, uma relação mimética que permanece oculta. Cabe descobri-la e explorá-la”. (GIRARD, René. *Um longo argumento do principio ao fim*, p. 99-100)

<sup>207</sup> GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*, p. 25.

<sup>208</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 26.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>210</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do principio ao fim*, p. 85.



brinquedos. Por estranho e ilógico que seja, elas não ficarão satisfeitas com a abundância dos objetos oferecidos; a tendência delas é apoderar-se do brinquedo em posse de uma delas! Vão brigar por isso!<sup>211</sup>

Esta disputa se dá na medida em que ao desejar o que é desejado pelo *outro*, aquilo que pertence ao *modelo*, o *sujeito* depara-se com a resistência deste *outro*, que lutará pelo objeto em questão. Isto se deve ao fato de que “ao imitar o seu desejo, dou ao meu rival a impressão de que tem boas razões para desejar o que deseja, para possuir o que possui, e a intensidade do seu desejo aumenta<sup>212</sup>”, isto é, “dou um modelo ao meu próprio modelo, e o espetáculo do meu desejo reforça o seu<sup>213</sup>”.

Tal como entre as crianças, na medida em que “dois desejos que convergem para um mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco”, temos que “qualquer mimese relacionada ao desejo conduz necessariamente ao conflito<sup>214</sup>”. No entanto, tomando como exemplo o comportamento infantil, Girard diz que “a criança tem uma relação de mediação externa, isto é, de imitação, com os adultos, e uma relação de mediação interna, isto é, de imitação e rivalidade, com seus pares<sup>215</sup>”. Desta forma, temos que a relação conflituosa se estabelece mediante a proximidade entre *modelo* e *sujeito*:

Se o desejo é mimético, o sujeito deseja o mesmo objeto que seu modelo. Se o sujeito deseja o objeto possuído ou desejado pelo modelo, só há duas possibilidades: ou o sujeito se encontra no mesmo mundo que o modelo, ou pertence a outro mundo. Uma vez que estejamos num outro mundo, não podemos possuir o objeto pertencente ao modelo ou por ele desejado, só podemos ter com esse modelo uma [...] mediação *externa*. Com isso, um conflito direto entre o sujeito e o seu modelo está fora de questão, e a mediação externa acaba sendo uma mediação positiva. Se nos achamos no mesmo mundo que o modelo, então o objeto que ele deseja está ao nosso alcance e a rivalidade irrompe. Chamei a esse tipo de rivalidade mediação *interna*. É uma rivalidade que se reforça por si mesma. Em decorrência da proximidade física entre sujeito e modelo, a mediação interna tende a tornar-se mais simétrica; pois à proporção que o imitador deseja o mesmo objeto desejado pelo seu modelo, este tende a imitá-lo, a tomá-lo como modelo. Assim, o imitador torna-se, ao mesmo tempo, modelo de seu modelo, imitador de seu imitador.<sup>216</sup>

<sup>211</sup> BARBÉ, Domingos. *Uma teologia do conflito*, p. 13.

<sup>212</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 27.

<sup>213</sup> Idem.

<sup>214</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 185.

<sup>215</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do principio ao fim*, p. 85.

<sup>216</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do principio ao fim*, p. 86-87.

Assim, as crianças brigam pelo mesmo brinquedo porque estão entre pares, ou seja, porque estabelecem entre si uma relação de mediação interna, onde sujeito e modelo estão ao alcance um do outro, pertencem ao mesmo mundo. É neste sentido que o décimo mandamento se refere ao desejo que se dirige a tudo aquilo que pertence ao *próximo*, pois o perigo apontado nos mandamentos anteriores ameaça aqueles que pertencem a um mesmo mundo e que estabelecem entre si uma relação de mediação interna, de proximidade, de modo que o sujeito, ao desejar o objeto desejado pelo modelo, reforça-lhe o desejo e constitui-lhe também um modelo.

Nesta relação em que o sujeito deseja o objeto desejado pelo modelo tão e somente porque é desejado por ele, Girard afasta a primazia tanto do objeto quanto do sujeito, afirmando a primazia do modelo enquanto *rival* do sujeito, de forma que

a rivalidade não é fruto da convergência accidental de dois desejos para o mesmo objeto. *O sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja.* Designando tal ou tal objeto, o rival designa-o ao sujeito como desejável. O rival é o modelo do sujeito, não tanto no plano superficial das maneiras de ser, das idéias etc., quanto no plano mais essencial do desejo.<sup>217</sup>

No entanto, uma vez que o objeto em si não dispõe de qualquer atrativo que o torna desejável ao sujeito, sendo que o deseja tão e somente porque é desejado pelo *outro*, pelo *modelo*, temos que a dinâmica da instauração da rivalidade e da violência entre os seres humanos não se deve ao desejo direcionado ao *objeto* em si:

Imagina-se que de início haja o objeto, em seguida os desejos convergem de forma independente para este objeto e finalmente a violência, consequência fortuita, accidental, desta convergência. [...] [Conforme avança a crise], a violência torna-se cada vez mais manifesta: não é mais o valor intrínseco do objeto que provoca o conflito, excitando cobiças rivais, mas é a própria violência que valoriza os objetos, inventando pretextos para desencadear-se mais facilmente.<sup>218</sup>

Girard salienta que não é a natureza mimeticamente desejante dos seres humanos que, ao instaurar a rivalidade, suscita a violência, mas que o *objeto* para o qual convergem os desejos do sujeito e do modelo representa apenas o pretexto para que a violência característica dos grupos humanos possa se manifestar. Deste modo, “não se deve relacionar o desejo a nenhum objeto determinado, por mais precioso que pareça é preciso orientar o desejo para a

<sup>217</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 184.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 182.

própria violência<sup>219</sup>”. A violência intrínseca ao desejo Girard identifica na própria condição humana enquanto seres que desejam indefinidamente na medida em que seu desejo se direciona a sua carência de *ser*:

Uma vez que seus desejos primários estejam satisfeitos, e às vezes mesmo antes, o homem deseja intensamente, mas ele não sabe exatamente o que, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual algum outro parece-lhe dotado. O sujeito espera que este *outro* diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda mais total. Não é por meio de palavras, mas de seu próprio desejo que o modelo designa ao sujeito o objeto sumamente desejável.<sup>220</sup>

Assim, o que o sujeito busca no modelo é o *ser*, e por isso coloca-se à espera de que este lhe diga, através daquilo que deseja, o que é lhe necessário para alcançá-lo, situação que lança o sujeito à condição de discípulo de seu modelo. Sendo que aquilo que o modelo designa com seu desejo não é valor do objeto em si, mas a possibilidade de saciar a carência de *ser* do sujeito, temos que o desejo essencialmente mimético dos seres humanos elege o objeto desejado pelo modelo como desejável, na medida em que identifica a posse deste com a superioridade de *ser* de que vê dotado o modelo. Ora, se é a posse de tal objeto que confere superioridade ao modelo, ao imitar seu desejo, o discípulo deseja *ter* o mesmo objeto que o modelo possui, para que assim possa *ser*, o que se traduz, portanto, em um desejo de *apropriação* daquilo que pertence ao seu modelo. Eis aqui a fonte da rivalidade, tal como expressa no décimo mandamento do decálogo, pois, como vimos, o modelo não abrirá mão do objeto que a ele pertence, o que significa frustrar o desejo do discípulo. Porém, a frustração não afasta o discípulo do objeto desejado, mas, ao contrário, este desejo de apropriação se acirra de tal forma que o objeto em si desaparece, sendo que a crise mimética estoura a partir do momento em que o desaparecimento do objeto significa que não há mais mediação entre discípulo e modelo, o que instaura a luta entre os indivíduos. Desta forma, “a crise mimética é sempre uma crise de indiferenciação que irrompe quando os papéis de sujeito e modelo são reduzidos ao de rivais. Essa indiferenciação se torna possível pelo desaparecimento do objeto<sup>221</sup>”. Diz Barbé:

---

<sup>219</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>221</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 87.

Os que lutam um contra o outro o fazem porque o mimetismo que está em cada um o empurra a querer imitar a violência do vizinho. O que, exatamente, está atrás desta competição? A nosso ver, isto: o desejo de se apoderar da “potência”, da força vital que está no outro.<sup>222</sup>

Considerando que o discípulo atrela a superioridade de *ser* do modelo ao *ter* do objeto em questão, podemos compreender que, se num dado momento, a rivalidade se instaura mediante a resistência do modelo em abrir mão do objeto para o qual convergem seu desejo e o de seu discípulo, em outro, quando se dá o desaparecimento do objeto, a rivalidade se instaura na medida em que o discípulo vê sua possibilidade de ser negada por seu modelo, pois “sempre que o discípulo acredita encontrar o ser diante dele, esforça-se por atingi-lo, desejando o que o outro lhe designa; e inexoravelmente ele encontra a violência do desejo adverso<sup>223</sup>”, isto é, a resistência do modelo que pretende reservar o objeto que possui para si próprio. Porém, “o modelo considera-se superior demais ao discípulo, e este inferior demais ao modelo para que cheguem até mesmo a conceber a idéia de uma rivalidade, ou seja, da identidade de dois desejos<sup>224</sup>”, o que caracteriza uma situação de sujeição do discípulo em relação ao modelo. Girard argumenta que

Há no homem, no nível do desejo, uma tendência mimética que vem do mais essencial dele mesmo, freqüentemente retomada e fortificada pelas vozes de fora. O homem não pode obedecer ao imperativo “imite-me”, que ressoa por toda parte, sem se ver quase imediatamente remetido a um “não me imite” inexplicável, que vai mergulhá-lo no desespero e fazer dele o escravo de um carrasco na maioria das vezes involuntário.<sup>225</sup>

Assim, o modelo compõe o coro dos que “repetem em todos os tons ‘imitem-nos’, ‘imite-me’, ‘sou eu quem detém o segredo da verdadeira vida, do verdadeiro ser...’<sup>226</sup>”, de forma que a negação do desejo do discípulo significa que o modelo, ao reservar para si o objeto, pretende preservar a superioridade de *ser* que o discípulo lhe atribui. O discípulo cai em desespero na medida em que seu desejo, ora impulsionado ou freado, o leva à frustração que o remete a sua inferioridade em relação ao modelo, fazendo-o escravo de seu “carrasco involuntário”. No entanto, uma vez que a crise mimética estoura quando se dá a indiferenciação, temos que a ruptura desta relação de sujeição do discípulo mediante a

<sup>222</sup> BARBÉ, Domingos. *Uma teologia do conflito*, p. 14.

<sup>223</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 187

<sup>224</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>225</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>226</sup> Idem

superioridade do modelo, coloca ambos no mesmo “nível”, ou seja, como rivais que disputam um mesmo objeto, deflagrando a violência na medida em que “por um processo de abreviação ao mesmo tempo lógico e demente, ele [o discípulo] se convence rapidamente que a própria violência é o signo mais seguro do ser que sempre se esquivava<sup>227</sup>”. Segundo Girard,

Por um efeito estranho mas explicável da relação que os une, nem o modelo nem o discípulo estão dispostos a reconhecer que eles se destinam a um sentimento de rivalidade recíproca. Mesmo que tenha encorajado a imitação, o modelo fica surpreso com a concorrência do qual é objeto. Pensa que o discípulo o traiu; ele “invade seus domínios”. O discípulo, por sua vez, sente-se censurado e humilhado. Ele imagina que seu modelo julga-o indigno de participar da existência superior que ele próprio desfruta.<sup>228</sup>

A negação do *ser* ao discípulo representa a violência cometida pelo modelo, diante da qual o discípulo se convence de que o *ser* está atrelado à violência que nega ao outro a possibilidade de *ser*. É diante disto que “a violência e desejo permanecem ligados. O sujeito não pode sofrer a primeira sem que o segundo desperte<sup>229</sup>”, e desperte como um desejo orientado para a própria violência, pois “o desejo liga-se à violência triunfante; ele se esforça desesperadamente para dominar e encarnar esta violência irresistível<sup>230</sup>”. Portanto,

[...] quanto mais as rivalidades se radicalizam, tanto mais os rivais tendem a esquecer os objetos que deflagraram o conflito, e estão mais fascinados uns pelos outros. A rivalidade se purifica de tudo o que a ela é exterior, por exemplo, do objeto que provocou a competição no início, para tornar-se uma rivalidade, no fundo, de puro prestígio. Cada rival acaba sendo o modelo – obstáculo, ao mesmo tempo adorado e odiado, aquele que eu devo, a qualquer preço, derrubar e absorver. O mimetismo – essa capacidade humana de imitação e aprendizado – é mais forte do que nunca, mas, de agora em diante, ele não se exerce mais a nível do objeto esquecido, mas como a imitação da violência do parceiro, como puro antagonismo e desejo de se apoderar desta força temida e admirada.<sup>231</sup>

A partir deste “fascínio” que uns exercem sobre os outros, temos que a possibilidade de saciar a carência de *ser* se associa ao prestígio dado pela posse do objeto em questão, de forma que da condição de discípulo que venera seu modelo, o sujeito passa à condição de rival, o que caracteriza sua contraditória condição de adorar e odiar seu modelo

<sup>227</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 187.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>231</sup> GIRARD, René. *Des choses cachées la fondation du monde*. Conforme Citado em BARBÉ, Domingos. *Uma teologia do conflito*, p. 14-15.

ao mesmo tempo, na medida em que este lhe sugere, contraditória e simultaneamente, imitá-lo e não imitá-lo. Neste sentido, Girard afirma que

os desejos e os homens são feitos de tal maneira que eles enviam perpetuamente uns aos outros sinais contraditórios, cada um ainda menos consciente de estar preparando uma armadilha para o outro, pelo fato de estar ele próprio, caindo em uma armadilha análoga. Longe de ser reservado a certos casos patológicos, como pensam os psicólogos americanos que o evidenciaram o *double bind*, o duplo imperativo contraditório, ou melhor, a rede de imperativos contraditórios na qual os homens incessantemente aprisionam-se mutuamente, deve ser considerada como um fenômeno extremamente banal, talvez o mais banal de todos, constituindo o próprio fundamento de todas as relações entre os homens.<sup>232</sup>

Deste modo, “se o desejo segue a violência como sua sombra, é porque ela significa o ser<sup>233</sup>” e, portanto, a rivalidade mimética nada tem a ver com a disputa por um simples objeto, mas com uma disputa pelo *ser*. No entanto, se este desejo persistisse até as últimas conseqüências, a humanidade se auto-extinguiria, uma vez que “a guerra seria perpétua no seio de todos os grupos humanos, de todos os sub-grupos, de todas as famílias”, de modo que “a porta ficaria aberta ao famoso pesadelo de Thomas Hobbes, *a luta de todos contra todos*<sup>234</sup>”. Tal é a ameaça instaurada pela crise mimética.

## 2.2 A CRISE MIMÉTICA E A SOLUÇÃO SACRIFICIAL

*Só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar.*<sup>235</sup>

A frase supramencionada expressa a mensagem essencial que Girard identifica na narrativa bíblica da história de Caim e Abel. Para ele, a diferença fundamental que o texto apresenta entre os irmãos está no tipo de culto que cada um deles oferece a Deus. De acordo com a narrativa, temos que

Um dos irmãos mata o outro, justamente o que não dispõe deste artifício contra a violência, o sacrifício animal. Esta diferença entre o culto sacrificial

<sup>232</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 186.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>234</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 24.

<sup>235</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 15.

e o culto não-sacrificial é na verdade inseparável do julgamento de Deus em favor de Abel. Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em uma outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata. [...] Os “ciúmes” que Caim sente em relação a seu irmão são inseparáveis da privação da válvula de escape sacrificial que define o personagem.<sup>236</sup>

Portanto, a “válvula de escape” para a violência intestina<sup>237</sup> de Abel é o assassinato de seu cordeiro primogênito como sacrifício oferecido a Deus. De acordo com Girard, na medida em que o cordeiro representa um alvo substituto para o qual Abel direciona seu apetite violento, o sacrifício constitui “um instrumento de prevenção na luta contra a violência<sup>238</sup>”, pois “o objetivo da substituição sacrificial é enganar a violência”, subterfúgio do qual Caim não lançara mão ao oferecer frutos como “sacrifício”.

Girard destaca a violência nos sacrifícios como um elemento inerente a sua prática, qualquer que seja o povo, a cultura ou a época em questão. Mediante o desejo voltado para a violência, encontra-se uma vítima alternativa capaz de substituir aquela que o incitou o desejo. Esta substituição não ocorre por qualquer tipo de semelhança, mas apenas porque a vítima alternativa é como uma presa vulnerável e ao alcance. Assim, Girard assinala que

convém perguntar se o sacrifício ritual não se baseia em uma substituição do mesmo tipo, embora em sentido inverso. Podemos pensar, por exemplo, que a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-as para outros, cuja morte pouco ou nada importa.<sup>239</sup>

Tal substituição nada tem a ver com culpa, de modo que a vítima alternativa não está sendo sacrificada no lugar de um outro culpado em potencial, na medida em que nela “não há nada a ser expiado<sup>240</sup>”, ela é apenas a vítima determinada como *sacrificável*, pois, caso contrário, se instauraria um ciclo de violência generalizada que colocaria em risco a existência da comunidade ao atingir todos os seus membros. Como vimos, a crise mimética é uma crise de indiferenciação, que estoura quando o desaparecimento do objeto instaura o puro antagonismo entre sujeito e modelo. Porém, na medida em que “o espetáculo da violência tem algo de ‘contagioso’<sup>241</sup>”, Girard destaca o caráter cumulativo da crise mimética: “à medida

---

<sup>236</sup> Idem.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>239</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>241</sup> Ibidem, p. 45.

que a *mimesis* se converte em antagonismo, a tendência é que ela se torne cumulativa, passando a envolver vários membros de uma dada comunidade<sup>242</sup>”. Deste modo, “a função do sacrifício é apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão dos conflitos<sup>243</sup>”, é proteger a coletividade do risco que colocaria em perigo sua existência, uma vez que ao dirigir o desejo de violência ao próximo, este não pode ser saciado sem desencadear outros conflitos:

Em um universo onde o menor conflito pode produzir desastres, como uma pequena hemorragia em um hemofílico, o sacrifício faz convergir as tendências agressivas para vítimas reais ou ideais, animadas ou inanimadas, mas sempre não suscetíveis de serem vingadas, sempre uniformemente neutras ou estéreis no plano da vingança.<sup>244</sup>

Os seres *sacrificáveis* distinguem-se dos seres *não-sacrificáveis*, pelo fato de que seu sacrifício não gera outras situações conflitantes, na medida em que entre a comunidade e a vítima não há uma relação de defesa, pois a vítima sacrificial é aquela que, ao ser colocada em perigo, não encontrará quem venha tomar seu partido. Portanto, “o sacrifício impede o desenvolvimento dos germens da violência, auxiliando os homens no controle da vingança<sup>245</sup>”, eliminando, assim, o perigo do desencadeamento de um ciclo infinito de violência e de vingança. Girard afirma que o antagonismo entre os indivíduos vigora até o momento em que a violência generalizada se volta, unanimemente, contra um único antagonista – o bode expiatório: “essa última vítima se converte no inimigo comum da comunidade, que então se reconcilia em virtude da canalização da violência contra a vítima<sup>246</sup>”. Ao canalizar a violência generalizada sobre uma única vítima, todas as culpas a ela são transferidas sendo que a sua eliminação é que põe um fim à crise instaurada pela rivalidade mimética: “quando há uma única vítima e ela é destruída, não se tem a vingança como reação, porque todos hostilizavam e culpavam uma única vítima. E, assim, alcança-se um minuto de paz e silêncio<sup>247</sup>”. Desta forma, o que temos é o sacrifício da vítima em nome da paz, ou seja, a prática contraditória de uma violência instauradora da paz:

---

<sup>242</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do principio ao fim*, p. 88.

<sup>243</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 26.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 30-31.

<sup>245</sup> *Idem*

<sup>246</sup> *Idem*.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 92.



O sacrifício tem aqui uma função real, e o problema da substituição coloca-se no nível de toda a comunidade. A vítima não substitui tal ou qual indivíduo particularmente ameaçado e não é oferecida a tal ou tal indivíduo particularmente sanguinário. Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da comunidade, por todos os membros da comunidade. É a comunidade inteira que o sacrifício protege de sua própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores. O sacrifício polariza sobre as vítimas os germes de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial.<sup>248</sup>

Portanto, a violência sacrificial representa um mecanismo capaz de por fim à violência que beira a atingir toda a comunidade, de forma que tal *mecanismo expiatório* sempre precede um cenário de crise, de desordem social e cultural. A ritualização do mecanismo expiatório se torna a única possibilidade de manutenção da ordem, sendo esta, para Girard, a origem real da experiência religiosa humana. É pelo rito que o homem controla tudo o que lhe foge ao controle mediante a ordem social desequilibrada pelo ciclo de violência desencadeado pelo mecanismo mimético, pois “o ato ritual visa regular aquilo que foge a qualquer regra; busca realmente retirar da violência fundadora uma espécie de técnica de apaziguamento catártico”.<sup>249</sup>

Em sua reflexão sobre o sacrifício enquanto prática ritual, Girard dialoga com as idéias de alguns pensadores que apontam o sacrifício como origem do fenômeno religioso. Para tais pensadores, a repetição da cerimônia do sacrifício teve como efeito secundário a criação de uma personalidade a quem foi atribuída a condição de divindade e a quem, ao longo do tempo, foram destinadas todas as práticas sacrificiais. Girard argumenta que a utilização do sacrifício como explicação do fenômeno religioso faz com que não haja qualquer questionamento acerca da origem do próprio sacrifício, tampouco sobre sua natureza ou função, o que remete a questão:

Se os deuses só são engebrados ao termo de uma longa repetição dos sacrifícios, como explicar esta própria repetição? Em que estariam pensando os sacrificadores quando eles ainda não tinham deuses com que se “comunicar”? Por quem e por que eles repetiam seus sacrifícios diante de um céu completamente vazio?<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>250</sup> Ibidem, p. 118.

Segundo Girard, identificar a repetição do sacrifício como origem da divindade nada mais é que o resultado da propensão antiteísta da modernidade, que procura de toda forma eliminar qualquer elemento que possa ser considerado divino, de modo que, desconsiderando o sacrifício enquanto instituição presente nas mais diversas culturas, não encontra em sua prática qualquer função que corresponda ao plano da realidade. Desta forma, não se interrogar sobre a origem e a função do sacrifício, significa “afirmar que a linguagem religiosa está destinada a permanecer letra morta, que ela sempre será um abracadabra certamente bastante sistemático, mas completamente desprovido de significação<sup>251</sup>”.

O fato é que a prática sacrificial é dotada de uma certa unidade técnica, o que se revela pela semelhança entre os diversos ritos sacrificiais presentes nas mais variadas culturas e que se dá essencialmente na prática de um *assassinato*. Resgatando a lógica do pensamento mítico, que sempre retoma algo que se passou em um momento tido como *criador*, Girard conclui que “se o assassinato ocupa um lugar tão importante (no ritual) é preciso que ele tenha uma lugar particularmente importante (no momento fundador)<sup>252</sup>”. Assim, o sacrifício deve remeter a um acontecimento decisivo que deixou uma impressão profunda nos homens, de forma que “esta impressão perpetua-se por meio do religioso, e talvez de todas as formas culturais<sup>253</sup>”. Girard salienta a enorme quantidade de comemorações rituais que giram em torno de uma morte, nos leva a compreensão de que “o acontecimento original seria normalmente um assassinato<sup>254</sup>”, isto é, uma violência em torno da qual se instaura a ordem social.

Girard afirma que a ritualização deste *assassinato fundador* é a origem real da experiência religiosa humana como meio de perpetuação deste ato violento que fora capaz de estabelecer a ordem social. Esta violência fundadora cometida contra uma *vítima expiatória*, apontada por todos como culpada pela desordem instaurada, coloca fim ao círculo de violência que põe em risco a comunidade, dando início a um outro círculo que se consolida na prática do rito sacrificial, pois “o rito é a repetição de um primeiro linchamento espontâneo que trouxe a ordem de volta na comunidade<sup>255</sup>”. Assim, a religiosidade não é apenas uma mera projeção da mente humana, mas garante aos seres humanos a sobrevivência, uma vez que consolida o sacrifício como mecanismo capaz de reverter a crise de violência que levaria

---

<sup>251</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>252</sup> Idem.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>254</sup> Idem.

<sup>255</sup> Ibidem, p. 124.

a comunidade à destruição. É pelo rito que a comunidade reordena as situações o que lhe fogem ao controle, de forma que

a presença do religioso na origem de todas as sociedades humanas é indubitável e fundamental. [...] Afirmamos, portanto, que o religioso possui como objeto o mecanismo da *vítima* expiatória; sua função é perpetuar ou renovar os efeitos deste mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade. [...] Se a violência unânime contra a vítima expiatória realmente acaba com a crise, então é claro que ela deve se situar na origem de um novo sistema sacrificial. Se somente a vítima expiatória pode interromper o processo de destruição, ela se encontra na origem de qualquer estruturação.<sup>256</sup>

Desta forma, se a violência praticada contra a vítima expiatória é capaz de interromper o processo de destruição gerado pela crise de violência generalizada, trata-se também da origem de um novo processo de estruturação. Assim, o sacrifício da vítima ritual possibilita a reprodução do mecanismo responsável pelo final feliz encontrado na crise solucionada pela violência fundadora cometida contra a vítima expiatória. Tal é o processo de metamorfose da violência, pois ao atrair para si toda a violência maléfica, a vítima ritual a transforma, através de sua morte, em uma violência que traz paz a toda a comunidade, de modo que “a metamorfose da violência recíproca em violência unilateral é explicitamente figurada e revivida no rito<sup>257</sup>”, sendo que

A violência original é única e espontânea. Os sacrifícios rituais, pelo contrário, são múltiplos: são repetidos interminavelmente. Tudo o que escapa ao controle dos homens na violência fundadora – o lugar e a hora da imolação, a escolha da vítima – é determinado pelos próprios homens nos sacrifícios.<sup>258</sup>

Portanto, por mais violentos que possam parecer os ritos sacrificiais, eles não manifestam o caráter criminoso, macabro ou patológico do homem. É fato que a violência persiste, mas trata-se de uma “violência menor” que visa expulsar uma violência de alcance incalculável, sendo que esta prática se orienta essencialmente à manutenção da paz e da ordem na comunidade humana.

---

<sup>256</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 132.

De acordo com Girard, “o sacrifício sempre foi definido como uma mediação entre um sacrificador e uma ‘divindade’<sup>259</sup>”, de forma que o elemento religioso está inserido em sua prática. Eis uma questão problemática para o autor diante da experiência da modernidade, para a qual nenhuma divindade é dotada de qualquer realidade. Ao eliminar do mundo a presença do divino, subestima-se o perigo da violência decorrente do ciclo de vingança, descartando o religioso e com ele a lógica sacrificial em seu papel de regulador social, ignorando o importante elemento antropológico nela presente: a violência latente no homem em sociedade.

Girard ressalta que nas sociedades modernas, assim como em outras sociedades onde a prática sacrificial não foi adotada, é o sistema judiciário que funciona como regulador social destinado a solucionar as questões decorrentes da violência. Através de uma atuação limitadora, como um curativo feito a fim de evitar que a violência se alastre, “o sistema judiciário *racionaliza* a vingança, conseguindo dominá-la e limitá-la a seu bel-prazer<sup>260</sup>”. No entanto, nas sociedades sacrificiais o trato com a violência se dá através da prevenção, de forma que “o domínio do preventivo é primordialmente o domínio religioso<sup>261</sup>”. É fato que este domínio religioso se faz a partir de um ato de violência presente na prática do sacrifício, mas, de acordo com Girard, isto se dá à medida que “a violência e o sagrado são inseparáveis<sup>262</sup>”, uma vez que a violência embutida na prática do sacrifício é cometida em nome do sagrado. Ao religioso cabe não apenas impedir a instauração do ciclo de violência, mas evitar que ela seja desencadeada, de forma que o rito se estabelece como elemento de prevenção cuja prática pode repetir-se indefinidamente, pela “utilização ‘ardilosa’ de certas propriedades da violência, e em especial de sua capacidade de deslocar-se de um objeto a outro<sup>263</sup>”. Por outro lado, de acordo com Girard, ainda que a sociedade moderna pretenda eliminar a presença de toda e qualquer divindade, o sistema judiciário estabelecido como regulador da violência só é eficaz na medida em que é dotado de uma transcendência reconhecida por todos e que garante sua legitimidade:

Assim como, em princípio, as vítimas são oferecidas à divindade e por ela aceitas, o sistema judiciário também, refere-se a uma teologia que garante a verdade de sua justiça. Mesmo que esta teologia desapareça, como desapareceu em nosso mundo, a transcendência mantém-se intacta. Passam-

---

<sup>259</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>260</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>262</sup> Idem.

<sup>263</sup> Idem

se séculos antes que os homens percebam que não existe diferença entre seu princípio de justiça e o princípio de vingança.<sup>264</sup>

Tem-se que a atuação do sistema judiciário não significa a eliminação da violência, mas apenas a substituição de uma violência ilegal, perigo a ser evitado, para uma violência legal, a penalidade judiciária, de forma que os procedimentos utilizados pelos seres humanos para moderar sua própria violência não se furtam à prática da violência em ambos os casos. É a soberania da autoridade judiciária, como instância acima de todos, que assegura ao sistema judiciário o monopólio da prática de uma vingança legal, que lhe permite impedir o alastramento de uma violência generalizada, através da violência pertinente à estrutura do castigo legal aplicado. Assim, a prática sacrificial não se distingue da prática do castigo legal, na medida em que ambos tratam de impedir que estoure a crise mimética e que se instaure o ciclo de vingança que colocará em risco a ordem social.

### 2.3 SATANÁS: O PRÍNCIPE DA ORDEM E DA DESORDEM DESTE MUNDO

*Satanás procura fazer-se imitar [...] Quer, acima de tudo, seduzir.*<sup>265</sup>

A figura de Satanás, o sedutor<sup>266</sup> tal como apresentado por Girard, é fundamental para compreendermos a perspectiva girardiana do ciclo mimético como desencadeador da violência humana, bem como de que maneira a violência sacrificial constitui a dinâmica restauradora da paz e da ordem social. Ora, nada mais ligado ao campo do desejo do que a sedução, sendo este seu propósito, na medida em que “Satanás se propõe como modelo para os nossos desejos<sup>267</sup>”. Tomemos o relato evangélico das tentações sofridas por Jesus:

Então o Espírito conduziu Jesus ao deserto, para ser tentado pelo diabo. Jesus jejuou durante quarenta dias e quarenta noites, e, depois disso, sentiu fome. Então, o tentador se aproximou e disse a Jesus: “Se tu és Filho de Deus, manda que essas pedras se tornem pães!” Mas Jesus respondeu: “A Escritura diz: Não só de pão vive o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus”.

---

<sup>264</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>265</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 53.

<sup>266</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>267</sup> Ibidem, p. 53.

Então o diabo o levou à Cidade Santa, colocou-o na parte mais alta do Templo. E disse: “Se tu és Filho de Deus, joga-te para baixo! Porque a Escritura diz: ‘Deus ordenará aos seus anjos a teu respeito, e eles te levarão nas mãos, para que não troceces em alguma pedra’”. Jesus respondeu-lhe: “A Escritura também diz: ‘Não tente o Senhor seu Deus’”.

O diabo tornou a levar Jesus, agora para um monte muito alto. Mostrou-lhe todos os reinos do mundo e suas riquezas. E lhe disse: “Eu te darei tudo isso, se te ajoelhares diante de mim, para me adorar”. Jesus lhe disse: “Vá embora, Satanás, porque a Escritura diz: ‘Você adorará ao Senhor seu Deus e somente a ele servirá’”. Então o diabo o deixou.<sup>268</sup>

A expressão “se tu és Filho de Deus”, ao contrário da idéia de provocação a que nos remete, nos parece conter um convite que revela o intuito sedutor de Satanás. Seu objetivo não é provocar ou mesmo desdenhar a condição de Jesus, mas seduzi-lo a assumir sua divindade, a manifestar seu *poder* ao transformar pedras em pão, e a assumir seu *prestígio* diante do Deus que lhe coloca anjos à disposição. Considerando que não é da natureza mimeticamente desejante do homem que advém os conflitos e rivalidades, mas do desejo mimético que se traduz no desejo de apropriação daquilo que pertence ao outro e, no mais, que a rivalidade instaurada se acirra de tal modo que o objeto desaparece e a disputa passa a ser por puro *prestígio*, na medida em que o que se busca é a superioridade do *ser*, temos que as tentações sofridas por Jesus nada mais são do que a tentativa de Satanás de *seduzi-lo* a assumir sua “superioridade” diante dos outros homens, transformando-se assim em um modelo passível de gerar rivalidade. Porém, o oferecimento claro e expresso dos objetos capazes de lhe conferir tal superioridade diante dos outros seres humanos ocorre somente na terceira tentação. Ainda que tenhamos citado anteriormente o relato contido no Evangelho de Mateus, particularmente este trecho resgataremos do Evangelho de Lucas:

O diabo levou Jesus para o alto. Mostrou-lhe por um instante todos os reinos do mundo. E lhe disse: “Eu te darei todo o poder e a riqueza desses reinos, porque tudo isso foi entregue a mim, e posso dá-lo a quem eu quiser. Portanto, se te ajoelhares diante de mim tudo isso será teu”.<sup>269</sup>

Nestes versículos temos Satanás se manifestando como senhor deste mundo, como possuidor de todo o poder e a riqueza de todos os reinos. Ao incitar em Jesus o desejo de imitá-lo, oferecendo-lhe tudo aquilo que a ele pertence, Satanás revela a sua divindade ao pedir que Jesus se ajoelhe diante dele em um ato de adoração. O evangelista Lucas conclui sua narrativa sobre as tentações dizendo: “Tendo esgotado todas as formas de tentação, o

<sup>268</sup> BÍBLIA. Evangelho segundo Mateus. Cap 4, vers. 1-10.

<sup>269</sup> BÍBLIA. Evangelho segundo Lucas. Cap. 4, vers. 5-7.

diabo se afastou de Jesus, para voltar no tempo oportuno<sup>270</sup>”. Se de alguma maneira podemos captar um eixo em torno do qual possamos girar “todas as formas de tentação”, este nos parece ser o objetivo de fazer de Jesus, o Filho de Deus, um modelo que longe de afastar os homens de sua própria violência, a promova, ou seja, um modelo dotado da superioridade que é capaz de incitar o desejo humano e de promover a rivalidade entre os seres humanos. Satanás conhece a natureza humana, sabe de sua potencialidade não apenas desejante, mas mimeticamente desejante, de forma que pretende inserir Jesus na dinâmica que governa o mundo. Neste sentido, Girard afirma que

Deus e Satanás são os dois ‘arquimodelos’ cuja oposição corresponde [...] [àquela que se dá] entre os modelos que nunca se tornam, para os seus discípulos, obstáculos e rivais, pois nada desejam de forma ávida e concorrencial, e os modelos cuja avidez se repercute imediatamente nos seus imitadores, transformando-os de imediato em obstáculos diabólicos.<sup>271</sup>

Desta forma, “também Satanás se propõe como modelo para nossos desejos<sup>272</sup>”, mas “porque ele próprio deseja o que nos leva a desejar, o nosso modelo opõe-se ao nosso desejo<sup>273</sup>”. É assim que surge o rival:

É a primeira das metamorfoses de Satanás: o *sedutor* do início depressa se transforma num *adversário* rebarbativo, um mais sério obstáculo do que todas as proibições ainda não transgredidas. O segredo desta lastimável metamorfose é fácil de descobrir. O segundo Satanás é a conversão do modelo mimético em obstáculo e em rival, é a gênese dos escândalos.<sup>274</sup>

O termo *escândalo* é fundamental para compreender o significado da figura de Satanás no pensamento de Girard. Para ele, “é preciso ver [...] em todas as violências míticas e bíblicas, acontecimentos reais cuja recorrência esta relacionada, em todas as culturas, com a universalidade de um certo tipo de conflito entre os homens, as rivalidades miméticas, a que Jesus chama *escândalos*<sup>275</sup>”. Tomemos uma citação bíblica acerca dos escândalos:

Quem escandalizar um desses pequeninos<sup>276</sup> que acreditam em mim, melhor seria para ele pendurar uma pedra de moinho no pescoço, e ser jogado no

<sup>270</sup> BÍBLIA. Evangelho segundo Lucas. Cap. 4, vers. 3-13.

<sup>271</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>272</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>273</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>274</sup> Idem.

<sup>275</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>276</sup> Jesus se refere às crianças.

fundo do mar. Ai do mundo por causa dos escândalos! É inevitável que aconteçam escândalos, mas ai do homem que causa escândalo!<sup>277</sup>

Esta frase de Jesus expressa de modo evidente a tamanha gravidade dos escândalos, embora não pareça explicitar seu significado. De acordo com Girard, “as palavras que designam a rivalidade mimética e suas conseqüências são o substantivo *skandalon* e o verbo *skandalizein*<sup>278</sup>”. Neste sentido, diz: “A palavra grega *skandalizein* vem de um verbo que significa ‘coxear’. Com que é que se parece um coxo? A um indivíduo que segue como a suas sombra um obstáculo invisível no qual não para de tropeçar<sup>279</sup>”. Desta forma, temos o escândalo associado a uma situação de tropeço. Recorramos, então, a outro trecho da narrativa evangélica:

E Jesus começou a mostrar aos seus discípulos que devia ir a Jerusalém, e sofrer muito da parte dos anciãos, dos chefes dos sacerdotes e dos doutores da Lei, e que devia ser morto e ressuscitar ao terceiro dia. Então Pedro levou Jesus para um lado, e o repreendeu dizendo: “Deus não permita tal coisa, Senhor! Que isso nunca te aconteça!”. Jesus, porém, voltou-se para Pedro, e disse: “Fique longe de mim, Satanás! Você é uma pedra de tropeço para mim, porque não pensas as coisas de Deus, mas as coisas dos homens!” (Mt 16, 21-23)

Embora a tradução empregada não utilize a palavra *escândalo*, a frase “você é uma pedra de tropeço para mim” expressa seu significado. Girard afirma que ao chamar Pedro de Satanás, pedindo que dele se afaste por ser para ele uma pedra de tropeço, Jesus estabelece a identidade entre Satanás e os escândalos. Porém,

[...] ‘escândalo’ significa não um desses obstáculos vulgares que se evitam com facilidade após se ter esbarrado com eles uma primeira vez, mas um obstáculo paradoxal quase impossível de se evitar: com efeito quanto mais o escândalo nos causa repulsa, mais nos atrai.<sup>280</sup>

Assim, Pedro representa o “semeador de escândalos, o Satanás que desvia Deus dos homens, em proveito dos modelos de rivalidade<sup>281</sup>”. O que Pedro pretende é que Jesus, ao invés de resignar-se, imite seu desejo e abandone sua missão, de forma que “se Jesus se afastasse de seu Pai para seguir Pedro, ambos cairiam na rivalidade mimética e o destino do

<sup>277</sup> BÍBLIA. Evangelho segundo Mateus. Cap. 18, vers. 6-7.

<sup>278</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>279</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>280</sup> Idem.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 55.



Reino de Deus deixar-se-ia cair em querelas irrisórias<sup>282</sup>”. Considerando que os escândalos compreendem as rivalidades miméticas e seu acirramento com o estouro da crise generalizada de violência entre os indivíduos, para Girard longe de se tratar de uma figura irreal, fruto da imaginação humana, “Satanás é o príncipe deste mundo<sup>283</sup>”:

Satanás semeia os escândalos e colhe a tempestade das crises miméticas. Para ele, é a ocasião de mostrar aquilo de que é capaz. As grandes crises conduzem ao verdadeiro mistério de Satanás, ao seu mais desconcertante poder, que é o de expulsar a ele próprio e de restabelecer a ordem nas comunidades humanas.<sup>284</sup>

Girard aponta que o texto evangélico que relata o poder de Satanás de expulsar a si próprio é a resposta de Jesus à acusação de que é em nome de Satanás que ele expulsa Satanás:

Jesus foi para casa, e de novo se reuniu tanta gente que eles não podiam comer nem sequer um pedaço de pão. Quando souberam disso, os parentes de Jesus foram segurá-lo, porque eles mesmos estavam dizendo que Jesus estava ficando louco. Alguns doutores da Lei, que tinham ido de Jerusalém, diziam: “Ele está possuído por Belzebu”; e também: “É pelo príncipe dos demônios que ele expulsa os demônios”.

Então Jesus chamou as pessoas e falou com parábolas: “Como é que Satanás expulsa Satanás? Se um reino se divide em grupos que lutam entre si, esse reino acabará se destruindo; se uma família se divide em grupos que brigam entre si, essa família não poderá durar. Portanto, se Satanás se levanta e se divide em grupos que lutam entre si, ele não poderá sobreviver, mas também será destruído. (Mc 3, 20-26)

Em sua argumentação, ao invés de expressar uma contradição na afirmação daqueles que o acusam, o que Jesus pretende é evidenciar o poder de Satanás, sendo que “longe de negar a realidade da auto-expulsão satânica, o texto afirma-a<sup>285</sup>”, revelando “o paradoxo fundamental de Satanás: um príncipe da ordem ao mesmo tempo que da desordem<sup>286</sup>”. É de sua capacidade de auto-expulsar-se que advém o poder de Satanás, de modo que

o Satanás expulso é aquele que fomenta e exaspera as rivalidades miméticas ao ponto de transformar a comunidade numa fornalha de escândalos. O

<sup>282</sup> Idem.

<sup>283</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>284</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>285</sup> Idem.

<sup>286</sup> Ibidem, p. 56.

Satanás que expulsa é essa mesma fornalha quando atinge o ponto de incandescência suficiente para desencadear o mecanismo vitimário. A fim de impedir a destruição do seu reino, Satanás faz da sua própria desordem, no seu paroxismo, um meio de se expulsar a si mesmo.<sup>287</sup>

Assim, “é este extraordinário poder que faz de Satanás o príncipe deste mundo<sup>288</sup>”, pois “se fosse puramente destruidor, havia muito tempo que Satanás teria perdido o seu domínio<sup>289</sup>”. O mecanismo mimético gerador de vítimas representa o instrumento pelo qual Satanás exerce seu poder sobre este mundo, através do qual “pode sempre voltar a pôr ordem suficiente no mundo, de forma a prevenir a destruição total do seu bem<sup>290</sup>”, isto sem deixar de lado “seu passatempo favorito, que é o de semear a desordem, a violência e a infelicidade entre os homens<sup>291</sup>”. Neste sentido,

a crucificação é um daqueles momentos em que Satanás restaura e consolida seu poder sobre os homens. A passagem do ‘todos-contra-todos’ ao ‘todos-contra-um mimético’ permite ao príncipe deste mundo prevenir a destruição total do seu reino, ao acalmar a cólera da multidão e ao restituir a tranqüilidade indispensável à sobrevivência de toda a comunidade humana.<sup>292</sup>

Na medida em que é o sacrifício da vítima expiatória que restaura a paz perdida pela comunidade, Jesus representa o bode expiatório sobre o qual fora canalizada a violência, aquele que “precisava ser acusado, responsabilizado pela ruptura da ordem social, pela irrupção da violência<sup>293</sup>”. Girard destaca que “‘Satanás’ quer dizer o acusador, esse é o significado mais antigo da palavra e repete o momento final do ciclo mimético com a escolha do bode expiatório<sup>294</sup>”, de modo que “aquele ou aqueles que acusam são a voz de Satã<sup>295</sup>”, tal como aqueles que acusam Jesus de agir em nome de Belzebu.

Girard afirma que “Satanás é o mimetismo que persuade a comunidade inteira, unânime, de que a culpabilidade é real<sup>296</sup>”, é que ele que se encarrega de semear a violência entre os seres humanos e de, ao mesmo tempo, fornecer à violência desencadeada uma

---

<sup>287</sup> Idem

<sup>288</sup> Idem

<sup>289</sup> Idem

<sup>290</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>291</sup> Idem.

<sup>292</sup> Idem.

<sup>293</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do principio ao fim*, p. 202.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>296</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 56.

válvula de escape apontando o “culpado” pela crise: o bode expiatório, a vítima sobre o qual recairá a “boa violência” capaz de restaurar a paz.

#### 2.4 O CRISTIANISMO E A REVELAÇÃO DO MECANISMO VITIMÁRIO

*Os Evangelhos revelam tudo aquilo de os homens têm  
necessidade para compreenderem as suas responsabilidades  
em todas as violências da história humana  
e em todas as falsas religiões.<sup>297</sup>*

Girard encontra na narrativa bíblica do “Julgamento de Salomão<sup>298</sup>”, um relato fundamental para sua compreensão acerca do papel do sacrifício ao longo da história humana. De acordo com este relato bíblico, duas prostitutas se apresentam ao Rei Salomão disputando entre si um menino. Ambas tiveram filhos dentro de um curto intervalo de dias, sendo que uma acusa a outra de roubar-lhe o filho para substituir o próprio filho que morrera. Diante do conflito, a ordem do Rei é clara: “Cortem o menino vivo em duas partes e dêem metade para cada uma”. Diante de tal ordem, a mãe verdadeira do menino diz: “Meu senhor, dê a ela o menino vivo. Não o mate”. A outra, no entanto, retruca: “Nem para mim, nem para você. Dividam o menino pelo meio”. Considerando ambas as reações, o Rei decreta sua sentença: “Entreguem o menino vivo à primeira mulher. Não o matem. Ela é sua mãe”. A atitude da prostituta bondosa, que prefere abrir mão do menino a vê-lo morto, revela que ela é a verdadeira mãe do menino. Girard prefere não dizer que ela se sacrifica no lugar dele, porque ela não está escolhendo morrer no lugar do filho porque deseja a morte, mas se dispõe a morrer para salvá-lo. Assim, a narrativa bíblica nos apresenta “a mulher má e o mau sacrifício como metáfora da inabilidade do ser humano para evitar a violência<sup>299</sup>”. A disputa entre as duas prostitutas pelo menino revela duas naturezas diferentes no que se refere ao sacrifício: “o sacrifício como assassinato e o sacrifício como disposição para morrer a fim de não tomar parte naquela primeira modalidade de sacrifício<sup>300</sup>”, de modo que estes “opõem-se radicalmente um ao outro, sendo contudo inseparáveis<sup>301</sup>”. Para Girard, esta modalidade de bom sacrifício, enquanto ato de sacrificar a si próprio, representa o sacrifício de Cristo.

<sup>297</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>298</sup> BÍBLIA. Primeiro Reis. Cap. 3, 16-28.

<sup>299</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do principio ao fim*, p. 197.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 198.

A partir da perspectiva de que “a verdadeira história do homem é sua história religiosa<sup>302</sup>”, Girard compreende as religiões arcaicas como responsáveis por um verdadeiro processo de educação da humanidade, na medida em que o sacrifício da vítima ritual, enquanto uma espécie de repetição do ato solucionador do perigo de eclosão da violência contra todos, possibilita ao homem abandonar sua própria violência. No entanto, “Deus torna-se vítima, a fim de libertar o homem da ilusão de um Deus violento<sup>303</sup>”, de forma que este é o propósito da crucificação, pois Cristo não é sacrificado – o que caracteriza o assassinato –, mas sacrifica-se na medida em que nele não encontram culpa alguma que justifique sua condenação, de forma que “mediante *seu* sacrifício, torna impossível recorrer ao bode expiatório<sup>304</sup>”. Desta forma, a crucificação de Jesus foge à regra do mecanismo expiatório gerador de culpados, revelando que os culpados são, na verdade, vítimas:

[...] a crucificação de Cristo significa que o mecanismo vitimador não mais funcionará, pois ninguém irá julgar culpado o Jesus retratado nos Evangelhos. Assim, o mecanismo fica exposto, tanto em seu caráter ilusório, mentiroso, quanto em seu papel fundamental para a cultura humana.<sup>305</sup>

Ora, temos que a inocência de Cristo pesa até mesmo sobre quem o entregou: “Então Judas, o traidor, ao ver que Jesus fora condenado, sentiu remorso e foi devolver as trinta moedas de prata aos chefes dos sacerdotes e anciãos, dizendo: ‘Pequei, entregando à morte sangue inocente’” (Lc 27, 3-4). Este é o diferencial do sacrifício da Paixão, pois, além de não ter sido unanimemente acusado, sabe-se da inocência de Cristo, sendo que até mesmo Pilatos, que ordenou sua crucificação, admite não encontrar nele culpa alguma que justifique sua morte (cf. Lc 23, 13-16). Desde modo, a narrativa bíblica, ao tomar partido da vítima, não nega a natureza mimética do homem, ainda que denuncie o desejo mimético como origem da violência, mas recusa o resultado violento decorrente de um modo de interação que é peculiar aos homens, ou seja, o mecanismo mimético que leva à rivalidade entre os homens e que encerra uma lógica sacrificial. Assim, temos que o problema não é *imitar*, mas é a escolha dos modelos a quem imitamos e a perspectiva de apropriação desta imitação. É neste sentido que a Bíblia aponta Cristo como modelo a ser imitado, pois sua imitação não levará à rivalidade mimética uma vez que não há objeto pelo qual competir:

---

<sup>302</sup> Ibidem, p. 199.

<sup>303</sup> Idem

<sup>304</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>305</sup> Ibidem, p. 210.

A maioria das pessoas erroneamente supõe que, nos Evangelhos, a imitação é uma só: imitação de Jesus, logo imitação que priva o indivíduo de seu próprio desejo não imitativo. Mas não é verdade! Só priva do *skándalon*, implicado na rivalidade mimética. Significa, pois, a escolha, de um modelo que resguarda os indivíduos da rivalidade mimética, que a inibe, ao invés de encorajá-la. O modelo que estimula a rivalidade mimética não é pior do que nós, talvez seja até melhor, mas ele deseja do mesmo modo que desejamos, egoística, avidamente. E imitamos o egoísmo dele, que é um mau modelo para nós, e vice-versa.<sup>306</sup>

Na medida em que Girard afirma que “os homens estão condenados a desejar mimeticamente<sup>307</sup>”, o significado real da conversão é a descoberta do caráter mimético do desejo humano e de suas conseqüências. Diante disto,

implica escolher Cristo ou alguém semelhante a Cristo como modelo de nossos desejos. E implica ver a si mesmo como inserido nesse processo desde o início, em lugar de assumir a seguinte posição: “Não quero imitar Jesus, pois sou senhor de mim mesmo tenho meus próprios desejos”. Converter-se é descobrir que, sem saber, sempre estivemos imitando os modelos errados, modelos que nos levam ao círculo vicioso dos escândalos e da frustração perpétua - ao círculo mimético, pois.<sup>308</sup>

De acordo com Girard, “para que o mecanismo vitimário seja eficaz, [...] é preciso que o impulso mimético contagioso e o todos-contra-um mimético escapem à observação dos participantes<sup>309</sup>”. É com o intuito de revelar esta ignorância acerca do mecanismo expiatório que Jesus questiona Saulo de Tarso: “Saulo, Saulo, por que você me persegue?”<sup>310</sup>. Para Girard, é o reconhecimento de nossa condição de perseguidores que constitui o centro da conversão cristã, de forma que “a antiga ordem sacrificial está desaparecendo por causa do Cristianismo<sup>311</sup>”. Ao anunciar a defesa da vítima, afirmando sua inocência, o Cristianismo causa o descrédito da prática sacrificial denunciando o ato violento nela presente. Desta forma, se torna responsável pela destruição das religiões:

O Cristianismo não é apenas uma das religiões destruídas, é o agente dessa destruição. A morte de Deus é, em todos os sentidos, um fenômeno cristão. [...] O desaparecimento da religião é um fenômeno cristão por excelência, pois. Quando falo de desaparecimento, refiro-me à religião como algo que

---

<sup>306</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>307</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>308</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>309</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 160.

<sup>310</sup> BÍBLIA. Atos dos Apóstolos. Cap. 22, vers. 7.

<sup>311</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 205.

associamos à ordem sacrificial. E a religião assim entendida continuará a desaparecer<sup>312</sup>.

Temos que a morte de Deus, enquanto Deus violento, se dá na medida em que este era apenas um personagem que servia para justificar os atos de violência perpetuados através dos ritos sacrificiais e dedicados à divindade como oferenda a fim de assegurar a paz. Sob a prática sacrificial estava oculta nada mais que a própria violência presente no interior das relações humanas, impedindo, assim, que esta verdade viesse à tona.

Como vimos, Girard defende que o significado fundamental do Cristianismo é a destruição das religiões. Isto porque “a crucificação de Cristo significa que o mecanismo vitimador não mais funcionará<sup>313</sup>” pois, mediante a revelação da inocência das vítimas, “o mecanismo fica exposto, tanto em seu caráter ilusório e mentiroso, quanto em seu papel fundamental para a cultura humana<sup>314</sup>”. O mecanismo expiatório gerador de vítimas representa uma saída para assegurar a sobrevivência das comunidades humanas, sem a qual não seria possível controlar as crises de violência generaliza decorrentes da inabilidade dos seres humanos em evitá-las. Diante disto, diz que “[...] precisamos de bodes expiatórios”, de modo que “Deus os permitiu porque necessitávamos deles<sup>315</sup>”. No entanto, Girard afirma que

Cristo desfaz essa situação: mediante *seu* sacrifício, torna impossível recorrer ao bode expiatório. E assim posso usar o termo “sacrifício” para nomear o ato de sacrificar a si mesmo com fez Cristo. Torna-se viável então dizer que, a seu próprio modo imperfeito, o primitivo, o arcaico é profético em relação a Cristo.<sup>316</sup>

O sacrifício de Cristo é distinto daquele peculiar à ordem sacrificial, na medida em que não recai sobre Jesus a unanimidade capaz de apontá-lo como culpado. Deste modo, pode-se dizer que ele não é “assassinado”, mas que se entrega à morte para não tomar parte da dinâmica sacrificial. Ora, considerando que o sacrifício representa a mediação entre o sacrificador e uma divindade, de acordo com Girard, o sacrifício como assassinato representa uma mediação entre a comunidade humana – assolada pela crise de violência generalizada que sobre ela se abate – e Satanás, o príncipe deste mundo. Desta forma, o mecanismo expiatório representa uma engrenagem fundamental para a ordem satânica do mundo

---

<sup>312</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>313</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 210.

<sup>314</sup> Idem.

<sup>315</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 197.

<sup>316</sup> Ibidem, 197-198

instaurada pela própria violência humana. No entanto, diante de sua evidente inocência, Cristo entrega a si próprio em sacrifício, de forma que “a força reveladora da Cruz dissipa as trevas sem as quais o príncipe deste mundo não pode passar para manter o poder<sup>317</sup>”. Aquilo que as trevas de Satanás ocultam é a inocência da vítima:

O Diabo é forçosamente mentiroso, pois, se os perseguidores soubessem a verdade, a saber a inocência da vítima, não poderiam libertar-se da sua violência às custas desta. O mecanismo vitimário só funciona devido à ignorância daqueles que o fazem funcionar. Acreditam estar na verdade, quando na realidade estão na mentira.<sup>318</sup>

Se, por um lado, a divindade de Satanás se dá mediante a força pacificadora do mecanismo expiatório, por outro, “a divinização de Cristo não se baseia na escamoteação dos impulsos miméticos que produz o sagrado mítico, mas, pelo contrário, na plena e total revelação da verdade que esclarece a mitologia<sup>319</sup>”, de modo que “às divindades míticas opõe-se um Deus que, em vez de surgir do mal-entendido a respeito da vítima, assume, voluntariamente, o papel da vítima única que torna possível, pela primeira vez, a revelação plenária de um mecanismo vitimário<sup>320</sup>”. Portanto,

A divindade de Jesus obriga-nos a distinguir dois tipos de transcendência semelhantes no seu exterior, mas radicalmente opostos: uma enganadora, mentirosa, obscurantista, a da realização não consciente do mecanismo vitimário na mitologia; a outra, ao contrário, verídica, luminosa, que destrói as ilusões da primeira ao revelar o envenenamento das comunidades pelo mimetismo violento e pelo remédio suscitado pelo próprio mal, a que começa no Antigo Testamento e se esvanece no Novo.<sup>321</sup>

Girard assinala que “os homens não conseguem enfrentar a nudez insensata de sua própria violência<sup>322</sup>” e, por isso, tendem a “colocar sua violência fora deles mesmos, transformando-a em um deus, um destino, ou um *instinto*, pelo qual eles não são responsáveis e que os governa de fora<sup>323</sup>”. É nisto que se sustenta a divindade de Satanás, ou seja, como legitimação da violência intestina que os seres humanos não podem suportar. No entanto, é o próprio Satanás que se encarrega de conduzir as comunidades humanas à violência e de

<sup>317</sup> GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*, p. 226.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 63..

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>320</sup> *Idem*

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>322</sup> GIRARD René. *A violência e o sagrado*, p. 108.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 183.

devolver-lhes a paz perdida, o que faz dele o príncipe da ordem e da desordem deste mundo. No entanto, ainda que a crucificação represente, para Satanás, um momento oportuno para a manifestação de seu poder, pois “quando desencadeou o mecanismo vitimário contra Jesus, Satanás julgava proteger o seu reino<sup>324</sup>”, entregando-se ao sacrifício Jesus consegue desarticular o mecanismo vitimário e ludibriar o artifício de Satanás:

A idéia de Satanás enganado pela Cruz não é, pois, de modo algum mágica e não ofende, de maneira alguma, a dignidade de Deus. A astúcia de que Satanás é vítima não comporta nem a mínima violência, nem a mínima dissimulação por parte de Deus. Não é verdadeiramente uma astúcia, é a impotência do príncipe deste mundo em compreender o amor divino. [...] É Satanás que transforma o seu próprio mecanismo numa armadilha na qual cai. Deus não se conduz de uma maneira desleal em relação a Satanás, mas deixa-se crucificar para a salvação dos homens, o que Satanás não pode conceber de modo algum.<sup>325</sup>

A proposição de que Satanás é incapaz de compreender o ato de Jesus de se entregar à cruz para salvar os homens como expressão do amor divino, nos remete ao fato de que é a dimensão do amor que torna verdadeira a divindade de Jesus, distinguindo-a da falsa divindade de Satanás cuja expressão é a violência. Porém, embora aponte este ato do amor divino como responsável pelo desmascaramento do mecanismo satânico, Girard alerta que “não se deve concluir [...] que basta detectar o mimetismo para se ser liberto dele<sup>326</sup>”. Ora, se por um lado Girard afirma que “converter-se é descobrir que, sem saber, sempre estivemos imitando os modelos errados, modelos que nos levam ao círculo vicioso dos escândalos”, isto é, mais que reconhecer o mecanismo mimético é reconhecer-se inserido nele, por outro diz que este reconhecimento não é suficiente para libertar-nos do ciclo mimético gerador de rivalidade e violência. Fica a questão acerca do que pode, então, nos libertar do mimetismo violento. Para elucidar esta questão, Girard toma como exemplo o pequeno grupo de discípulos que se reúne no terceiro dia da Paixão em redor do Cristo ressuscitado:

Algo se produziu *in extremis*, que nunca se verifica nos mitos. Aparece uma minoria contestatória, firmemente erguida contra a unanimidade perseguidora [...].

A minoria contestatória é tão minúscula, tão desprovida de prestígio e, sobretudo, tão tardia, que em nada afeta o processo vitimário, mas o seu heroísmo vai permitir-lhe não apenas manter-se, mas também redigir ou mandar redigir os relatos, difundidos mais tarde pelo mundo inteiro, que

<sup>324</sup> GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, p. 188.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 189.



distribuirão por todo o lado o saber subversivo dos bodes expiatórios injustamente condenados.

O pequeno grupo de fiéis estava já mais do que semi-apanhado pelo contágio violento. Onde vai buscar, subitamente, a força de se opor à multidão e às autoridades de Jerusalém? Como explicar esta reviravolta contrária a tudo o que aprendemos sobre a força irresistível dos impulsos miméticos?

A todas as perguntas feitas neste ensaio sempre consegui encontrar aqui respostas plausíveis dentro de um contexto puramente humano, antropológico, mas desta vez, a coisa é clara, *é impossível*.<sup>327</sup>

Destacar a afirmação de Girard de que lhe fora impossível responder à pergunta acerca de que como é possível vencer o mimetismo violento no âmbito antropológico nos pareceu pertinente na medida em que nos remete à intuição que permeia este estudo. Consideremos, então a resposta encontrada por Girard:

Para quebrar a unanimidade mimética tem de se postular uma força superior ao contágio violento e se aprendemos apenas uma coisa, neste ensaio, é que não existe nenhuma na Terra. [...]

A Ressurreição não é somente milagre, prodígio, transgressão das leis naturais; é o sinal espetacular da entrada em cena, no mundo, de uma força superior aos impulsos miméticos. [...]

Que força é esta que triunfa do mimetismo violento? Os Evangelhos respondem que é o Espírito de Deus, a terceira pessoa da Trindade cristã, o Espírito Santo. É ele, com toda a evidência, que se encarrega de tudo. Por exemplo, seria falso dizer dos discípulos que ‘voltaram a recuperar’: é o Espírito Santo de Deus que os recupera.<sup>328</sup>

Para sublinhar o papel do Espírito Santo na superação do mimetismo violento, Girard menciona o apóstolo Pedro e os personagens evangélicos conhecidos como os “discípulos de Emaús”<sup>329</sup>. Sobre Pedro diz:

Exatamente antes de renegar pela terceira vez, Pedro ouve cantar um galo e lembra-se da pregação de Jesus<sup>330</sup>. Só então descobre o fenómeno de multidão em que participara. Julgava-se orgulhosamente imunizado contra qualquer infidelidade a Jesus. Ao longo dos Evangelhos sinóticos, Pedro é o juguete ignorante de escândalos que o manipulam sem que o saiba. Ao dirigir-se à multidão da Paixão alguns dias mais tarde, insistirá na *ignorância* dos seres possuídos pelo mimetismo violento. Fala com conhecimento de causa.<sup>331</sup>

<sup>327</sup> Ibidem, p. 232-233.

<sup>328</sup> GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*, p. 233-234.

<sup>329</sup> BÍBLIA. Evangelho segundo Lucas, Cap. 24, vers. 13-35.

<sup>330</sup> “Pedro, eu lhe digo que hoje, antes que o galo cante, três vezes você negará que me conhece”. (BÍBLIA. Evangelho segundo Lucas. Cap. 22, vers. 34).

<sup>331</sup> GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*, p. 235.

Já no que se refere aos “discípulos de Emaús”, temos que é diante do gesto de Jesus de partilhar o pão que seus olhos se abrem e os discípulos reconhecem o mestre, de modo que “o que os dois convertidos se tornam capazes de ver, graças às duas conversões, é o gregarismo violento do qual não se sabiam possuídos nem um nem outro, o mimetismo que nos faz participar todos na crucificação<sup>332</sup>”. A descoberta pela qual passaram tanto Pedro quanto os discípulos de Emaús e a mesma pela qual passou Paulo quando fora questionado por Jesus: “Saulo, Saulo, por que me persegues?”<sup>333</sup>. É a descoberta do mimetismo violento gerador de vítimas que o Espírito Santo conduz. Ele é o *paráclito*, o advogado que vem em defesa das vítimas.

Diante disto, temos que Girard, ao afirmar que a “força superior” capaz de livrar os seres humanos do mimetismo violento é o Espírito Santo, nos remete ao fato de que se trata de uma força de cunho espiritual. É este apontamento que nos remete à intuição chave deste estudo, ou seja, de que a espiritualidade constitui uma saída para o problema antropológico identificado no pensamento de Paulo Freire, isto é, de que um desafio que se coloca à educação para a liberdade é a questão do opressor “hospedado” no oprimido. Deste modo, a este entrelaçamento entre o pensamento de René Girard e Paulo Freire que nos dedicaremos no capítulo que se segue.

---

<sup>332</sup> Idem

<sup>333</sup> BÍBLIA. Atos dos Apóstolos. Cap. 22, vers. 7.

### 3 ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE

A partir das reflexões elaboradas em torno do pensamento de Paulo Freire e de René Girard, neste capítulo pretendemos estabelecer as aproximações entre suas perspectivas antropológicas, a partir da compreensão de que o eixo comum que perpassa as perspectivas antropológicas de ambos é a questão da liberdade como realização da humanidade humana. No curso destas aproximações pretendemos identificar a dimensão da espiritualidade como uma perspectiva propícia para a humanização, como um caminho necessário na direção da libertação e da realização da vocação humana de *ser mais* tal como proposto pela pedagogia libertadora de Freire.

#### 3.1 PAULO FREIRE E RENÉ GIRARD EM DIÁLOGO

Iniciemos retomando os principais pontos dos pensamentos de Paulo Freire e de René Girard. Como vimos, para Freire só é possível pensar em educação fazendo-o a partir daquilo que constitui a experiência fundamental dos seres humanos, ou seja, a consciência de seu inacabamento. Esta consciência constitui a raiz mesma da prática educativa compreendida como processo que permite ao ser humano seguir em sua busca permanente de si mesmo, isto é, seguir na direção de sua vocação de humanizar-se, como vocação ontológica e histórica de ser mais. No mais, para Freire o ser humano é essencialmente um ser de relações, que integrado em seu tempo e espaço, não apenas capta a realidade que o cerca, mas cria uma pluralidade de respostas aos desafios com os quais se depara, o que lhe permite dinamizar o mundo e humanizar a realidade.

Assim, para Freire, a práxis enquanto ação e reflexão dos seres humanos sobre o mundo no sentido de transformá-lo, representa o modo humano de existir, aquilo que permite que o ser humano seja e não apenas esteja no mundo, porquanto seres do quefazer, situados e datados em seu contexto. Desta forma, a humanização representa também a vocação humana de ser sujeito a partir de sua capacidade de intervir no mundo, de interagir e transformar a realidade que o cerca, ou seja, a partir de sua práxis. Porém, na contramão da vocação humana, Freire identifica a desumanização decorrente de uma sociedade opressora que rebaixa os seres humanos à condição de objetos. É mediante a renúncia de sua práxis, que os

seres humanos assumem o comportamento típico dos animais e se fazem meros espectadores diante da realidade. Freire destaca os diversos mitos através dos quais se sustenta a estrutura opressora, sendo que o eixo central que os perpassa é o intuito de fundamentar uma distinção “ontológica” entre opressores e oprimidos. É a superioridade “ontológica” dos opressores que lhes assegura o “direito” de prescrever aos oprimidos as tarefas de seu tempo.

Ao definir a desumanização como possibilidade histórica, não como vocação humana ou destino dado, Freire abre o caminho para a possibilidade da transformação da realidade. Porém, embora considere que tal tarefa compete aos oprimidos, destaca que, ao assumirem a luta pelo fim da dominação, estes tendem a buscar tão e somente uma inversão da ordem opressora onde se tornariam opressores dos opressores, o que significaria a manutenção da opressão e da desumanização. Isto se dá na medida em que para os oprimidos ser humano significa ser opressor, pois, imersos na realidade opressora, assumem o opressor como seu testemunho de humanidade. Freire salienta que a condição fundamental dos oprimidos é sua contraditória dualidade existencial, pois “hospedando” em si a figura do opressor, são eles e ao mesmo tempo o opressor neles hospedado, na direção do qual movem tanto seu desejo quanto sua perspectiva de realizarem-se como seres humanos. A contraditória condição dos oprimidos de serem “hospedeiros” do opressor tal como apontado por Freire, constitui a conexão a ser estabelecida com o pensamento de René Girard.

De acordo com Girard, o ser humano se constitui como tal na medida em que ultrapassa o instinto puramente animal e faz-se um ser desejante. No entanto, uma vez que o ser humano deseja intensamente, mas não sabe o que desejar, o desejo constitutivo do seres humanos é um desejo que busca um modelo ao qual imitar. Deste modo, o desejo mimético é o desejo característico do ser humano, aspecto que constitui o eixo central das relações que os seres humanos estabelecem entre si. Girard destaca que o ser humano deseja incessantemente, porém ele não sabe exatamente o que desejar uma vez que aquilo que ele deseja é o ser. Deste modo, o sujeito, ao imitar o desejo de seu modelo, o faz porque nele vê a superioridade de ser que deseja. No entanto, a superioridade de ser que ele identifica no modelo lhe parece associada à posse de um determinado objeto. Desta forma, atrela o ser ao ter, de modo que seu desejo se faz um desejo de apropriação daquilo que pertence ao modelo.

Portanto, a rivalidade mimética não se origina mediante a convergência de desejos voltados para um mesmo objeto, mas porque a posse do objeto está relacionada à superioridade do ser. Assim, a violência se dá na medida em que a rivalidade mimética deixa de ser mediada pelo objeto em questão e se converte em uma disputa tão e somente por prestígio. Neste sentido, Girard aponta o double bind – o duplo imperativo contraditório –

como fundamento das relações entre os seres humanos, constituindo o pano de fundo da rivalidade mimética, na medida em que o sujeito se vê entre “vozes” que lhe dizem “imite-me se quiser ser” e ao mesmo tempo “não me imite porque eu não abrirei mão da minha superioridade”. Disto procede não apenas a violência resultante da rivalidade entre modelo e sujeito, mas que o desejo humano se volte para a violência mesma como signo de superioridade.

Esta dinâmica pela qual o desejo do discípulo se torna um desejo pela violência mesma corresponde à tendência que Freire identifica nos oprimidos de, na luta pela sua humanização, realizarem apenas a inversão da ordem opressora. De acordo com a perspectiva do desejo mimético, temos que os oprimidos “hospedam” em si o opressor uma vez que este é o modelo a quem imita os desejos. Para os oprimidos o opressor é seu modelo de humanidade, sendo que os opressores lhe parecem dotados do ser que almejam em sua incompletude, em sua carência de ser. Porém, é pela opressão que os opressores sustentam sua superioridade de ser, de modo que, por internalizarem em si o opressor, o que os oprimidos desejam é oprimir.

Cabe ressaltar que, para Freire, a contraditória condição dos oprimidos de serem “hospedeiros” do opressor é o resultado de sua imersão na realidade opressora. No entanto, considerando a teoria do desejo mimético de Girard, temos que tal condição não é simplesmente fruto da dinâmica de uma sociedade opressora, mas de uma situação que remete à condição existencial do próprio ser humano, na medida em que é por natureza que ele deseja mimeticamente. Ao que nos parece, Freire se aproxima da compreensão de Girard ao afirmar que os oprimidos sofrem uma dualidade que se instaura na interioridade de seu ser, designando-a como uma dualidade existencial que os leva a uma “luta interior” nascida do dilema entre serem eles mesmos ou serem duplos, entre expulsarem ou não o opressor de dentro de si.

Neste sentido, Freire aponta a conscientização como uma das tarefas fundamentais da educação, uma vez que a ela compete o papel de desvelar os mecanismos da sociedade opressora. No entanto, ressalta que a opressão exerce tamanha força sobre os seres humanos que seu resultado é o medo da liberdade, o que leva os oprimidos a verem a conscientização não como uma via de libertação, mas como um perigo a ser evitado. Deste modo, preferem refugiar-se em sua segurança vital a lançar-se à liberdade arriscada. A partir destas considerações, partiremos para a tentativa de encontrar uma “saída” que torne possível transpor esta contraditória condição em que se encontram os oprimidos.

### 3.2 O PERIGO DA CONSCIENTIZAÇÃO: A AMEAÇA DE MORRER PARA NASCER DE NOVO

*A conscientização é o olhar mais crítico possível da realidade, que a ‘desvela’ para conhecê-la e para conhecer os mitos que enganam e ajudam a manter a realidade da estrutura dominante<sup>334</sup>.*

A despeito da definição supramencionada que podemos considerar de certa forma simples acerca da conscientização, Freire lança mão de uma metáfora um tanto forte para evidenciar o significado do ato de conscientizar, ao afirmar que “a conscientização é um parto doloroso para o qual não existe o lenitivo dos exercícios que diminuem a dor nas mulheres<sup>335</sup>”. Ora, diante disto, parece-nos “natural” compreender que a conscientização representa um perigo na medida em que a ela venha associado um aspecto doloroso. No entanto, Freire vai mais fundo em sua compreensão, salientando que “a conscientização implica, também, um momento perturbador, tremendamente perturbador, no ser que começa a se conscientizar, momento em que o ser começa a *renascer*. Porque a conscientização exige morrer para nascer de novo<sup>336</sup>”. Diante disto, temos que o medo da liberdade surge mediante uma ameaça que se coloca à existência mesma dos oprimidos, de modo que estes preferem refugiar-se em sua segurança literalmente vital, porquanto estão diante de um perigo de morte.

Na tentativa de compreender o significado do medo da liberdade apontado por Freire, recorreremos ao pensamento de Paul Tillich onde identificamos uma perspectiva acerca do medo que nos pareceu muito fecunda na compreensão desta questão. Como vimos, segundo Tillich, o medo tem uma função biológica que é a de provocar medidas de proteção ao ser diante da ameaça do não-ser, de modo que tal ameaça se dá em três direções: como ameaça à auto-afirmação ôntica, à auto-afirmação espiritual e à auto-afirmação moral do ser humano. As aproximações entre as ameaças do ser ao não-ser, expostas por Tillich, e o medo da liberdade a que se refere Freire, nos levam à compreensão de que existe uma estreita relação entre a afirmação do ser e a afirmação de sua liberdade, pois assumir a tarefa de realizar a si mesmo diante de sua própria contingência – sua auto-afirmação ôntica –, assumir sua capacidade de significar o mundo que o cerca, isto é, de perguntar e responder por si

<sup>334</sup> FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*, p. 17.

<sup>335</sup> TORRES, Carlos Alberto (org). *A práxis educativa de Paulo Freire*, p. 103.

<sup>336</sup> FREIRE, Paulo. Conscientizar para libertar (noções sobre a palavra conscientização). In TORRES, Carlos Alberto (org). *Consciência e história: A práxis educativa de Paulo Freire*, p. 103.

próprio – sua auto-afirmação espiritual –, e assumir sua responsabilidade diante de si próprio pelo que fizer de si mesmo – sua auto-afirmação moral –, representam três dimensões da afirmação do ser humano que são possíveis apenas como atos de liberdade, considerando-se, principalmente, que o ser humano pode abdicar de realizar a si próprio e seguir na direção contrária de sua auto-afirmação.

Considerando esta tripla face do medo da liberdade que identificamos a partir das proposições de Tillich, e tendo em mente a proposição de que a conscientização exige àquele que se conscientiza *morrer para nascer de novo*, tomemos a seguinte afirmação de Freire onde ele se refere à luta interior sofrida pelos oprimidos:

Sua luta se trava entre serem eles mesmos ou serem duplos. Entre expulsarem ou não ao opressor de “dentro” de si. Entre se desalienarem ou se manterem alienados. Entre seguirem prescrições ou terem opções. Entre serem espectadores ou atores. Entre atuarem ou terem a ilusão de que atuam, na atuação dos opressores. Entre dizerem a palavra ou não terem voz, castrados no seu poder de criar e recriar, no seu poder de transformar o mundo.<sup>337</sup>

Ora, a luta mencionada por Freire é a luta que os oprimidos devem travar para superar sua contradição de serem eles e ao mesmo tempo o opressor neles “hospedado”. Tal proposição nos remete diretamente à auto-afirmação espiritual do ser humano exposta por Tillich, cabendo ressaltar que, segundo ele, a ameaça que se coloca à auto-afirmação espiritual do ser humano, tal como a ameaça que se coloca à sua auto-afirmação ôntica, representa uma ameaça que se impõe à existência mesma do ser humano enquanto humano, na medida em que seu ser é essencialmente espiritual, isto é, na medida em que o ser humano se realiza mediante sua capacidade de participar e de significar o mundo que o cerca.

Desta forma, a conscientização constitui um processo que incide diretamente sobre a dimensão espiritual da existência humana tal como apresentada por Tillich. Diante disto, ao afirmar que a conscientização exige morrer para nascer de novo, Freire nos remete ao fato de que, mediante o desvelamento da realidade através do qual os oprimidos se deparam com a estrutura de dominação, a conscientização os coloca diante da necessidade de expulsarem o opressor de dentro de si mesmos, isto é, de morrerem como “hospedeiros” do opressor, condição necessária para sua libertação, a fim de nascer de novo. É neste sentido que Freire, recorrendo à mesma metáfora com a qual se referira à conscientização, afirma que

---

<sup>337</sup> Idem.

A libertação [...] é um parto, e um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos.

A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se<sup>338</sup>.

No entanto, o nascimento deste “homem novo”, possível tão somente pela superação da contradição opressores-oprimidos, encontra como principal entrave o medo da liberdade. A partir da perspectiva de René Girard, temos que a questão fundamental que se coloca aos oprimidos, diante de sua condição de “hospedeiros” do opressor, é imitar ou não imitar os opressores, ou seja, tomar ou não como modelo para seus desejos a figura do opressor, o que nos remete ao fato de que a natureza mimética do desejo humano representa, em última instância, um espaço de realização da liberdade humana.

### 3.3 O DESEJO MIMÉTICO E O MEDO DA LIBERDADE

*[...] só o desejo mimético pode ser livre, ser de fato desejo, pois tem de escolher um modelo*<sup>339</sup>.

Cabe-nos resgatar esta afirmação de Girard uma vez que ela nos remete ao caráter fundamental da questão da liberdade em sua teoria do desejo mimético. Embora o identifique como a principal fonte para a violência existente nas comunidades humanas, para Girard o desejo mimético nem sempre é conflituoso, mas isto se dá na medida em que se converte em um desejo de apropriação que leva o sujeito a querer tomar para si aquilo que pertence ao seu modelo. Apesar disto, considerando que é por natureza que o ser humano é um ser mimeticamente desejante, pensar em suprimir o desejo mimético como solução para os conflitos humanos seria algo impossível, de modo que Girard sustenta que o desejo mimético não é mau e, ao contrário disto, afirma que “sem desejo mimético não haveria liberdade nem humanidade<sup>340</sup>”, pois este “faz-nos escapar à animalidade. É em nós responsável pelo melhor e pelo pior, pelo que nos faz descer abaixo do animal, assim como pelo que nos eleva acima

<sup>338</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimidos*, p. 38

<sup>339</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 85

<sup>340</sup> GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*, p. 32.



dele<sup>341</sup>”, de forma que “as nossas intermináveis discórdias são a contrapartida da nossa liberdade<sup>342</sup>”. Ora, esta afirmação de Girard de que o desejo mimético é responsável pelo que nos faz descer abaixo do animal bem como pelo que nos eleva acima dele, ao ser lida sob a perspectiva de Freire, remete-nos ao fato de que o desejo mimético é responsável tanto pela desumanização quanto pela humanização do ser humano. No entanto, da proposição de que sem o desejo mimético não haveria liberdade nem humanidade, compreendemos que tanto humanização quanto desumanização, ambas possibilidades históricas tal como sugere Freire, representam nada mais que o resultado do exercício da liberdade humana.

Uma vez que, ao se traduzir em um desejo de apropriação do que pertence ao outro, o desejo mimético leva os homens não apenas à violência, mas ao desejo pela violência, segundo Girard este desejo voltado para a violência só pode ser ludibriado ao ser direcionado para uma válvula de escape, mecanismo que ele identifica na prática sacrificial ritualizada pelas religiões, como ato a partir do qual a violência instintiva dos seres humanos se volta para uma vítima sacrificial, imolada com intuito de prevenir as comunidades humanas da eclosão da violência. No entanto, a ritualização deste mecanismo é possível mediante a prática de uma violência “primeira”, isto é, aquela que recai sobre o bode expiatório designado como culpado pela violência generalizada que atinge a comunidade. Deste modo, mediante a unanimidade que permite canalizar sua violência sobre uma única vítima, a comunidade se livra da ameaça da destruição, pois não há perigo de que se desencadeie qualquer ciclo de vingança em defesa da vítima. O sacrifício do bode expiatório representa o ato de violência pelo qual a comunidade pode restituir sua paz, perdida devido à crise de rivalidade mimética nela instaurada, de forma que o bode expiatório, inicialmente considerado culpado pela crise de violência espalhada pela comunidade, ao ser assassinado restitui a paz e devolve a ordem à comunidade. É mediante o caráter benéfico da violência ao qual fora submetido que o bode expiatório é divinizado e passa a significar a origem da presença do religioso na comunidade, de modo que é em torno da divindade, isto é, do bode divinizado, que se pautam e sustentam suas práticas rituais como atos de repetição da violência fundadora que representam a mediação entre a comunidade e a divindade.

Deste modo, Girard argumenta que a novidade trazida pelo Cristianismo é a ruptura com a lógica do mecanismo expiatório presente na origem das religiões. Isto porque a figura de Jesus Cristo não possibilita que se instaure a unanimidade que legitima a culpa do

---

<sup>341</sup> *ibidem*, p. 33.

<sup>342</sup> *idem*.

bode expiatório, de modo que não há como ocultar sua inocência, ficando evidente que Jesus é uma vítima deste mecanismo. Neste sentido, a crucificação representa um momento de restauração da paz e da ordem à comunidade, cuja culpa pela desordem pretende-se atribuir a Cristo. Porém, diante da evidência de sua inocência, Jesus desmascara o mecanismo expiatório em seu caráter gerador de vítimas, de modo que ele não é sacrificado, porquanto não é dotado de qualquer culpa, mas sacrifica-se com o intuito de revelar que os “culpados” são na verdade inocentes. Neste sentido, Girard sustenta que o Cristianismo não é apenas responsável, mas é o agente da destruição das religiões, na medida em que desmascara o mecanismo expiatório gerador de vítimas e a violência da ordem sacrificial em que se sustentam. Considerando que tal mecanismo se origina a partir da instauração da rivalidade mimética decorrente do desejo mimético, aquilo que o Cristianismo pretende revelar não é o caráter violento do desejo humano, mas o caráter violento do desejo mimético transmutado em desejo de apropriação, porquanto esta é a fonte do mimetismo violento.

No entanto, Girard considera que o caráter conflituoso do desejo mimético evidenciado pelo Cristianismo é ocultado pelo mundo moderno que, estritamente individualizado, cria a ilusão de que existe o “meu desejo” como desejo único, inigualável, fixado nos limites do indivíduo uma vez que “cada um se julga mais original que o outro<sup>343</sup>”, o que priva o ser humano de sua liberdade de escolher o modelo ao qual imitar. Retomando a perspectiva da contradição opressores-oprimidos apontada por Freire, temos que o conhecimento desta realidade existencial é prejudicado pela imersão do oprimido na estrutura da dominação. É por sua imersão, reforçada pelos mitos engendrados pela estrutura opressora, que os oprimidos não apreendem sua condição de “hospedeiros” do opressor, ou seja, de imitadores do desejo do opressor.

Uma vez que o conflito entre os seres humanos explode mediante o desejo mimético convertido em desejo de apropriação, cabe-nos considerar em que medida não eclodem por toda parte conflitos diretos entre opressores e oprimidos. Freire nos leva à compreensão desta questão ao se referir à força dos mitos que dominam o homem moderno, designando-a como uma engrenagem fundamental para a manutenção da estrutura opressora. Como vimos, apoiados no pensamento de Mircea Eliade, os mitos narram os grandes feitos de entes sobrenaturais a partir dos quais uma dada realidade se faz dotada de existência. Uma vez que, segundo Freire, aos mitos que dominam o homem moderno compete a tarefa de estabelecer uma real distinção “ontológica” entre opressores e oprimidos, isto é, de delinear a

---

<sup>343</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 109.

superioridade dos opressores e a inferioridade dos oprimidos, sob a perspectiva de Girard temos que tais mitos cumprem sua função na medida em que, ao estabelecer a superioridade “ontológica” dos opressores, os lançam em uma relação de mediação externa com os oprimidos, ou seja, separam opressores em um mundo “superior” – como cabe aos entes sobrenaturais – e oprimidos em um mundo “inferior”, de modo que estes não são mais pares entre si, não representam um para o outro a figura do próximo tal como apontado pelo último mandamento do decálogo. Desta forma, o conflito entre opressores e oprimidos não eclode na medida em que os oprimidos se submetem à superioridade dos opressores tal como justificada pelos mitos que estes lhes prescrevem para a compreensão da dinâmica da sociedade, de modo que, na realidade opressora, vigora tão e somente a violência desumanizadora protagonizada pelos opressores, enquanto negação aos oprimidos de sua possibilidade de ser.

De acordo com o pensamento de Girard, somente a assimilação de sua própria natureza mimeticamente desejante, o que implica em ver a si mesmo inserido neste processo, abrirá aos seres humanos a possibilidade da redefinição do modelo a ser imitado. É neste sentido que identifica no Cristianismo uma perspectiva de superação da rivalidade entre os homens, pois propor Jesus Cristo como o modelo a ser seguido não nega o desejo mimético, mas representa a substituição do desejo mimético competitivo pelo bom desejo mimético, de forma que “converter-se é descobrir que, sem saber, sempre estivemos imitando os modelos errados<sup>344</sup>”. Porém, por que Jesus constitui um bom modelo? Porque seu desejo não está egoisticamente centrado em Si mesmo:

O convite para imitar o desejo de Jesus pode parecer paradoxal, pois Jesus não pretende possuir um desejo próprio, um desejo muito seu. Contrariamente ao que nós próprios fazemos, Jesus não pretende ser ele próprio, não se vangloria de apenas obedecer ao próprio desejo. O seu propósito é tornar-se a *imagem* perfeita de Deus. Assim, consagra todas as suas forças à imitação do Pai. Ao convidar-nos para o imitarmos, convida-nos a imitarmos sua própria imitação.<sup>345</sup>

Jesus constitui um modelo por excelência porque seu desejo não é pautado pelo egoísmo, de forma que “se imitarmos o desinteresse divino, nunca a armadilha das rivalidades miméticas nos apanhará<sup>346</sup>”. Deste modo, para Girard a melhor saída para proteger a humanidade de sua própria violência é oferecer modelos que ao invés gerar crises de

---

<sup>344</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>345</sup> GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*, p. 30.

<sup>346</sup> Ibidem, p. 31.

rivalidade mimética, a proteja delas. No entanto, na contramão daquilo que pode parecer uma perspectiva simplista acerca da capacidade humana de escolher modelos aos quais imitar, cabe-nos considerar o medo da liberdade como entrave para a libertação. Ora, se, como vimos, o medo da liberdade leva àqueles que a temem a refugiarem-se em sua segurança vital, isto significa que a liberdade representa uma ameaça à existência. Porém, a partir dos apontamentos destacados tanto no pensamento de Freire quanto no de Girard, identificamos a liberdade como símbolo da realização da humanidade humana. Diante desta controvérsia, seguiremos na tentativa de compreender a dinâmica da liberdade.

### 3.4 EM BUSCA DE UM ESTATUTO PARA A LIBERDADE HUMANA

*A qualidade mais desenvolvida da humanidade,  
o que a constitui como coroação da criação, é a liberdade.*<sup>347</sup>

Ao falarmos sobre liberdade, somos remetidos ao marco histórico da modernidade, grande anunciadora da liberdade humana a partir de sua declaração de que “todos os homens nascem livres”. Para o mundo moderno, a vocação natural do homem de ser livre não pode ser barrada por nada, sendo urgente eliminar toda e qualquer estrutura que impeça sua realização, pois basta deixar o homem livre e ele o será espontaneamente.

A ascensão da modernidade e o desabrochar da racionalidade moderna mudam radicalmente o homem e suas relações, seja com os outros homens, seja com o mundo, pois o avanço do conhecimento científico, único saber legítimo, torna o mundo não apenas passível de ser conhecido, mas também de ser explicado, transformado e explorado. A ciência moderna se afirma como única fonte verdadeira de todo o conhecimento, submetendo tudo ao seu olhar científico e reduzindo todo saber válido ao mundo material. É pela observação do mundo fenomênico que o homem apreende seus mecanismos, desvendando um universo até então tido como complexo e assustador. Neste universo mecânico tudo pode ser calculado, mensurado e previsto, pois tudo nele é determinado.

As ciências físicas convertiam tudo em esquemas necessários de funcionamento, a partir de um determinismo universal que colocava em xeque a liberdade humana. Na medida

---

<sup>347</sup> COMBLIN, José. *A vida: Em busca da liberdade*, p. 165.

em que a ciência se torna cada vez mais capaz de mensurar e prever todas as coisas, a liberdade humana vai se tornando uma mera ilusão, pois neste mundo totalmente determinado e previsível não há nada que possa lhe servir de fundamento. A perspectiva de que mesmo a conduta humana poderia ser reduzida ao determinismo, negava a realidade de que os homens estavam o tempo todo diante de situações que lhes exigia decidir “livremente” sobre as questões pertinentes ao cotidiano de suas vidas. Desta forma, a liberdade se torna um fato que não pode ser negado nem justificado.

Por outro lado, ao admitir o acaso em sua base teórica, as ciências biológicas seguiam pela via oposta às ciências físicas. O estudo sobre a evolução das espécies evidencia que tal processo resulta de duas situações dadas pelo acaso, a saber, as falhas na produção das cópias genéticas e as mudanças ocorridas no meio ambiente. A presença do acaso coloca em questão a possibilidade de um determinismo universal capaz de prever todas as coisas. O advento da física quântica e a descoberta da aleatoriedade presente na natureza, bem como a compreensão de que a própria observação pode alterar o objeto observado, leva a cabo os questionamentos sobre a possibilidade de um conhecimento “necessário” sobre o universo, uma vez que nele existe uma dose de indeterminação. Seria, então, o acaso um espaço reservado à liberdade presente na própria natureza? O fato é que a evolução das espécies parece determinada apenas pelo desejo mais básico de todo ser vivo: escapar da morte. Diante dos desafios que o meio coloca, uma simples ameba se lança num processo de *trial and error*, em um ensaio de hipóteses do qual depende sua vida: se acertar, sobreviverá e sua hipótese ganhará validade para ser repetida em outras situações; se errar, a hipótese será descartada e, com ela, também a ameba. Temos que desde o mais elementar ser vivo até o homem, todos os seres são colocados diante de desafios cada vez mais complexos e inesperados, cujas soluções não encontram respostas em sua bagagem genética, e diante dos quais submetem à prova a validade de hipóteses elaboradas na tentativa de garantir sua sobrevivência. No entanto, o homem é dotado de um diferencial que o coloca no outro extremo da escala evolutiva, pois nele muda o lugar onde acontece a prova: “antes, acontecia no próprio corpo da ameba, em seu centro vital. Agora, os problemas desafiam primeiro a *mente*. E as hipóteses são escolhidas deliberando sobre elas com a mente<sup>348</sup>”.

A figura de um Deus criador do universo logo entra em xeque com o avanço das descobertas científicas. Quer se assuma ou determinismo ou o acaso como “regentes” do universo, o fato é que Deus nada tinha a ver com isso, principalmente levando-se em conta

---

<sup>348</sup> SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?*. p.158.

que Ele nada mais era do que uma figura “irreal”. Surge, então, a preocupação com a existência de Deus, na medida em que a razão moderna instaura o método científico como único legítimo para a construção do saber e a materialidade como base de todo conhecimento verdadeiro. Sendo Deus uma “realidade” indemonstrável, é o problema do ateísmo que leva a reflexão teológica do Concílio Vaticano I à definição dos traços da natureza divina. A existência de Deus é “demonstrada” através dos seres criados, a partir da compreensão de que todo ser finito depende de uma causa que o faça existir, de forma que, buscando a causa que trouxe à existência o universo contingente que conhecemos, chegaremos a um ser que existe por si mesmo e que, portanto, é infinito. Desta forma, a existência de Deus não é mais atestada através da revelação bíblica, mas de um raciocínio dedutivo elaborado a partir de sua própria criação. Esse Deus “racional”, princípio de tudo o que existe, cujas características são sua “real e essencial felicidade em si e de si<sup>349</sup>”, sua absoluta e infinita perfeição, e sua imutabilidade porquanto de nada carece, muito se aproxima do *motor imóvel* tal como proposto por Aristóteles: um Deus que simplesmente “está lá”, um tanto quanto distante da realidade humana.

No entanto, a existência desse Deus, *motor imóvel*, causa da existência do universo e de todas as coisas, não agrega qualquer sentido à existência humana na medida em que não traz nenhum elemento que sirva de orientação para seu agir. Eis o diferencial da narrativa bíblica em sua mensagem da auto-revelação de Deus, o que não significa que ela trate de provar sua existência, mas que assume sua existência na medida em que apreende o modo como Ele age em relação a sua criação. Para o homem bíblico não existe a preocupação com a existência ou não de Deus, uma vez que estando diante da revelação de Deus, sua existência já é dada. Tampouco importa saber sobre a natureza divina ou sobre como Deus criou o mundo. Ao homem bíblico interessa “saber como [Deus] dirige e governa os acontecimentos desta terra<sup>350</sup>”, pois compreende que disto depende sua própria sobrevivência na busca de sentido para sua existência.

Porém, na medida em que conhecer Deus se torna sinônimo de conhecer sua natureza em seus atributos divinos, submete-se o próprio Deus – em sua natureza infinita – à ambição do homem – ser finito – de, através da razão, prever e determinar todas as coisas. Assim, esse Deus *determinado e previsível* se torna prisioneiro da natureza que lhe foi dada pela lógica racional humana, na medida em que, em sua absoluta perfeição e imutabilidade,

---

<sup>349</sup> Ibidem, p. 176

<sup>350</sup> Ibidem, p. 437

não é logicamente possível que Ele assuma qualquer forma que transgrida ou diminua sua própria natureza enquanto ser infinito e perfeito. Uma vez que o *determinado* é a base do conhecimento verdadeiro e o *contigente* é sinônimo do que é acidental o que, portanto, designa um conhecimento falho, Deus é radicalmente excluído da possibilidade de ser *livre*, pois o pleno exercício da liberdade pertence à esfera do contingente. Disto resulta que “a natureza divina, assim concebida, esteja como que infectada de impossibilidades: imutável, incapaz, de ter uma causa final para criar algo fora de si, incapaz de depender, pelo amor, de outro ser em própria felicidade, impassível, inacessível...”<sup>351</sup>”.

Desta forma, considerando a lógica racional, Deus não pode ser livre sem contradizer sua própria natureza. Para Juan Luis Segundo, essa *necessidade lógica* não confere com a revelação bíblica, através da qual compreendemos “a diferença que existe entre o fato de que a natureza de Deus não o obriga, como ocorre com outros entes limitados, a mover-se para obter o que lhe falta, por um lado, e o fato de que, *livremente*, Deus tenha decidido mover-se<sup>352</sup>”, de forma que Deus é livre em relação ao seu próprio ser, e esta liberdade se manifesta exatamente no momento em que decide “criar ou encarnar-se, pois essas duas coisas (verbos) são incompatíveis com a imutabilidade<sup>353</sup>”. Assim, o que temos são imagens distintas de Deus, pois “o Deus de Aristóteles e o Deus que, segundo João, é Amor não são a mesma coisa<sup>354</sup>”. Se concebermos Deus como o *motor imóvel* que apenas representa o princípio originário de todas as coisas, estamos diante de um Deus que pouca diferença faz em nossas vidas, pois, imóvel que é imóvel permanecerá. No entanto, se admitirmos que “Deus é pessoa da mesma maneira que nós somos pessoas<sup>355</sup>”, tal como Ele próprio se revelou, compreendemos que diante de sua perfeição, Deus pode escolher mudar sem que sua livre decisão represente qualquer finitude, de forma que

[...] nada no mundo pode impedir que Deus dependa dos seres a quem ele decida amar. Se decide amar – então, sim – não pode continuar dizendo-se ‘imutável’. E não porque lhe falte algo à infinitude de sua natureza, mas muito pelo contrário. Sua liberdade não tropeça com qualquer limitação “natural”. Só que ele é algo mais que o que a natureza contém.<sup>356</sup>

---

<sup>351</sup> Ibidem, p. 442

<sup>352</sup> Ibidem, p. 176 - 177

<sup>353</sup> Ibidem, p. 177

<sup>354</sup> Ibidem, p. 441

<sup>355</sup> Ibidem, p. 455

<sup>356</sup> Ibidem, p. 444

Essa livre decisão de Deus se estabelece a partir de uma lógica que a lógica racional humana não compreende. Tal “é a lógica de um amor ‘infinito’”, amor que não se instaura em um mundo desprovido de personalidade e de liberdade, mas amor que é simplesmente a manifestação plena da liberdade. Este amor se manifesta na criação como portadora de “uma grande promessa instalada em nosso universo: a de que Deus tenha querido fazer seres realmente parecidos com Ele<sup>357</sup>”.

Por outro lado, outra dedução um tanto quanto contraditória sobre Deus, também extraída da definição de sua natureza divina – ser imutável, absoluto e perfeito – é sua providência. Sendo Ele o Criador todo – poderoso, estamos todos submetidos “[à] ordem com a qual o próprio Deus, em sua criação, ‘vinculou’ todo o universo ao fim para o qual cada ente chegou à existência<sup>358</sup>”. Desta forma, o agir humano encontra-se determinado pela obediência à lei natural que Deus estipulara para o universo, o que significa dizer que o próprio Deus, que criou o homem livre, anula a liberdade humana.

Assim, além de conceber um Deus determinado e previsível, a reflexão teológica elimina do plano divino qualquer perspectiva de abertura ao acaso como espaço em que se abrem possibilidades, na medida em que Deus, em sua providência, tudo sabe, governa e determina conforme seus desígnios, mesmo aquilo que é fruto da ação “livre” dos homens, de modo que a conduta humana, que parecia imune à perspectiva determinista, acaba submetida à vontade de Deus. Tal é o resultado de uma “imatura concepção de uma providência divina, onde o acaso não existe, [e que] atribui tudo o que acontece a uma vontade de Deus, que o homem deve, fundamentalmente, aceitar<sup>359</sup>”. Se este Deus providente existe, o homem nada mais é que uma simples marionete em suas mãos, pois qualquer que seja sua ação, se esta não estiver inscrita nos planos da providência divina, não terá relevância alguma. Diante disto, Juan Luis Segundo adverte que “para ser lógicos, se um Deus assim existe, o homem com sua liberdade não tem qualquer sentido<sup>360</sup>”, afinal o que quer que aconteça de bom ou ruim se inscreve no plano do “Deus quis assim!”. Para o autor, esta antinomia que revela a incompatibilidade entre a providência divina e a liberdade humana, permanece um problema sem resolução no pensamento teológico.

---

<sup>357</sup> Ibidem, p. 447

<sup>358</sup> Ibidem, p. 155

<sup>359</sup> Ibidem, p. 483

<sup>360</sup> Ibidem, p. 484



No entanto, Segundo compreende que “Deus, em sua *kenosis* de amor, se *atém ao que a liberdade do homem decide*<sup>361</sup>” justamente pelo fato de que a liberdade constitui o elemento central do plano divino, isto é, “a atuação de liberdades criadoras, inventoras de caminhos e provedoras de novidades<sup>362</sup>”, de forma que Deus exerce sua providência apenas ao determinar o sentido da vocação humana, não os caminhos que o homem deve percorrer para alcançá-lo. A vontade de Deus “tende à salvação humana, ao incremento da liberdade e à humanização de todos<sup>363</sup>”, e para tal deixa o caminho livre para que os homens caminhem ou não na direção de seu projeto. Tal é o que Juan Luís Segundo chama de a “sutilíssima aventura de Deus<sup>364</sup>” e que representa para nossa limitada perspectiva mental um paradoxo intransponível: é o Deus todo-poderoso que cria um ser limitado, diante do qual renuncia seu poder e se coloca à porta para “respeitosa e ansiosamente, esperar para ver se a liberdade desse ser convidava-o ou não a entrar<sup>365</sup>”. Esse Deus diz “eis que estou a porta e bato: se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo” (Ap, 3-20). Ele não invade, não obriga e não ordena. Ele simplesmente espera o momento em que ouçam seu chamado.

Juan Luis Segundo diz que “pelo desejo de sobreviver com sentido e através do procedimento de ensaio e erro, Deus nos foi ensinando a conhecê-lo e a conhecer-nos”, sendo que “quem diz ‘ensaio e erro’ no caminho para a verificação de hipóteses práticas, diz *liberdade*<sup>366</sup>”. Na mesma direção, José Comblin diz que “a vocação para a liberdade é a experiência fundamental, constitutiva do ser humano” sendo que “hoje ela é o caminho pelo qual Deus revela sua existência<sup>367</sup>”. Esta vocação se sustenta na experiência de um Deus que, no exercício de sua própria liberdade, deixa vir ao mundo o homem com quem deseja tão somente partilhar a experiência de sua liberdade, cujo ápice se dá na libertação de si próprio, como ato capaz de manifestar o amor. Neste sentido, diz que “a liberdade não é inata. Não aparece espontaneamente. É apelo que, em última instância, vêm de Deus<sup>368</sup>”, “não procede da natureza, nem da corrente de vida biológica, nem de outras pessoas. O seu valor incondicional é a presença de Deus em nós<sup>369</sup>”.

---

<sup>361</sup> Ibidem, p. 480

<sup>362</sup> Ibidem, p. 479

<sup>363</sup> Ibidem, p. 483

<sup>364</sup> Ibidem, p. 176

<sup>365</sup> Idem

<sup>366</sup> SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 158

<sup>367</sup> COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*, p. 241

<sup>368</sup> Idem, p. 240

<sup>369</sup> Idem, p. 242

Diante destes apontamentos, ainda que pudéssemos distinguir de um lado um estatuto científico e de outro um estatuto espiritual para a liberdade, temos que ambos nos remetem a um único princípio sobre o qual se pauta a liberdade, a saber, a liberdade está diretamente ligada à possibilidade humana de se *relacionar* seja com a realidade que lhe cerca seja com os demais seres.

### 3.5 A DIALOGICIDADE COMO DINÂMICA DA CAPACIDADE HUMANA DE RELACIONAR-SE

*O diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubjetividade humana [...].*<sup>370</sup>

Na pedagogia libertadora de Paulo Freire o diálogo representa um elemento fundamental. Enquanto fenômeno humano presente no cerne das relações humanas, “o diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para *pronunciá-lo*<sup>371</sup>”, que se dá através de “uma relação horizontal de A com B<sup>372</sup>”. No entanto, esta relação horizontal que é o diálogo não é possível sem amor, humildade e fé nos homens:

Não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. [...] Porque é um ato de coragem, nunca de medo, o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa. A causa de sua libertação. [...]

Não há, por outro lado, diálogo, se não há humildade. [...]

Se alguém não é capaz de sentir-se e saber-se tão homem quanto os outros, é que lhe falta ainda muito que caminhar, para chegar ao lugar de encontro com eles. Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais.

Não há também, diálogo, se não há uma intensa fé nos homens. Fé no seu poder de fazer e de refazer. De criar e recriar. Fé na sua vocação de ser mais, que não é privilégio de alguns eleitos, mas direito dos homens. A fé nos homens é um dado a priori do diálogo. Por isto, existe antes mesmo de que ele se instale.<sup>373</sup>

<sup>370</sup> FIORI, Ernani Maria. *Aprender a dizer sua palavra*. Prefácio à FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 16.

<sup>371</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 91

<sup>372</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 115.

<sup>373</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 91a 93.

Freire diz que “ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a confiança de um pólo no outro é conseqüência óbvia<sup>374</sup>”. Desta modo, “a confiança implica no testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções. Não pode existir, se a palavra, descaracterizada, não coincide com os atos. Dizer uma coisa e fazer outra, não levando a palavra a sério, não pode ser estímulo à confiança<sup>375</sup>”. Sendo a palavra a essência mesma do diálogo, mais do que um simples meio para que ele aconteça, Freire destaca que nela há duas dimensões inseparáveis para que seja autêntica: “ação e reflexão, de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressent, imediatamente, a outra<sup>376</sup>”. Sendo a práxis ação e reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo, para Freire “não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí dizer que a palavra verdadeira seja transformar o mundo<sup>377</sup>”. Desta forma, a palavra descaracterizada se faz palavra inautêntica, fruto da dicotomia entre ação e reflexão mediante a qual não há o diálogo, porquanto não há confiança entre aqueles que dialogam:

A palavra inautêntica, por outro lado, com que não se pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constituintes. Assim é que, esgotada a palavra de sua dimensão da ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, blablablá. [...]

Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em *ativismo*.<sup>378</sup>

Temos que a dialogicidade somente é possível a partir da palavra verdadeira, isto é, da práxis autêntica, sem o que deixa de ser transformadora da realidade e se converte e palavreria ou ativismo. Freire sustenta que “o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens<sup>379</sup>”, na medida em que a dialogicidade representa uma exigência existencial sem a qual os homens não podem transformar o mundo, uma vez que afastados de sua capacidade de dialogar encontram-se submetidos ao comportamento típico da esfera animal. É porque a realidade opressora representa uma força funcionalmente domesticadora, que o ser humano “[...] sem a capacidade de visualizar esta

---

<sup>374</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>375</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>376</sup> ibidem, p. 89

<sup>377</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>378</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>379</sup> Ibidem, p. 91.

tragédia, de captar criticamente seus temas, de conhecer para interferir é levado pelo jogo das próprias mudanças e manipulado pelas já referidas prescrições que lhe são impostas ou quase maciamente doadas<sup>380</sup>”.

Freire, ainda que não seja teólogo, argumenta que a teologia tem um importante papel a desempenhar na luta pela humanização, pois “como a Palavra se fez carne, só é possível aproximar-se Dela através do homem. Por isso, o ponto de partida da teologia tem que ser a antropologia<sup>381</sup>”, de forma que

tem que estar associada à ação cultural para a libertação, através da qual os homens substituem sua concepção ingênua de Deus, como um mito alienante, por um conceito novo: Deus como uma presença histórica, que não impede, de forma alguma, que o homem faça a história de sua libertação<sup>382</sup>.

A imersão na realidade opressora, ao anular a dialogicidade e a práxis humanas, ou cria a ilusão de que tal realidade é intransponível, ou suscita uma perspectiva de superação desta realidade que somente é possível a partir de uma esperança de caráter fatalista, uma esperança inativa que entrega nas mãos de Deus a responsabilidade de, quando for de sua vontade, aliviar o jugo dos oprimidos. Freire diz que

Uma teologia em que a *esperança* fosse uma *espera* sem busca, seria profundamente alienante porque estaria considerando o homem como alguém que tenha renunciado à sua práxis no mundo [...]. Esta espera nos leva à acomodação, ao “status quo” e encerra um equívoco fatal: a dicotomia absurda entre mundanidade e transcendência.

Desta forma, me faço cúmplice da injustiça, do desamor, da exploração dos homens no mundo e nego o próprio ato de amor com que Deus Absoluto limita-se a si mesmo (e somente Ele poderia limitar a Si Próprio) ao valorizar os homens, ainda que limitados, inconclusos, inacabados, como seres de decisão, co-participantes de Sua obra criadora.<sup>383</sup>

Considerando que, para Freire, o homem é um ser da práxis, deste fragmento podemos compreender que ele o é porque assim fora criado pelo Deus Absoluto. A práxis, enquanto modo humano de existir, constitui a via pela qual os homens devem corresponder à missão de serem co-criadores da obra divina. É interessante notar a maneira como Freire se

---

<sup>380</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 53.

<sup>381</sup> FREIRE, Paulo. Terceiro Mundo e Teologia. Carta a um jovem teólogo. In TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*, p. 91.

<sup>382</sup> Idem

<sup>383</sup> Ibidem, p. 89.

refere a Deus. Ele não menciona Deus simplesmente, mas se refere ao Deus Absoluto que num ato de amor limita-se a Si Próprio ao valorizar os homens. Esta figura do Deus Absoluto nos remete à já vista controvérsia entre a ciência – para qual Deus, enquanto realidade indemonstrável, é apenas uma figura irreal fruto da imaginação humana – e a religião – para qual Deus, enquanto Criador, é absoluto, perfeito, imutável e providente.

Ao que nos parece, é exatamente desta controversa concepção de Deus que Freire diz que o homem deve se libertar, pois esse Deus que tudo sabe e governa contradiz a experiência pela qual Deus se revela ao homem, mediante um ato de amor que se dá como manifestação de sua liberdade, de forma que sua “absoluticidade” se dá na medida em que deixa de lado sua própria condição para permitir ao ser humano existir. Ressaltemos a referência de Paulo Freire ao Deus Absoluto, atendo-nos a mais uma citação de sua obra:

A sua transcendência está também, para nós na raiz de sua finitude. Na consciência que tem desta finitude. Do ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador. Ligação que, pela própria essência, jamais será de dominação ou de domesticação, mas sempre de libertação. Daí que a Religião – *religare* – que encarna este sentido transcendental das relações do homem, jamais deva ser um instrumento de sua alienação. Exatamente porque, ser finito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, Que o liberta<sup>384</sup>.

Freire argumenta que o Deus Absoluto limitou a si próprio para valorizar os seres humanos tornado-os seres de decisão, co-participantes da obra divina. Ora, se para Freire os seres humanos são seres da práxis, seres do *quefazer*, esta representa a via pela qual o ser humano pode exercer sua missão co-criadora, missão esta conferida pelo ato de amor através do qual Deus, livremente, limitou sua condição divina para conferir existência à humanidade. Deste modo, a referência ao amor é fundamental no pensamento de Paulo Freire, como caminho de retorno ao Criador na medida em que se trata de uma experiência que permite ao outro existir.

Como vimos, segundo Comblin a vocação para a liberdade é a experiência fundamental dos seres humanos, representando um apelo que vem de Deus. Sendo a liberdade um apelo, este deve nos mover na direção de “algo”. Temos que Deus realiza sua liberdade ao mover-se na direção de um *outro* a quem quis fazer semelhante a Ele, o que fez livremente, não por qualquer limitação ou necessidade decorrente de sua natureza. Nesta decisão de libertar-se de sua própria condição para dar existência ao *outro*, Deus manifesta-se como

---

<sup>384</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 48.

Deus. Neste sentido, Comblin diz que “o que desperta o ser humano como pessoa, por conseguinte como liberdade, é o Outro”.<sup>385</sup> Diante do outro somos obrigados a fazer alguma coisa, pois a sua presença nos questiona, nos incomoda. Assim, “a chegada do Outro é problema e desafio. É justamente o que vai desafiar a liberdade<sup>386</sup>”, pois nos coloca diante de nós mesmos através da experiência de estar diante do outro, o que necessariamente nos leva a optar por uma conduta a ser adotada em relação a este “diferente”. Portanto, “assim nasce o apelo: diante do Outro, aceito e reconhecido, o ‘eu’ deve livrar-se do temor, do egoísmo, do pequeno mundo que criou para a sua própria defesa e tranquilidade<sup>387</sup>”, de forma que a vocação para a liberdade consiste em um chamado a amar:

A chegada do Outro deve despertar o amor. O amor será aceitação, abertura e, portanto, leva a uma reconstrução da vida. Uma vez que se tem de abrir espaço para o Outro, tudo muda. O Outro incomoda necessariamente. Se não incomoda, é porque ainda não foi reconhecido e aceito tal como é.<sup>388</sup>

A presença do Outro suscita o medo e por esta razão somos muito mais propícios à negação do que a aceitação do Outro. Uma vez que amar significa deixar que o Outro exista, isto nos perturba, pois exige que deixemos nossa segurança vital. O amor se manifesta como um ato de renúncia à nossa segurança, para que possamos nos relacionar com o diferente que se coloca diante de nós. Somente nesta interação o ser humano pode construir uma conduta que compreende no relacionamento humano o caminho fundamental para o despertar de sua própria humanidade, uma possibilidade de tornar-se pessoa a partir do que representam as modificações provocadas em nós pelos outros, de forma que a liberdade só é possível no campo das relações. Porém, ela é uma conquista que se realiza ao longo da jornada da vida, cada vez que a ameaça chamada *outro* se coloca diante de nós e colocamos em prática nosso ensaio pela sobrevivência. Nosso *trial and error* tende a nos levar além de nós mesmos, na medida em que “a liberdade pertence à ordem da eternidade, da transcendência da vida puramente biológica<sup>389</sup>”. Assim, o homem tem diante de si a possibilidade de errar e aprender com seu erro, o que torna a liberdade uma via de aprendizado.

Essa liberdade só é possível no momento em que o homem se depara com o *outro* e se descobre como pessoa. Neste sentido, Comblin diz que “se o passo fundamental da

---

<sup>385</sup> Ibidem, p. 243

<sup>386</sup> Ibidem, p. 244

<sup>387</sup> Idem

<sup>388</sup> Idem

<sup>389</sup> Ibidem, p. 238

liberdade é a libertação de si próprio, do medo, da covardia, dos desejos, entende-se que o agir libertador seja o serviço ao Outro<sup>390</sup>”. O fato é que se a liberdade humana é um apelo que vem de Deus, isto somente é possível porque Deus é livre. Deus *sai de si* e o faz pelo simples exercício de sua liberdade. Um exercício que se reflete num ato de amor. Este sair de si mesmo não é uma questão simples de ser entendida por consistir em uma opção onde a renúncia é fundamental, na medida em que Deus se afasta de sua condição divina para, num ato de puro amor, deixar *ser* o Outro. Este ato de renúncia do *eu* que permite ao *outro* existir reflete a essência da vocação humana, pois constitui o ato de amor fundamental ao qual Deus se entregou para criar o homem, não apenas o homem, mas o homem livre.

Comblin sustenta que a vocação humana fundamental é a liberdade. Freire afirma que a vocação ontológica e histórica do homem é *ser mais*, é humanizar-se. Temos que a vocação humana constitui um chamado a experimentar o ato de liberdade, enquanto ato de amor, pelo qual Deus limitou-se para dar existência ao homem. A vocação humana nada mais é que transcender sua própria condição – em sua tendência de comportarem-se como seres de contato – para tornar-se *homem* – ser de relações – da mesma maneira que Deus se faz Deus ao transcender a si próprio, para permitir ao homem existir. Porém, Freire comenta que os seres humanos se encontram subtraídos desta liberdade que se realiza tão e somente no campo das relações humanas, na medida em que

[...] infelizmente, o que se sente, dia a dia, com mais força aqui, menos ali, em qualquer dos mundos em que o homem se divide, é o homem simples esmagado, diminuído e acomodado, convertido em espectador, dirigido pelo poder dos mitos que forças sociais poderosas criam para ele. É o homem tragicamente assustado, temendo a convivência autêntica e até duvidando de sua possibilidade. Ao mesmo tempo, porém, inclinando-se a um gregarismo que implica, ao lado do medo da solidão, que se alonga como “medo da liberdade”, na justaposição de indivíduos a quem falta um vínculo crítico e amoroso, que a transformaria numa unidade cooperadora, que seria a convivência autêntica.<sup>391</sup>

Cabe lembrar que Freire considera que a tarefa histórica de restaurar a humanidade cabe aos oprimidos, o que não significa restaurar apenas a *sua* humanidade, mas restaurar a humanidade tanto de opressores quanto de oprimidos. Esta empreitada só pode ser realizada pelos oprimidos, uma vez que somente eles poderão compreender o significado e se engajar na luta pela libertação, pois conhecem por experiência própria o peso de uma

---

<sup>390</sup> Ibidem, p. 244-245.

<sup>391</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 53.

sociedade opressora, de modo que esta será uma “luta que, pela finalidade que lhe derem os oprimidos, será um ato de amor, com o qual se oporão ao desamor contido na violência dos opressores<sup>392</sup>”.

Engajar-se na luta por um ato de amor. Esta proposição de Paulo Freire parece remeter a uma questão muito profunda. Trata-se de um ato de amor na medida em que lutar pela libertação não significa lutar apenas pela libertação dos oprimidos, mas também pela libertação dos opressores:

O contrário do amor não é, como se pensa muitas vezes, o ódio e sim, o *medo de amar*, que é o *medo de ser livre*. A maior e a única prova de amor verdadeiro que os oprimidos podem dar aos opressores é retirar-lhes, radicalmente, as condições objetivas que lhe conferem o poder de oprimir em vez de se acomodarem, masoquisticamente, à opressão. Somente assim, os que oprimem podem humanizar-se. E esta tarefa amorosa, que é política, revolucionária, pertence aos oprimidos.<sup>393</sup>

Da afirmação de que “exatamente porque, ser finito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, Que o liberta<sup>394</sup>”, apreendemos que somente pelo amor o homem transcende seu próprio ser, a sua finitude, e retorna ao seu Criador, retorno que significa sua libertação. Temos, então, que o amor representa uma condição fundamental, *sine qua non*, para a liberdade humana. No entanto, o medo de amar é o medo de ser livre porque a liberdade exige responsabilidade. O medo da liberdade é o medo de arriscar, de decidir, de assumir a missão conferida pelo Criador de transformar e humanizar o mundo. O medo da liberdade é o medo de assumir sua própria condição de seres em *processo*, uma vez que “a liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz<sup>395</sup>”.

Esta perspectiva da liberdade como processo, isto é, como busca permanente, e que Freire enfatiza ao dizer que o homem nascido da superação da contradição opressores-oprimidos é aquele que não é nem opressor nem oprimido, mas é o homem libertando-se, nos remete ao fato de que não existe um momento de “realização plena” da libertação, mas que a libertação se inscreve no *ensaio* da existência humana, como via de aprendizado em que o ser humano pode se deparar tanto com o acerto quanto com o erro. Neste sentido, Segundo diz

---

<sup>392</sup> Ibidem, p. 34

<sup>393</sup> FREIRE, Paulo. Terceiro Mundo e Teologia. Carta a um jovem teólogo in TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*, p. 91.

<sup>394</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 48.

<sup>395</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 37.



que “o Absoluto, a quem seguimos, não nos impõe cegueira obediente a mistérios ininteligíveis, mas nos guia, como seres livres e criadores, para uma verdade sempre mais profunda e enriquecedora<sup>396</sup>”, o que significa dizer que Deus não nos guia para a “verdade absoluta” mas para a verdade à qual livremente vamos ascendendo mediante nossos erros e acertos:

Por que a tolerância do erro se fundamentaria, nada menos do que no respeito e primado da verdade e não, como se ouve habitualmente, no respeito pela liberdade e dignidade humanas daquele que erra? A resposta está nisso que Lercaro<sup>397</sup> acrescenta à palavra “verdade”: “*a maneira humana de aceder a ela*”. Efetivamente, o erro faz parte dessa maneira “humana” e a distingue de uma verdade material: a pobre “verdade” que pode “ter” um papagaio ou um gravador, quando transmitem uma informação correta<sup>398</sup>.

Deste modo, a capacidade humana de *ensaiar-se* está relacionada à *práxis* humana, ou seja, à interação profunda entre ação e reflexão sobre o mundo para transformá-lo, pois

A realidade empurra o homem para uma verdade sempre maior pelo procedimento que, em epistemologia, se chama de “prova e erro” (trial and error). Daí que o experimentado, detectado e corrigido se torne componente de todo processo de interiorização da verdade. Dito em outras palavras, de toda “pedagogia”. E, é claro destacá-lo, da pedagogia divina.<sup>399</sup>

Assim, o caminho da libertação do ser humano é aquele em que ele, conhecedor de sua própria condição, é capaz de fazer-se a si mesmo, de *ensaiar-se* mediante sua busca permanente de si mesmo, a partir do *trial and error* enquanto método pertinente à pedagogia divina pelo qual o ser humano pode exercer sua liberdade. Neste sentido, Leonardo Boff diz que

A palavra *caminho* concentra em si uma das mais profundas experiências do homem em seu enfrentamento com a tarefa da vida. A vida nunca é um dado. É sempre uma tarefa. Algo que deve ser feito e conduzido. Não se vive simplesmente porque não se morre. Anda-se pela vida. Viver é andar. Andar supõe um caminho. Qual é o caminho da vida? É a própria vida.<sup>400</sup>

<sup>396</sup> SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta*, p. 145.

<sup>397</sup> Segundo se refere ao texto escrito em 1958 pelo Cardeal Lercaro onde aprofunda o tema da tolerância. Conferir SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta*, p. 143.

<sup>398</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>399</sup> SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta*, p. 144.

<sup>400</sup> BOFF, Leonardo. *Vida segundo o espírito*, p. 36.

Desta forma, é pondo-se a caminho que o ser humano realiza sua própria existência, caminho no qual ele percebe que sua vida é uma permanente tarefa diante da qual ele tem que assumir sua responsabilidade. Isto porque

Caminhar significa auscultar e seguir os apelos que emergem do coração da própria vida. A vida humana apresenta toda sorte de apelos, mas que fundamentalmente se reduzem a duas ordens: apelos que conclamam para o eu e apelos que chamam para o outro.<sup>401</sup>

Sendo o homem um ser de relações, um ser cujo modo de existir se dá pela práxis, chamado a amar porque chamado a ser livre, o encontro com o outro não pode se dar em uma relação de opressão cujo resultado é a desumanização. Neste sentido, o encontro com o outro – e com o outro desumanizado – deve constituir um momento de reconhecimento de sua humanidade perdida. Para Jung Mo Sung, a experiência do reconhecimento da humanidade do outro, negada por uma sociedade injusta e opressora, suscita em nós uma indignação ética diante das situações de desumanização, nos levando à contramão de uma sociedade em que a dignidade das pessoas está enquadrada por classificações de ordem social, dadas a partir de sua raça, cor, sexo, religião ou classe social. Trata-se de uma experiência que representa para a práxis humana um fundamento de natureza espiritual, na medida em que a indignação ética brota de uma experiência espiritual que, segundo a tradição cristã, é a “experiência espiritual de encontrar Jesus Cristo no rosto das pessoas oprimidas<sup>402</sup>”, ou seja, de reconhecê-las como vítimas inocentes. Para Sung, tal experiência é libertadora não apenas da pessoa oprimida, mas também da pessoa tocada pela indignação, por se tratar de uma experiência em que o “face a face” faz surgir uma nova significação para a vida. “É por isso que a experiência da indignação ética que leva ao compromisso social foi e deve ser interpretada como uma verdadeira experiência espiritual<sup>403</sup>”. Isto nos remete ao tema da espiritualidade.

### 3.6 A ESPIRITUALIDADE COMO EXPERIÊNCIA FUNDAMENTAL PARA A HUMANIZAÇÃO

*Uma noção que coloca o foco nas questões mais profundas da nossa vida*

---

<sup>401</sup> BOFF, Leonardo. *Vida segundo o espírito*, p. 40.

<sup>402</sup> SUNG, Jung Mo. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*, p. 46.

<sup>403</sup> *Ibidem*, p. 49

*inclui a dimensão do conhecimento, mas agrega também a noção de desejo que nos impulsiona para a ação.*<sup>404</sup>

De acordo com Girard, “a posição de discípulo é a única essencial”, sendo que “é por meio dela que deve ser definida a situação humana fundamental<sup>405</sup>”. No entanto, o desejo mimético de apropriação lança o discípulo na armadilha do duplo imperativo contraditório, de modo que o discípulo se vê ao mesmo tempo atraído e repellido por seu modelo. No entanto, as duas possibilidades são colocadas ao discípulo, imitar ou não imitar, de modo que se responder ao apelo “imite-me”, o resultado imediato será o conflito; se atender a proibição “não me imite”, o resultado imediato será sua submissão. O fato é que tanto o apelo quanto a proibição remetem o discípulo à violência decorrente do desejo mimético. No que se refere à contradição opressores-oprimidos, temos que o oprimido em sua condição de discípulo submete-se à superioridade de seu modelo, o opressor.

Considerando a contraditória condição dos oprimidos de serem “hospedeiros” do opressor, temos que a luta pela libertação significa uma luta que se instaura na interioridade do seu ser, luta que significa expulsarem ou não de dentro de si o opressor, isto é, deixarem ou não de imitar um modelo que os leva à rivalidade e à violência. Cabe considerar o questionamento de Comblin: “A consciência do oprimido será suficiente para entrar nos combates pela liberdade? Não haverá um pressuposto duvidoso: de que os seres humanos desejam a liberdade a qualquer preço, e bastaria despertar a consciência do oprimido para que ele queira se libertar?”<sup>406</sup>. Freire responde a este questionamento:

[...] não queremos dizer que os oprimidos [...] não se saibam oprimidos. O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela “imersão” em que se acham na realidade opressora. “Reconhecer-se” a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição. Daí esta quase aberração: um dos pólos da contradição pretendendo não a libertação, mas a identificação com o seu contrário.<sup>407</sup>

Neste sentido, Comblin argumenta que “o que a experiência ensinou é que, para suscitar um povo comprometido pela sua libertação, há necessidade de penetrar num nível mais profundo<sup>408</sup>”, de modo que “sem motivação profunda não haverá conscientização<sup>409</sup>”.

<sup>404</sup> SUNG, Jung Mo. *Um caminho espiritual para a felicidade*, p. 19-20.

<sup>405</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 185.

<sup>406</sup> COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*, p. 265.

<sup>407</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 35.

<sup>408</sup> COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*, p. 269.

Isto porque “é preciso ter motivações muito fortes para enfrentar as resistências, arriscar a vida, sacrificar as várias formas de lazer em vista de uma libertação bem remota<sup>410</sup>”. Uma vez que a superação da contradição opressores-oprimidos significa a superação do mimetismo violento, esta necessidade de “motivação profunda” nos remete à reflexão de Girard de que isto somente é possível mediante a atuação de uma “força superior” inexistente na Terra. “Que força é esta que triunfa do mimetismo violento? Os Evangelhos respondem que é o Espírito de Deus, a terceira pessoa da Trindade cristã, o Espírito Santo<sup>411</sup>”, diz Girard. Considerando que o Espírito Santo é aquele que vem em defesa das vítimas do mecanismo sacrificial decorrente do mimetismo violento, é pertinente identificar quem são as vítimas de hoje. Para Girard,

Num universo onde a violência já não é ritualizada e onde é objeto de um interdito poderoso, de uma maneira geral a cólera e o ressentimento não podem ou não ousam saciar-se com os objetos que as excitam diretamente. O pontapé que o empregado, seja onde for, não tem a audácia de dar no patrão, dá-lo-á ao cão quando chegar à noite em casa, ou talvez maltrate a mulher e os filhos, sem de modo algum dar conta de que fez deles os seus ‘bodes expiatórios’. As vítimas substituídas ao alvo realmente visado são o equivalente moderno das vítimas sacrificais de outrora.<sup>412</sup>

Desta forma, o mecanismo da substituição sacrificial perpetua-se em nosso universo desritualizado, embora em situações “menores”, como o caso do empregado, ou “sob formas mais virulentas do que nunca e a uma escala gigantesca, tal como na destruição sistemática por Hitler dos judeus inocentes e em todos os genocídios e quase-genocídios que se produziram no século XX<sup>413</sup>”. Sob a perspectiva de Freire identificamos uma *outra* violência geradora de vítimas, a violência da desumanização sofrida pelos oprimidos. Considerando a reflexão de Girard de que apenas a “força superior” que os Evangelhos denominam “Espírito Santo” pode nos levar a escapar do mimetismo violento, temos no contexto da opressão um campo peculiar para sua atuação. Deste modo, é diante da incapacidade dos seres humanos de se furtarem à violência por si próprios, que não se pode pensar uma educação para a liberdade como um simples processo de conscientização que conduz ao reconhecimento da realidade opressora. Resgatemos as considerações de Maturana. Para ele, ainda que as emoções definam nossos diferentes domínios de ação, de modo que

---

<sup>409</sup> COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*, p. 269.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>411</sup> GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*, p. 233-234.

<sup>412</sup> GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*, p. 193.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 196.

“quando mudamos de emoção, mudamos de domínio de ação<sup>414</sup>”, na medida em que nossa “responsabilidade e liberdade surgem na reflexão que expõe nosso pensar (fazer) no âmbito das emoções a nosso querer ou não querer as conseqüências de nossas ações<sup>415</sup>”, temos que o “mundo que vivemos depende de nossos desejos<sup>416</sup>”. Logo, é sobre os nossos desejos que esta “força superior” da ordem do *espírito* tem de agir. Somente ela é capaz de alcançar nossas “motivações profundas”. Estamos no campo da *espiritualidade*.

Convém esclarecer o que estamos entendendo por espiritualidade, diante dos perigos aos quais o termo nos lança. O primeiro deles é a identificação entre espiritualidade e religião, de modo que “[...] a primeira distinção que cabe fazer é entre religião e espiritualidade. Sem ela não resgatamos a alta relevância da espiritualidade para os dias atuais, marcados pelo modo secular de ver o mundo [...]”<sup>417</sup>, de modo que

Não devemos confundir espiritualidade com religião. Podemos fazer uma distinção fundamental aqui entre uma e outra. A religião é formada por crenças, dogmas, ritos cúlticos, práticas, entre outras características. A espiritualidade geral, por sua vez, está relacionada a todas as qualidades do espírito humano. E, neste sentido, ela também pode ser vista como um estado de espírito de felicidade e de capacidade de produzir o bem. A religião nem sempre produz uma forma positiva de espiritualidade. Aliás, às vezes, a religião pode mesmo tornar-se a negação desta espiritualidade positiva.<sup>418</sup>

No mais, deparamos-nos também com a perene dicotomia espírito-matéria, a qual não podemos deixar de considerar, de forma que

“Espiritualidade”, decididamente, é uma palavra infeliz. [...] A palavra espiritualidade deriva de “espírito”. E, na mentalidade mais comum, espírito se opõe à matéria. [...] Para a Bíblia, espírito não se opõe à matéria, nem ao corpo, nem à maldade (destruição); opõe-se à carne, à morte (a fragilidade do que está destinado à morte); e opõe-se à lei (a imposição, o medo, o castigo). Neste contexto semântico, espírito significa vida, construção, força, ação, liberdade. [...] O espírito de uma pessoa é o mais profundo de seu próprio ser: suas “motivações” últimas, seu ideal, sua utopia, sua paixão, a mística pela qual vive e luta e com a qual contagia os outros.<sup>419</sup>

---

<sup>414</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>415</sup> MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*, p. 33-34.

<sup>416</sup> Idem

<sup>417</sup> BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*, p. 23.

<sup>418</sup> ARAÚJO, Alan Ricardo de Souza. *Complexidade, espiritualidade e educação*, p. 210.

<sup>419</sup> CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da Libertação*, p. 21-22.

Estamos diante do fato de que as qualidades que se agregam àquilo que é *espiritual* podem gerar muitas confusões acerca do termo espiritualidade, pois “muitas pessoas pensam que a espiritualidade tem a ver com uma consciência ampliada ou aquisição de algum conhecimento esotérico, reservado a poucos, que permitiria conhecer as realidades ‘metafísicas’ do mundo espiritual, realidades que iriam além do mundo meramente material<sup>420</sup>”. Nossa reflexão parte da consideração de que a espiritualidade se inscreve no plano das motivações mais profundas pelas quais o ser humano vive e orienta sua vida.

Neste sentido, em Leonardo Boff encontramos uma definição muito peculiar: “Espiritualidade é aquilo que produz em nós uma mudança interior<sup>421</sup>”. Esta perspectiva da espiritualidade como “aquilo que produz em nós” nos leva à compreensão de que nela há algo que se dá no nível da *experiência*. Embora considerando a gama de discussões acerca desta palavra, tomaremos aqui as considerações de Larrosa Bondía:

[...] a experiência é, em espanhol, “o que nos passa”. Em português se diria que a experiência é “o que nos acontece”; em francês a experiência seria “ce que nos arrive”; em italiano “quello che nos succede” ou “quello che nos accade”; em inglês seria “that what is happening to us”; em alemão seria “was mir passiert”.

A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca<sup>422</sup>.

Desta forma, podemos dizer que a espiritualidade é aquilo que “nos passa”, “nos acontece”, “nos toca” e que em nós produz uma mudança interior. No entanto, não parece claro de que se trata “aquilo” que experimentamos. Segue Bondía:

Vamos agora ao que nos ensina a própria palavra *experiência*. A palavra experiência vem do latim *experiri*, provar (experimentar). A experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se prova. O radical é *periri*, que se encontra também em *periculum*, perigo. A raiz indo-européia é *per*, com a qual se relaciona antes de tudo a idéia de travessia, e secundariamente a idéia de prova. Em grego há numerosos derivados dessa raiz que marcam a travessia, o percorrido, a passagem: *peirô*, atravessar; *pera*, mais além; *peraiôn*, passar através, *perainô*,

<sup>420</sup> SUNG, Jung Mo. *Um caminho espiritual para a felicidade*, p. 19-20.

<sup>421</sup> Leonardo Boff aponta esta definição mencionando uma reflexão de Dalai Lama. Diz Boff: “Agora cabe colocar diretamente a pergunta: afinal, o que é espiritualidade? Uma vez fizeram essa pergunta ao Dalai-Lama e ele deu uma resposta extremamente simples: ‘Espiritualidade é aquilo que produz no ser humano uma mudança interior.’ Não entendendo direito alguém perguntou novamente: - Mas se eu praticar a religião e observar as tradições, isso não é espiritualidade? O Dalai-Lama respondeu: - Pode ser espiritualidade, mas, se não produzir em você uma transformação, não é espiritualidade.” BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*, p. 16.

<sup>422</sup> BONDÍA, Jorge Larrosa. *Nota Sobre a Experiência e o Saber da Experiência*, p.21.

ir até o fim; *peras*, limite. Em nossas línguas há uma bela palavra que tem esse *per* grego de travessia: a palavra *peiratês*, pirata. O sujeito da experiência tem algo desse ser fascinante que se expõe atravessando um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade, sua ocasião. A palavra experiência tem o *ex* de exterior, de estrangeiro<sup>423</sup>, de exílio, de estranho<sup>424</sup> e também o *ex* de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex-iste*” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente. Em alemão, experiência é *Erfahrung*, que contém o *fahren* de viajar. E do antigo alto-alemão *fara* também deriva *Gefahr*, perigo, e *gefährden*, pôr em perigo. Tanto nas línguas germânicas como nas latinas, a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo.<sup>425</sup>

Preservamos a íntegra da explanação de Larrosa Bondía porque em seu conjunto apreendemos tanto a complexidade, quanto a profundidade, e mesmo a beleza contida na palavra *experiência*. No mais, ela nos remete à condição do sujeito da experiência:

[...] o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura. Trata-se de uma passividade anterior à oposição entre ativo e passivo, de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial.

O sujeito da experiência é um sujeito ex-posto. Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a o-posição (nossa maneira de opormos), nem a im-posição (nossa maneira de impormos), nem a pro-posição (nossa maneira de propormos), mas a ex-posição, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso, é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se ex-põe. É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre.<sup>426</sup>

Assim, aquilo à que a espiritualidade nos conduz é à experiência de *abertura* enquanto “receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial<sup>427</sup>” que nos coloca diante de nossa própria condição de seres humanos “com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco<sup>428</sup>”. Diante disto, a que nos remete a *experiência*? À nossa condição de seres inconclusos, ao inacabamento como condição

<sup>423</sup> Em espanhol, escreve-se *extranjero*. (Nota do tradutor)

<sup>424</sup> Em espanhol, *extraño*. (Nota do tradutor)

<sup>425</sup> BONDÍA, Jorge Larrosa. *Nota Sobre a Experiência e o Saber da Experiência*, p.25

<sup>426</sup> Idem

<sup>427</sup> Idem

<sup>428</sup> Idem

fundamentalmente humana e que se configura como uma “dimensão de travessia e perigo”<sup>429</sup>. A experiência *abre* o sujeito em relação a *si mesmo* – como “um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex-iste*” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente<sup>430</sup>” – e em relação ao *outro* – diante do qual ficamos *expostos*, e perante o qual não pretendemos nos *opor, propor ou impor*. Desta forma, “ao contrário do experimento que se fecha, que cerceia o homem em sua singularidade, a experiência implica em abertura ao novo, ao desconhecido, àquilo que é dado a conhecer<sup>431</sup>”. Ao que nos parece, é nesta direção que Sung inscreve sua noção de espiritualidade:

Com a noção de *espiritual* estou querendo falar da busca pelo sentido mais profundo da vida, da força que nos impele a esta caminhada e nos ajuda a superarmos as dificuldades internas e externas que enfrentamos. Assim como da experiência gratificante de sentirmos a qualidade infinita e transbordante que caracteriza a nossa subjetividade quando nos encontramos “face a face” com outras pessoas. Uma noção que coloca o foco nas questões mais profundas da nossa vida inclui a dimensão do conhecimento, mas agrega também a noção de desejo que nos impulsiona para a ação.<sup>432</sup>

Da compreensão de Sung, extraímos três elementos relativos à espiritualidade: ela nos remete à nossa busca de um sentido mais profundo para vida, ela é a força que nos impele nesta busca e nos leva a assumir suas implicações, ela se manifesta como experiência do encontro “face a face” com o outro. Ora, diante disto temos que ao falarmos de *espiritualidade* estamos falando de *experiência*, mas agregando um terceiro elemento: a força que nos *impele*. Deste modo, esta força representa aquilo que nos *provoca*, que nos *chama* para a *experiência*, para a *abertura* em relação a nós mesmos e aos outros. Deste modo, *espiritualidade* pressupõe *experiência* e *experiência* pressupõe *espiritualidade*. Este *chamado* se traduz como nossa *vocação*: vocação de *ser mais*, vocação para a *liberdade*.

Espiritualidade é a força que nos *impele*. É possível perguntar *quem* ou *o que* é esta força? Para Girard o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade cristã. Para Comblin, Deus. Sabemos de tudo o que foi feito ao longo da história humana “em nome de Deus”. Por isso, parece-nos relevante nos aproximar desta figura. Para tanto, tomemos a seguinte “definição” de Rubem Alves: “Não, Deus não é um substantivo. É esta estranha conjunção,

---

<sup>429</sup> Idem

<sup>430</sup> Idem

<sup>431</sup> NETO, Elydio dos Santos; SILVA, Marta Regina Paulo da. *Por uma pedagogia da infância oprimida: uma construção a partir de Freire e Agamben*. In Caderno de Educação Reflexões e Debates n° 13, p. 48.

<sup>432</sup> SUNG, Jung Mo. Um caminho espiritual para a felicidade, p. 19-20.



*todavia*, que enuncia a absurda ligação entre a morte que se anuncia e a vida que brota, a despeito de tudo<sup>433</sup>”. Comentando esta “definição”, Sung diz:

O que significa dizer que Deus não é um substantivo, mas uma estranha conjunção *todavia*? Deus não é algo ou alguém sobre quem podemos falar e apontar como fazemos com as coisas que compõem nosso mundo. Deus é, para R. Alves, o fundamento misterioso que permite esperar para além do que está dado, para além da dominação, injustiça e alienação apresentados como imutáveis e “naturais”. Deus é o nome que Rubem Alves e tantas outras pessoas dão à força misteriosa que nos permite resistir e lutar contra as injustiças do mundo e também contra a nossa tendência de se acomodar e de procurar somente os nossos interesses imediatos. É essa estranha conjunção *todavia* que permite ver o que ainda não é visível ou o que foi escondido ou tornado ausente pela ideologia dominante.<sup>434</sup>

Além das dificuldades que já expusemos em relação ao termo espiritualidade, temos que ela vem carregada de um conjunto de preconceitos exatamente por ser atrelada a figura de Deus. Porém, nossa referência à *espiritualidade* vem permeada pela compreensão de que ela se refere à

[...] uma dimensão fundamental do ser humano: a busca pelo sentido último da vida e a conseqüente aposta na possibilidade de se viver uma vida mais humanamente significativa e de construir uma sociedade mais justa. Mesmo pessoas que não crêem na existência de um Deus ou de seres divinos compartilham com os que crêem a mesma necessidade e o desejo de um sentido último da vida que nos encante e faça valer a pena nossa existência.<sup>435</sup>

Sob este foco, a questão da espiritualidade ganha fundamental importância para a educação libertadora, na medida em que ela é a força misteriosa capaz de sustentar o compromisso com a transformação da realidade opressora. Considerando a afirmação de Maturana de que o mundo em que vivemos depende de nossos desejos, temos que nossas ações provêm de nossos desejos. Desta forma, ao afirmar que a espiritualidade inclui a dimensão do conhecimento, mas agrega a noção do desejo que impulsiona nossas ações, Sung nos remete à questão da suficiência da conscientização como instrumento da educação para a liberdade.

Uma vez que a vocação humana de *ser mais* se constitui como vocação para a liberdade e que esta é um apelo de ordem espiritual, temos que a possibilidade de

<sup>433</sup> ALVES, Rubens. *Da esperança*, p. 35.

<sup>434</sup> SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida*, p. 156.

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 151.

corresponder à exigência posta pela conscientização, isto é, morrer para nascer de novo como “homem libertando-se”, pressupõe a existência de uma dimensão mais profunda que permeie este processo, experiência de natureza espiritual que nos remete à “‘religiosidade’ presente em todas as pessoas”, como “desejo de um sentido último da vida que nos encante e faça valer a pena a nossa existência<sup>436</sup>”. É desta forma que a espiritualidade se inscreve no plano da significação da existência humana. No mais, trata-se de uma experiência de abertura que nos remete à gratuidade das relações onde o outro é reconhecido e aceito como outro em sua humanidade.

Comblin sustenta que este chamado não pode ser percebido senão a partir da própria experiência humana, isto é, através do testemunho de “outras pessoas já no caminho da liberdade pela sua vida e pela sua palavra<sup>437</sup>”. Daí a importância da escolha do modelo que alimenta o desejo humano, essencialmente mimético. O valor da luta pela libertação não pode ser encontrado pela razão, mas através do fascínio que exerce o testemunho daqueles que assumiram a libertação com suas próprias vidas. Para Sung, na medida em que não se pode puramente ensinar os valores norteadores da vida, adquire importância “o testemunho de vida das pessoas que nos mostre que vale a pena apostar a nossa vida nesse sentido<sup>438</sup>”. Isto porque sua *experiência espiritual* se faz contagiante. Neste sentido, diz Leonardo Boff:

O que faz os mestres serem mestres? [...] Os mestres são mestres e Cristo é o Mestre porque seus caminhos de vida realizaram por excelência o sentido de todo o caminho que é o de unir dois pontos distantes e distintos. Quais são os dois pontos? Aquilo que somos e aquilo que devemos ser; a realidade e o projeto; o afirmativo e o imperativo. O caminho dos mestres ligou e aproximou os dois pontos. Os mestres foram aquele que caminhando pela vida lograram transformar o projeto cada vez mais em realidade, o dever-se humano em ser e o imperativo em afirmativo. Quanto mais conseguiram realizar semelhante tarefa, mais mestres se fizeram, mais evocadores e convocadores de outros se tornaram.<sup>439</sup>

É por seu caráter “evocador” e “convocador” que o testemunho adquire fundamental importância na medida em que constitui modelo pelo qual “aprendemos a caminhar com aqueles que caminharam primeiro e exemplarmente<sup>440</sup>”. Através da experiência destes “mestres”, nos defrontamos com “as experiências acumuladas, codificadas,

<sup>436</sup> SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida*, p. 151.

<sup>437</sup> COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*, p. 240

<sup>438</sup> SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida*, p. 150.

<sup>439</sup> BOFF, Leonardo. *Vida segundo o espírito*, p. 38.

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 37.

sistematizadas e propostas como orientações aos que entram na vida e se põem a caminhar<sup>441</sup>”. No entanto, isto não significa que o testemunho daqueles que caminharam exemplarmente nos coloque diante de fórmulas às quais simplesmente devemos seguir, pois “para o mundo das pessoas não vigora nenhuma fórmula feita. Há evocações, apelos, chamados, orientações<sup>442</sup>”, sendo que

Cada qual vê o mundo com olho que possui e sintetiza a realidade a partir de um centro pessoal irreduzível. Mesmo que alguém se proponha seguir fielmente os passos de Jesus Cristo ou São Francisco jamais acabará sendo Jesus Cristo ou São Francisco. Terá seguido e construído o seu caminho, na inspiração daqueles mestres. Em outros termos: nunca haverá um simples uso de um caminho feito por outros. Não existem caminhos construídos para o homem que o levem infalivelmente à meta. Ele tem de caminhar.<sup>443</sup>

Caminhar pressupõe uma direção e, como vimos, a vida contém apelos que nos guiam ora por caminhos que nos levam ao outro, ora por caminhos que nos fecham em nós mesmos. Assim, temos que na dinâmica da natureza mimeticamente desejante do ser humano se inscreve a possibilidade de escolher ou modelos que nos levem a realizar nossa humanidade, isto é, a nos realizarmos como seres de relação que somos, ou modelos que nos conduzem à dominação e à opressão.

Os modelos que nos remetem à humanização constituem-se como modelos a partir de sua experiência de abertura que brota de sua espiritualidade. É esta experiência de abertura que apreendemos daquelas pessoas que nos convocam e invocam a partir de seu testemunho de vida a caminhar em busca de um sentido que faça valer a pena nossa vida. Trata-se da dimensão mais profunda da realização humana que se manifesta como vocação para *ser mais* enquanto vocação para a *liberdade*. É isso que faz do “homem novo” um “homem libertando-se” na medida em que, consciente de sua própria condição, é capaz de perceber-se inserido em uma dinâmica que tanto pode conduzi-lo a humanizar-se quanto a desumanizar-se.

A partir destas considerações, compreendemos que na pedagogia libertadora de Paulo Freire há algo que ele aponta, mas não aprofunda. Algo que se inscreve no fato de que o campo de “atuação” da educação para a liberdade é o desejo humano, essencialmente

---

<sup>441</sup> Idem

<sup>442</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>443</sup> Idem

mimético como apreendemos em Girard. Desta forma, a conscientização, instrumento por excelência da educação para a liberdade, não se faz suficiente porquanto ela não é capaz de mudar a direção do desejo humano, via única pela qual é possível mudar o agir humano. Isto porque a força que incide sob o desejo humano e o faz mudar de direção é uma força de ordem espiritual. De que modo esta força pode atuar na educação para a liberdade? A partir do testemunho daqueles e daquelas que nos inspiram e se fazem verdadeiros mestres que nos evocam e convocam. Nisto se inscreve sua dialogicidade que se manifesta em seus *atos* de amor, humildade e fé no ser humano, pelos quais *comunicam* sua *experiência*. Experiência de *abertura* que se revela em sua busca por coerência, em sua práxis, no seu reconhecimento de si mesmos como seres em *processo*, como “homens e mulheres novos” porque “homens e mulheres libertando-se”. Como manifestação de *espiritualidade*. Este é para nós um desafio.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação libertadora proposta por Freire é aquela que, inscrita na luta pela humanização, deve levar ao desvelamento da realidade desumanizadora. A conscientização acerca das estruturas da dominação tem como objetivo o “engajamento necessário” na luta pela libertação, aspirando a humanização tanto de opressores quanto de oprimidos uma vez que a desumanização atinge a ambos.

O grande entrave para o “engajamento necessário” é a contraditória dualidade dos oprimidos em sua condição de “hospedeiros” do opressor. A descoberta da realidade opressora implica a descoberta pelos oprimidos do opressor neles internalizado, uma vez que mantida esta dualidade não é possível aos oprimidos sua libertação. A libertação representa o parto que trará ao mundo o “homem novo” não mais encerrado na lógica da dominação. A exigência é morrer e nascer de novo. Nisto o medo da liberdade se faz um medo de morte.

Nossa leitura girardiana do problema do opressor internalizado no oprimido identificado por Freire nos levou à compreensão de que a natureza mimeticamente desejante do ser humano representa seu pano de fundo. Diante de seu desejo essencialmente mimético, o oprimido tem o opressor internalizado em si, uma vez que este é o modelo de humanidade que lhe é oferecido pela realidade opressora. Porém, ao imitar os desejos do opressor o oprimido encerra a si mesmo na violência da dominação que o desumaniza.

A questão que se coloca aos oprimidos é expulsar ou não o opressor de dentro de si, imitar ou não os seus desejos. Expulsar o opressor significa assumir sua capacidade de significar, criar, intervir, transformar o mundo que o cerca, o que implica arriscar-se. Diante de seu medo da liberdade, não expulsar o opressor de dentro de si significa refugiar-se em segurança vital.

Sob ótica de Freire, a liberdade se inscreve na consciência de nosso inacabamento, representando a condição fundamental para nossa busca permanente de nós mesmos.

Sob a ótica de Girard, seres que desejam incessantemente, mas não sabem exatamente o que desejar porque aquilo que desejam é saciar sua carência de ser, que precisam de modelos a quem imitar os desejos. No entanto, a escolha do modelo pode levar tanto ao *ser* quanto ao *não-ser*.

Seu *ser* inscreve-se na realização de sua condição humana, cuja afirmação de sua própria humanidade está em sua capacidade de criar, intervir e transformar o mundo, como ser de *relações* cuja existência não tem nada de fixo e determinado, mas se inscreve como

*ensaio* na medida em que, a cada novo desafio que a realidade lhe coloca, precisa encontrar novas respostas que podem levá-lo ao acerto ou ao erro. Seu caminho se faz uma via de realização de sua práxis fundamentalmente humana.

Seu *não-ser* se dá mediante seu rebaixamento à condição dos animais, ao fazer-se um ser que tem no mundo apenas um habitat diante do qual cabe, tão e somente, sua acomodação. Seu caminho leva à rivalidade, à violência, à dominação, à opressão.

O medo da liberdade enquanto medo de morte faz-se medo do *não-ser*. Contraditoriamente, condena os oprimidos a *não-ser*. Conscientizados da realidade opressora, descobertos em sua própria condição de oprimidos e confrontados com a figura do opressor, poderão os oprimidos se engajar na luta pela libertação? Poderão vencer o medo da liberdade e expulsar o opressor neles internalizado?

Se a conscientização, o reconhecimento da realidade opressora, a descoberta de si e do opressor, não resulta a libertação é porque ela é um parto doloroso em que nasce o homem libertando-se e morre o opressor, morre o oprimido.

Sob a perspectiva de Girard, o significado deste parto é sair do ciclo mimético que leva os seres humanos à violência e à dominação. É necessário “algo mais” que consciência para fazer suportar a dor deste parto que é a descoberta de que sempre imitamos modelos errados e que em nós mesmos se inscreve a realidade da violência opressora. É necessária a força superior que ele conclui não haver nesta Terra.

Esta força superior é aquela que nos coloca diante de nossa vocação de *ser mais*, de *humanizar-se*, de ser *sujeito* porquanto vocacionados para a *liberdade*. Liberdade que não pode existir senão em nossa condição de seres de *relação*. O desafio maior de nossa liberdade a nós se coloca na figura do *outro*. É em relação a *outro* que nós escolhemos entre *ex-por-nos* ou *im-por-nos*, *o-por-nos*, *pro-por-nos*. É ao seu *encontro* que caminhamos ao reconhecê-lo e aceitá-lo como *outro*. É diante do *outro* que reconhecemos e aceitamos a nós mesmos.

Esta força se inscreve no âmbito de nossas motivações profundas, de nossa busca por um sentido pelo qual valha a pena viver. É uma força capaz de nos fazer mudar a direção de nossos desejos, de nos conduzir à escolha de modelos que levem os seres humanos não à violência e à rivalidade, mas à *comunhão*.

Como é possível “chegar” a esta *força misteriosa*?

Através daqueles e daquelas cujo testemunho nos invocam e convocam.

Em suas “Primeiras Palavras” sobre a *Pedagogia do Oprimido*, Freire afirma que ela se trata de um “trabalho para homens radicais<sup>444</sup>”: “O radical, [é aquele que,] comprometido com a libertação dos homens, não se deixa prender em ‘círculos de segurança’, nos quais aprisione também a realidade<sup>445</sup>”.

O desafio da libertação lança àqueles que com ela se comprometem à necessidade de serem vigilantes em relação a si mesmos, pois “àqueles que se comprometem autenticamente com o povo é indispensável que se revejam constantemente. Esta adesão é de tal forma radical que não permite a quem faz comportamentos ambíguos<sup>446</sup>”.

Ambigüidade decorrente da dicotomia entre ação e reflexão, entre teoria e prática, da qual resulta uma falsa práxis que se manifesta seja por um “blábláblá” sem sentido, seja por um ativismo inoperante, que os afasta da radicalidade inerente à verdadeira práxis libertadora:

A questão da coerência entre a opção proclamada e a prática é uma das exigências que educadores críticos se fazem a si mesmos. É que sabem muito bem que não é o discurso o que ajuíza a prática, mas a prática que ajuíza o discurso. Nem sempre, infelizmente, muitos de nós, educadoras e educadores que proclamamos uma opção democrática, temos uma prática em coerência com o nosso discurso avançado. Daí que o nosso discurso, incoerente com a nossa prática, vire puro palavreado. Daí que, muitas vezes, as nossas palavras “inflamadas”, porém contraditadas por nossa prática autoritária, entrem por um ouvido e saiam pelo outro [...].<sup>447</sup>

Diante disto, a radicalidade pertinente à verdadeira práxis libertadora exige uma coerência profunda, que Freire cobrava de si mesmo:

[...] a *Pedagogia do oprimido* é para mim um momento importante de minha vida de que ela, *Pedagogia*, expressa um certo instante, exigindo, ao mesmo tempo, de mim, a coerência necessária com o nela dito. Entre as responsabilidades que, para mim, o escrever me propõe, para não dizer impõe, há uma que sempre assumo. A de, já vivendo enquanto escrevo a coerência entre o escrevendo-se e o dito, o feito, o fazendo-se, intensificar a necessidade desta coerência ao longo da existência. A coerência não é, porém, imobilizante. Posso, no processo de agir-pensar, falar-escrever, mudar de posição. Minha coerência assim, tão necessária quanto antes, se faz como novos parâmetros. O impossível para mim é a falta de coerência, mesmo reconhecendo a impossibilidade de uma coerência absoluta.<sup>448</sup>

<sup>444</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 25.

<sup>445</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>446</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>447</sup> FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler*, p. 15.

<sup>448</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*, p. 34.

Este é o caráter da coerência radical que representa uma exigência fundamental para a luta pela libertação, coerência que se faz e refaz durante a própria luta ao passo que nela se manifesta:

Sem preocupações puristas, os revolucionários devem, contudo, exigir de si mesmos uma radical coerência. A coerência entre seu discurso e sua prática para que não sejam uns ao falar, outros ao agir. Como homens e mulheres, podem equivocar-se e mesmo errar; o que não podem é, num momento, verbalizar a opção revolucionária e noutro, ter uma prática pequeno-burguesa.<sup>449</sup>

Peter Park diz que a força da pedagogia de Freire provinha não apenas de seu conjunto teórico ou de sua eficácia metodológica, mas de um elemento que não tem sido devidamente considerado e que diz respeito “à corporificação do amor em seus ensinamentos e em sua pessoa<sup>450</sup>”. Este era o elemento que banhava “[...] o comportamento de um homem experiente na arte de criar relacionamentos pessoais por meio do desvendar de sua alma para aqueles(as) que lhe eram caros(as): seus ouvintes que estavam lá para dialogar com ele<sup>451</sup>”:

Em encontros pessoais, quer públicos, quer particulares, Freire aparecia como uma corporificação do humanismo que sua pedagogia estimula. Ele nos impressionava com a generosidade de espírito, que o fazia considerar qualquer forma de solicitação de atenção em público – uma pergunta, um comentário ou até mesmo um desafio – com respeito e mente aberta. Ao mesmo tempo, ele nos tocava com sua humildade, a qual não era fruto de sua falsa modéstia, para dizê-lo com suas próprias palavras.<sup>452</sup>

Freire era daqueles homens cuja presença não podia passar despercebida. Um homem capaz de *nos tocar* pois sua *experiência de abertura*, sua alma desvelada, nele afluíam. É porque “Paulo Freire ensinava com sua pessoa<sup>453</sup>”, que “é fácil perceber porque as pessoas se apaixonam por sua pedagogia e pela sua própria pessoa<sup>454</sup>”:

Os escritos de Freire, especialmente a *Pedagogia do oprimido*, estão infundidos de uma paixão que advém de sua enfática identificação com a dor

<sup>449</sup> FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*, p. 93-94.

<sup>450</sup> PARK, Peter. O amor na pedagogia de Paulo Freire. In FREIRE, Ana Maria Araújo (Org.). *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*, p. 198.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 201.



dos(as) oprimidos(as). Essa paixão arrebatada o(a) leitor(a). Seus escritos deixam claro que ele se consagra à causa dos oprimidos(as), o que torna simples e natural que o(a) leitor(a) seja levado(a) a um tipo de coalizão, senão união, com o autor. Isto é ainda mais verdadeiro nas situações em que o leitor tenha tido experiências pessoais com a opressão ou dela tenha tomado conhecimento.

Freire está muito presente em seus escritos, ensinando não apenas por meio do contar, mas convidando o(a) leitor(a) a juntar-se a ele em suas idéias e práticas revolucionárias.<sup>455</sup>

Talvez este seja o significado mais profundo presente na dedicatória que abre a sua *Pedagogia do Oprimido*: “Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam<sup>456</sup>”.

Assumir a causa dos *esfarrapados do mundo*, enquanto ato de amor é um ato de liberdade, que nos leva na direção do outro diante do qual temos que fazer algo. Nossa resposta pode nos levar ao *encontro* ou ao *desencontro*, ao reconhecimento de sua humanidade ou não, a abrir-nos em relação a ele ou a fechar-nos em nós mesmos, à comunhão ou à rivalidade. De nossa própria condição nos advém um obstáculo: o medo da liberdade.

Antes de mais nada, reconhecemos que é normal sentir medo. Sentir medo é uma manifestação de que estamos vivos. Não tenho que esconder meus temores. Mas, o que não posso permitir é que meu medo seja injustificado, e que me imobilize. Se estou seguro do meu sonho político, então uma das condições para continuar a ter esse sonho é não me imobilizar enquanto caminho para sua realização. E o medo pode ser paralisante. Neste momento, estou tentando ser didático na interpretação desse problema.

Agora, estou reconhecendo o direito de sentir medo. Entretanto, devo estabelecer os limites para “cultivar” o meu medo (rindo). Cultivá-lo significa aceitá-lo. [...]

Sim! O medo existe em você, precisamente porque você tem o sonho. Se seu sonho fosse o de preservar o *status quo*, então o que você teria a temer? Seu medo pode estar voltado para as forças na sociedade que estão lutando *contra* o *status quo*. Você está vendo? Então, você não precisa negar seu medo. Se você racionaliza o medo, então nega o sonho. Para mim, é necessário ser absolutamente claro a respeito desses dois pontos: o medo vem de seu sonho político, e negar o medo é negar o sonho.<sup>457</sup>

“Cultivar” o medo representa um ato de aceitação de nossa própria condição. É como seres inconclusos que somos que nos vemos diante de nosso *ensaio* pela sobrevivência. Neste ensaio cabe-nos tanto o acerto quanto o erro. Mas temos medo de errar. O erro traz

<sup>455</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>456</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. p. 23. O grifo é nosso.

<sup>457</sup> FREIRE, Paulo. *Medo e ousadia*, p. 39.

insegurança, ameaça nossa existência. Por isso preferimos “caminhos prescritos” que assegurem o refúgio em nossa segurança vital, afinal, eles não nos levam aos riscos de nossa liberdade. Se o medo de amar é o medo de ser livre, a corporificação do amor em Paulo Freire nos remete à sua capacidade de “cultivar” o medo como ato necessário para sua liberdade.

Freire nos fala por seu exemplo. É a conexão profunda entre o dito e o feito, sem o que não seria um homem da práxis, é sua dialogicidade encarnada que *convoca* à sua mais profunda motivação: a identificação com a dor daqueles e daquelas que sofrem, dos oprimidos e oprimidas onde quer que eles estejam.

Esta é uma experiência de abertura. A radicalidade é a qualidade daquele “homem novo” que se sabe não “homem liberto”, mas “homem libertando-se”. E porque se reconhece como *ser em processo* sabe que a utopia é apenas uma *meta longínqua* cujo único objetivo é nos impedir de ceder ao imobilismo, é nos fazer caminhar.

É a experiência profunda de descobrir a si mesmo no *outro esfarrapado* que nos leva não apenas a compadecer-nos de seu sofrimento, mas a lutar *com* ele pela libertação. É a experiência de ver, no rosto dos esmagados pela opressão, *vítimas* injustamente condenadas diante das quais temos que reconhecer nossa própria responsabilidade.

Para Freire, ao nos fazermos cúmplices da violência opressora, negamos o ato de amor pelo qual Deus deixa sua própria condição para permitir que o ser humano possa *ser*. Por outro lado, “ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador<sup>458</sup>”, “tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, que o liberta<sup>459</sup>”. É essa ligação e retorno à sua Fonte, que Freire expressa ao corporificar o amor em seus ensinamentos e em sua prática. O amor é a expressão de sua *espiritualidade*.

O que nos diria René Girard se lhe pedíssemos para falar sobre Paulo Freire?

Certamente, Girard diria que Freire representa um daqueles *modelos* cuja imitação do desejo nos afasta da violência mimética porquanto nos remete ao “desinteresse divino”.

---

<sup>458</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 48.

<sup>459</sup> Idem

Diria que Freire é um exemplo daqueles sobre quem agiu a *força superior*, inexistente na Terra, mas única capaz de vencer os impulsos miméticos. Força que os Evangelhos denominam “Espírito Santo”. Força que o levou a detectar a inocência das vítimas e a reconhecer em si mesmo a culpa pela sua condenação. Força que o levou a compreender que nós somos miméticos sim, mas que não precisamos ser satânicos.

O que Freire nos explica mais que em seus escritos e ensinamentos, em sua própria pessoa, e que as idéias de Girard nos ajudam a compreender, é que não é possível pensar uma pedagogia libertadora sem levar a sério a questão da espiritualidade. O trabalho de conscientização é necessário, mas não suficiente, pois a opção que leva ao compromisso com a libertação é uma questão relativa ao *desejo*. O plano do desejo humano é o plano da espiritualidade.

A espiritualidade é portadora da força misteriosa capaz de nos levar à *conversão* de nossos desejos, a ouvir os apelos que nos levam ao *outro* e que representa o encontro conosco mesmos. É a espiritualidade a portadora desta experiência de abertura sem a qual não podemos “cultivar” nosso medo da liberdade, sem a qual não podemos morrer para nascer de novo, sem a qual não podemos fazer-nos homens e mulheres *libertando-se*.

Que esta força misteriosa que nos *impelle*, abra caminhos para que surjam estudos sérios de aproximação e aprofundamento entre espiritualidade e antropologia, espiritualidade e educação, espiritualidade e transformação social. Estudos que abram perspectivas para uma leitura do conteúdo das diversas tradições religiosas a partir da identificação do elemento que lhes é comum, a perspectiva da espiritualidade como um elemento antropológico.

Desta *caminhada*, cujo resultado apresento neste breve *ensaio*, fica a certeza de que ela representou uma oportunidade fecunda de superação, de “cultivo” do meu próprio *medo da liberdade*. Cabe-me, daqui por diante, considerar e assumir os desafios e responsabilidades que por meio dela a mim vierem.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Regina Meira. *O desafio de reencantar o mundo e a educação na luta contra a exclusão social: contribuições a partir das Ciências da Religião*. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

ALVES, Rubens. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

ARAUJO, Alan Ricardo de Souza. *Complexidade, Espiritualidade e Educação: por uma educabilidade do espírito humano*. 2005. 261 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

ASSMANN, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática*. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

\_\_\_\_\_. *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. Petrópolis: Vozes, 1998.

ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991.

ASSMANN, Hugo & SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária: educar para a esperança*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BARBÉ, Domingos. *Uma teologia do conflito: a não-violência ativa*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BARREIRO, Júlio. *Educação popular e conscientização*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada: edição pastoral. Tradução: Sociedade Bíblica Católica Internacional. São Paulo: Paulus, 1990.

BOFF, Leonardo. *Vida segundo o espírito*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

\_\_\_\_\_. *Experimental Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. 37 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *O destino do homem e do mundo*.

\_\_\_\_\_. *Tempo de transcendência*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

BOGADO, Laureano Guerreiro. *Educação e espiritualidade: um estudo do paradigma emergente*. 2004. 116f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2004.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Nota sobre a experiência e o saber da experiência. Disponível em <[http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE19/RBDE19\\_04\\_JORGE\\_LARROSA\\_BONDIA.pdf](http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE19/RBDE19_04_JORGE_LARROSA_BONDIA.pdf)>. Acesso em 04 jul 2008.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. (Coleção Teologia e Libertação III/9). Tradução de Jaime A. Classen.

CEPIS. Coletânea de Textos. Coleção *Reflexões sobre a Educação Popular: desafios atuais*. 1996.

COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. *A vida: em busca da liberdade*. São Paulo: Paulus, 2007.

CRUZ, Sérgio Amancio. *A pedagogia de Paulo Freire: questões epistemológicas*. 1987. 159f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, 1987.

DALAI LAMA. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*.

ESPERANDIO, Mary R. G. *Girard e o aprisionamento do desejo*. Disponível em <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/003/03mary.htm>>. Acesso em 30 maio 2008.

ESPÍRITO SANTO, Eliseu Roque do. *Teologia e pedagogia em diálogo a partir de uma leitura teológica da obra Pedagogia do Oprimido*. 2005. 147 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola Superior de Teologia – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2005.

FLORISTAN, Cassiano. *Teologia Practica: teoria y práxis de la accion pastoral*. Salamanca: Sigueme, 2000.

FREIRE, Ana Maria Araújo. *Paulo Freire: uma história de vida*. São Paulo: Vila das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org). *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. São Paulo: UNESP, 2001.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 43 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

\_\_\_\_\_. *Educação como prática da liberdade*. 29 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da esperança*. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia*. 34. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

\_\_\_\_\_. *Conscientização*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

\_\_\_\_\_. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ação cultural para a liberdade*. 9 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 23 ed. São Paulo: Cortez, 1989.

\_\_\_\_\_. *Medo e ousadia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_. *Um longo argumento do princípio ao fim*. Topbooks, 2000.

\_\_\_\_\_. *Eu via satanás cair do céu como um raio*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

\_\_\_\_\_. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. *Carta de Paulo Freire aos professores*. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v15n42/v15n42a13.pdf>>. Acesso em 28 jul 2008.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia dos sonhos possíveis*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

GADOTTI, Moacir. et al. *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 1996.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas atuais da educação*. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v14n2/9782.pdf>>. Acesso em 09 nov 2007

\_\_\_\_\_. *Lições de Freire*. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-25551997000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-25551997000100002&script=sci_arttext)>. Acesso em 09 nov 2007.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GROOME, Thomas H. *Educação religiosa cristã: compartilhando nosso caso e visão*. São Paulo: Paulinas, 1985.

HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1995.

LEPARGNEUR, Hubert. René Girard: a dialética da violência e do sagrado. *Atualização Revista de divulgação teológica para o cristão hoje*. Belo Horizonte, Ano XXXVI, n° 318, jan/fev-2006.

KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAFRA, Jason Ferreira. *A conectividade radical como princípio e prática da educação em Paulo Freire*. 2007. 262f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MARINO JÚNIOR, Raul. *A religião do cérebro: as novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana*. 2 ed. São Paulo: Gente, 2005.

MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*.

MENDONÇA, Nelino José de Azevedo. *A humanização na pedagogia de Paulo Freire*. 2006. 168f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*.

NETO, Elydio dos Santos; SILVA, Marta Regina Paulo da. Por uma pedagogia da infância oprimida: uma construção a partir de Freire e Agamben. In *Caderno de Educação Reflexões e Debates* n° 13, p. 43-59.

PAIVA, Vanilda. *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*.

PREISWERK, Matthias. *Educação popular e teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1997. Tradução de Romualdo Dias.



SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 1991.

\_\_\_\_\_. *Que mundo? Que homem? Que Deus?*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SILVA, Darci Donizetti da. *A pedagogia libertadora das parábolas de Jesus: uma leitura à luz do método freireano*. 2006. 127f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

SUNG, Jung Mo. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Educar para reencantar a vida*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. A utopia do Manifesto Comunista e a teologia da libertação. In: *Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 91, n. 6, p. 3-10, 1997.

\_\_\_\_\_. *Desejo, mercado e Religião*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Um caminho espiritual para a felicidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Se Deus existe, por que há pobreza?: a fé cristã e os excluídos*. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. *Experiência de Deus: ilusão ou realidade?*. FTD, 2001.

TEIXEIRA, Alfredo. *Violência e cultura: explorações do teorema girardiano*. In *Religião e Cultura*. São Paulo: Paulus, 2002.

TILLICH, Paul. *A Coragem de ser: baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University*, tradução de Eglê Malheiros. 6 ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2001.

TORRES, Carlos Alberto (org.). *Consciência e história: a prática educativa de Paulo Freire* (antologia). São Paulo: Loyola, 1979.

VASCONCELLOS, Walkiria Santos. *A espiritualidade e o processo analítico: um olhar*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.