CORRÊA, André Garcia. Sobre a técnica para Álvaro Vieira Pinto: compreendendo o conceito a partir de uma visão decolonial. *In:* ENCONTRO DE ENSINO, CULTURA E SOCIEDADE, 4., 2026, São Carlos, SP. **Anais** [...]. São Carlos, SP: IFSP, 2026. p. xxvi-xxxix.

SOBRE A TÉCNICA PARA ÁLVARO VIEIRA PINTO: COMPREENDENDO O CONCEITO A PARTIR DE UMA VISÃO DECOLONIAL

André Garcia Corrêa
IFSP *Campus* São Carlos
andregcorrea@ifsp.edu.br

Resumo:

Este breve texto tem como objetivo principal apresentar alguns dos conceitos do corpo filosófico criado por Álvaro Vieira Pinto na sua busca por uma filosofia do desenvolvimento. No entanto, não visa somente elencá-los e resumi-los, mas destacar o papel de pioneirismo do filósofo e polímata brasileiro ao debater questões de colonialidade muito antes do tema entrar na pauta das discussões acadêmicas no Brasil e no sul global. Os conceitos tratados são consciência crítica, consciência ingênua, técnica, trabalho, faculdade de projetar e amanualidade. O texto também situa o autor historicamente, apontando para a necessidade de ressignificarmos seus termos à luz das discussões contemporâneas. Por fim, nosso ensaio se encerra apontando não só o pioneirismo de Vieira Pinto ao propor uma decolonização para o Brasil, mas também a questão deontológica do intelectual e do docente brasileiro de ter como composição da sua consciência crítica os desdobramentos da colonialidade do ser.

Palavras-chave: Álvaro Vieira Pinto; Filosofia do Desenvolvimento; Colonialidade do Ser; Pensamento Decolonial.

1) Introdução: Vieira Pinto e o pioneirismo do pensar uma técnica decolonizada

Neste breve texto, nosso intuito será de apresentar o conceito de Técnica para Álvaro Vieira Pinto. Em primeiro lugar, nosso objetivo é pautarmo-nos em uma concepção de técnica adequada ao nosso contexto material. Queremos, portanto, não nos pautar em uma concepção de técnica que serve ao que Pinto (2005) chamava de metrópole: os centros produtores de conhecimento científico e tecnológico e pretendemos nos ater a uma visão de técnica que tenha um sentido decolonizado.

Note-se que o termo decolonizado tem encontrado mais espaço no que se chama de pensamento crítico. Teixeira (2025) coloca como colonialidade do ser um processo sistêmico em que etnias não europeias foram tratadas como objetos de troca e foram alvo de perseguições. Esse contexto histórico de transformação de pessoas em coisas e de exploração pela escravidão só foi possível porque estava embasado por uma teologia-ideológica para dar suporte a estes atos de desumanidade. Um processo que não se deu de forma pacífica, havendo resistências, como se denota na filosofia sul global que se coloca como um pensamento decolonizado para fazer frente a este mesmo processo. Ou seja, surge a necessidade de uma práxis decolonialista que é a resistência face ao assassinato epistêmico e ao silenciamento da ancestralidade étnica, combatendo um aparelho opressor mundializado.

Esta decolonialidade ou práxis decolonizada revisita conceitos universais de humano de cunho eurocêntrico em contraponto dialético com a ontologia do homem branco colonizador. Um modo de ser que, se considerando civilizado e civilizatório, usou de violência física e simbólica para com etnias e povos nomeados bárbaros pelo colonizador. Um modo de ser, agir e pensar em que o ser humano tido como o universal é aquele que atende a esta ontologia eurocêntrica, desvalorizando expressões étnico-raciais que lhes sejam alheias (Teixeira, 2025).

Maldonado-Torres (2007) explica que colonialidade é diferente de colonialismo. Este último era o domínio político, geográfico e institucional de

uma nação sobre outra. O colonialismo foi fruto da era moderna, nasce junto com o capitalismo mercantilista das grandes navegações. A colonialidade é o que fica após o colonialismo, quando os vínculos de dominação políticos entre nações já não existem mais, mas aspectos institucionais, em um nível sociológico, e do ser, em um nível antropológico permanecem.

Na colonialidade, subverte-se a ideia de alteridade, o que faz com que, nesse contexto, algumas pessoas se tornem sub-humanas, ou melhor, são desumanizadas. No lugar de um *alter ego*, de enxergar em outra pessoa uma outra consciência e a alteridade, o que o colonizador enxerga é um *sub alter*. Maldonado-Torres explica que, sob a lógica do cogito cartesiano, o colonizado não pode ser considerado plenamente humano aos olhos do colonizador, já que ele não pensaria como um humano. Na condição de sub-humano, uma parte do seu ser lhe é negada. Ou seja, é alguém que não tem a mesma condição ontológica de humano (Maldonado-Torres, 2007).

No colonialismo instaura-se uma ética de dominação pela violência, ocupação de território e desumanização do outro. Essa forma de agir só era vista em território do colonizador em tempos de guerra. Maldonado-Torres chamou esta lógica de não-ética de guerra (*non-ethics of war*). As ramificações da colonialidade permanecem no território da antiga colônia, muito depois do fim institucional do colonialismo, nos domínios da relação intersubjetiva, produção de conhecimento, trabalho e cultura (Maldonado-Torres, 2007).

Vieira Pinto, décadas antes do debate decolonialista do séc. XXI, já via o mundo organizado em uma lógica de metrópole e colônia no que diz respeito à produção de conhecimento científico e desenvolvimento tecnológico (Pinto, 2005; Corrêa, 2020). O autor se via em face de uma questão que parecia, a princípio, paradoxal: *se o trabalho é a ação de humanização, como pode haver trabalho alienante?* A resposta que encontra é a diferença entre operar uma tecnologia desenvolvida em outro lugar – a metrópole – e desenvolver a própria tecnologia a partir de necessidades materiais também próprias ao seu desenvolvedor. Ou seja, enxergava a necessidade de desenvolvimento de uma colônia, agora não geográfica, mas sob o jugo de uma metrópole desenvolvida

técnica e tecnologicamente que a explora, mantendo-a subdesenvolvida propositalmente. Portanto, no sentido de produção científica e desenvolvimento socioeconômico, o filósofo brasileiro já estava falando em decolonizar a nação.

Ele também já fazia o argumento de se valer do que é produzido na metrópole quando necessário, mas sempre submetendo tal produção à crítica das necessidades materiais da colônia, para chegar a um pensamento de consciência crítica que uma nação poderia ter de si mesma (Pinto, 2020). Ou seja, numa antropofagia intelectual da metrópole pela colônia. Entendemos que seja possível traçar aí um paralelo com o que Teixeira (2025) denomina práxis decolonizadora, ainda que Vieira Pinto não abordasse questões étnico-raciais.

Numa demonstração de um esforço na direção de um pensamento decolonizado, Vieira Pinto teceu duras críticas ao existencialismo que, à época, pretendia colocar-se como filosofia ontológica do ser humano e declarou que somente um filósofo da metrópole poderia ter uma filosofia sobre o nada, enquanto que na colônia os problemas materiais lhe impõem uma filosofia sobre o tudo (Pinto, 2020). É evidente que o próprio filósofo brasileiro do desenvolvimento deve ser visto sob a ótica de seu tempo, por ser ele próprio, bem como seu pensamento, sujeito e objeto históricos. O autor não viveu em uma época em que autores que propunham formas de pensar diferentes da ocidental tivessem espaço nessa discussão. É o caso de Krenak (2022), que propõe abertamente a necessidade de transcender o pensamento colonizado, aprendendo e incorporando técnicas e ontologias ancestrais de outras etnias e épocas como forma de superação das estruturas neoliberais e eurocêntricas às quais nos encontramos submetidos. O imortal indígena da Academia Brasileira de Letras menciona outras formas de entender o ser de outras etnias, que colocam a questão de um ser que acrescenta camadas em si e se constrói, mas que já chega sendo ao mundo com uma essência. Essa compreensão vai de encontro à famosa afirmação sartreana de que a existência precede a essência, pois estas culturas originárias admitem uma essência do ser, mas que este ser ainda seja projeto. Estes saberes e modos de ver o mundo são de etnias de solo brasileiro e, hoje, podem compor nossa concepção de

consciência nacional para além do viés socioeconômico desenvolvimentista de Vieira Pinto. É possível, a partir deles, ir além de desenvolver-se a partir de uma consciência crítica, como propunha o filósofo brasileiro, mas transcender toda uma forma de ser e decolonizar-se.

Surgem autores, como Hui (2020), que propõem novas visões e discutem epistemologias e epistemes que não se restringem às europeias e ocidentais. O autor propõe o conceito da tecnodiversidade, colocando a provocação de superarmos a ideia Iluminista e moderna de universal promotora do que chamou de uma metafísica ocidental, para dar ênfase a cosmotécnicas locais. Ou seja, o desenvolvimento técnico-científico, para romper com os moldes da modernidade, precisa assimilar e desenvolver outras epistemes e epistemologias que não a europeia ou ocidental, num processo de fragmentação de cosmovisões. Não se trata de uma rejeição da tecnologia ou da episteme e epistemologia ocidental, mas o não dualismo entre máquina e natureza e a não imposição de uma só forma de pensar independente da localidade onde se encontram os sujeitos.

De qualquer forma, décadas antes do desenvolvimento destas novas propostas destacadas acima, Vieira Pinto já tinha uma preocupação - a seus moldes e condicionado por seu momento histórico – de pensar a nação de forma decolonizada ou de propor um processo do que entendia ser o desenvolvimento necessário para que superássemos a condição de colônia e que desenvolvêssemos uma consciência crítica de nação. Também via no trabalho a ação humana por excelência por meio da qual nós transformamos o mundo e, por dialética, a nós mesmos. Essa concepção seria o embrião da práxis sugerida por Freire que considera o diálogo entre humanos e o mundo como ação essencial deste processo (Freire, 2005). Mas ainda é preciso que nos aprofundemos em como ele compreendia técnica, tecnologia e desenvolvimento para que possamos nos embasar em sua importantíssima obra para construirmos uma consciência crítica e decolonizada de nação.

2) Consciência ingênua e consciência crítica

Vieira Pinto sempre deixa claro em seus textos que estava ciente da dinâmica de produção científica e tecnológica metrópole-colônia. Se apoiou em modelos de explicação da realidade que considerava adequados, como o materialismo histórico, mas sempre com um olhar crítico, pois tinha consciência de que era uma forma de compreensão da realidade engendrada no seio da metrópole. Não os aceitava como prontos, mas, usando da própria lógica de tais modelos, buscava adequá-los às nossas condições materiais para pensar o desenvolvimento da nação. Mencionou diretamente o materialismo histórico-dialético como o melhor modelo de compreensão da realidade (Pinto, 2005), ainda que fazendo uma crítica ousada ao cerne de sua estrutura teórica: a maior contradição do capitalismo brasileiro, ou de qualquer país em desenvolvimento, não seria a luta de classes, mas as relações desiguais entre nações num modelo metrópole-colônia (Pinto, 2020). Também procurou expandir conceitos da fenomenologia existencialista ao trabalhar a ideia de consciência nacional como sendo uma consciência coletiva que era mais que a mera soma de muitas consciências individuais de um país (Pinto, 2020).

Sua própria estrutura filosófica tem na ideia de consciência crítica a explicação para a antropofagia de certos conceitos concebidos pela metrópole. Pinto (2020) aborda duas formas de consciência possíveis: uma crítica e uma ingênua. Além de dividir a consciência nestas duas subcategorias, também admite que elas podem ocorrer tanto no nível do ser e da subjetividade quanto no plano intersubjetivo, no qual se manifestam como uma forma de consciência da nação sobre si mesma.

A consciência crítica precisa lidar com o paradoxo de ser condicionada por uma circunstância objetiva que a precede e de também ser livre e ter poder de agência sobre a realidade. Se percebe como histórica e investiga tanto a realidade ao seu entorno quanto a si mesma. Como é histórica, seus enunciados não serão afirmações perenes, pois refletirão seu próprio momento histórico.

Quando a consciência crítica tenta compreender a si mesma partindo da noção de nação ou sociedade, o faz de forma espontaneamente histórica, diferentemente de quando tenta compreender a si, enquanto sujeito, a partir da realidade em geral de forma ontológica. Isso acontece porque a sociedade que a cerca é inegavelmente um produto histórico de acumulação de transformações materiais. Em outras palavras, uma nação em desenvolvimento reconhece que esta condição lhe impõe que um de seus limites é um ponto de partida antropofágico do conhecimento e da técnica que a metrópole produziu, visto que foi justamente a relação metrópole-colônia quem a engendrou.

Como a consciência ingênua não pensa de forma histórica, ela trabalha com verdades imutáveis e universalizantes no sentido do homogêneo, num comportamento que Vieira Pinto chamava de apriorismo. Para a consciência ingênua, a realidade deve se encaixar em valores e ideias a *priori*. Para ela, o tradicional, o duradouro tem o peso do eterno. Por isso também, a consciência ingênua automaticamente valoriza o passado e entende viver em um momento miserável por não valorizar estas tradições (Pinto, 2020). Entendemos que a ideia de consciência ingênua em Vieira Pinto é, em essência, um pensamento colonizado e conservador no sentido de rejeição. Aceita ideias pré-concebidas, advindas da metrópole. Não olha para si, enquanto nação, num contexto histórico ou material. Suas verdades são eternas e atemporais. Portanto, universalizantes, mas num sentido homogeneizante.

Vieira Pinto elencou muitas outras formas de agir e ser da consciência ingênua ou cândida como às vezes nomeava essa forma de ser. São muitas para caberem no exíguo espaço deste texto. Mas a título de compreensão, vale mencionar brevemente algumas manifestações desta forma de ser no mundo. Como, por exemplo, o que chamou de impressionismo: uma reação emocional aos problemas da nação. O moralismo também aparece como forma de manifestação da consciência ingênua. Por possuir um pensamento apriorista, entende que o mundo material deve se encaixar em uma determinada moral, ignorando as necessidades materiais. Também pensa em soluções simples

para problemas complexos, ou atribui a um líder ou político a causa ou solução dos problemas coletivos nacionais (Pinto, 2020).

Quanto às limitações do pensamento decolonizado do filósofo, devemos levar em conta que Vieira Pinto não teria como considerar a práxis decolonizadora sugerida por Teixeira (2025) no formato em que a concebemos hoje. Entendemos que por condicionantes de seu momento histórico, o autor não teria como considerar as questões étnico-raciais e o assassinato epistêmico resultante de um pensamento eurocêntrico. Também um limitador da filosofia que elaborou seria se propor a pensar a partir de uma episteme e epistemologia ocidental. Estaríamos caindo em uma contradição discursiva se não enxergássemos o autor sob estes condicionantes históricos aos quais ele estava submetido. No entanto, Vieira Pinto deixa claro que o alicerce do desenvolvimento de uma nação deve partir dela própria, de suas massas, e não da metrópole, sendo impossível de ser importado (Pinto, 2020). Entendemos, portanto, que, na ideia de consciência crítica e de desenvolvimento proposta por Vieira Pinto, encontrava-se o embrião de um pensamento decolonizado e de uma práxis decolonizadora, ainda que limitado à ideia de desenvolvimento científico, tecnológico e socioeconômico.

3) Trabalho e amanualidade

Amanualidade é um termo da fenomenologia que Vieira Pinto adapta para seu modelo de pensamento filosófico em um movimento antropofágico com o intuito de construir uma filosofia do desenvolvimento. Antes de falar da amanualidade propriamente dita, é importante destacar o papel central do termo trabalho para a obra de Vieira Pinto (Pinto, 2020; Corrêa, 2020). Trabalho é justamente a ação pela qual o ser humano transforma o mundo e, num movimento dialético, é transformado por ele. É por meio dele que o humano lida com as contradições materiais para [re]produzir sua própria existência. É a ação humana por excelência, o que faz dela também uma ação humanizante e humanizadora. Quando não se dá de forma alienante e alienada, que é quando se trabalha para interesses alheios aos de si mesmo, o

trabalho humaniza, pois a partir dele também surge o conhecimento científico e é por meio dele que o humano se cria e se transforma (Corrêa, 2020; Pinto, 2005, 2020;). Para Pinto (2005, 2020), o trabalho também pode se acumular. Um dos formatos desse acúmulo é o conhecimento científico e o desenvolvimento tecnológico engendrados a partir da atividade humana de transformar a natureza e o mundo material. Ou seja, de trabalhar. Pinto (2020) fala do trabalho individual e daquele acumulado historicamente. O indivíduo se movimenta em um mundo já transformado em grande medida pelas gerações que o precederam. Desta forma, sua própria prática é condicionada pelo trabalho acumulado anteriormente de maneira histórica, sendo não só determinada por seu esforço próprio.

Vieira Pinto explica que, para a fenomenologia, a amanualidade fala do mundo que se apresenta ao ser humano como um espaço de ações possíveis mediante objetos dispostos ao seu redor e que podem ser usados como utensílios. Por isso, tais objetos seriam aquilo que “está à mão”. O filósofo visa ir além dessa visão limitada do conceito acrescentando que muitos destes objetos não são naturais, mas feitos pelo ser humano. São dados à capacidade do manuseio, mas também foram produzidos. Como o objeto foi feito, por trás dele está o trabalho, e aí está a gradação da amanualidade. Trabalho acumulado é aquele que transforma o objeto em um utensílio novo, pois o trabalho o torna histórico. O objeto que está à mão, no caso do artefato, também foi feito pela mão (Pinto, 2020; Corrêa, 2026).

Pinto (2020) acredita que o conceito da amanualidade, em seu formato original, não dá conta de explicar nossa relação com os objetos da realidade. A amanualidade não se trata apenas dos objetos que estão ao alcance da mão. Existe uma gradação no conceito, porque muitos desses objetos são artefatos, criados pelo trabalho. Ou seja, as coisas que foram feitas custaram trabalho. Abandona um ponto de vista passivo e contemplativo na relação sujeito-objeto para assumir um caráter ativo a respeito daquilo que está ao alcance da mão. Os filósofos da fenomenologia tratam o mundo como dado, sendo que ele foi, em boa parte, feito. E foi feito via trabalho, sendo, portanto, histórico.

Desta forma, existe o objeto ao alcance da mão no seu estado bruto, a matéria-prima, como o barro. A tigela de cerâmica produzida a partir deste barro se torna outro objeto também ao alcance da mão e a partir da matéria do barro. Pode-se ainda adicionar-lhe propriedades estéticas, em camadas de trabalho. As gradações de amanualidade se dão, portanto, na quantidade de trabalho posta em um objeto. Por fim, quando usamos a tigela para beber água, ela tornou-se algo à mão, pois sujeito e objeto se mesclam na ação volitiva do uso do artefato (Pinto, 2020). Eu uso o objeto na ação, mas ainda sou eu que efetuo a ação.

Entendemos que o conceito de amanualidade nos moldes colocados por Vieira Pinto é muito importante para compreendermos a relação ser humano e tecnologia. O filósofo estabelece que boa parte do discurso ideológico que cerca a tecnologia a coloca como um objeto com um status ontológico próprio, separado do humano, quando, em realidade, o ser humano é o primeiro-motor da máquina (Pinto, 2005; Corrêa, 2020). Ou seja, a tecnologia só pode existir a partir do trabalho humano. Abordaremos essa questão no trecho a seguir. O que importa destacar agora com o conceito de amanualidade é que a tecnologia, independente de sua complexidade, funciona dentro dessa relação de instrumento que é manipulado. Que está à mão. A consciência dessa relação entre humano e máquina é muito importante em dias em que se propaga a ideia de uma singularidade da Inteligência Artificial (IA). De uma máquina que teria consciência própria, com status ontológico próprio e que poderia até mesmo substituir o humano.

4) Técnica e a faculdade de projetar

Para Pinto (2020), a técnica, na essência, é o acúmulo qualitativo do trabalho, pois tem a natureza de processo. A essência do conceito não estaria em “saber fazer” e nem no “fazer bem”, mas em “fazer novo”, tornando a inovação a essência do que seria a técnica. O movimento do espírito criador seria, por si só, o motor para essa inovação. O modo de trabalho velho seria somente o modo convencionado, estabilizado. Pela repetição deste trabalho,

num processo dialético, surgiria a nova forma de fazê-lo. A técnica, portanto, tem a contradição interna de ser ao mesmo tempo conservadora e inovadora. Mas só saber fazer não é técnica para Vieira Pinto. O trabalho muda o mundo e, no movimento dialético, a consciência se volta aos objetos criados pela técnica na relação amanual. Daí a técnica necessariamente deve ser inovadora, criadora de novos processos de trabalho.

Mais tarde, Vieira Pinto expande esse conceito no que chamou de Faculdade de Projetar (Pinto, 2005; Corrêa, 2020). A Faculdade de projetar tem como centralidade a inovação que anteriormente Vieira Pinto atribuiu à técnica. Uma faculdade essencialmente humana, pois os animais extraem sua sobrevivência da natureza, enquanto o humano a transforma para [re]produzir sua existência. O filósofo argumenta que é graças a ela que o ser humano desenvolveu este caráter de transformador do mundo, junto com o trabalho exercido de forma coletiva por ser um animal social.

Na faculdade de projetar, o humano cria um novo objeto para atender uma necessidade material, uma contradição que lhe é imposta pelo mundo concreto. Ou seja, vemos aqui o elemento central do materialismo histórico, qual seja, a necessidade material condicionando a ação humana. No processo de superação dessa contradição, o humano projeta objetos novos – artefatos – a partir dos materiais naturais que mais tarde utilizará como instrumentos para resolvê-la. Ou seja, a produção tecnológica e o conhecimento científico são o trabalho acumulado a partir do exercício da faculdade de projetar. Pois, para transformar o mundo, devo primeiro conhecê-lo. Os objetos gerados pelo humano a partir desta ação são chamados pelo filósofo de materialização da razão técnica. Tais objetos, descritos anteriormente no trecho sobre amanualidade como objetos à mão na interação com o mundo, têm uma essência prévia concebida pela razão técnica, são idealizados e existem com um propósito determinado imposto pela necessidade material. Da mesma forma, a faculdade de projetar implica em novas formas de relações sociais, pois mudará a realidade concreta com os objetos engendrados pela razão técnica (Pinto, 2005; Corrêa, 2020).

5) Considerações finais

O propósito deste texto foi apresentar alguns dos termos importantes do corpo teórico desenvolvido por Vieira Pinto. Claro que estamos longe de esgotar ou de sintetizar tudo o que o autor tinha a dizer, visto o tamanho da sua obra que se estende por vários e densos volumes. Mas acreditamos que este breve trabalho sirva de introdução para aqueles que desejem compreender o autor e podem, porventura, sentir-se atordoados pela complexidade e tamanho dos seus trabalhos.

Talvez o mais importante a se destacar deste texto seja a proposta de Vieira Pinto em [re]pensar conceitos teóricos e filosóficos em busca de uma filosofia do desenvolvimento adequada ao nosso contexto. Isso implica em necessariamente ter uma consciência crítica de si enquanto nação, compreendendo-se num país colonizado pelos capitais simbólico e financeiro da metrópole para, a partir daí, poder de fato atacar as necessidades materiais e, finalmente, superar esta condição de colônia, de sair da colonialidade e de criar outra condição de ser que supere ou que transcenda a condição atual de nossa nação. Isso torna o polímata ainda mais notável, pois o coloca em uma posição de propor um pensamento decolonizado décadas antes do séc. XXI, mostrando que era realmente um intelectual à frente do seu tempo.

Hoje nos caberia a necessidade de atualizar ou de ressignificar o pensamento de Vieira Pinto de um ponto de vista consciente da colonialidade do ser e todas as suas consequências em nossa própria consciência de nação. Torna-se, portanto, impositiva a necessidade de levar em conta as questões do assassinato epistêmico de conhecimentos e técnicas étnico-raciais, de uma sociedade que não se estrutura em alteridade, mas em sub alters que existem hierarquicamente. De qualquer forma, não acreditamos que isso diminua o valor de suas proposições. Muito pelo contrário, pois, se a consciência crítica de uma nação como proposta pelo autor é ponto de partida para a superação de sua condição de subdesenvolvida e se essa consciência deve compreender-se como histórica, como poderia ela negar que esse processo a colocou sob o jugo da colonialidade?

Vieira Pinto fala de produção de conhecimento científico numa relação desigual e que serve a nações desenvolvidas que exploram aquelas ainda por se desenvolverem ou em desenvolvimento. Sua contribuição para o pensamento decolonizado é um diagnóstico preciso e cirúrgico de como essas relações desiguais se manifestam em dominação num nível coletivo, do capital, nacional, intelectual, tecnológico e ideológico. Em suas reflexões, já fazia duras críticas a um sistema eurocêntrico que se dizia civilizatório no discurso, mas que praticava exploração na prática. A compreensão de seu corpo teórico também é de fundamental importância para compreendermos as relações sociais que estão na estrutura do Brasil. Ajuda justamente na formação da consciência crítica de si enquanto nação de que o próprio autor falava. Consciência essa que acreditamos ser de caráter deontológico ao intelectual e ao docente do nosso país, indo além da prática intelectual e acadêmica e sendo seu dever moral enquanto cidadão brasileiro.

6) Referências

CORRÊA, André Garcia. **Tecnologias digitais no campo da educação no Brasil**: distribuição do capital científico entre 1996 e 2016. 2020. 226 p. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/12910. Acesso em: 16 nov. 2026.

CORRÊA, André Garcia. Inteligência artificial, amanualidade e a consciência crítica: reflexões sobre o processo ensino-aprendizagem. **Devir Educação**, Lavras, v. 10, n. 1, e-1171, 2026. DOI: 10.30905/rde.v10i1.1171. Disponível em: https://devireducacao.ded.ufla.br/index.php/DEVIR/article/view/1171. Acesso em: 16 nov. 2026.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270,

2007. DOI: 10.1080/09502380601162548. Disponível em: https://doi.org/10.1080/09502380601162548. Acesso em: 16 nov. 2026.

PINTO, Álvaro Vieira. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. v. 1.

PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e realidade nacional**: a consciência ingênua. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

TEIXEIRA, Eberson Luís Mota. O conceito de decolonialidade e seu ethos na luta anticolonialista como eticidade do ser humano. **Revista Cactácea**, Registro, v. 5, n. 15, p. 89-99, nov. 2025. Disponível em: https://rgt.ifsp.edu.br/ojs/index.php/revistacactacea/article/view/166. Acesso em: 16 nov. 2026.