

Fúria e Esperança: A Pedagogia Revolucionária de Peter McLaren - Entrevista com Peter McLaren

Peter McLaren

**Universidade da Califórnia – Los Angeles
Los Angeles, EUA**

Resumo

Nesta entrevista Peter McLaren expressa, de uma forma clara, o seu regresso às raízes marxistas como fonte, como uma teoria com uma centralidade estratégica. Após seu período de incursão pelo campo das teorias pós-modernas e pós-estruturalistas de esquerda, McLaren afirma hoje que há insuperáveis limitações nestas abordagens, além de criticar uma determinada posição servil no seio da academia diante destas perspectivas. Para ele, o regresso à teoria marxista como forma de não apenas compreender mas de também transformar a realidade social, é assim um processo natural. McLaren, no entanto, salienta que o marxismo não deve ser visto como uma crença religiosa, insistindo em não querer nada com perspectivas que solidifiquem ou endureçam a realidade.

Abstract

In this interview Peter McLaren clearly expresses his return to the Marxist roots, to a theory with a strategic centrality. After a period of incursions through the field of leftist post-modernism and post-structuralism, McLaren argues today that there are insuperable limitations in these approaches and criticizes the academic sycophants and their position towards these perspectives. To him, the return to the Marxist theory, as a way of both understanding and transforming social reality, is a natural process. However, McLaren stresses that Marxism should not be seen as a religion, emphasizing that he does not want to have anything to do with an inflexible perspective.

Mitja: *Inteirei-me do seu trabalho primeiro através do livro **Schooling as a Ritual Performance, que combinava uma análise estruturalista, pós-estruturalista e marxista da escolarização católica. Desde aquela época, seu trabalho (estou pensando na terceira edição de **Life in Schools, Critical Pedagogy and Predatory Culture, Revolutionary Multiculturalism, Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution**) tem se tornado muito mais informado pela teoria pós-moderna, mas também tem se deslocado – de uma maneira bastante perceptível em seu último livro, **Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution** – em direção a um reengajamento com a análise materialista histórica, uma crítica da globalização do capitalismo e uma preocupação com a luta de classes. Luta de classes e outras idéias marxistas parecem estar desatualizadas com a queda do Muro de Berlim e com o que Francis Fukuyama chamou de o "fim da história", ou o "fim da ideologia". Mas se lemos, por exemplo, o Manifesto Comunista, encontramos algumas de suas partes ainda mais relevantes hoje do que quando ele foi originalmente publicado em 1848. Por que as idéias marxistas ainda estão habitando a linha dominante do discurso educacional ocidental, a despeito do aparente encerramento do legado marxista no arquivo da história dos sonhos revolucionários perdidos?***

McLaren: Eu concordo com você, Mitja, que as idéias de Marx ainda estão habitando os discursos educacionais do Ocidente, mas não concordo que os educadores, na América do Norte, tenham sido afetados por estas idéias de modo substancial. A teoria pós-moderna parece estar dominando – no mínimo ela se tornou a forma de crítica educacional que está mais na moda. Enquanto muitos de meus antigos colegas marxistas estão adotando a teoria pós-moderna e suas variantes pós-marxistas, e o trabalho de Foucault, Lyotard, Virilio, Baudrillard, Kristeva, Butler, Derrida, Deleuze, Guattari e outros, meu trabalho está se tornando mais centrado na crítica marxista. Vários de meus colegas têm me dito: “Por que, quando a teoria pós-moderna ocupa a posição mais avançada da teoria social crítica, você quer voltar a se unir ao dinossauro do materialismo histórico?” Minha resposta é que não há necessidade de se ser um pós-modernista para se estar na posição mais avançada da teoria social. Perry Anderson, Norman Geras, Ellen Meiksins Wood, Claus Offe, Raymond Williams, Eric Hobsbawm, Robert Brenner e Alex Callinicos – que trabalham numa tradição marxista – não podem ser classificados como estudiosos que fogem às suas responsabilidades teóricas. Se alguém acompanhar a trajetória do meu próprio trabalho, no decorrer das últimas décadas, descobrirá rapidamente um movimento constante. Às vezes é uma marcha estável, talvez até mesmo militante; às vezes é um movimento que oscila de idéia a idéia, como em meu galanteio com a teoria pós-moderna de esquerda; muito freqüentemente fazendo gestos desajeitados em direção a uma linha de raciocínio definitiva; e, em muitas ocasiões, eu, recentemente, encontrei-me cambaleando no firmamento intelectual como um marinheiro bêbado após uma noite fora de sua cidade. Tornei-me, em

outras palavras, intoxicado pelas possibilidades de ligar a teoria revolucionária à práxis política. O movimento, todavia, direto, resoluto ou errático, é sempre em direção a Marx e à tradição marxista.

O trabalho de Marx está continuamente sendo revisitado em meu trabalho. Por exemplo, em minha nova edição de *Schooling as a Ritual Performance* eu atualizei meu trabalho sobre a etnografia dos símbolos com uma breve discussão de Marx. Basicamente, eu argumentei que a exploração de classes, dentro das sociedades capitalistas, ocupa uma centralidade estratégica na organização das específicas atividades que nos fazem humanos, incluindo nossos sistemas de signo e símbolo. Volosinov e outros têm sustentado – de forma correta, a meu modo de ver – que os gêneros de fala são, eles mesmos, determinados pelas relações de produção e pela mecanização da ordem sócio-política. Esta é uma importante afirmação, especialmente em vista do fato de que, como nota John McMurtry, o sistema de mercado está sendo aplicado à própria democracia, onde democracia é vista como ocorrendo nos lugares em que a intervenção no mercado menos ocorre, onde leis abstratas ignoram as determinações concretas e abstraem a existência real de modo a torná-la insignificante, onde os princípios distributivos ignoram as lutas concretas por novas liberdades, onde uma democracia bem sucedida é definida em termos de sua habilidade de se tornar auto-legitimada e auto-justificada, onde o mercado é autorizado a se tornar impessoal e onipresente e é encorajado e facilitado em seus esforços para totalizar o campo das relações sociais no qual ele se tornou uma força central.

A extração de mais-valia ocorre por meio de processos que são dialógicos e, simultaneamente, econômicos, políticos e ideológicos. Estes não são processos ontologicamente privilegiados, mas, ao invés disso, se tornaram centrais no modo como eles organizam os processos constitutivos da vida cotidiana. Em outras palavras, a luta de classes é também um jogo de linguagem; e um jogo que, de um modo fundamental, comanda todos os outros jogos de linguagem. Todos os jogos de linguagem e sistemas simbólicos são acentuados pelo poder de classe. Se este é o caso, então viver em uma ordem social capitalista demanda a contínua confirmação de uma luta da classe trabalhadora, não apenas contra o capitalismo, mas contra o próprio capital. Marx, afinal de contas, sustentou que o capital era uma relação social: a abolição do capital, então, requer de nós a abolição de uma forma particular de relação social. Volosinov chega até a admitir que o signo se torna a própria arena da luta de classes, pois a acumulação contínua do capital somente pode continuar por meio de uma troca desigual entre os agentes sociais – uma troca que favorece um agente social enquanto o outro é reduzido a viver em torno de suas necessidades básicas. Tenho, então, tentado corrigir alguns dos meus primeiros insights em *Schooling as a Ritual Performance* com um engajamento, embora breve, com Marx.

Mitja: *Alguns estudiosos e pesquisadores têm observado que Marx está retornando com grande força nas ciências sociais? Por que, na sua opinião, não é este o caso, como você afirma, entre os educadores nos Estados Unidos?*

McLaren: Você poderia dizer que Marx está retornando com grande força, sim, Mitja, eu concordaria com você. Numa certa medida você está certo. Enquanto que a luta anticapitalista e as análises marxistas têm um indistinto e relativamente não-assimilado lugar no campo da teoria educacional, há algum movimento em direção a Marx nas ciências sociais aqui na América do Norte. Com a óbvia exceção da esquerda educacional nos Estados Unidos, eu diria que Marx está sendo revisitado pelos cientistas sociais de disciplinas de todas as formas e tamanhos – mesmo, e talvez mais especial e urgentemente hoje, quando o capitalismo está num estado de crise severa. As idéias de Marx são ainda mais importantes pelo fato de que elas têm sido usadas em contextos particulares e variados, mesmo que estas idéias encontrem dificuldades em fixarem-se aí de forma firme e convincente.

Diante da cultivada arrogância e impiedade dos pós-marxistas, do imperturbável triunfalismo dos abjuradores neoliberais, e dos taciturnos celebradores da democracia burguesa (estes que escolheram ignorar a precariedade do triunfo atual do capitalismo sobre o comunismo – para não mencionar a gravidade sem precedentes da crise do capitalismo tipo esquadrão da morte que é o neoliberalismo), não é fácil restaurar o manto manchado de Marx da sepultura em que ele tem sido, zombeteira e caprichosamente, jogado, nesses momentos extáticos de júbilo burguês orgiástico, malicioso e desenfreado, quando as classes dominantes assistiram, da altura de seus principados ocidentais, as “democracias populares” da Europa Oriental estremecerem junto com os pilares trêmulos que estavam entrando em colapso neste espaço encarnado da memória histórica que conhecemos como a União Soviética.

Houve momentos em que me enamorei pela teoria pós-moderna, da popular apostasia do bando pós-estruturalista, ou dos proscritos desconstrucionistas – chegando até a ser identificado como o primeiro a introduzir o termo "pós-modernismo" no léxico da crítica educacional (uma afirmação duvidosa, mas que, no entanto, é feita sobre o meu trabalho) –, mas eu tenho descoberto que há insuperáveis limitações ao trabalho, sem mencionar a crescente união dos bajuladores acadêmicos que, por estes dias, aparecem para superpovoar os estudos críticos Norte Americanos e Europeus. Como Callinicos tem observado, muito do que encontramos no pós-estruturalismo francês é, em muitos sentidos, uma continuação do pensamento de Nietzsche, reformulando-o por meio da teoria da linguagem, de Saussure, e da filosofia do Ser, de Heidegger. Também percebo que muitas das críticas do Iluminismo empreendidas por Foucault e por outros teóricos pós-modernos já tinham sido antecipadas pelos teóricos da Escola de Frankfurt – Adorno, Horkheimer, Benjamin e outros. Isto não é para desmerecer o trabalho deles – penso que seja imensamente importante –, embora também ache que, para a parte pós, os teóricos pós-

modernos e os teóricos críticos (na tradição da Escola de Frankfurt) são muito pessimistas quanto às possibilidades de revolução social. Tenho descoberto que existe uma centralidade estratégica no trabalho de Marx – trabalho que, como Callinicos coloca, “sobreviveu ao colapso do stalinismo.”

Mitja: *Centralidade estratégica?*

McLaren: Sim, no sentido de ligar a teoria educacional a um projeto político que possa se endereçar a um ataque violento da globalização; em particular, a globalização do capital. O capitalismo tem se tornado “desorganizado”; contudo, não acredito que vivemos em uma era de capitalismo sem classes.

Mitja: *Há alguma ironia em se viver nos Estados Unidos – não menos que em Hollywood! – e trabalhar como um marxista.*

McLaren: Sim, muitas pessoas, fora dos Estados Unidos, acham isso um bocado – como eu poderia colocar isso? – estranho. Mas você poderia ficar surpreso com o número de marxistas que eu tenho encontrado em Hollywood. Mais do que você poderia imaginar. Mas somos certamente superados em número pelos pós-modernistas! Embora muitos críticos em educação estejam relutando em descer do mastaréu da teoria pós-moderna para a quente sala de máquinas “vermelha” da análise social, acho que praticar sociologia abaixo da linha de flutuação de um navio, na “escotilha”, por assim dizer, tem suas vantagens distintas. O trabalho de Marx capacita-me a explorar com menos limitações teóricas, com maiores detalhes capilares, e com maior lastro sócio-analítico, a dinâmica da complexidade da totalidade social. O marxismo fornece-me as ferramentas conceituais necessárias para navegar entre o positivismo de Scylla e o relativismo de Charbydis. Fornece-me também uma aproximação com a práxis que, neste período histórico-mundial da dominância surpreendente do capital e das reconstruções das formas do capitalismo imperialista global, é fundamentalmente necessária.

Mitja: *Quais teóricos têm influenciado sua recente volta em direção ao materialismo histórico?*

McLaren: Bem, eu poderia ampliar a lista que eu dei anteriormente para incluir Marx, Gramsci, Lukacs, Althusser, Trotsky, Malcolm X, Istvan Mezsaros, Boris Kalgarlitsky, Terry Eagleton, Aijaz Ahmad, Frantz Fanon, Albert Memmi, Paulo Freire, Stuart Hall,

Rosa Luxemburg, Epifinio San Juan, Slavoj Zizek e um grande número de outros, muito numerosos para mencionar todos. Obviamente, tenho aprendido muito com Foucault, cujas conferências fui capaz de assistir (no Canadá) poucos anos antes de sua morte. E Lyotard, certamente, e Baudrillard. Não posso negar que houve uma época em que os pensadores pós-modernos exerceram um certo papel em meu trabalho. Sem mencionar o importante trabalho de Mauss, Victor Turner e Pierre Bourdieu (eu ainda sigo o trabalho de Bourdieu), para citar três exemplos da literatura antropológica. Por meio do meu atual reengajamento com Marx, e com a tradição do materialismo histórico, tenho apreciado muito a companhia de colegas britânicos – Glenn Rikowski, Mike Cole e Dave Hill –, cujo trabalho está preparando o caminho para as novas gerações de educadores defrontarem-se com Marx. Tenho também sido influenciado pelo humanismo marxista de Peter Hudis e Raya Dunayevskaya, o “feminismo vermelho” de Teresa Ebert; e Rosemary Hennessey, o marxismo-leninismo de Mas’ud Zavarzadeh; e Donald Morton, e o trabalho do filósofo canadense, John McMurtry, e outros. Ramin Farahmandpur e eu temos trabalhado juntos em vários projetos relacionados com o repensar da práxis educacional marxista.

Para repetir meu comentário anterior, Marx está sendo reavaliado em várias instâncias hoje: sociologia, política, ciência, filosofia, economia, ética, história, entre outros. Talvez seja mais difícil para tal reavaliação conquistar um lugar na educação aqui na América do Norte, principalmente porque, para começar, trabalho de Marx nunca foi tão importante nos debates educacionais por aqui.

Mitja: *E quanto ao início dos anos oitenta? Não havia interesse na análise marxista entre os educadores críticos nos Estados Unidos durante aqueles anos?*

McLaren: Sim, isso é verdade, havia um punhado de educadores que incorporaram alguns *insights* marxistas em seus trabalhos – estou pensando nas importantes contribuições de Henry Giroux, Michael Apple, Philip Wexler e Jean Anyon (que seguem produzindo esplêndidos trabalhos) –, mas a influência das análises marxistas e quasi-marxistas (principalmente influenciadas pelos educadores britânicos) perdurou por volta de cinco anos. Aí a teoria pós-moderna começou a tomar o espaço. E...

Mitja: *E?*

McLaren: E... bem... para a maioria isto levou à uma ênfase nas políticas de identidade – uma proliferação de questões que têm a ver com identidades raciais, étnicas e sexuais e com uma diminuição e substituição da discussão em torno de classe social. O interesse nas políticas de identidade é bastante compreensível – especialmente dada a migração crescente para os Estados Unidos ao longo das últimas décadas.

Mitja: *Poder-se-ia, então, dizer que você é um marxista consumado.*

McLaren: Deixe-me fazer esta qualificação antes de continuar. Não sou um daqueles esquerdistas inflexíveis ou teimosos que encaram o marxismo como uma religião que explica tudo sobre a humanidade. O marxismo não é uma crença religiosa; não é um discurso profético. Eu não quero nada com o que solidifica ou endurece as coisas – seja marxista ou eclesiástico. Na verdade, o marxismo aposta suas fichas nas boas obras e não na fé. Ele enfatiza a denúncia e a transformação do mundo e não a proteção de seus principais textos com tentáculos doutrinários, ou um apego imutável ao materialismo histórico, como se ele admitisse uma pureza imaculada ou uma crença sacerdotal. O marxismo tem um aspecto denunciatório que é crucial. Se a linguagem de análise que você usa em seu trabalho não lhe capacita e não lhe encoraja a denunciar o mundo, então é melhor que você reconsidere a linguagem que está usando. Mesmo o Papa João Paulo II, em sua encíclica *Centesimus Annus*, admite, pelo menos, algumas “sementes de verdade” no marxismo.

Mitja: [rindo] *Por favor, Peter, você não está insinuando que o Papa é marxista, está?*

McLaren: Acredito no poder da salvação, mas isto, receio, já é pedir demais a Deus ou a Marx!

Mitja: *E quanto ao movimento pós-marxista? Você mencionou as políticas de identidade; isto não faz parte deste movimento?*

McLaren: Como eu disse antes, considero o florescimento das políticas de identidade problemática, mas isto não quer dizer que ele não seja compreensível. O problema é que as identidades são freqüentemente enquadradas em um discurso de particularismo militante, e há maneiras pelas quais uma ênfase nas políticas de identidade pode sabotar a luta de classes, especialmente quando está desligada da totalidade social mais ampla do capitalismo avançado. Numa aula que eu dei neste verão, os estudantes não queriam discutir classe. Eles pensavam que questões de raça e gênero eram mais importantes. E, mesmo que todas as identidades sejam racializadas, sexualizadas, ligadas ao gênero e situadas em relações de classes – de maneira não-sincrônica, como Cameron McCarthy tem observado –, penso que temos nos esquecido de como as classes sociais funcionam em nossas vidas cotidianas. Penso que recuperar a luta de classes é essencial para se criar solidariedades políticas cada vez mais amplas no atual movimento contra o capitalismo global. A exploração de classes não deve ser “privilegiada” em detrimento do racismo, sexismo ou homofobia – permita-

me, por favor, realçar este ponto mais uma vez –, mas sinto que as formações sociais capitalistas, não raras vezes, coordenam, organizam e reificam estas, igualmente importantes, outras formas de opressão. A exploração de classe é uma forma de opressão mais central, mas isso não quer dizer que seja mais importante. Espero que eu esteja me fazendo claro.

Mitja: *Para mim está claro.*

McLaren: Permita-me afastar especificamente das políticas de identidade por um momento e retornar a sua questão sobre pós-marxismo. Eu acho que muito da teoria pós-marxista – e da teoria pós-moderna – é funcionalmente beneficiária do *status quo*. De fato, encontro uma estrondosa semelhança no trabalho dos pós-modernistas com aquele da Nova Direita. O trabalho de Laclau e Mouffe é um destes casos. Eu tenho grande respeito pela sabedoria deles, mas eles tendem a olhar para as contradições sociais como problemas semânticos, ao passo que eu vejo as contradições sociais como ancoradas na natureza objetiva das coisas; elas são partes das determinações estruturais do social. Em grande parte do seu trabalho, Laclau e Mouffe rejeitam o pensamento dialético e abandonaram a noção de que a exploração capitalista está ligada à lei do valor e da extração de mais-valia. A exploração não é somente um processo lingüístico – ela tem, objetivamente, lugar nas entranhas das contradições cotidianas que expulsam as relações de igualdade, e eu não acredito que a resistência dos trabalhadores tenha de ser consciente para que a exploração aconteça. Como o educador argentino, Atilio Borón, provocativamente observou, as relações de subordinação são antagonistas em relação a uma ideologia (à lógica do capital) que racionaliza essas relações. Borón tem revelado como o trabalho de Laclau e Mouffe, longe de constituir uma superação do marxismo, é, com efeito, uma reprodução de algumas das expressões fundamentais da sociologia dos Estados Unidos na década de cinquenta, tal como o trabalho de Talcott Parsons, por exemplo. Diferentemente de Laclau e Mouffe, não acredito que a hegemonia seja puramente um esquema articulatório, mas um processo político-ideológico que está baseado nas relações de classe.

Mitja: *Mas, quão viável é a luta de classes hoje?*

McLaren: Este é um ponto de real contestação entre teóricos sociais e ativistas políticos. Por um lado, eu concordo com você, Mitja, que não há garantias de que uma classe em si será transformada numa classe para si; não há garantias metafísicas pairando sobre os efeitos da luta de classes. Não há uma estrutura secreta de predestinação, nem certeza teleológica. Por outro lado, Mitja, eu concordo que existe hoje a necessidade da luta de classes. É uma necessidade concreta. Olhe para o que aconteceu em Seattle. Quarenta mil

jovens protestando contra o Banco Mundial e os interesses econômicos globais da classe dominante! Penso que uma nova geração de jovens está acordando em relação aos danos das relações capitalistas globalizadas. O que tem orientado o meu trabalho ultimamente é fazer com que a política seja prática. Não estou muito interessado (como estão muitos dos educadores pós-modernos) em descentrar as relações sociais capitalistas, relações de troca, ou a cultura de consumo, embora eu ache que seja realmente importante analisar as determinações objetivas que têm dado origem ao complexo conjunto das identidades deslocadas e dispersas que encontramos nas necrópoles pós-modernas contemporâneas – hibridizadas e mestiçadas que têm resultado do desigual e combinado caráter do desenvolvimento capitalista. Estou mais interessado, nesse momento, em como a educação pode desempenhar um papel fundamental no desenvolvimento de novas formas de trabalho não-alienado por meio do desmantelamento das relações sociais capitalistas e do próprio capital. Estou tentando desenvolver formas de encorajar os estudantes a pensarem em tal possibilidade por meio da criação do que tenho chamado de “pedagogia revolucionária”. Por extensão, estou interessado no papel que a educação pode desempenhar numa sociedade mais ampla graças ao desmantelamento das leis de valor do capital como uma forma central de mediação entre seres humanos.

Mitja: *Apesar de você ter deixado claro, em recente trabalho, que você não é um teórico pós-modernista, ou um marxista pós-moderno...*

McLaren: Que tal um marxista clássico!

Mitja: *Certo, um marxista clássico. Você tem, a despeito disso, mencionado que o pós-modernismo ajudou a aumentar a compreensão sobre o modo como as identidades étnicas e raciais têm sido construídas. “Grupos sociais” tradicionalmente excluídos, tais como negros, mulheres e outros grupos sociais minoritários, geralmente definidos como “outros”, em oposição ao discurso dominante, eram tradicionalmente excluídos do currículo. Quão produtiva você considera a inclusão deles no currículo, tornando-o, por conseguinte, multicultural? Além disto, você acha que a substituição do universalismo pelo multiculturalismo, com o apelo à diversidade e à tolerância, tem contestado a agenda conservadora que tornou impotente e despolitizado o fraco e o marginalizado? E uma questão final relacionada com este tópico: qual é a diferença, para você, entre “inclusão” – a integração de grupos previamente marginalizados numa cultura dominante em termos que assegurem sua liberdade e igualdade – e “assimilação”, a qual pode ser*

associada como a negação da inclusão? Qual é a diferença entre estas duas práticas nas políticas educacionais?

McLaren: Estas são questões importantes, Mitja, que têm a ver com o que tem sido chamado de “políticas da diferença”. Tenho tentado tratar destas políticas numa série de livros que tenho co-editado com Christine Sleeter, Carlos Ovando e Henry Giroux. Você está correto quando observa que a teoria pós-moderna tem ajudado educadores a compreender como a formação de identidades é construída dentro das várias formações sociais e institucionais na sociedade de consumo capitalista. Entretanto, muito deste trabalho situa o poder no discurso e na “representação”, e não nas relações sociais. As questões da mediação têm sido substituídas pelas da representação. Contradições entre trabalho e capital são substituídas pela problemática das epistemologias conflitantes. O problema em compreender os discursos como epistemologias de opressão é que, muito frequentemente, eles são despidos de sua especificidade histórica pelos teóricos burgueses/pós-modernos – o que é de singular importância para o educador crítico não é a ligação formal desses discursos ao eurocentrismo, mas o modo como eles têm sido usados pelos capitalistas para explorar o mundo objetivo (e não o universo léxico) das classes trabalhadoras. Parece que o fato do fascismo do Terceiro Reich ter sido derrotado e o comunismo da União Soviética ter sido rendido aconteceu, principalmente, para que as identidades transnacionais pudessem ser construídas pelo desenvolvimento das nações, com a promessa de mil anos de compras ininterruptas e de assistir à rerepresentação dos episódios de *Baywatch*. Nossas subjetividades estão sendo criadas a partir dos detritos das forças produtivas, do vômito expelido pela sobre-acumulação, e da exagerada promessa de relações capitalistas globalizadas. As economias de desejo, ligadas às relações sociais capitalistas, são em grande número e complexas, e eu levaria muito tempo para analisá-las aqui. Basta dizer que a construção de identidade é um processo que não pode ser ignorado por nós que estamos envolvidos em educação. De fato, é um desafio-chave. O desafio tem de ser maior, no entanto, que o de surfar na busca de identidades na hibridização e nos espaços abertos pelos choques violentos nos *Fight Clubs* [Clubes de Luta] da cultura. Para mim, tal construção de identidade deve levar em conta as relações entre a formação subjetiva e a totalidade mais ampla das relações sociais capitalistas globalizadas. O capitalismo, aqui, não deve ser percebido como um calmante, mas como um trem sem freios que está despedaçando tudo que encontra em seu caminho, seguindo em frente para atacar, sem piedade, a possibilidade de se construírem livres formas associativas de trabalho e o florescimento das capacidades humanas. Mas, agora, deixe-me seguir adiante e tratar das outras questões que você levantou sobre o multiculturalismo.

Permita-me falar a respeito do seu comentário sobre o universalismo. De fato, a crítica geral dos teóricos pós-coloniais é a de que defender apelos universais é o equivalente a exercitar um poder disciplinar propondo um particularismo oculto. Há muito a dizer sobre esta crítica. Mas Callinicos argumenta, e eu concordo com ele, que ao se rejeitar apelos a

princípios universais tendo por base um ponto de vista particular da, digamos, comunidade, ignoraram-se as relações assimétricas de poder e privilégio nas situações locais e, no fim, truncam-se as formas de crítica social que você está apto a promover. Ao invés de dispensar os universalismos como particularismos mascarados (que acaba por limitar-lhe a uma classificação dos seus particularismos em alguma escala de preferência), eu me situaria ao lado de Callinicos, Eagleton e outros, argumentando que o que é necessário é um genuíno universalismo no qual todo mundo está incluído e onde não há “Outros”. Nesse sentido, o projeto Iluminista é chamado a corresponder ao seu nome. Isto é, no fundo, creio eu, aquilo que o projeto de Habermas tem buscado. Minha posição é que se for para nos aprofundarmos no projeto do Iluminismo, ao invés de nos livrarmos dele, necessitaremos decidir se o capitalismo tem lugar – central ou periférico. Na minha opinião ele não tem um lugar. Eu realmente não acredito que ele seja justificável em termos éticos ou políticos. Aqui necessitamos substituir as análises dos economistas neoclássicos por aquelas de Marx. E necessitamos desenvolver uma teoria política e pedagógica coerente que leve em consideração este fator. Eu poderia continuar com esta discussão por muito tempo, mas...

Mitja: *Qual é a relação entre isto que você estava falando e as suas idéias sobre o multiculturalismo?*

McLaren: Deixe-me tentar responder. A reivindicação por diversidade, feita por políticos, educadores e reformadores sociais, tem, historicamente, trazido grupos sociais marginalizados – populações latinas, afro-americanas, asiáticas e indígenas – para o centro da sociedade no que se refere ao tratamento da importância de examinar as suas necessidades e não no que se refere ao efetivo tratamento de suas necessidades, ou do tratamento de suas verdadeiras necessidades. Em outras palavras, esta reivindicação por diversidade tem sido pouco mais que uma retórica iluminista, com certeza nada prática. Entretanto, motivada por uma falta de oposição à exploração capitalista promovida pelas políticas neoliberais em todo o mundo, a educação multicultural continua a minar suas possibilidades mais emancipatórias ao promover o que acredito serem, na maior parte, reivindicações pela diversidade politicamente “vazias” – reivindicações por diversidade realizados num isolamento anti-séptico de um questionamento do centro do capitalismo. Este centro é o que dá lastro à produção da uniformidade que eu chamo de a eterna repetição da branquidade. Esta uniformidade constitui o produto da destilação do colonialismo, do imperialismo e do éter das mentiras brancas que cravejam o ar que respiramos. Isso quer dizer que o pluralismo está, secretamente, alinhado com a assimilação. Ser levado “ao centro” sem que seja permitido criticá-lo equivale a internalizar os códigos da branquidade (sem que sejam concedidos os benefícios de assumir, de fato, a “posição social” da branquidade). Há aqui um paralelo com alguns dos debates sobre

exclusão social na União Européia. Os estados eurocapitalistas avançaram uma retórica de inclusão social – dos desempregados, dos adultos analfabetos, dos incapacitados e outros grupos – que, simultaneamente, estigmatiza os “excluídos” como vítimas ou como deficientes em certas habilidades e atitudes, e declara querer incluí-los como iguais (sem tratar da questão da igualdade). Mas esta é uma fantasia cruel. De uma certa forma, não há “socialmente excluídos”: todo mundo está incluído no universo social do capital – mas em grupos diferentes e escandalosamente desiguais. A posse de capital em sua forma monetária, em níveis vastamente diferentes, exclui pessoas de comprar todos os tipos de mercadorias, e as reais necessidades humanas são abandonadas. Por outro lado, o capital inclui a nós todos somente para gerar, baseado no dinheiro, diferenças incríveis entre nós. Gênero, “raça” e outras diferenças sociais e culturais são fundamentados dentro da metafísica e “ética” burguesas para nos diferenciar e fragmentar com base no dinheiro. O capital faz agirmos, por isso, contra nós mesmos.

Retornando ao pós-modernismo. Os pós-modernistas devotados às políticas de identidade freqüentemente não reparam na centralidade da classe social como uma identidade abrangente que inscreve os indivíduos e os grupos em relações sociais de exploração. As políticas de identidade e o pluralismo deixam de levar em conta o fato de que a diversidade e a diferença são autorizadas a proliferarem e a florescerem desde que permaneçam dentro das formas dominantes dos arranjos sociais capitalistas, incluindo os arranjos de propriedade hierárquicos. Obviamente, concordo que as relações de classe são, sem dúvida, racializadas e exprimidas em termos de gênero. Não quero subordinar raça, gênero ou sexualidade à classe social; ao invés disso, quero enfatizar que sem derrotar o capitalismo, as lutas anti-racistas, anti-sexistas e anti-homofóbicas terão pouca chance de obterem sucesso. Slavoj Žižek tem afirmado que na reivindicação da esquerda por subjetividades políticas múltiplas (exemplo: raça, classe, feminismo, religião), a mesma esquerda, na verdade, reafirma um tipo de uniformidade ubíqua – uma sociedade não-antagônica na qual há espaço para todos os tipos de comunidades culturais, estilos de vida, religião e orientações sexuais. Žižek revela que esta uniformidade tem seu suporte numa divisão antagônica. No que se refere a esta divisão, eu acredito que ela, ao menos num nível geral, origina-se nas relações de trabalho-capital alimentadas e promovidas pela supremacia do patriarcado capitalista branco. Em outras palavras, não creio que a tensão central seja entre o nativo e o estrangeiro – mas entre trabalho e capital. Como você deve saber, sou muito simpático ao movimento, aqui nos Estados Unidos, conhecido como os “novos abolicionistas”.

Mitja: *Fale-me sobre este movimento. Está relacionado com as políticas de branquidade, correto?*

McLaren: Correto. Estudiosos-ativistas, tais como Noel Ignatiev, David Roediger e outros estão pedindo pela abolição da branquidade, ou pela abolição da raça branca. O que eles querem dizer com isso é que não há valor positivo que possa ser dado à posição social conhecida como branquidade. O termo não pode ser recuperado ou adquirir uma conotação positiva. Pessoas brancas necessitam desidentificar-se inteiramente com a raça branca, já que ela está intrinsecamente baseada na demonização de tudo o que é não-branco. Procurar por qualquer tipo de identidade positiva com uma raça branca – ou uma reconciliação política – é, na melhor das hipóteses, um projeto mal concebido. Isto se deve ao fato de a raça branca ter sido uma invenção histórica nascida nos fornos da superioridade racial e da casta europeia. Nós temos de des-inventar a raça branca, e não a re-inventar.

Theodore Allen e outros estudiosos têm notado, corretamente, que a função social da branquidade é o controle social, uma prática que tem origens coloniais que datam do ataque às afinidades tribais, hábitos, leis e instituições dos africanos, nativos da América do Norte e irlandeses pelo colonialismo inglês/britânico e anglo-americano. Tais práticas traiçoeiras de controle social reduzem todos os membros de grupos oprimidos a um status social indiferenciado, a uma posição inferior à de qualquer membro da população colonizadora. Com o aparecimento do movimento abolicionista, tipologias raciais, sistemas classificatórios e o estabelecimento de critérios favorecem a branquidade e demonizam a negritude como o mais baixo status dentro da “grande cadeia de seres” da humanidade, espalhada em todas as partes dos Estados Unidos. Estas tipologias ou mitos (no sentido de Barthes), costumavam ser usadas para justificar e legitimar a escravização dos africanos e para assegurar a continuidade da servidão do escravo por toda a sua vida. Hoje, a “branquidade” naturalizou-se como parte do “senso comum” da nossa realidade. Ignatiev nota que a branquidade não é uma cultura. Há uma cultura irlandesa, uma cultura italiana e uma cultura americana; há uma cultura jovem e uma cultura de drogas, mas, afirma Ignatiev, não existe algo denominado cultura branca. Ele observa que Shakespeare não era branco; era inglês. Mozart não era branco; era austríaco. De acordo com os novos abolicionistas, a branquidade não tem nada a ver com a cultura e tudo a ver com a posição social. Ignatiev observa que sem os privilégios ligados a ela, não haveria raça branca e a pele clara teria a mesma importância que pés grandes.

Ignatiev, posteriormente, nota que a identificação com privilégios brancos reconecta os brancos com relações de exploração. A resposta a esta situação é, obviamente, que os brancos deixem de existir como brancos. Ele sustenta que a tarefa mais desafiadora é fazer com que seja impossível que qualquer pessoa seja branca. Isto acarreta um rompimento com as leis de branquidade de modo tão claro que implique destruir o mito da unanimidade branca.

O que é também necessário – e aqui o trabalho de Marx torna-se crucial – é um explícito reconhecimento de como a ideologia da branquidade contribui para a reprodução da divisão de classes – particularmente as divisões entre a classe operária anglo-americana e

as minorias étnicas – a fim de reforçar as relações existentes de propriedade e reproduzir a lei do valor como um esquema mediador por excelência na reificação e fetichização das relações sociais em geral.

Junto com os esforços para abolir a raça branca (não das pessoas brancas; há, obviamente, uma diferença clara entre estes dois movimentos) devemos mobilizar esforços para abolir o capital. O capital é uma relação social, como observei antes – não uma “coisa”. É uma relação entre todos nós (não somente aqueles no trabalho, em trabalho) e o valor, que é a parte essencial do capital. A existência da classe capitalista está baseada na mais-valia, no tempo-trabalho não retribuído, no nosso suor, nos nossos processos mentais, nos nossos trabalhos domésticos (para criar e manter o próximo lote de trabalhadores), na nossa educação (como geradora dos atributos do poder-trabalho: capacidade de trabalho) e em todas as outras esferas da vida social. O capital é um vírus global que se propaga (mediado por nosso trabalho – o que é uma tragédia) em todas as áreas da vida humana contemporânea. É alimentado pela Nova Direita e por todos aqueles que esperam ganhar milhões, bilhões de dólares, com a expansão desta semente demoníaca. Precisamos recuperar a vida humana do capital.

Mitja: *E quanto às políticas da globalização? Como isso está destacado em seu trabalho?*

McLaren: Os 10% de famílias mais ricas dos Estados Unidos detêm 83% dos bens financeiros do país, enquanto que os 45% que estão na base detêm ao redor de 8%. Como o Ministro do Exterior de Cuba, Felipe Roque, declarou recentemente: os 4.5 bilhões de seres humanos dos países subdesenvolvidos, que consomem somente 14% da produção mundial total, são realmente tão livres e iguais quanto os 1.5 bilhões que vivem no mundo desenvolvido e que consomem os outros 86%? O que podemos pensar sobre a globalização do capitalismo, quando os bens combinados das três pessoas mais ricas do mundo excede a soma do produto doméstico bruto das 48 nações mais pobres e quando a soma dos bens das 225 pessoas mais ricas é, aproximadamente, igual aos rendimentos dos 47% da população mundial mais pobre? Que ironia! Eu relaciono a globalização – ou o que tem sido descrito como “capitalismo sem luvas” – ao seu companheiro governamental, o neoliberalismo. Temos visto o neoliberalismo em ação na opressão pelo estado de forças não ligadas ao mercado; no desmantelamento de programas sociais; na entronização da agenda política pública neomercantilista; no encorajamento para que a vida social – em todos os seus aspectos! – seja controlada pelos interesses privados; na eliminação da regulação ambiental; e em suas intermináveis concessões a corporações transnacionais. Mesmo que o conceito de globalização tenha sido usado para descrever as mudanças sociais, políticas e econômicas no capitalismo tardio, tais como a desregulação do mercado de trabalho e a globalização do capital líquido, eu prefiro uma definição mais provocativa que ligue a globalização a uma

forma de imperialismo. Esta definição pode parecer um exagero a ser evitado, mas eu a vejo como uma recomposição dos relacionamentos do trabalho e do capital que subordina a reprodução social à reprodução do capital.

Mitja: *Como você avaliaria as políticas de resistência em oposição à obviedade conservadora da cultura predatória?*

McLaren: Mitja, eu gostei do modo como você estruturou esta questão. A obviedade da cultura conservadora é precisamente o que explica o fato de ela estar tão oculta a olho nu – muito parecido com aqueles que controlavam o paraíso artificial da vida cotidiana, no filme *The Truman Show* [O Show de Truman]. Estou cada dia mais impressionado com a maneira pela qual o capitalismo predatório antecede o esquecimento, alimenta a amnésia social, amacia os travesseiros da finitude e pavimenta o mundo com um sentido de inevitabilidade e uniformidade. Fico deprimentemente impressionado com o quão formidável oponente o capitalismo predatório tem provado ser, como ele fatalmente nega o pleno desenvolvimento de nossas capacidades humanas e habitua-nos à imutabilidade da vida social. Em outras palavras: ele naturaliza em nós a idéia de que o capital é o melhor de todos os mundos possíveis, de que ele pode até não ser perfeito, mas é certamente preferível ao socialismo e ao comunismo. Muitos esquerdistas, inconscientemente, tornam-se apologistas das relações de dominação porque são sobrecarregados pela aparente inabilidade dos norte-americanos em imaginar um mundo no qual o capital não reine supremamente. Eu tenho me voltado para a pedagogia crítica para tratar desta situação.

Mitja: *Você está realmente muito identificado com o campo da pedagogia crítica. Como você definiria a pedagogia crítica? Qual é sua posição dentro deste campo hoje?*

McLaren: Como você sabe, Mitja, a pedagogia crítica tem sido uma corrente libertadora central na educação das últimas duas décadas. A pedagogia crítica tem servido como uma forma de luta dentro e contra as normas sociais e as forças que estruturam os processos de educação. A maior parte das abordagens da pedagogia crítica limita-se a questionar as fundações sobre as quais o conhecimento burguês está construído, colocando o próprio termo “educação” sob escrutínio. As questões que emergem na pedagogia crítica freqüentemente têm a ver com o relacionamento entre a educação e a ordem mais abrangente dos espaços públicos construídos pelo mercado de trabalho e gerados pela secularização e pela internacionalização das políticas de consumo. Em outras palavras, a pedagogia crítica, na maioria das vezes, lida com as manifestações culturais do capital, e com as normas e formações que são engendradas nas relações de troca. Esta é, até certo

ponto, uma boa estratégia. Contudo, a pedagogia revolucionária que advogo e que tenho construído a partir das raízes do trabalho de Freire e Marx e do trabalho de muitos outros, tais como o grande revolucionário Che Guevara, envolve a erradicação destas sementes de naturalização – plantadas por meio da reificação das relações sociais e da subordinação da diferença à identidade através da lei do valor – e isto significa o desvelamento das dimensões exploradoras, sexistas, racistas e homofóbicas da sociedade capitalista contemporânea. Mas também significa mais do que simplesmente “desvelar” estas relações, ou de as expor em toda sua nudez ideológica. Esta pedagogia revolucionária demanda – e aqui é importante não usar as palavras com muita delicadeza – a total erradicação da sociedade de classes em todas as suas manifestações incapacitantes. A pedagogia revolucionária está ligada à tomada de uma postura ativa na revolução social total, uma posição na qual agir e conhecer são, indelévelmente, fundidos de tal forma que o objeto do conhecimento é, irrevogavelmente, formado pelo ato do exame. Isto é, o mesmo ato de examinar (necessito enfatizar que este ato de examinar é coletivo e dialógico) forma o – e é formado pelo – objeto sob investigação. Aqueles que conhecem são formados – através do diálogo – pelo conhecimento. A pedagogia revolucionária busca produzir um excesso de consciência que vá além da nossa consciência condicional ou naturalizada, para criar, por assim dizer, um transbordamento que supere as condições históricas que a enquadram a fim de que possamos libertar nosso pensamento e, por extensão, nossas práticas sociais cotidianas de seu enraizamento nas mesmas condições materiais que permitem que o pensamento e a atividade social ocorram. Em outras palavras, a pedagogia revolucionária ensina-nos que necessitamos não nos acomodar à permanência da lei capitalista do valor. De fato, ela revela para nós como podemos começar a pensar em continuar a luta de Marx para uma revolução permanente. Um grande número de pensadores tem ajudado a explicitar as implicações revolucionárias do pensamento de Freire – Donaldo Macedo, Henry Giroux, Ira Shor, Peter Mayo, entre outros. Eu tenho tentado fazer isso através da divulgação do potencial multifacetado de seu trabalho para a revolução social e não apenas para a democratização das relações sociais capitalistas. Vários trabalhos contemporâneos sobre Freire superestimam sua inventividade na transformação das práticas de aula, mas desvalorizam seu potencial para a mudança social revolucionária do espaço além da sala de aula, na sociedade mais ampla. A pedagogia revolucionária requer uma compreensão dialética da exploração capitalista global. Freire é freqüentemente chamado para iluminar os debates sobre reforma escolar que são geralmente estruturados em torno do conceito de um diálogo sobre igualdade de oportunidades, os quais raramente vão além de renúncias temporárias da lógica das corporações ou denúncias esporádicas da privatização. Mas tais debates ignoram, cautelosamente, as contradições-chave geradas pela história – aquelas entre trabalho e capital. Tais debates são planejados nos Estados Unidos para impedir o estudo destas contradições.

Mitja: *O que você vê como o mais importante desafio, no futuro, para os pesquisadores educacionais?*

McLaren: É preciso encontrar a chave para ver além do coro de invisibilidades que nos envolve, e para identificar como as demandas atuais por uma democracia estável são apenas um pouco mais do que políticas de recuperação, uma cortina de fumaça para o neoliberalismo e para tornar o capitalismo governável e regulável – um capitalismo de “acionistas”, se você prefere. Eu não acredito que tal capitalismo funcionará, nem sou a favor de um socialismo de mercado. Precisamos mapear um tipo de humanismo positivo que possa fundamentar uma democracia socialista genuína sem relações de mercado, um humanismo marxista que possa conduzir a uma transcendência do trabalho alienado. Seguindo Marx, Eagleton afirma que somos livres quando, como artistas, produzimos sem o agulhão da necessidade física; esta natureza é, para Marx, a essência de todos os indivíduos. A transformação dos rituais de ensino só pode resolver os problemas parcialmente, uma vez que estes rituais estão incrustados nas relações sociais capitalistas e na lei do valor. Há sinais de que as pesquisas nas ciências sociais podem estar passando por uma grande transformação. Acho que precisamos tirar o foco de como as identidades individuais são mercantilizadas nos espaços pós-modernos do consumo e colocar mais ênfase sobre a criação de possibilidades para uma reconstrução radical da sociedade. Gosto do novo papel público de Pierre Bourdieu – de fazer sua política nas ruas e fábricas da França, lutando contra as injustiças estruturais e instabilidades econômicas provocadas pelo capitalismo e neoliberalismo – lutando contra o que, na verdade, são práticas totalitárias que facilitam a exploração dos trabalhadores do mundo. Bourdieu observa que não chegamos a explorar todas as alternativas ao capitalismo. Se este é o caso, precisamos, como pesquisadores, fazer com que o nosso trabalho tenha a ver com a busca de novas relações sociais em torno das quais a vida cotidiana possa ser produtiva e, criativamente, organizada. No meu modo de ver, é deste modo que a ciência social – e política – deveria ser praticada.

Correspondência

Peter McLaren, Professor da Universidade da Califórnia, Los Angeles, Estados Unidos da América.
E-mail: mclaren@gseis.ucla.edu

Entrevistador

Entrevista conduzida por Mitja Sardoc, Instituto de Pesquisa Educacional, Ljubljana, Slovenia.

PETER McLAREN

Entrevista publicada em *Currículo sem Fronteiras* com autorização do autor e do entrevistador.

Tradução: Pedro Bendassoli.

Revisão da tradução: Luís Armando Gandin - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
