

## 7 – Educação e diversidade

Se o Brasil não é homogêneo, se concordamos com a crítica que d' Adesky (2001) faz ao conceito de unidade etnonacional cultural homogênea, de Ribeiro (2004) e se, essa a sociedade brasileira é representada de forma homogênea, como adverte Chauí (2000), o que temos em oposição a isso? Para Munanga (1999), o processo de formação da identidade nacional no Brasil recorreu aos métodos eugenistas<sup>1</sup> visando o embranquecimento da sociedade. Esse projeto, afirma o antropólogo, fracassou.

Se o embranquecimento tivesse sido (hipoteticamente) completado, a realidade racial brasileira teria sido outra. No lugar de uma sociedade totalmente branca, ideologicamente projetada, nasceu uma nova sociedade plural constituída de mestiços, negros, índios, brancos e asiáticos, cujas combinações em proporções desiguais dão ao Brasil seu colorido atual. (Munanga, 1999, p.15)

Contudo, diz Munanga, “o ideal de branqueamento inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços”<sup>2</sup> (op.cit, p.16).

O fato é que o “colorido”, ou seja, essa realidade multicultural de todo o nosso continente foi construída a partir de relações interétnicas inscritas em uma história de dominação, extermínio e exclusão na qual índios e afro-descendentes foram os mais vitimizados e afetados.

De acordo com Candau (2005), nos últimos anos, a questão multicultural vem adquirindo cada vez maior abrangência, visibilidade e conflitividade, no âmbito internacional e local.

---

<sup>1</sup> Do termo Eugenia – teoria que busca produzir uma seleção nas coletividades humanas, baseada em leis genéticas, do latim EUGENIA – aperfeiçoamento da espécie via seleção genética e controle da reprodução. (Houaiss, 2004, p.1274).

<sup>2</sup> E eu diria “de negros, mestiços e brancos” pois assim não diria de todos os negros e mestiços e incluiria ainda brancos.

A nossa formação histórica está marcada pela eliminação física do “outro” ou por sua escravização, formas violentas de negação de sua alteridade. Os processos de negação do “outro” também se dão no plano das representações e no imaginário social. Nesse sentido, o debate multicultural na América Latina nos coloca diante desses sujeitos históricos que foram massacrados, que souberam resistir e continuam hoje afirmando fortemente suas identidades na nossa sociedade, mas numa situação de relações de poder assimétricas, de subordinação e acentuada exclusão. (Candau, 2005, 13, p.14).

Vimos, no capítulo anterior, como a escola também contribuiu e continua contribuindo para a construção de uma visão homogênea da sociedade. Por outro lado, pesquisadores e pesquisadoras de diversos países, incluindo o Brasil, há muito se esforçam para entender essa realidade multicultural e pensar a educação a partir dessa perspectiva. De tudo o que foi exposto anteriormente nesse trabalho, não é preciso dizer o quanto essa reflexão me parece fundamental. E como quero penetrá-la?

As crianças e adolescentes observadas nos terreiros praticam e defendem uma cultura diferente da cultura hegemônica da sociedade e da escola. Ricardo, Paula, Luana, Joyce, Jailson, Michele, Alessandra, Felipe, a menina de Obaluaê, Noam, além de muitas outras crianças e adolescentes, fazem parte dessa realidade multicultural, mas têm sua cultura e identidade excluídas pela cultura hegemônica da sociedade e da escola. O que prova que apenas reconhecer a sociedade como multicultural não basta. Justamente por isso, o conceito de cultura elaborado por Tomaz Tadeu da Silva faz tanto sentido:

A cultura é um campo de produção de significados no qual os diferentes grupos sociais, situados em posições diferenciais de poder, lutam pela imposição de seus significados à sociedade mais ampla. A cultura é, nessa concepção, um campo contestado de significação. O que está centralmente envolvido nesse jogo é a definição da identidade cultural e social dos diferentes grupos. A cultura é um campo onde se define não apenas a forma que o mundo deve ter, mas a forma como as pessoas e os grupos devem ser. A cultura é um jogo de poder. (Silva, 1999,p.25).

Tanto é assim que Ricardo Nery, depois de ser chamado de “filho-do-Diabo”, aos seis anos, por uma explicadora particular e depois de todas as conseqüências sofridas com a publicação do livro do Bispo Macedo, pergunta: *“Eu não entendo, se a gente tem que aceitar a cultura dos crentes e dos católicos, por que eles não podem aceitar a nossa, inclusive na escola?”*

O conceito do “multiculturalismo” tem sido o referencial teórico com que muitos educadores/pesquisadores têm trabalhado para encontrar, no mínimo, algumas pistas para tentar responder a perguntas como essas e a enfrentar essa intrincada realidade. Esse referencial (polêmico e complexo) vêm orientando desde 1996, o Grupo de Estudos sobre Cotidiano, Educação e Cultura (s) (Gecec), no Departamento de Educação da PUC-Rio, do qual participei por dois semestres. Para discuti-lo nos valemos muito das reflexões de autores como Santos, McLaren, Skliar, Candau, entre outros. Caminhemos com eles aqui e nas considerações finais deste trabalho.

## 7.1 – O multiculturalismo emancipatório de Santos

Em janeiro de 2003, durante o III Fórum Social Mundial, entrevistei o sociólogo Boaventura de Souza Santos. Acredito que reproduzir parte da entrevista<sup>3</sup> nos ajuda a compreender o que ele chama de multiculturalismo emancipatório e a situar um pouco a questão, inclusive já apresentando algumas polêmicas.

### **Quais são os limites hoje do diálogo intercultural?**

**Santos:** Um dos nossos limites hoje é que foi o Ocidente que, durante muito tempo não quis saber de diálogo intercultural e que, de repente decidiu que era preciso diálogo intercultural. Isto tem a ver com muitas coisas, com o fracasso do Estado, com o neoliberalismo com o qual o Estado perdeu força, seja no sistema educativo, no sistema científico nacional. Então começaram a emergir as identidades que sempre lá estiveram, mas que estavam submersas.

### **Como surge o multiculturalismo e como é possível melhor formulá-lo?**

**Santos:** Primeiro com a linguagem que temos. A gente pensa o novo sempre com a linguagem velha. Não podemos inventar de uma hora para outra a linguagem do novo não é? Aí temos uma dificuldade. Por outro lado, foi o pensamento dominante que decidiu de repente que era preciso o multiculturalismo. Ninguém perguntou aos grupos indígenas se eles estavam interessados no multiculturalismo. Um grande líder colombiano que, aliás, foi senador na Constituinte dizia: “Eu quero o multiculturalismo para decidir os temas que eu quiser. Não me imponham o multiculturalismo, senão, o que o multiculturalismo vai fazer é destruir os que os espanhóis não conseguiram, ou seja, destruir completamente nossa cultura”. Todos os nossos termos são realmente monoculturais. O conceito de Estado, de sociedade civil.

---

<sup>3</sup> Publicada no jornal “Surgente” do Sindicato dos Petroleiros do Rio de Janeiro (Sindipetro-RJ), na edição número 948 (29/5 a 4/6 de 2003.).

**Alguns teóricos afirmam que o multiculturalismo é produto do fracasso da esquerda internacional que, por não conseguir realizar o socialismo, assume as lutas culturais e despreza o que seria a verdadeira luta revolucionária. Como o senhor discute essa questão?**

**Santos:** Normalmente esse é um pensamento de um marxismo completamente ultrapassado. Penso que a cultura marxista é muito importante para mim, mas não é suficiente. Não pode ser suficiente por uma razão muito simples é que o marxismo é tão ocidental como o liberalismo. O mundo hoje é muito mais amplo. Veja como Marx justificou o colonialismo da Índia. Que os ingleses iriam civilizar a Índia. É possível a gente dizer uma coisa dessas hoje? A cultura escrita é muito mais antiga na Índia e na China do que no Ocidente. Se até o século XIV nós fomos periferia da Índia e da China e era de lá que vinha a cultura e que vinha tudo. Não se pode dizer isso. Então a descoberta do multiculturalismo não é uma resposta de quem está a se render. Mas falo evidentemente do multiculturalismo emancipatório que é uma estratégia de igualdade social, mas com distribuição de riqueza.

**Em suas exposições o senhor fala de um multiculturalismo emancipatório e de um outro, classificado de reacionário. Como o senhor diferencia esses dois conceitos?**

**Santos:** O multiculturalismo emancipatório é aquele que reconhece e aproxima as culturas e não as põe em guetos. Posso lhe dar um exemplo. A Câmara de Berlim, há anos, decidiu reconhecer a cultura dos turcos. Mas como ela fez isso? Os turcos, na Alemanha, podiam, dentro de seus guetos, dentro de seus bairros, festejar da sua maneira. Podiam comer carne como queriam, mas nunca poderiam fazer suas festas fora de seus bairros. Ou seja, guetizaram a cultura. Ao mesmo tempo assumiram que a cultura alemã não tinha nada a aprender com a cultura turca ou islâmica. Eu acho que as culturas devem aprender umas com as outras. Isso é o que distingue, em parte, digamos, o multiculturalismo emancipatório do reacionário.

**Como o senhor vê o mito da democracia racial que existe no Brasil?**

**Santos:** Este país foi avassalado pela idéia da democracia racial que de fato nunca existiu. É uma forma de racismo diferente dos países de colonialismo anglo-saxônico. Mas o colonialismo ibérico criou formas de racismo que ficaram impregnadas às elites. Por outro lado, o fato de a independência não ter sido conseguida pelos índios e sim pelos descendentes dos colonos fez com que as relações coloniais sobrevivessem ao fim do colonialismo. Não é por acaso que houve genocídios ainda piores dos índios depois da independência. No Brasil, ainda hoje, ninguém diz que é racista, mas muita gente não gostaria de ver sua filha casada com um negro. E esse racismo difuso é tão ou mais difícil de ser combatido quanto o assumido. A maneira como concebemos o multiculturalismo é monocultural. Os negros têm suas tradições desde que não perturbem o nosso sistema educativo, o de saúde, o orçamento participativo. Temos tradição individual, cada cidadão tem seu voto e eles, como os índios, têm identidades coletivas. Hoje a Europa começa a reconhecer que é multicultural. Esse racismo está muito impregnado na cultura brasileira. Mas a sociedade não admite essa multiculturalidade e isso dificulta muito.

**Poderia dar um exemplo?**

**Santos:** Os quilombolas, as terras de descendentes de escravos. Existe uma enorme dificuldade para registrar as terras dos quilombolas nos cartórios, justamente porque o código de registro é totalmente adequado para a propriedade individual que veio do modelo ocidental e que, portanto não se pode aplicar aos descendentes de escravos que estão nas suas terras há 300 anos e que obviamente nem têm sobrenomes, carteira de identidade nem sabem onde nasceram. Isso é monoculturalismo jurídico numa sociedade que se diz multicultural. Essa questão já entrou na agenda com a força do movimento negro e com a força do movimento indígena. Mas há muito ainda a fazer nesse domínio. Pelo menos o problema está identificado.

### **E como reconhecer a diferença na igualdade?**

**Santos:** Na África do Sul, por exemplo, os negros querem ser iguais aos brancos, mas querem ser diferentes em função de suas diferentes culturas. E onde eles querem ser iguais? Naturalmente no acesso aos direitos sociais. Infelizmente, como parte do pacto realizado por Mandela está a condição de que não se toque na estrutura econômica. Que não se fizesse, por exemplo, a reforma agrária. Então hoje, 97% das terras produtivas são dominados por 3% da população quase toda branca. Sem reforma agrária não é possível o reconhecimento dos negros naquele país. O aumento brutal da criminalidade na África do Sul é uma reação despolitizada a uma exclusão política. Isso não acontece só na África do Sul, acontece e acontecerá em qualquer país que necessite fazer uma reforma agrária.

### **Inclusive no Brasil?**

**Santos:** Certamente. Em qualquer país, inclusive no Brasil.

Santos aprofunda essa discussão em recente publicação. Citando Stam (1997), o sociólogo informa que o conceito de multiculturalismo aponta simultaneamente ou alternativamente para uma descrição e para um projeto. Enquanto descrição é possível falar de:

1. a existência de uma multiplicidade de culturas no mundo;
2. a co-existência de culturas diversas no espaço de um mesmo Estado-nação;
3. a existência de culturas que se interinfluenciaram tanto dentro como além do Estado-nação. (Stam, 1997, apud Santos, 2003:28).

Para Santos, é o grau em que o multiculturalismo como descrição das diferenças culturais e dos modos da sua inter-relação se sobrepõe ao multiculturalismo como projeto político de celebração ou reconhecimento dessas diferenças que tem, diz o sociólogo, suscitado críticas e controvérsias, vindas tanto de setores conservadores quanto de diferentes correntes progressistas e de esquerda.

As críticas conservadoras têm encontrado expressão e eco sobretudo nos Estados Unidos da América, como resposta às transformações na composição étnica da população americana; à presença crescente de imigrantes, sobretudo de um forte contingente de imigrantes ilegais com origem na América Latina; aos programas sociais de discriminação positiva dirigidos a grupos excluídos ou marginalizados, como os afro-americanos ou os hispânicos; ao desenvolvimento, no meio acadêmico, de programas de estudos culturais e de estudos sobre as mulheres, e às transformações no currículo de áreas tradicionais como a literatura, destinadas a conferir visibilidade e voz às mulheres e às minorias; a algumas

políticas públicas de apoio à criação cultural e minorias e, finalmente, ao surgimento, no espaço público, de movimentos defendendo políticas de identidade baseadas no reconhecimento da sua diferença. (op.cit.. p.29).

Em seu livro, Santos discute muitas outras críticas ao multiculturalismo, mas diz que, apesar delas, o termo generalizou-se como o modo de designar as diferenças culturais em um contexto transnacional e global. Isso não significa, afirma, que tenham sido superadas as contradições e tensões internas apontadas pelos críticos. Para o sociólogo, a expressão pode continuar a ser associada a conteúdos e projetos emancipatórios e contra-hegemônicos ou a modos de regulação das diferenças no quadro do exercício da hegemonia nos Estados-nação ou em escala global. Por isso, para Santos, é importante especificar as condições em que o multiculturalismo como projeto pode assumir um conteúdo e uma direção emancipatórios.

A idéia de movimento, de articulação de diferenças, de emergência de configurações culturais baseadas em contribuições de experiências e de histórias distintas tem levado a explorar as possibilidades emancipatórias do multiculturalismo, alimentando os debates e iniciativas sobre novas definições de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania. Nem sempre, contudo, é explicitada a relação entre as condições que possibilitam essas formas de mobilidade e de hibridação e as dinâmicas do sistema-mundo capitalista, que produzem, reproduzem e ampliam desigualdades e a marginalização e exclusão de contingentes importantes da população mundial, tanto no Norte quanto no Sul. Para alguns dos que defendem versões emancipatórias do multiculturalismo, a relevância da cultura reside no fato de ela ser, na era do capitalismo global, o espaço privilegiado de articulação da reprodução das relações sociais capitalistas e do antagonismo a elas. (op. cit, p.33)

Santos concentra sua análise na relação entre o multiculturalismo e as dinâmicas econômicas e políticas da globalização. Para ele, a explicitação dessa relação passa pelo debate sobre a concepção de direitos humanos, sobre a sua eurocentridade e sobre a possibilidade de esses direitos poderem ser concebidos em termos multiculturais, sobre novas concepções de cidadania, *“de uma cidadania cosmopolita baseada no reconhecimento da diferença e na criação de políticas sociais voltadas para a redução das desigualdades, a redistribuição de recursos e inclusão. Essa nova cidadania requer a invenção de processos*

*dialógicos e diatópicos de construção de novos modos de invenção política*". (id, 2000, p.34).

São inegáveis as contribuições desse autor que, em muito se aproximam das reflexões de McLaren (principalmente de seu multiculturalismo crítico). Contudo, vejo que o segundo dá um passo além em sua crítica ao capitalismo quando propõe não "apenas" a redistribuição de recursos e a inclusão (o que já seria uma grande conquista), mas propõe, como veremos, como perspectiva de nossas ações e mobilizações, a luta pela destruição do que chama de "branquidade" *par e passu* com a luta pela destruição do capitalismo. Além disso, é também McLaren que aproxima mais detidamente o conceito de multiculturalismo das questões educacionais, defendendo, inclusive, o conceito de "*pedagogia revolucionária*". Assim, permanecerei um pouco mais com este autor que me ajudou ainda, a mediar as observações realizadas no terreiro e na escola.

## 7.2 – Os multiculturalismos de McLaren

Em seu livro *Multiculturalismo crítico* (2000a), McLaren diferencia quatro tipos de multiculturalismo. São eles: o conservador ou empresarial, o humanista liberal, o liberal de esquerda e o multiculturalismo crítico e de resistência. Destacarei brevemente as principais características apontadas entre eles pelo autor.

Sobre o **multiculturalismo conservador**, McLaren esclarece que este se refere às visões coloniais em que as pessoas afro-americanas são representadas como escravos e escravas, como serviçais e como aqueles que divertem os outros. De acordo com o autor, tais visões estiveram fundamentadas nas atitudes profundamente auto-elogiosas, autojustificatórias e profundamente imperialistas dos europeus e norte-americanos. "*Tal postura retrata a África como um continente selvagem e bárbaro ocupado pelas mais inferiores das criaturas que eram privadas das graças salvadoras da civilização ocidental. Ela também pode ser localizada nas teorias evolucionistas que apoiaram a política de destino*

*manifesto dos Estados Unidos, a generosidade imperial e o imperialismo cristão*". (McLaren, 2000<sup>a</sup>, p. 111)

McLaren destaca muitas razões pelas quais o multiculturalismo conservador deve ser rejeitado. Para citar algumas, porque ele recusa-se a tratar a branquidade como uma forma de etnicidade e, justamente por isso, situa a branquidade como uma norma invisível através da qual outras etnicidades são julgadas. Além disso, McLaren adverte que o multiculturalismo conservador (de Diane Ravitch, Arthur Schlesinger Jr., Lynne V.B Cheney, Chester Finn e outros) *"utiliza o termo diversidade para encobrir a ideologia de assimilação que sustenta a sua posição"*.

Para ele, nesta visão: *"Os grupos étnicos são reduzidos a "acréscimos" à cultura dominante. Para ser "acrescido" à cultura dominante dos Estados Unidos você precisa primeiro adotar uma visão consensual de cultura e aprender a aceitar as normas patriarcais essencialmente euro-norte-americanas do país hospedeiro"*. (op.cit, p. 114 e 115). E ainda: o multiculturalismo conservador, de acordo com este autor, defende o inglês como a única língua oficial e se opõe virulentamente a programas educacionais bilíngües. Não questiona o conhecimento elitizado (mais valorizado pela classe média branca norte-americana). Não interroga regimes dominantes de discursos e práticas culturais e sociais que estão vinculadas à dominação global e que estão inscritas em convicções racistas, classistas, sexistas e homófobas. Por fim, McLaren enfatiza que o multiculturalismo conservador deseja assimilar os estudantes a uma ordem social injusta ao argumentar que todo membro de todo grupo étnico pode colher os benefícios econômicos das ideologias neocolonialistas e de suas práticas econômicas e sociais correspondentes. *"Mas um pré-requisito para "juntar-se à turma" é desnudar-se, desracializar-se e despir-se de sua própria cultura"*. (op.cit, p. 115).

Já quanto ao **multiculturalismo humanista liberal**, McLaren argumenta que para este, existe uma igualdade intelectual natural entre as pessoas brancas, afro-americanas, latinas, asiáticas e outras populações raciais. Esta equivalência cognitiva permite a competição igual entre as raças em uma sociedade capitalista. Vale à pena ouvir o autor para entendermos melhor esta concepção:

Sob o ponto de vista do multiculturalismo humanista liberal, a igualdade está ausente nos Estados Unidos não por causa da privação cultural das pessoas latinas e negras, mas porque as oportunidades sociais e educacionais não existem para permitir a todos competir igualmente no mercado capitalista. Diferente das concepções conservadoras, esta outra postura multicultural acredita que as restrições econômicas e socioculturais existentes podem ser modificadas e reformadas com o objetivo de se alcançar uma igualdade relativa. (op.cit, p.119).

A conseqüência direta desta visão para McLaren é um humanismo etnocêntrico e opressivamente universalista.

O terceiro tipo de multiculturalismo denominado por McLaren é o **liberal de esquerda**. Esta postura, de acordo com ele, enfatiza a diferença cultural e sugere que a ênfase na igualdade das raças abafa aquelas diferenças culturais importantes entre elas, as que são responsáveis por comportamentos, valores, atitudes, estilos cognitivos e práticas sociais diferentes. Nas palavras de McLaren: *"O multiculturalismo liberal de esquerda trata a diferença como uma "essência" que existe independentemente de história, cultura e poder. Na maioria das vezes solicita documentos de identidade antes de iniciar o diálogo"*. (op.cit, p.120).

Sem querer desprezar a experiência vivida por uma pessoa, bem como sua raça, classe, gênero e história, McLaren insiste para o risco desta corrente multicultural gerar o que ele considera como populismo elitista construído na medida em que, por exemplo, professores de bairros pobres das grandes cidades, articuladores de sindicatos ou aqueles engajados em políticas ativistas, estabeleçam um *pedigree* de voz baseado na história pessoal, classe, raça, gênero e experiência.

O quarto tipo de multiculturalismo distinto por este autor foi chamado por ele de **multiculturalismo crítico e de resistência**. Para defendê-lo, McLaren argumenta que o multiculturalismo sem uma agenda política de transformação pode apenas ser outra forma de acomodação a uma ordem social maior.

Eu acredito que pelo fato de estarem imersas no discurso da "reforma", as posições humanistas liberal e liberal de esquerda sobre o multiculturalismo não conseguem avançar em um projeto de transformação social. Considerando isto, estou desenvolvendo a idéia de multiculturalismo crítico. (...) A perspectiva que estou chamando de multiculturalismo crítico compreende a representação de raça, classe e gênero como resultado de lutas sociais mais amplas sobre signos e significações e, neste sentido, enfatiza não apenas o jogo textual e o deslocamento metafórico como forma de resistência (como no caso do multiculturalismo liberal de esquerda), mas enfatiza a tarefa central de transformar as

relações sociais, culturais e institucionais nas quais os significados são gerados. (op.cit, p.123).

Inquieto e instigante, McLaren publica em nosso país, também em 2000, seu livro “Multiculturalismo Revolucionário – pedagogia do dissenso para o novo milênio”. O novo conceito **multiculturalismo revolucionário** procura aprofundar ainda mais sua crítica à sociedade discriminatória. Na verdade, o autor não chega a fazer uma grande distinção entre multiculturalismo crítico e revolucionário. Muitas vezes ele se refere ao novo termo “revolucionário” como se falasse do “crítico”. O que constatei é que McLaren enfatiza ainda mais a luta contra o capitalismo e defende abertamente o que chama de socialismo revolucionário. Em suas palavras:

O multiculturalismo revolucionário reconhece que as estruturas objetivas nas quais vivemos, as relações materiais condicionadas à produção nas quais estamos situados e as condições determinadas que nos produzem estão todas refletidas em nossas experiências cotidianas. Em outras palavras, as experiências de vida constituem mais do que valores, crenças e compreensões subjetivas; elas são sempre mediadas através de configurações ideológicas do discurso, economias políticas de poder e privilégio e divisão social do trabalho. O multiculturalismo revolucionário é um multiculturalismo feminista-socialista que desafia os processos historicamente sedimentados, através dos quais identidades de raça, classe e gênero são produzidas dentro da sociedade capitalista. Conseqüentemente, o multiculturalismo revolucionário não se limita a transformar a atitude discriminatória, mas é dedicado a reconstruir as estruturas profundas da economia, da cultura e do poder nos arranjos sociais contemporâneos. Ele não significa reformar a democracia capitalista, mas transformá-la, cortando suas articulações e reconstruindo a ordem social do ponto de vista dos oprimidos. (...) A luta por libertação com base em raça e gênero não deve permanecer desligada da luta anticapitalista. (McLaren, 2000b, p. 284).

### 7.3 – Avanços e limites da pedagogia crítica

McLaren critica a chamada pedagogia crítica ou radical (na forma como tem sido desenvolvida tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos). É preciso que se entenda, contudo, que este autor reconhece as conquistas dessa pedagogia já que esta, segundo ele, desafiou a ideologia da teoria e prática educacionais tradicionais.

A pesquisa educacional tradicional levou adiante a tentativa paradoxal de despolitizar a linguagem da escola e, ao mesmo tempo, reproduzir e legitimar a autoridade cultural e

política dos grupos dominantes. Em oposição à tentativa dos tradicionalistas de suprimir teoricamente questões importantes acerca das relações entre conhecimento, poder e dominação, os teóricos críticos educacionais desenvolvem novas linguagens teóricas e modos de crítica para sugerir que as escolas eram, em grande parte (ainda que não exclusivamente), agentes da produção social, econômica e cultural. Na melhor das hipóteses, as escolas públicas ofereciam uma mobilidade limitada aos membros das classes subordinadas, mas serviam basicamente como um instrumento para a reprodução de relações sociais capitalistas e das ideologias legitimadoras dos grupos dominantes. (McLaren, 2000b, p. 27).

De acordo com McLaren, apesar de seu sucesso ao desenvolver análises teóricas e políticas de grande visão, a teoria educacional radical tinha algumas falhas sérias, sendo que, a mais significativa para o autor foi não conseguir ir além da linguagem da crítica e da dominação. Para McLaren, ao descartar as escolas considerando-as agentes de dominação, os educadores radicais não têm conseguido preocupar-se muito com a construção de abordagens novas e alternativas para a organização de escolas, de currículos e de relações sociais em sala de aula. (op.cit,28).

Apesar das críticas, McLaren inclui-se na corrente dos educadores críticos, portanto, é de uma autocrítica que tratamos aqui.

Como grupo, falhamos em desenvolver uma compreensão abrangente da linguagem, da identidade e da experiência e de sua relação com os discursos de poder, de democracia, de justiça social e de memória histórica, sensíveis ao poder. É verdade que as teorias feministas, pós-estruturalistas e pós-modernas, conseguiram expandir muito nossa compreensão acerca do relacionamento entre identidade, a linguagem e o ensino. Mas, muitas vezes, esses discursos desfazem-se em um viés “desistoricizante” e autocongratulator sobre a articulação das especificidades da metodologia etnográfica e das virtudes ideológicas de nomear o lugar que se ocupa como um espaço discursivo complexo. (op.cit,p. 26).

Para McLaren, a teoria educacional crítica necessita de uma linguagem que compreenda como a experiência é produzida, legitimada e organizada como um aspecto central da pedagogia.

#### 7.4 – Para além da pedagogia crítica

Impulsionada também pela militância afro-americana e por outras demandas educacionais, a educação multicultural surgiu, segundo McLaren, nos anos de 1960, voltada, principalmente para a denúncia das diferentes desigualdades sociais e de poder.

Contudo, uma das correntes desse modelo de educação não ligava, diz McLaren, o racismo às relações sociais capitalistas e apenas o percebiam como um problema restrito à disposição psicológica, à formação patológica e mesmo a um problema epistemológico.

Para desafiar a própria pedagogia crítica, McLaren defende que a educação multicultural crítica deve contestar incansavelmente e ininterruptamente as desigualdades de raça, gênero e classe e denunciar, inclusive, a incompatibilidade do capitalismo com o que ele chama de democracia formal.

A democracia – a democracia formal – é o poder de fabricar o acordo, de modo a permitir aos interesses financeiros maximizarem sua vantagem, às custas da maioria da população que, como já foi dito, está tornando-se mais pobre. (...) Os educadores críticos devem, em primeiro lugar, reconhecer que a democracia existe em um estado de paradoxo, que ela não tem qualquer visão do bem comum. A democracia, contudo, capacita lutas particulares a determinarem como ela será definida. Da natureza de tais lutas é que deve tratar a pedagogia crítica. Uma democracia da diferença é sempre relacional, nunca pura, é sempre temporária, historicamente condicional e mediada de forma contraditória, de acordo com a mudança nos pontos de vista de seus cidadãos e das circunstâncias. Nesse ponto, podemos seguir Ernesto Laclau na compreensão de que a fundação da democracia é a sua própria falta constitutiva, sua própria impossibilidade. (id.,2000b, p. 248, 249)

Aqui, o multiculturalismo revolucionário defendido por McLaren encontra-se com o que o autor define como pedagogia revolucionária.

A Pedagogia Revolucionária cria um espaço narrativo colocado contra o fluxo naturalizado do dia-a-dia a favor da poesia diária da agência do encontro e do conflito, no qual a subjetividade é constantemente dissolvida e reconstruída (id.,2001, p.44).

E ainda:

A luta específica que eu desejo abordar é a de fazer uma escolha contra a “condição branca”. Será que ainda é possível fazermos tal escolha, dado que, historicamente, a prática dessa “condição branca” gerou negação, a desagregação e a destruição tão devastadoras de outras raças? Poder-se-ia se pensar que tal escolha seria moralmente evidente por si só. No entanto, justamente por ser a condição branca tão persuasiva, fica difícil identificá-la, desafiá-la e separá-la de nossas vidas cotidianas. Minha mensagem é de que devemos criar uma nova esfera pública, na qual a prática da “condição branca” seja não apenas identificada e analisada, mas também contestada e destruída. Isso porque essa escolha é a esperança e a promessa do futuro. (id, 2000b, p.238).

Para McLaren, uma pedagogia revolucionária da classe trabalhadora procura reconstruir idéias revolucionárias formando alianças em grupos e comunidades entre outros grupos da classe trabalhadora, das feministas dos gays, das lésbicas, das minorias e dos indígenas. *“Aqui, não estamos apresentando uma retórica revolucionária aventureira contra a qual Lênin nos alertou, e sim criticando intelectuais não compromissados, nos círculos acadêmicos, que depreciam, em vez de a ele aderir, o avanço de uma práxis revolucionária”*. (id,2002, p.99).

## 7.5– Pelo direito de se narrar e de narrar o mundo

*“Quem criou o mundo foi Olorum, o Deus supremo que criou o mundo que ainda não existia com o saco da criação”*. Lembro que assim me narrou a criação do mundo, o ogan do terreiro de Mãe Beata, Noam Moreira, seu neto. Lembro também da resposta que o menino me deu quando perguntei a ele o que dizem os professores na escola a respeito da criação do mundo. *“Que o mundo foi criado por Deus. O Deus das Igrejas, o Deus de Jesus, praticamente”*. Pergunto se alguma vez ele teve a oportunidade de narrar na escola como ele entende a criação do mundo. *“Claro que não”*, respondeu Noam.

*“Vivemos em tempos perigosos”*, diz McLaren. E continua:

Não apenas as escolas públicas estão sob um ataque massivo e coordenado, anunciado pelo toque de clarim da Nova Direita<sup>4</sup> à privatização da esfera pública, mas a idéia mesma de instituição pública está se tornando crescentemente ameaçada. Esta é uma era de

<sup>4</sup> O chamado movimento da Nova Direita nos Estados Unidos caracteriza-se pela fusão de projetos de neoliberalismo com fundamentalismo cristão. Nota da Tradutora. McLaren (2000a, p.158).

terror econômico sustentada pela “cultura empresarial” e pelo crescente número de corporações transnacionais. (2000a, p.158).

As autocelebrações da identidade nacional, afirma McLaren, elaboradamente encenadas, giram em torno das estratégias euroamericanas de fazer o homem rico cristão branco heterossexual, o universal ético. Para este autor, esses “novos tempos” são também reflexo das narrativas que vivemos que formam, diz ele, um contrato cultural entre pessoas, grupos e o nosso universo social.

Se as narrativas dão significado às nossas vidas, precisamos entender o que são essas narrativas e como elas vieram a exercer tal influência sobre nós e nossas alunas e alunos. Minha posição é a de que precisamos ter capacidade de ler criticamente as narrativas que já estão nos lendo. Minha tese geral é a de que todas as identidades culturais pressupõem uma certa intencionalidade narrativa e são informadas por histórias particulares. Colocando de outra forma, quero argumentar que as identidades são parcialmente o resultado da narratividade da vida social. (op.cit., p.162).

As interrogações de McLaren, neste caso são: “*As narrativas falam nossas pessoas ou nós somos falados através de narrativas? Usamos tipos diferentes de narrativas para contar tipos diferentes de histórias, mas também sancionamos certas narrativas e desconsideramos outras por razões políticas e ideológicas?*” (op.cit, p.163). Nossas identidades narrativas, segundo McLaren determinam nossa ação social como agentes da história, bem como as restrições que colocamos nas identidades dos outros. Em outras palavras, diz ele, as narrativas podem se tornar politicamente capacitadoras da transformação social ou podem servir como estratégias de contenção. (ibidem).

Para ampliar sua opinião a respeito da primeira função das narrativas, McLaren cita Homi K. Bhabha:

A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu “desejo”, seu próprio discurso institucional e oposicional. Não importa o quão impecável o conteúdo de uma outra cultura seja conhecido, não importa o quão antietnocêntrico ele seja representado, a questão é a sua posição com “fechamento” de grandes teorias, a exigência de que, em termos analíticos, ele seja sempre o “bom” objeto do conhecimento, o dócil corpo da

diferença, que reproduz uma relação de dominação que é a mais séria acusação da teoria crítica ao poder institucional (Bhabha, apud McLaren, 2000 a, p.163).

Em seu livro, McLaren não teve a pretensão de apresentar uma visão completa da teoria da narrativa, já que, como ele mesmo diz, estruturou essa discussão muito especificamente nos contextos de dominação e libertação. Acredito que o principal objetivo do autor neste capítulo de seu livro tenha sido apontar, ainda que provisoriamente, algumas práticas narrativas novas em pedagogia. Tal pedagogia é fundamentada no que McLaren chama de “narratologia crítica”.

Narratologia crítica significa ler narrativas pessoais (nossa própria e aquelas de nossos estudantes) contra o estoque precioso de narrativas imperiais e autoritárias da sociedade, uma vez que nem todas as narrativas compartilham de um status semelhante, havendo aquelas que existem, de maneira altamente desvalorizada, nas margens e brechas da sociedade. (op.cit, p. 165).

Talvez essa seja uma boa pista para que Noam possa narrar, um dia, seu mito de criação na escola. Quem sabe Felipe dos Santos, o ojé, sacerdote do culto aos eguns (espírito do morto) possa também narrar sua função na escola: “*Eu falo com o egun e digo para as pessoas os recados que o egun manda dizer*”. Quem sabe um dia a escola partilhe outros significados para a vida e para a morte através de novas narrativas não mais excluídas.

## **7.6 - McLaren, Paulo Freire, Joyce, Jailson, Michele e Alessandra**

McLaren é um discípulo apaixonado por Paulo Freire (que também dizia ter com este um “parentesco intelectual”<sup>5</sup>). Na verdade, a pedagogia multicultural crítica ou a pedagogia revolucionária do primeiro encontra muitos pontos em comum com a pedagogia da autonomia ou da liberdade do segundo. Para McLaren, a imagem de Freire que é evocada contra a narrativa recorrente do

---

<sup>5</sup> Prefácio escrito por Freire in: Multiculturalismo Crítico, McLaren (2000a, p. 9 a 12)

declínio e do engano da democracia ocidental e da hegemonia cultural das nações desenvolvidas, é uma voz longe na multidão, um intruso perturbador entre os privilegiados e os poderosos, uma voz que anuncia corajosamente que o rei está nu.

Ética e politicamente, Freire permanece assombrado pelos fantasmas das vítimas da história e possuído pelos espíritos que habitam os sonhos destruídos dos pensadores utópicos e sonhadores milenaristas (...). Criticando a pedagogia dominante, que estimula a curiosidade intelectual ao mesmo tempo em que reinicia os estudantes nas condições de sua própria opressão, a práxis da solidariedade de Freire, isto é, sua pedagogia crítica, tem sua fala dirigida a uma nova forma de ser e tornar-se humano. Essa 'forma de ser e tornar-se' constitui uma busca pela auto-realização histórica dos oprimidos, pelos próprios oprimidos, através da formação de agentes coletivos de insurgência. (McLaren, 2000b, p. 58).

Um dos aspectos fundamentais da obra de Freire que nos interessa frisar aqui é que para este autor, “*ensinar exige o reconhecimento e a assunção da identidade cultural*”. (Freire, 2004, p.41). O verbo assumir, diz Freire, é um verbo transitivo e que pode ter como objeto o próprio sujeito que assim se assume. Para ele, uma das tarefas mais importantes da prática educativo-crítica é propiciar as condições em que os educandos em suas relações uns com os outros e todos com o professor ou a professora ensaiam a experiência profunda de assumir-se.

Assumir-se como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos, capaz de ter raiva porque capaz de amar. Assumir-se como sujeito porque capaz de reconhecer-se como objeto. A assunção de nós mesmos não significa a exclusão dos outros. É a “outredade” do “não eu”, ou do tu, que me faz assumir a radicalidade de meu eu. (ibidem).

A pergunta é: quando, durante tanto tempo na escola, os irmãos Joyce e Jailson e as irmãs Michele e Alessandra foram estimulados por seus professores a assumir-se? Por que nenhum deles se sente à vontade na escola para dizer quem são e o que fazem como prática religiosa? Joyce, como sabemos, sempre escondeu as marcas de sua iniciação e as guias. Jailson nunca disse na escola que é do candomblé. Ambos dizem que são católicos. Quando perguntei a Alessandra se ela gostaria de assumir que era do candomblé na escola ela respondeu que não, já que não agüentaria a “encarnação”.

Michele uma vez me disse que se sentia orgulhosa por ser negra e por ser do candomblé. *“Sou negra! O candomblé é uma religião negra! E todos nós os negros devíamos ser do candomblé, isso nos faria ser mais unidos e mais fortes”*. Logo depois, ao falar da escola, diminui o tom de voz e o orgulho: *“É muita zoação. Não dá para agüentar”*.

Lembremos aqui que perguntei a Michele se ela realmente sentia orgulho de sua religião e ela respondeu que sim. Perguntei então porque ela insistia em se esconder e ela respondeu: *“Quando o Brasil for diferente, quando não existir mais preconceito, não precisarei esconder nem minha religião nem o orgulho que sinto dela”*, afirmou.

Resgato parte da resposta da professora de umbanda entrevistada. Sua postura foi minoritária com relação às outras entrevistas realizadas, mas através dela, vemos o quanto Freire tem razão. *“Recebemos o material que era para católicos e evangélicos, mas o adequamos, por exemplo, a questões do meio-ambiente, já que nossa religiosidade envolve muito a natureza. Quando fazemos isso, percebemos que os alunos de umbanda e candomblé assumem mais quem são e suas religiões fazem parte do que são. Eles se sentem mais orgulhosos”*, diz a professora.

Por concordar com McLaren, com Freire e com essa professora, que nos fornecem outras pistas, insisto no quanto a escola, mas não só a escola, tem papel fundamental na expectativa de Michele.

## **7.7 – Suspeitando da tolerância**

A fala de uma das professoras de ensino religioso que entrevistei me inquietou por muito tempo e continua inquietando. Referindo-se a seus alunos ela dizia: *“A maioria é católica e evangélica, os de candomblé ou não existem ou são bem poucos e temos de ser tolerantes, não há o que fazer.”* A fala me leva a um caminho tortuoso e que, justamente por isso relutava fazer. Contudo, é preciso enfrentá-lo. Sei que pode parecer estranho, mas há muito que este conceito me

parece duplo, um conceito tipo gêmeos siameses (ou xipófagos), ou seja, nunca consegui dizê-lo sem dizê-lo grudado no conceito de poder.

Com toda certeza esse é um tema que merece uma imensa discussão que não farei aqui. Contudo, peço licença ao professor Carlos Skliar para tomar emprestado a abordagem que faz em seu *“Pedagogia (improvável) da diferença – e se o outro não estivesse aí?”* (2003). Parece que também a ele, este conceito incomodava.

De acordo com Skliar, a tolerância é uma voz, entre outras, que ressoa com particular reverberação na retórica e na gramaticalidade do espaço multicultural. *“Tolerar o outro, tolerar o que é o outro, tolerar a diversidade, tolerar a diferença; fazer da tolerância um princípio indesculpável, uma fonte de conhecimento, um lugar de comunicação. Então: voltemos a olhar bem a gramática/retórica da tolerância”*. (Skliar, 2003, p.131).

Skliar insiste que a essência da vida moderna constitui um esforço para exterminar a ambivalência, isto é, uma intenção voraz por definir com a máxima precisão e para eliminar toda ambigüidade.

E é justamente por essa razão que a intolerância acaba sendo uma inclinação natural da modernidade, pois a construção da ordem estabelece limites para a incorporação e para a admissão de qualquer entidade, de qualquer sujeito, de qualquer alteridade, de qualquer outro. Permanece sempre a vontade de acabar com a ambigüidade e, portanto, de manter a intolerância, inclusive quando ela se esconde sob a máscara da tolerância. Uma máscara que, como diz Bauman (1996,p.82), pode ser assim mais bem expressa: *você é detestável, mas eu, sendo generoso, vou permitir que continue vivendo*. (op.cit, p.132).

Para Skliar, ao se compreender a tolerância como uma virtude natural ou como uma utopia incontestável, ignora-se também a relação de poder que lhe dá razão e sustento. E, de novo, cita Bauman:

A tolerância não inclui a aceitação do valor do outro; pelo contrário, é uma vez mais, talvez de maneira mais sutil e subterrânea, a forma de reafirmar a inferioridade do outro e serve de ante-sala para a intenção de acabar com sua especificidade – junto ao convite ao outro para cooperar na consumação do inevitável. A tão aclamada humanidade dos sistemas políticos tolerantes não vai além de consentir a demora do conflito final. (apud. Skliar, 2003,p.133).

O conflito final citado por Bauman é entendido por Skliar como acabar com a especificidade do outro e torná-lo cúmplice de seu aniquilamento. “A

*inevitabilidade da mesmidade do outro, do outro como o mesmo. Sua inferioridade. O outro como um suspenso adiável. Seu mistério alienado pela tolerância. Reduzido pela tolerância. Apagado pela tolerância*". (op.cit, p.33).

Encerro temporariamente essa discussão com a fala de outra professora (evangélica) de ensino religioso: *"Porque quando somos tolerantes, eles entendem que estavam errados, no caminho errado"*. Ela se referia, como vimos, a alguns de seus alunos que abandonaram o candomblé depois de assistirem às suas aulas.