

REPENSANDO O SUJEITO DA PRÁXIS

Noah de Lissovoy
University of Texas - Austin
Estados Unidos

Resumo

O surgimento de uma economia e cultura global significa que os teóricos críticos e os ativistas em educação e de movimentos sociais precisam pensar para além do âmbito do nacional. Além disso, os teóricos devem considerar como os movimentos sociais emergentes de oposição ao neoliberalismo e ao neo-imperialismo podem, em termos teóricos e práticos, ser interligados e também vinculados a lutas tradicionais da classe trabalhadora contra a exploração. Este artigo considera qual concepção de sujeito opositorista global pode servir de ligação entre essas várias formas de resistência. Neste sentido, este trabalho explora a utilidade e as limitações de duas diferentes abordagens à teoria e ação radical hoje: a conceitualização de Paulo Freire da práxis na educação e na sociedade em termos da luta entre “opressor” e “oprimido”, e o conceito de Michael Hardt e Antonio Negri de “multidão” como denominação de um sujeito democrático global. Baseando-me nessa investigação, proponho meu próprio sistema para entender o movimento opositorista no contexto da globalização. Esse sistema original vê a territorialização e a contextualidade [*situatedness*], no âmbito global, como conteúdo fundamental de uma identificação de classe revolucionária.

Palavras-chave: sujeito – práxis – classe social – globalização.

Abstract

The emergence of a global economy and culture means that critical theorists and activists within education and social movements have to think beyond the framework of the national. Familiar ideas for progressives, including class struggle and racism, have to be rethought in terms of the global. In addition, theorists must consider how emerging social movements against neoliberalism and neoimperialism can be connected, theoretically and practically, to each other, as well as to traditional working class struggles against exploitation. This essay considers what conception of a global oppositional subject can serve as the link between these various forms of resistance. In this regard, the paper explores the usefulness and limitations of two different approaches to radical theory and action in the present: Paulo Freire’s conceptualization of praxis in education and society in terms of the struggle between “oppressor” and “oppressed,” and Michael Hardt and Antonio Negri’s concept of “multitude” as the name for a new global democratic subject. On the basis of this investigation, I propose my own framework for understanding oppositional movement in the context of globalization. This original framework makes territorialization and situatedness, at the global scale, the substantive content of a revolutionary class identification.

Keywords: subject – praxis – social class – globalization.

Introdução

Para resolver o problema de descrever uma filosofia de práxis relevante para o momento atual e o sujeito a ela correspondente pode ser útil inscrevê-lo no âmbito de alguns alguns desafios importantes.¹ Em primeiro lugar, o poder e o capital demonstram notável inventividade em resposta a crises internas. Isso levou tanto à expansão das formas tradicionais de exploração, como também a novas formas de agressão econômica e militar para garantir a hegemonia política e econômica. David Harvey (2003) descreve as difundidas estratégias de privatização, a biopirataria e as práticas neo-imperialistas associadas ao capitalismo transnacional como formas de “acumulação por espoliação.” Essas estratégias buscam responder a crises contemporâneas liberando ativos baratos a fim de colonizar e explorar. As lutas anti-imperialistas, os movimentos indígenas e anti-privatização e outros surgiram em oposição a essa forma contemporânea de espoliação. Nos Estados Unidos, as lutas contra a privatização das escolas, o crescimento do complexo prisional-industrial e as guerras do Iraque e do Afeganistão estão ligadas a esse movimento global contra o neoliberalismo e o neo-imperialismo. Entretanto, conforme aponta Harvey, uma importante questão é de que forma esses movimentos podem estar ligados, de forma teórica e prática, tanto uns aos outros, como também a lutas tradicionais da classe trabalhadora contra a exploração. Que concepção de sujeito e prática de oposição pode servir de ligação entre essas diversas formas de resistência?

À luz desse desafio, neste artigo eu exploro a utilidade e as limitações de duas diferentes abordagens à práxis radical para refletir e agir no presente. Escolhi um paradigma bastante recente, e outro, que é hoje muito venerável, a fim de testar até onde pode nos levar o vocabulário que já faz parte da história da teoria e prática críticas. O primeiro (e mais antigo) desses paradigmas críticos é o par conceitual de Paulo Freire, “opressor” e “oprimido”, que determinou a sua teoria pedagógica e política ao longo de toda a sua carreira (ver especialmente Freire, 1997, 1999; Freire & Macedo, 1987). Ao passo que essa linguagem é familiar para muitos ativistas não-freireanos, sua descrição desse antagonismo é singular, e sugere alguns importantes pontos de partida para a práxis hoje. O segundo paradigma é o sujeito opositorista global – “multidão” – que Michael Hardt e Antonio Negri (2000, 2004) propõem como contraparte a seu paradigma original de soberania global, que eles chamam de “império”. A multidão é uma idéia nova e singular, pois conecta as forças exploradas e opositoristas em todos os lugares e em diversos aspectos da vida, e também porque ela não é definida meramente em oposição ao poder, mas sim como um princípio autônomo de organização da sociedade. Argumentarei que as formulações acima respondem, cada qual à sua maneira, aos desafios anteriormente colocados de pensar a luta libertária atual de forma criativa e sintética, mesmo que ambas formulações apresentem também suas respectivas limitações. Finalmente, com base nessa investigação e comparação, proponho meu próprio sistema para pensar o movimento opositorista no contexto da globalização. Acredito que a minha proposta, ainda que tímida, estabelece um retorno original à concepção marxista de humanismo e, ao mesmo

tempo, abre esse projeto a um compromisso planetário mais amplo. Ao fazer da territorialização e da contextualidade, *em escala global*, o próprio conteúdo de uma identificação de classe revolucionária, esse sistema sugere uma resposta original ao desafio de Harvey, descrito acima.

Paulo Freire: A Dialética do “Opressor” e do “Oprimido”

Um possível modelo de orientação da resistência contra o poder e o capital hoje é a problemática de “opressor” e “oprimido” de Paulo Freire, que reinscreve a linguagem tradicional da luta de classes na esquerda. Conhecido através das lutas educacionais e sociais das últimas várias décadas, a durabilidade desse paradigma é instrutiva. A inovação e a flexibilidade da análise do poder realizada por Freire torna-a potencialmente útil para os movimentos sociais contemporâneos, como virei a descrever, mesmo que sua aplicação nas lutas atuais exija que ela seja desenvolvida e ampliada de maneiras novas. O antagonismo entre opressor e oprimido é bem diferente da contradição entre burguesia e proletariado no Marxismo. No entanto, ao mesmo tempo, a estrutura lógica da análise de classes tradicional é importante na teoria de Freire, mesmo que ele geralmente evite as categorizações ortodoxas. A linguagem “opressor” e “oprimido” é usada para chamar atenção às realidades vividas, experienciais da reprodução cotidiana da dominação na vida das pessoas. Isso significa que um programa libertário que busca combater a opressão deve concentrar-se na humanidade das pessoas através do processo de humanização—na verdade, essa luta de classes é, de fato, um tipo de redescoberta dessa humanidade. A dialética histórica da luta de classes transforma-se, enquanto humanização, na “vocalização do ser humano,” que, mesmo que “seja constantemente negada ... é afirmada por essa própria negação” (1997, p. 25). A linguagem “opressor” e “oprimido” destaca essa dimensão relacional de classe, e inscreve no vocabulário da pedagogia crítica não apenas uma topografia formal, mas também a transitividade ativa das relações políticas.

Além disso, em vez de colocar a dialética do antagonismo de classes em termos abstratos e formais, o sistema de Freire sugere que esse antagonismo é sempre modificado pela geografia, a territorialidade e a regionalidade. A opressão relaciona-se à organização espacial do poder e a sua projeção através de esferas de influência. Esse senso da espacialidade da opressão confere uma relevância especial às idéias de Freire no contexto da globalização. Em um exemplo marcante da educação bancária ele escreve: “O aluno fixa, memoriza e repete... sem perceber... o verdadeiro significado de ‘capital’ na afirmação ‘Pará, capital, Belém’” (1997, p. 52). Essa frase expressa não apenas a idéia básica da remoção de processos históricos e horizontes políticos do conteúdo do currículo, mas sugere também a reprodução da *geografia* do poder – a criação de elite central e margem, capital e província. De forma semelhante, as reflexões de Freire, durante toda a sua vida, sobre o Brasil e seu estado natal de Pernambuco (ver Freire, 1999) indicam essa preocupação com a política da territorialidade, e sua redução, a partir da perspectiva do

poder, dos habitantes da zona rural do nordeste brasileiro a meros objetos. A contradição de classes, então, é mediada por esses terrenos - as topografias materiais da paisagem, cultura e política econômica. A metodologia da educação problematizadora, nesse contexto, é um tipo de *viagem*—um transporte da consciência através das extensões do desempoderamento a província enfrentando a capital, uma re-contextualização dos lugares e significados que foram centralizados no contexto mais amplo de sua relação com as margens. Exemplos do atravessar dessas distâncias podem literalmente ser vistos nas demandas por direitos e reconhecimento dos imigrantes das antigas colônias nas sociedades européias ou no confronto – através de cercas, zonas de segurança e barricadas policiais – da elite global com manifestantes do mundo inteiro nas reuniões das instituições financeiras internacionais.

A análise de Freire sobre as relações globais de dependência e a imobilização das sociedades do Terceiro Mundo nas relações perniciosas do neocolonialismo tem muito em comum com o trabalho de teóricos anticolonialistas, pós-colonialistas e de sistemas mundiais. Mas, em virtude de sua sensibilidade ao contexto e em seu mapeamento das relações sociais em círculos concêntricos que vão do local ao regional, o trabalho de Freire tem uma originalidade que contribui para sua utilidade em diferentes partes do mundo. Esses princípios estão muito bem expressos em seu conceito de “tema gerador”, que nomeia um problema ou contradição central dentro de um dado contexto. De acordo com Freire, os temas geradores devem ser investigados e isolados em uma série de níveis, do continental ao nacional ao regional ao local (1997, p. 84). Em cada um desses níveis, a experiência é caracterizada por situações-limite específicas, que cabe ao educador investigar antes de iniciar qualquer projeto. Essa recusa em especificar os termos do problema antecipadamente, como no caso de seu trabalho na África, é um claro desafio ao impulso universalista dentro da problemática marxista ortodoxa da luta de classes. Ao invés de importar esquemas pré-definidos para um projeto de alfabetização na Guiné-Bissau, Freire e sua equipe do Instituto de Ação Cultural ouviram e estudaram o contexto local em colaboração com os participantes antes de iniciar o projeto (Freire, 1978; Gadotti, 1994). Dessa forma, em vez de tentar re-anexar situações-limite vivenciadas a uma contradição central e previamente dada através de hábeis transposições e condensações, a estrutura “opressor” e “oprimido” leva a uma maior flexibilidade, permitindo que a prioridade das contradições locais organize a análise e mostre o caminho.

A ampla aplicabilidade do trabalho de Freire também aponta para a centralidade, tanto nos países do Norte global quanto nos do Sul, da lógica territorial da *marginalização* que ele analisa. Antes de tudo, as formas de dependência que ele critica estão exemplificadas na disciplina que governa as ditas sociedades “em desenvolvimento”, vinculando a violência cultural e econômica exercida sobre os oprimidos ao mapa global das crises de acumulação. A lógica do neoliberalismo representa o retorno à “educação bancária” com força total. Conforme Freire descreve essa metodologia autoritária, “o professor disciplina e os alunos são disciplinados; o professor escolhe e impõe a sua escolha, e os alunos obedecem; o professor age e os alunos tem a ilusão de agir através da ação do professor” (1997, p. 54). O neoliberalismo representa a globalização da versão mais extrema dessa forma de regulação

da sociedade, dos sujeitos e do conhecimento, e constrói os pobres do mundo essencialmente como preguiçosos e desviantes, carentes da disciplina férrea e do conhecimento experto das instituições financeiras internacionais e de seus mandatários locais. A demonização dos oprimidos, que Freire vê como central para a narrativa das elites, continua bem viva e próspera em sua lógica. Ashwin Desai, por exemplo, descreve o despejo generalizado dos pobres de suas casas, executado pelo estado na nova e neoliberalizada África do Sul, onde o governo do Congresso Nacional Africano “presume que os pobres moradores das *townships* [favelas] sejam desviantes sociais em virtude de suas circunstâncias degradadas” (2002, p. 54). Essa é uma forma brutal de “assistencialismo”, como Freire dizia, onde a condição para o recebimento de assistência é o aprisionamento à dependência e a entrega a uma lógica neocolonial que força sociedades inteiras a seguir o caminho de um desenvolvimento que deverá reproduzir a cruel cultura capitalista do norte.

O sistema conceitual de opressor e oprimido de Freire oferece um importante ponto de partida para o desafio de Harvey, que descrevi na introdução. A sensibilidade de Freire à geografia do poder nos permite ver de que formas a classe está sempre deslocada territorialmente. Lutar contra o processo de exploração significa, antes de mais nada, entender a lógica (espacial) da marginalização, tanto localmente quanto no contexto das relações globais. O trabalho de Freire começa a nos fornecer um vocabulário para entendermos, em termos existenciais e ontológicos, os tipos de despossessão que caracterizam o neoliberalismo. Marx (1993) descreveu o capitalismo como um sistema onde a criatividade inerente dos trabalhadores lhes é alienada e transforma-se na “objetividade de uma subjetividade alheia” quando passa a ser controlada pelo capitalista – ou seja, a força de trabalho, um potencial humano básico, é apropriado como mercadoria. Segundo Freire em *Pedagogia do Oprimido* (1997), essa alienação é ainda mais total onde a própria possibilidade de subjetividade e espírito humano autêntico é saqueada pelos poderosos, e o oprimido é reduzido a um estado de petrificação. De fato, os poderosos chegam a monopolizar a agência histórica e a própria qualidade humana. Em resumo, a expropriação que Freire descreve é diferente da mera alienação da força de trabalho no contexto da reprodução capitalista. Na relação entre opressor e oprimido existe uma “acumulação” adicional, se assim pode ser chamada, que é aquela do saque, patologização e imobilização espiritual. Esse saque expressa um estado de servidão que está mais próximo da dialética de senhor e escravo de Hegel que da tradicional descrição marxista da relação de exploração no capitalismo maduro. Essa síntese do material e do existencial, em Freire, pode sugerir ligações entre identificações forjadas em torno de lutas contra a “acumulação por despossessão” e identificações que resultam de lutas em torno do processo capitalista de reprodução. A convergência global de lutas diversas requer um vocabulário capaz de ajudar a organizar esses movimentos, e a flexível problemática de opressor e oprimido de Freire oferece um sistema essencial, ainda que talvez incompleto, para repensar a luta de classes em escala global.

Hardt e Negri: o exame do global

Um dos mais intrigantes esforços para articular um sujeito de práxis contemporâneo é oferecido por Michael Hardt e Antonio Negri. Em *Império* (2000) e *Multidão* (2004), esses teóricos desenvolvem tendências centrais dentro do pensamento marxista numa direção decididamente não-ortodoxa e original, para propor uma nova imagem da soberania e também um novo sujeito de oposição democrática. O conceito crucial de seu trabalho, para meus objetivos neste artigo, é “multidão”, que dá nome tanto a um novo modo de produção da vida social, quanto a uma nova classe e projeto político que conecta os trabalhadores, os pobres e a humanidade criativa em geral numa luta contra o “império”. O império é uma forma de domínio policêntrica e imediatamente global, que conjuga em um único processo o imperativo da acumulação e uma nova hegemonia política em rede. Da mesma forma, a multidão é uma figura supra-nacional que liga as inúmeras instâncias específicas de produção social a um projeto comum de democracia global. O Fórum Social Mundial e o movimento global contra a guerra são exemplos da multidão em ação, assim como os movimentos de anti-privatização, da Bolívia à África do Sul. Sob essa ótica, mesmo as revoltas em reação a questões aparentemente locais – das rebeliões de Los Angeles às *intifadas* na Palestina – reagem subterraneamente umas às outras como parte de uma única articulação instantânea da aspiração democrática global (2000, pp. 52-59). Neste sentido, Hardt e Negri expandem e ultrapassam o projeto marxista de articular um sujeito de práxis oposicionista internacional. A multidão é mais que internacional —em vez de dominar o estado, ela esfacela completamente essa categoria, ao conectar instantaneamente o trabalho e a criatividade através de redes globais e rearticulando a oposição para além da luta pelo poder do estado, e situando-a em lutas em torno de formas básicas de vida. O problema colocado por Harvey, de vincular a oposição contra novas formas de despossessão com formas estabelecidas de luta em torno da reprodução capitalista é central à idéia de multidão. Hardt e Negri buscam não só conjugar lutas, mas também revelar, fundamentalmente, o que elas têm em comum enquanto lutas dentro do império e contra ele.

O “tornar-se comum do trabalho” [*becoming-common of labor*] que define a multidão, segundo Hardt e Negri, é não apenas a produção de valor, mas também a produção de novas formas de comunicação, cooperação e formas de ser – novas formas da própria sociedade (2004, pp. 103-115). Neste sentido, o império é dependente da multidão não só através dos tributos que ele extrai dela para alimentar a máquina, mas também em função das formas criativas de socialidade que ela inventa e que depois são apropriadas para construir a rede do império. Por exemplo, as espetaculares migrações de pessoas e cultura pelo planeta, criando novas redes de associação e complexas identidades globais, não são simplesmente impulsionadas pelas demandas do capital, mas representam, antes, uma energia e um desejo autônomo da multidão, recurso que é então explorado e organizado pelo império. A partir dessa perspectiva, o disciplinamento da produção econômica e a reconfiguração do espaço político com base na guerra perpétua são formas que o poder,

enquanto globalização de cima para baixo, emprega para capturar e comandar o ilimitado potencial da vida social. Na análise de Hardt e Negri, o trabalho contemporâneo caracteriza-se primordialmente pela ascensão de formas de “trabalho imaterial” no contexto da economia da informação e do setor de serviços, que requerem o disciplinamento e a organização de afetos, do corpo e da criatividade natural da comunicação. (Pode-se pensar aqui no trabalho emocional dos trabalhadores em tele-marketing e dos comissários de vôo, mas também, de forma mais abstrata, nas inovações dos designers de software). Enquanto a subordinação dessas economias aos processos de acumulação e reprodução do império representa uma forma de exploração nova e mais total, ela também indica o tremendo poder de comunicação e cooperação social dentro da multidão. O trabalho imaterial da multidão, redirecionado para o projeto emancipatório da democracia global, produz possibilidades até aqui inimagináveis, quando o imenso poder das redes é orientado para a criatividade e a transformação.

Hardt e Negri acreditam em formas de organização que surgem da atividade da multidão, e rejeitam a centralização da autoridade que é característica do estado, assim como de muitos movimentos revolucionários. Nesse sentido, é possível ver na multidão uma expressão mais abrangente da concepção de “ego de massa” da classe trabalhadora de Rosa Luxemburgo (2004), que por si só pode, de fato, ser sujeito da revolução, e realmente aprende sua metodologia pela experiência. Para ela, assim como para Hardt e Negri, o movimento social é produto orgânico do aprendizado localizado no contexto da comunicação e ação coletivas. Entretanto, o conceito de multidão difere da suposição do marxismo, e também da pedagogia crítica, de que a oposição depende de um processo de conscientização guiado por um professor ou líder, mesmo que a autoridade desse líder seja dialógica e democrática. O modelo de aprendizado proposto no conceito de multidão é o de uma orquestra sem maestro – uma inteligência policêntrica em constante comunicação consigo própria. Nessa concepção, a práxis como educação é um tipo de auto-ensino da multidão, organizado pela inteligência e pelo experimentalismo, mas que dispensa um facilitador.

A formulação de Hardt e Negri é vibrante e inspiradora. No entanto, parte de seu efeito decorre de sua distância das próprias instâncias de exploração e resistência que ela tenta iluminar. O conceito de multidão deveria, supostamente, preservar as diferenças entre instâncias particulares contra qualquer assimilação por uma unidade pré-estabelecida. Entretanto, o fato de eles referirem todos os momentos de luta (ex: os Zapatistas, o movimento contra a guerra, etc.) à grande abstração de uma figura única acaba por parcialmente desterritorializá-los. Nesse nível de abstração mais elevado, onde se vê os pobres propondo uma plenitude ontológica especial, e onde uma inteligência “de exame” conecta as inovações dos programadores de software livre às táticas dos manifestantes nas ruas, as coisas parecem claras e otimistas. (De fato, seu otimismo inveterado às vezes remete ao tom de grandes defensores da globalização, como Thomas Friedman (2005), para quem a penetração do capitalismo global por todos os cantos, e sua reorganização da vida social, é motivo incontestável de comemoração). Mas qualquer teoria da práxis deve ser sensível à experiência total da luta, incluindo os momentos de derrota, fracasso e desespero.

Como sugere Holloway (2002), isso significa manter um entendimento dialético de revolução que começa pela negação da opressão, mais do que pela simples defesa de uma agência autônoma completa e intacta. Hardt e Negri defendem um humanismo formal que critica a filosofia da transcendência. Mas o que eles negligenciam é o reconhecimento do sofrimento humano como ponto de partida para a política – e a possibilidade de uma noção do “humano” que esteja inerentemente ligada a essa história.

Reconceitualizando classe no contexto global: o terran

Como podemos aprender a partir dos modelos aqui discutidos, e evitar seus impasses? Qual concepção de práxis oposicionista será capaz de responder às questões colocadas no início deste artigo e, ao mesmo tempo, manter uma ligação com as lutas práticas? De um lado, pode parecer presunçoso pretender nomear e conhecer as identidades que organizam globalmente a luta social e que constituem o arcabouço da luta democrática. E ainda assim, a realidade das localidades e vidas individuais está cada vez mais permeada por forças globais que são percebidas como tais por esses próprios indivíduos; isso estabelece uma responsabilidade e também uma abertura às quais a práxis radical deve ser sensível. Nesse contexto, que forma deveria ter uma leitura radical do mundo, e que tipos de síntese ela deveria almejar realizar?

À luz dessa noção do político como algo baseado nas histórias das lutas vividas, deveríamos questionar o impulso, em Hardt e Negri, em direção a um otimismo fácil em relação à globalização. Segundo eles, não há lugar para aquilo que consideram ser uma nostalgia reacionária pelo pré-global. Todas as novas possibilidades criativas e de oposição ocorrem no novo território do global, ele próprio produzido pela dialética do império. De acordo com essa perspectiva, as lutas de fato sendo travadas contra a globalização capitalista – sejam elas lutas pelos direitos indígenas, ou as velhas intervenções estadistas – aparentam ser, no mínimo, um pouco retrógradas. Por outro lado, as violentas desterritorializações que caracterizam o neoliberalismo – os deslocamentos de populações, a devastação dos ecossistemas, o assalto às identidades tradicionais – parecem decididamente progressistas de acordo com essa lógica (já que, ao concretizar o império de forma mais completa, elas criam uma abertura para a multidão). Mas a luta de classes sempre envolveu lutar contra a extinção de corpos, identidades, culturas e experiências. Argumentar pelo seu valor e em sua defesa não significa que esses aspectos não deveriam se transformar no curso da oposição. Pelo contrário, significa ampliar o conjunto de experiências que vem a definir o conteúdo de uma classe oposicionista e sugerir um novo projeto-o confronto, a negociação e a imbricação dessas experiências em uma nova consciência de classe.

Em primeiro lugar, isso significa argumentar em favor de uma solidariedade oposicionista que persistentemente chama atenção a diferentes instâncias de opressão e se reconhece na variedade de formações de oposição que resistem à dominação. Essa forma de

solidariedade coletiva constantemente suas diferentes instâncias e membros, como se fossem parte de uma grande família, ao mesmo tempo resistindo sua assimilação por uma formulação única. Mohanty escreve: “O movimento entre culturas, línguas e complexas configurações de significado e poder sempre foi o território do colonizado... É esse processo, essa reterritorialização através da luta, que me permite uma paradoxal continuidade do eu” (2003, p. 122). Isso significa constante atenção às experiências reais de colonização, patriarcado, opressão de classe e a suas complexas conexões e sínteses. Uma solidariedade amorosa e militante rejeita não apenas as violações do poder e do capital, mas também a tendência de uma “política de transcendência” da esquerda a abstrair essas lutas em nome de uma unidade arbitrária. Além disso, essa solidariedade deve ser levada um passo adiante para permitir que a partir dela possa ser construído um projeto de classe oposicionista, formado pelas aspirações dos colonizados, oprimidos e explorados, e que constitua, ao mesmo tempo, em sua própria unificação, um espaço para a formação de uma nova identidade. É importante enfatizar que essa idéia de classe não é aquela de uma objetividade dada pelo movimento do capitalismo ou da globalização, mas sim a produção política consciente dos próprios participantes. Ao mesmo tempo, ao conectar diversas lutas e participantes, os vínculos que manteriam unida essa hegemonia insurgente precisariam ser mais fortes do que meros vínculos de estratégia política. Esses vínculos seriam necessariamente criados também através da irredutível solidariedade e amor mútuo entre os seres vivos – o reconhecimento de uma familiaridade essencial e percepção mútua como membros de uma mesma família humana e planetária.

Se a linguagem de classe pode ser útil para ajudar a entender e organizar as lutas contra a colonização, a exploração, a violência sexual e outras formas de opressão, ela precisará nomear algo mais que uma dialética histórica predeterminedada desdobrando-se objetivamente em relação a transformações no modo de produção. Entretanto, ao mesmo tempo, é importante que a classe oposicionista preserve o sentido essencial da luta – ou seja, ela deve nascer da rejeição ao sofrimento e à dominação. Um sujeito de classe eficaz deve ser definido, em parte, por sua rejeição à opressão, mas deve também ir além dessa rejeição, e propor-se como algo mais. Esse complexo movimento é captado na proposta de Frantz Fanon, ao final de *Os Condenados da Terra*, de um novo humanismo, que se opõe e supera o miserável humanismo europeu, que “há séculos vem sufocando quase toda a humanidade” (1963, p. 311). A proposta de Fanon é paradoxal, já que a terminologia que a estrutura é inicialmente dada pelas próprias tradições européias que ela rejeita. Mas um sentido de luta de classes mais forte, novo e sensível deve ser capaz de habitar exatamente esse tipo de paradoxo, já que somente essa complexidade corresponde verdadeiramente às contradições da experiência e do verdadeiro movimento da história.

Eu sugiro que se pode pensar esse novo projeto de classe como definido por algo como uma identidade *terran*. O “terran” indicaria a globalidade essencial de qualquer classe oposicionista verdadeira, como também a contextualidade da luta humana dentro de geografias específicas e, de forma mais geral, na própria Terra. Uma classe *terran* poderia ser vista, paradoxalmente, como um universal particular, ou uma totalização limitada, já que a totalidade que ela nomeia é tanto o espaço total de nosso ser e história quanto esse

globo muito específico e singular que chamamos de Terra. A ênfase aqui não é cosmológica, mas sim geográfica, refletindo a essencial familiaridade dos seres humanos e da experiência humana através do espaço e tempo de vida compartilhados. O terran daria nome a uma série de dimensões materiais, da econômica à antropológica, incluindo a biológica, a histórica, a cultural, a espiritual e a política. Além disso, essa idéia destaca um antagonismo fundamental às desterritorializações e despossessões do capital. Essa conceitualização retorna também à noção inicial de Marx (1964) do “ser espécie”, ou a essência criativa da humanidade, que é alienada no processo de trabalho e no universo social do capitalismo. Assim, o capital é uma violência não apenas contra a democracia, a justiça e a liberdade, mas também contra a própria materialidade daquilo para o qual os corpos humanos crescem e se esforçam para fazer enquanto corpos, na vida e na história – criar, imaginar, e conhecer-se verdadeiramente uns aos outros. Essa classe oposicionista uniria as diversas produções culturais e identidades de povos contra as homogeneizações monoculturais e até mesmo *anticulturais* do capital, como o consumismo e o produtivismo. O terran poderia ser pensado como uma versão proletarizada do “cosmopolitismo” (Appiah, 2006; Pollock et al., 2000) atualmente em moda — um espaço global híbrido caracterizado por ramificações, migrações e identidades instáveis de viagem e exílio. A classe terran reivindica a materialidade do território contra as colonizações do espaço pela soberania, e resgata o processo de criação da lógica de acumulação capitalista.

Leslie Sklair (2002) argumenta que a “classe capitalista transnacional” deve ser definida de forma flexível, e que ela inclui não apenas os donos do capital, mas também gerentes, profissionais e burocratas que se identificam e participam do projeto capitalista de expansão e controle da vida econômica, política e cultural das pessoas no mundo inteiro. Da mesma forma, a meu ver, a classe global de oprimidos deve ir além da idéia tradicional de proletariado para incluir todos aqueles que são explorados, marginalizados, ou dominados pelo poder da globalização capitalista. Essa dominação inclui não apenas a incorporação de populações na força de trabalho global, mas também sua expulsão e abandono – assim como a violência praticada contra os modos tradicionais de vida, o confisco de recursos e o devastação da guerra. Essa definição de “terran” é, no mínimo, abrangente, e significa que a noção de classe precisa ser expandida criativamente para abarcar uma grande diversidade de situações sociais e formas de vida. Ao mesmo tempo, ela permanece situada e territorializada em cada uma de suas instâncias, ao invés de ser uma mera abstração política. As lutas da classe terran incluiriam, por exemplo, a luta de grupos indígenas pelo uso tradicional da terra, a batalha contra cortes e *downsizing* na indústria, e os movimentos que expõem e enfrentam a convergência entre violência sexual e exploração econômica, etc.. A práxis dessa classe deve ser vista como um conjunto de tendências, e não como um programa único. Em vez de concentrar-se na criação de vínculos institucionais formais, essa práxis teria primordialmente o objetivo de desenvolver uma consciência global e um senso de afiliação, como fundamento não só para ações coordenadas de forma mais flexível, mas também para lutas locais específicas. Isso sugere um projeto global de “conscientização”, usando o termo de Freire, não só simultâneo mas também orientado para a escala da totalidade.

Essa práxis passará a se concretizar quando as lutas locais começarem a se enxergar em outras lutas em outros lugares da mesma forma que, a seu próprio modo, formas díspares de dominação estão, na verdade, profundamente ligadas. Por exemplo, o movimento por responsabilidade [*accountability*] na educação imita, de sua própria maneira, em seu próprio terreno, o ajuste estrutural que o neoliberalismo e as instituições financeiras internacionais forçaram as economias em desenvolvimento a realizar. Pauline Lipman (2004) mostra como padrões de reforma escolar e gentrificação em Chicago, projetados para reestruturar o espaço urbano de forma a favorecer as elites de classe média brancas, estão vinculados a processos de estratificação e polarização comuns a cidades globais em geral. Os padrões de Chicago são típicos de muitos espaços urbanos e sistemas escolares nos Estados Unidos e, ainda assim, a discussão política em torno dessa reestruturação é raramente abordada em termos da globalização e do capital transnacional. É interessante notar que outra batalha política contemporânea inicialmente centrada na esfera da educação – a greve dos professores em Oaxaca em 2006 – transformou-se rapidamente numa revolta popular incluindo muitos setores e organizações da sociedade civil, que se organizaram para formar a Assembléia Popular dos Povos de Oaxaca. Mas, para além dessa articulação regional, como seria levar as lutas de todos esses locais um passo adiante e, através do reconhecimento de objetivos e oponentes comuns, criar uma identificação global de resistência? O que significaria para os membros da comunidade, os estudantes e os professores de Chicago orientar projetos não apenas a partir dos ataques imediatos que eles enfrentam, mas também em relação ao contexto de um projeto transnacional de oposição? Para que isso seja mais do que uma mera troca de informações ou idéias, é preciso que se construa uma identificação de classe e um projeto comum, mesmo que ele permaneça descentralizado.

A noção de *terran* reconhece tanto a contextualidade de lutas específicas, como também sua participação no “ecossistema” global mais amplo. De um lado, assim como a “multidão” de Hardt e Negri, o *terran* destaca a dimensão transnacional; de outro, como a conceitualização de Freire da luta dos oprimidos pela humanização, o *terran* enfatiza a importância das relações humanas e de sua oposição ferrenha à dominação. Nesta concepção, a solidariedade começa a tecer um sujeito histórico consciente de si próprio, que é mais que uma mera coalizão, mas que não chega a ser uma unidade. Enquanto a práxis e os objetivos desse sujeito são políticos e sociais (como em Hardt e Negri), eles também tem importantes dimensões éticas e espirituais (como em Freire). É por isso que a verdadeira revolução e a verdadeira construção de um novo modo de vida social implicam não só imaginar uma nova *polis*, mas também construir uma nova cultura e comunidade humana. Essa comunidade estaria baseada no respeito e no cuidado com a terra (referindo-se não só à “natureza” mas também aos seres humanos como habitantes da Terra – dotados de corpo e de alma, poder-se-ia até dizer *telúricos*), e ao mesmo tempo direcionada para a construção de um novo mundo social. A concepção de Dewey (1944) de democracia como algo que envolve a proliferação de relações, a identificação com o espaço cívico e a ênfase na colaboração produtiva seria projetada globalmente nessa concepção. Mas enquanto projeto revolucionário, essa democracia seria construída de acordo com uma fidelidade ao

imperativo crítico da luta contra a dominação e a exploração.

Conclusão

A flexibilidade do poder hoje, e a diversidade das lutas contra ele exigem um raciocínio criativo através das possíveis convergências dos movimentos globais de oposição, segundo observadores contemporâneos como Harvey. A tradição crítica e a marxista oferecem recursos potentes para essa tarefa, que devem ser garimpados ecleticamente para que seja possível identificar aquilo que é útil no novo sem dispensar prematuramente aquilo que tem valor no já conhecido. Dessa forma, a evocativa descrição de “multidão”, de Hardt e Negri, pode vir a ser um importante ponto de partida para um novo projeto político, já que esse projeto é re-territorializado, fundamentado na experiência da luta, e tendo se tornado sensível ao permanente poder do negativo num contexto de marginalização, violação e subjugação persistentes. A dialética de opressão e libertação de Freire, da qual surge a contradição central entre “opressor” e “oprimido” nas sociedades contemporâneas, continua sendo indispensável como sistema para entendermos o poder no presente, e a resistência a ele. Entretanto, o modelo de Freire precisa ser rearticulado para responder à escala global, e deve também dar o passo de apontar um projeto positivo, dentro e contra a permanente violência social. Em resposta a essas demandas, eu propus aqui a idéia de uma classe “terran”, que reuniria o espectro completo de todos aqueles que são prejudicados pelo capital dentro de um projeto fluido de solidariedade e identificação. Essa classe poderia começar a desafiar as formas contemporâneas de domínio e exploração que já são totalmente globais em sua lógica e alcance. A avaliação dos ganhos e perdas nesse projeto deve envolver mais que o registro de exemplos bem sucedidos de defesa contra ataques específicos. Ela deve também ser medida pelo desenvolvimento de redes de comunicação, mecanismos de coordenação e novas formações subjetivas. Não importa quais sejam as eventuais derrotas pontuais, se uma cultura de resistência integrada globalmente puder ser construída, então essas derrotas pontuais serão melhor toleradas, e surgirá um horizonte de possibilidades que servirá como recurso indispensável para movimentos no mundo inteiro.

Notas

¹ Este artigo baseia-se parcialmente em “A Contemporary Philosophy of Praxis,” from *Power, Crisis, and Education for Liberation* (Noah De Lissovoy, Palgrave Macmillan, 2008).

Referências bibliográficas

APPIAH, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton & Company.

- DESAI, A. (2002). *We Are the Poors: Community Struggles in Post-Apartheid South Africa*. New York: Monthly Review Press.
- DEWEY, J. (1944). *Democracy and Education*. New York: The Free Press.
- FANON, F. (1963). *The Wretched of the Earth* (C. Farrington, Trans.). New York: Grove Press.
- FREIRE, P. (1978). *Pedagogy in Process: The Letters to Guinea-Buissau*. New York: Seabury Press.
- FREIRE, P. (1997). *Pedagogy of the Oppressed* (M. B. Ramos, Trans.). New York: Continuum.
- FREIRE, P. (1999). *Pedagogy of Hope* (R. R. Barr, Trans.). New York: Continuum.
- FREIRE, P., & Macedo, D. (1987). *Literacy: Reading the Word and the World*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
- FRIEDMAN, T. L. (2005). *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- GADOTTI, M. (1994). *Reading Paulo Freire* (J. Milton, Trans.). Albany, NY: State University of New York Press.
- HARDT, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HARDT, M., & Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- HARVEY, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- HOLLOWAY, J. (2002). *Change the World Without Taking Power*. London: Pluto Press.
- LIPMAN, P. (2004). *High Stakes Education: Inequality, Globalization, and Urban School Reform*. New York: RoutledgeFalmer.
- LUXEMBURG, R. (2004). Organizational Questions of Russian Social Democracy. In P. Hudis & K. B. Anderson (Eds.), *The Rosa Luxemburg Reader* (pp. 248-265). New York: Monthly Review Press.
- MARX, K. (1964). *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (M. Milligan, Trans.). New York: International Publishers.
- MARX, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (M. Nicolaus, Trans.). Baltimore, MD: Penguin Books.
- MOHANTY, C. T. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.
- POLLOCK, S., Bhabha, H. K., Breckenridge, C. A., & Chakrabarty, D. (2000). Cosmopolitanisms. *Public Culture*, 12(3), 577-589.
- SKLAIR, L. (2002). *Globalization: Capitalism and Its Alternatives*. Oxford: Oxford University Press.

Correspondência

Noah De Lissovoy – Professor do Departamento de Curriculum e Ensino, Universidade do Texas – Austin, EUA.

E-mail: delissovoy@mail.utexas.edu

Texto publicado em [Currículo sem Fronteiras](#) com autorização do autor.
