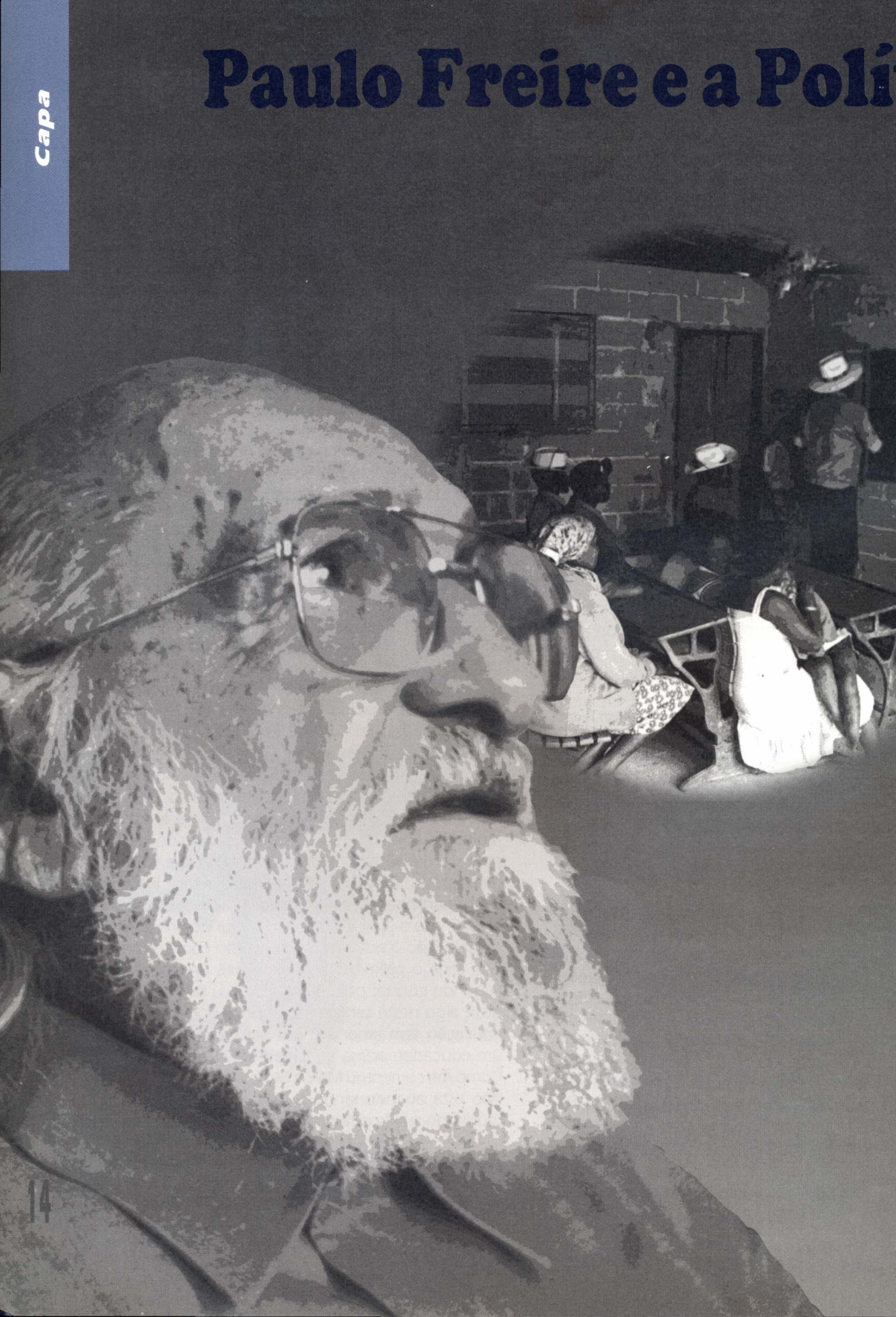
Centro
de Referência
Paulo Freire

Este documento faz parte do acervo
do Centro de Referência Paulo Freire

acervo.paulofreire.org

InstitutoPauloFreire

Paulo Freire e a Poli



FPF_PTPF_01_0318

do Pós-Colonialismo

Henry A. Giroux

A obra de Paulo Freire continua a exercer forte influência sobre uma variedade de educadores liberais e radicais. Em alguns círculos seu nome tornou-se sinônimo do próprio conceito e prática da pedagogia crítica. Cada vez mais, a obra de Freire tem se tornado o referencial padrão para o engajamento no que é muitas vezes chamado de ensino para o pensamento crítico, pedagogia dialógica ou alfabetização crítica. À medida que a obra de Freire deixou suas origens de produção no Brasil, percorrendo a América Latina e a África, até as regiões fronteiriças híbridas da América do Norte, ela foi freqüentemente apropriada por acadêmicos, educadores de adultos e outros que habitam a ideologia do Ocidente de maneiras que muitas vezes a reduzem a uma técnica ou método pedagógico. Evidentemente, as descrições necessárias evocam termos como "politicamente carregado", "proposição de problemas" ou a obrigatória "educação para consciência crítica" e muitas vezes contradizem o uso da obra de Freire como prática pedagógica revolucionária. Mas em tal contexto estes são termos que se referem menos a um projeto político construído em meio a lutas concretas do que às demandas insípidas e inférteis por receitas pedagógicas disfarçadas com o jargão de rótulos progressistas abstratos. O que se perde cada vez mais na apropriação norte-americana e ocidental da obra de Freire é a natureza profunda e radical de sua teoria e prática como discurso anticolonialista e pós-colonialista. Mais especificamente, a obra de Freire é muitas vezes apropriada e ensinada "sem qualquer consideração do imperialismo e suas representações culturais. Essa lacuna sugere a continuidade da dissimulação ideológica do imperialismo na atualidade". Isso indica que a obra de Freire tem sido apropriada de maneiras que a despem de algumas de suas idéias políticas mais importantes. De modo semelhante, isso evidencia como uma política de localização opera no interesse de privilégios e poder para cruzar fronteiras culturais, políticas e textuais de forma a negar a especificidade do outro e reimpor o discurso e prática da hegemonia colonial.

Gostaria de argumentar que a obra de Paulo Freire deve ser lida como um texto pós-colonial e que os norte-americanos, em particular, devem engajar-se de maneira radical numa travessia de fronteiras a fim de reconstruir a obra de Freire na especificidade de sua construção histórica e política. Em termos específicos, isso significa problematizar uma política de localização situada no privilégio e poder do Ocidente e como o envolvimento da questão do peso ideológico de tal posição constrói nossa leitura específica da obra de Freire. Ao mesmo tempo, tornar-se um cruzador de fronteiras engajado num diálogo produtivo com os outros significa produzir um espaço no qual as relações, ideologias e práticas sociais dominantes que suprimem a especificidade da voz do outro devem ser questionadas e superadas.

A fim de compreender a importância histórica e política da obra de Paulo Freire, os trabalhadores culturais devem cruzar fronteiras. Isso significa que os(as) professores(as) e outros intelectuais devem abandonar as fronteiras culturais, teóricas e ideológicas que os situam dentro da segurança "daqueles lugares e espaços que herdamos e ocupamos, os quais moldam nossas vidas de maneira muito específica e concreta". Sermos cruzadores de fronteiras sugere que temos que reinventar as tradições não dentro do discurso da submissão, reverência e repetição, mas "como transformação e análise crítica. [Isto é]... devemos construir nosso discurso como diferença em relação àquela tradição, e isso implica continuidades e ao mesmo tempo descontinuidades". Ao mesmo tempo, o cruzamento de fronteiras envolve o trabalho intelectual não apenas em sua especificidade e parcialidade, mas também em termos da própria função intelectual como parte do discurso da invenção e construção, em vez de um discurso de reconhecimento cujo objetivo reduz-se a revelar e transmitir verdades universais. Neste caso, é importante destacar o trabalho intelectual como sendo forjado no encontro da contingência e da história oriundas não dos "campos de caça de uma elite, mas de todos os pontos do tecido social".

Esta tarefa torna-se ainda mais difícil no caso de Paulo Freire porque as fronteiras que definem seu trabalho mudaram no decorrer do tempo de forma paralela a seu próprio exílio e deslocamento do Brasil para o Chile, México, Estados Unidos, Genebra e retorno ao Brasil. A obra de Freire não se utiliza apenas dos discursos europeus, mas também do pensamento e linguagem de teóricos da América Latina, África e América do Norte. O projeto político de Freire cria enormes dificuldades para os educadores que situam sua obra na linguagem reificada das metodologias e nos apelos vazios que divinizam o prático às custas do teórico e político.

Freire é um exilado para quem estar em casa muitas vezes equivale a não ter casa e para quem sua própria identidade e as identidades dos Outros são vistas como locais de luta em torno da política de representação, do exercício de poder e da função da memória social. Cumpre destacar que o conceito de "casa" aqui utilizado não se refere exclusivamente àqueles lugares nos quais dormimos, comemos, criamos nossos filhos e mantemos um certo nível de conforto. Para alguns, essa noção particular de "casa" é mítica demais, especialmente para aqueles que literalmente não têm casa neste sentido; ela também torna-se uma reificação quando significa um lugar de segurança que exclui as vidas, identidades e experiências do Outro, isto é, quando torna-se sinônima do capital cultural de indivíduos brancos de classe média.

"Casa", no sentido em que uso aqui, refere-se às fronteiras culturais, sociais e políticas que demarcam os espaços variáveis de conforto, sofrimento, abuso e segurança que definem a localização e posicionalidade de um indivíduo ou grupo. Afastar-se de "casa" significa questionar em termos históricos, semióticos e estruturais como as fronteiras e significados de "casa" são construídos de maneiras axiomáticas muitas vezes fora do

questionamento crítico. "Casa" refere-se aos espaços culturais e formações sociais que funcionam de maneira hegemônica e como locais de resistência. No primeiro caso, a "casa" é segura em virtude de suas exclusões repressivas e localização hegemônica de indivíduos e grupos fora da história. No segundo caso, casa é como uma "condição de não ter casa", um local variável de identidade, resistência e oposição que proporciona condições de formação própria e social. Abdul JanMohammed capta esta distinção de maneira bastante lúcida:

O que se perde cada vez mais na apropriação norte-americana e ocidental da obra de Freire é a natureza profunda e radical de sua teoria e prática como discurso anticolonialista e pós-colonialista.

"Casa" passa a ser associada à "cultura" enquanto ambiente, processo e hegemonia que determinam os indivíduos através de mecanismos complicados. A cultura é produtora do sentido necessário de pertencer, de "lar"; ela procura suturar ... a subjetividade individual e coletiva. Mas a cultura é igualmente divisora, produzindo os limites que distinguem a coletividade do que está fora da mesma e que definem organizações hierárquicas dentro da coletividade. A "condição de não ter casa", por outro lado, é ... um conceito... associado com... o espaço civil e político que a hegemonia não pode suturar, espaço no qual "atos alternativos e intenções alternativas" que ainda não estão articulados como instituição, ou mesmo como projeto social, possam sobreviver. A "condição de não ter casa", assim, é uma situação na qual a potencialidade utópica pode perdurar.

Para Freire, a tarefa de ser um intelectual sempre foi forjada dentro da condição figurada de não ter casa: entre diferentes zonas das diferenças teóricas e culturais; entre as fronteiras de culturas européias e não européias. Com efeito, Freire é um intelectual limítrofe, cuja dedicação não se deu a uma classe e cultura específica como na noção de intelectual orgânico de Gramsci; em vez disso, os escritos de Freire incorporam um tipo de luta e oposição discursivas que não apenas questionam a maquinaria opressiva do Estado, mas também favorecem a formação de novos indivíduos e movimentos culturais engajados na luta em torno dos valores modernistas de liberdade, igualdade e justiça. Em parte, isso explica o interesse de Freire por educadores, feministas e revolucionários da África, América Latina e África do Sul.

Como intelectual limítrofe, Freire rompe o relacionamento entre identidade individual e subjetividade coletiva. Ele torna visível uma política que liga o sofrimento humano a um projeto de esperança, não como um mergulho numa textualidade divorciada da luta humana, mas enquanto política de alfabetização forjada no deslocamento político e material dos regimes que exploram, oprimem, expulsam, mutilam e arruínam a vida humana. Como intelectual limítrofe, Freire ocupa o terreno do "não ter casa" no sentido pós-moderno, o qual sugere que há pouca possibilidade de fechamento ideológico e hegemônico, nenhum alívio das incessantes tensões e contradições que informam nossa identidade, lutas ideológicas e projeto de possibilidade. É este sentido de não ter casa, esta travessia constante através dos terrenos do Outro, que caracteriza tanto a vida quanto a obra de Freire. É como exilado, como ser limítrofe, intelectual colocado entre fronteiras culturais, epistemológicas e espaciais que Freire veio a situar sua própria política de localização como um cruzador de fronteiras.

É para seu crédito enquanto educador crítico e trabalhador intelectual que Freire sempre esteve extremamente consciente a respeito das intenções, metas e efeitos do cruzamento de fronteiras e de como tais movimentos oferecem a oportunidade de novas posições, identidades e relações sociais que podem gerar resistência às estruturas de dominação e desigualdade e alívio da mesmas. Embora tal discernimento tenha constantemente caracterizado a obra de Freire com uma "inquietação" saudável, isso não significa que ela tenha se desenvolvido sem problemas. Por exemplo, em seus primeiros trabalhos, Freire tentou reconciliar uma política de emancipação da alfabetização e uma luta em torno da identidade e diferença com certos elementos problemáticos do modernismo. As incessantes tentativas de Freire de construir uma nova linguagem, gerar novos espacos de resistência e imaginar novos fins e oportunidades para alcançá-los eram às vezes constrangidas em narrativas e oposições binárias totalizantes que minimizavam o caráter múltiplo e reciprocamente contraditório da dominação e luta. Neste sentido, a confiança inicial de Freire na emancipação como sinônimo de luta de classes às vezes não levava em conta como as mulheres, de maneira distinta, eram submetidas às estruturas patriarcais; de maneira semelhante, seu apelo para que membros dos grupos dominantes cometessem suicídio de classe minimizava a natureza complexa, múltipla e contraditória da subjetividade humana. Finalmente, a referência de Freire às "massas" ou oprimidos como estando inscritos numa cultura de silêncio parecia estar em desacordo tanto com as diversas formas de dominação sob as quais estes grupos trabalhavam quanto com a própria crença de Freire nas diversas maneiras nas quais os oprimidos lutam e manifestam elementos de agência prática e política. Embora seja crucial reconhecer o brilhantismo teórico e político que informava grande parte deste trabalho, também é necessário reconhecer que ele tinha poucos traços de vanguardismo. Isso é evidente não apenas na oposição binária que informa *Pedagogia do Oprimido*, mas também em *Pedagogia em Processo: Cartas à Guiné Bissau*, particularmente nas seções em que Freire alega que a cultura de massas deve se desenvolver com base na ciência e que a pedagogia de emancipação deve estar alinhada com a luta pela reconstrução nacional.

Sem abordar adequadamente as contradições levantadas por estas questões entre os objetivos do Estado, o discurso da vida cotidiana e o potencial de violência pedagógica realizada em nome da correção política, a obra de Freire está aberta à acusação por parte de teóricos de esquerda de ser excessivamente totalizante. Mas isso pode ser interpretado menos como uma análise crítica de redução da obra de Freire do que como uma indicação da necessidade de submetê-la, juntamente com todas as formas de crítica social, a análises que envolvam

seus pontos fortes e suas limitações como parte de um diálogo mais amplo a serviço de uma política de emancipação. As contradições levantadas na obra de Freire oferecem diversas questões que precisam ser abordadas pelos educadores críticos em relação não apenas à obra inicial de Freire, mas também em relação a seus próprios trabalhos. Por exemplo, o que acontece quando a linguagem do educador não é a mesma que aquela do oprimido? Como será possível ser vigilante contra a adoção de uma noção de linguagem, política e racionalidade que solapa o reconhecimento de nossa própria parcialidade e das vozes e experiências dos Outros? Como explorar a contradição entre validar certas formas de pensamento "correto" e a tarefa pedagógica de ajudar os estudantes a assumirem, em vez de simplesmente seguirem, os ditames da autoridade, independente do quão radical seja o projeto informado por tal autoridade? Evidentemente, não podemos esquecer que a força do discurso inicial de Freire deve-se, em parte, ao fato de tornar visível não apenas a luta ideológica contra a dominação e o colonialismo, mas também a substância material do sofrimento humano, da dor e do imperialismo. Forjadas no calor das lutas de vida ou morte, as oposições binárias utilizadas por Freire, tais como oprimido *vs.* opressor, resolução de problemas *vs.* proposição de problemas e ciência *vs.* magia, investiram corajosamente contra as linguagens dominantes e configurações de poder que se recusavam a abordar suas próprias políticas através do apelo aos imperativos de polidez, objetividade e neutralidade. Aí Freire cruza a fronteira entre o discurso modernista e anticolonialista; ele luta contra o colonialismo, mas, ao fazê-lo, ele muitas vezes inverte mais do que rompe sua problemática básica. Benita Parry identifica um problema semelhante na obra de Frantz Fanon: "O que acontece é que a heterogeneidade é reprimida nas figuras monolíticas e estereótipos das representações colonialistas ... [Mas] os conceitos fundamentais da problemática devem ser recusados".

Em seu trabalho posterior, particularmente naquele com Donaldo Macedo, em suas numerosas entrevistas e em suas conversas gravadas com autores como Ira Shor, Antonio Faundez e Myles Horton, Freire realiza uma espécie de crítica social e política cultural que força as fronteiras que evocam o discurso do sujeito humanista unificado, agentes históricos universais e racionalidade do Iluminismo. Recusando o privilégio de uma "casa" enquanto intelectual limítrofe situado no universo sempre cambiante da luta, Freire evoca e constrói elementos de uma crítica social que compartilha de uma afinidade com linhas de emancipação do discurso pós-moderno. Isto é, em sua recusa de uma ética suprema, fundamentalismo epistemológico e teleologia política, ele desenvolve ainda mais um discurso ético e político provisório sujeito ao jogo da história, cultura e poder. Como intelectual limítrofe, ele constantemente reexamina e levanta questões acerca de que tipos de limites estão sendo cruzados e revisitados, que tipos de identidades estão sendo refeitas e repensadas, dentro de novas zonas limítrofes históricas, sociais e políticas, e que efeitos tais cruzamentos têm para a redefinição da prática pedagógica. Para Freire, a pedagogia é vista como uma prática e política cultural que ocorre não apenas em escolas mas em todas as esferas culturais. Neste caso, todo trabalho cultural é pedagógico, e os trabalhadores culturais habitam diversos locais que incluem mas não se restringem às escolas. Recentemente, num diálogo com Antonio Faundez, Freire fala de sua própria autoformação como exilado e cruzador de fronteiras. Ele escreve:

"Foi viajando por todo o mundo, foi viajando pela África, foi viajando pela Ásia, pela Austrália e Nova Zelândia, e pelas ilhas do Pacífico Sul, foi viajando por toda a América Latina, Caribe, América do Norte e Europa – foi passando por todas estas diferentes regiões do mundo como exilado que passei a compreender melhor meu próprio país. Foi vendo-o de mais longe, afastando-me, que passei a compreender melhor a mim mesmo. Foi sendo confrontado com uma outra identidade que descobri mais facilmente minha própria identidade. E assim superei o risco que às vezes correm os exilados de ficarem muito distantes, em seu trabalho como intelectuais, das experiências mais reais, mais concretas, e de ficarem um tanto perdidos, e até um pouco contentes, porque estão perdidos num jogo de palavras, o que geralmente chamo com certo senso de humor de "especializando-se no balé dos conceitos".

É aí que descobrimos mais indicações de alguns dos princípios que informam Freire como revolucionário. É nesse trabalho e em seu trabalho com Donaldo Macedo, Ira Shor e outros que vemos pistas, imagens e representações de um projeto político que estão inextrincavelmente ligadas à própria autoformação de Freire. É aí que Freire está mais profético ao esclarecer e desmantelar ideologias e estruturas de dominação à medida que estas emergem em seu confronto com as exigências correntes da vida cotidiana manifestadas de diferentes maneiras nas tensões, sofrimento e esperança entre as diversas margens e centros de poder que passaram a caracterizar o mundo pós-moderno/pós-colonial.

Minha leitura da obra de Freire durante os últimos 15 anos aproximou-me da afirmativa de Adorno de que "Faz parte da mortalidade não estar em casa em nossa casa". Adorno também era um exilado, enfurecido contra o horror e o mal de uma outra era, mas igualmente insistindo que era papel dos intelectuais, em parte, questionar os lugares cercados pelo terror, exploração e sofrimento humano. Ele também convocava os intelectuais para que recusassem e transgredissem os sistemas de padronização, co-modificação e administração colocados a serviço de uma ideologia e linguagem de "casa" que ocupassem ou fossem cúmplices dos centros de poder. Freire distingue-se de Adorno no sentido de que há uma idéia mais profunda de rompimento, transgressão e esperança, intelectual e politicamente, em sua

O projeto político de Freire cria enormes dificuldades para os educadores que situam sua obra na linguagem reificada das metodologias e nos apelos vazios que divinizam o prático às custas do teórico e político.

obra. Isso é evidente em seu apelo para que educadores, críticos sociais e trabalhadores culturais criem uma noção de política e pedagogia fora dos limites disciplinares estabelecidos; fora da separação entre cultura popular e superior; fora das "noções estáveis do eu e da identidade... baseadas na exclusão e garantidas pelo terror," fora das esferas públicas homogêneas; e fora dos limites que separam o desejo da racionalidade, o corpo da mente.

Evidentemente, isso não significa que os intelectuais devam exilar-se para assimilar a obra de Freire, mas sugere, sem dúvida, que ao tornarem-se cruzadores de fronteiras, não é incomum para muitos deles absorver seu trabalho como um ato de má fé. Recusando-se a negociar ou desconstruir os limites que definem sua própria política de posição, eles dispõem de pouco senso de transportarem-se para um "espaço imaginário", posicionalidade, de onde possam desestabilizar, romper, e "elucidar aquilo que não tem mais semelhança com 'casa', *heimlich*, em relação a nossa casa." A partir da perspectiva reconfortante do olhar colonizador, tais teóricos muitas vezes apropriam-se da obra de Freire sem levar em conta sua especificidade histórica e projeto político em andamento. O olhar, neste caso, torna-se autobeneficiente e auto-referencial, com princípios moldados por considerações técnicas e metodológicas. Sua perspectiva, a despeito de si mesma, "permite ver a tudo e, portanto, é dominadora". Sem dúvida, tais intelectuais cruzam fronteiras menos como exilados e mais como colonialistas. Por isso, eles muitas vezes se recusam a submeter a um exame crítico sua própria cumplicidade na geração e sustentação de injustiças, práticas e formas de opressão que estão profundamente arraigadas no legado e herança do colonialismo. Edward Said capta a tensão entre exilado e crítico, lar e "falta de lar", em seu comentário sobre Adorno, que se aplica igualmente a Paulo Freire:

"Seguir Adorno é distanciar-se de 'casa' a fim de observá-la com o desapego do exilado. Pois há um mérito considerável na prática de observar as discrepâncias entre os vários conceitos e idéias e o que de fato eles produzem. Nossa casa e língua são dadas como certas; elas tornam-se a natureza e suas suposições subjacentes tornam-se dogma e ortodoxia. O exilado sabe que num mundo secular e contingente os lares são sempre provisórios. As fronteiras e barreiras, as quais nos envolvem na segurança do território familiar, podem tornar-se igualmente prisões, e são muitas vezes defendidas além da razão ou necessidade. Exilados cruzam fronteiras, rompem barreiras do pensamento e experiência".

Evidentemente, os intelectuais do Primeiro Mundo, especialmente os acadêmicos brancos, correm o risco de agir de má fé quando se apropriam da obra de um intelectual do Terceiro Mundo como Paulo Freire sem "mapear a política de suas pilhagens a outras culturas", discursos teóricos e experiências históricas. É realmente desconcertante que os educadores de Primeiro Mundo raramente articulem a política e privilégios de sua própria localização, neste caso, de forma a no mínimo ter autoconsciência para não repetir o tipo de apropriações que informam o legado do que Edward Said chama de conhecimento "orientalista".

Gostaria de concluir levantando algumas questões acerca do que poderia significar para os trabalhadores culturais resistir à recuperação da obra de Freire como comodidade acadêmica, uma receita para todos os tempos e lugares. De maneira semelhante, gostaria de oferecer algumas considerações amplas para reinventar a radicalidade da obra de Freire dentro da emergência de um discurso pós-colonial informado pelo que Cornel West denomina de "descolonização do Terceiro Mundo, [e caracterizada pelo] exercício da... agência e [produção de] novas subjetividades e identidades propostas por aquelas pessoas que haviam sido aviltadas, desvalorizadas, caçadas e molestadas, exploradas e oprimidas pelos impérios marítimos europeus". O questionamento apresentado por Freire e outros críticos pós-colonialistas oferece novas possibilidades teóricas para abordar a autoridade e os discursos das práticas aliadas ao legado de um colonialismo que, ou constrói diretamente, ou está implicado nas relações sociais que mantêm vivos os privilégios e opressão como forças constitutivas da vida cotidiana dentro dos centros e margens de poder.

Os discursos pós-coloniais deixaram claro que os antigos legados da esquerda, centro e direita da política não podem mais ser tão facilmente definidos. Sem dúvida, os críticos pós-colonialistas foram mais longe e ofereceram elementos teóricos importantes para esclarecer como tais discursos constroem ativamente relações coloniais ou estão implicados em sua construção. A partir desta perspectiva, Robert Young alega que o pós-colonialismo é um discurso perturbador que levanta questões teóricas acerca de como as próprias teorias dominantes e radicais *foram implicadas na longa história do colonialismo europeu – e, acima de tudo, o grau no qual [elas] continuam a determinar as condições institucionais do conhecimento bem como os termos das práticas institucionais contemporâneas – práticas que se estendem para além dos limites da instituição acadêmica.*

Isso é especialmente verdade para muitos dos teóricos de uma variedade de movimentos sociais que absorveram a linguagem da diferença e uma preocupação pela política do Outro. Em muitos casos, os teóricos destes novos movimentos sociais abordaram questões políticas e pedagógicas através da construção de oposições binárias que não apenas contêm traços de racismo e vanguardismo teórico como também caem na armadilha de simplesmente inverter o antigo legado e problemática colonial do oprimido *vs.* opressor. Neste sentido, eles muitas vezes imitaram inconscientemente o modelo colonial de suprimir a complexidade, cumplicidade, os diversos agentes, e as múltiplas situações que constituem os entraves do discurso e prática colonial/hegemônico.

Os discursos pós-coloniais tanto ampliaram quanto foram além dos parâmetros deste debate de diversas maneiras. Primeiramente, os críticos pós-coloniais alegaram que a história e política da diferença é muitas vezes informada por um legado de colonialismo que justifica a análise das exclusões e representações que permitem que formas específicas de privilégio permaneçam sem reconhecimento na linguagem dos educadores e trabalhadores culturais ocidentais. Em questão aqui está a tarefa de desmistificar e desconstruir as formas de privilégio que beneficiam o masculino, o branco e a propriedade, bem como as condições que impediram os outros de se manifestar em lugares onde os que são privilegiados em virtude do legado de poder colonial assumem a autoridade e as condições para agência humana. Isso indica, como assinalou Gayatri, que está em jogo mais do

que o questionamento do discurso. Mais importante do que isso, os educadores e trabalhadores culturais devem preocupar-se em "desaprender seus próprios privilégios", de forma que não apenas nos tornemos capazes de ouvir este outro corpo de constituintes, mas também para que aprendamos a falar de um modo que seja levado a sério por estes outros constituintes. Neste caso, o discurso pós-colonial amplia as implicações radicais da diferença e localização ao tornar tais conceitos atentos à provisão de bases para formas de auto-representação e conhecimento coletivo nas quais o sujeito e o objeto da cultura européia sejam problematizados.

O que torna a obra de Freire importante é que ela não é estática. Não é um texto a favor e sim contra o monumentalismo cultural, texto que se presta a diferentes leituras, públicos e contextos.

Em segundo lugar, o discurso pós-colonial reescreve o relacionamento entre a margem e o centro pela desconstrução das ideologias colonialistas e imperialistas que estruturam o conhecimento, os textos e práticas sociais ocidentais. Neste caso, existe uma tentativa de demonstrar como a cultura européia e o colonialismo "estão profundamente implicados um no outro". Isso sugere mais do que reescrever ou recuperar as histórias e memória social do Outro: significa compreender e tornar visível como o conhecimento ocidental está envolvido pelas estruturas históricas e institucionais que tanto privilegiam quanto excluem leituras particulares, vozes particulares, determinadas estéticas, formas de autoridade, representações específicas e modos de socialidade. O ocidente e o Outro relacionam-se não como polaridades ou oposições binárias no discurso pós-colonial, mas de maneiras nas quais ambos são cúmplices e resistentes, vítima e partícipe. Neste caso, a crítica ao Outro dominante retorna na forma de autocrítica. Linda Hutcheon capta a importância desta questão com sua pergunta: "Como construímos um discurso que desloca os efeitos do olhar colonizador enquanto ainda estamos sob sua influência?". Embora não possa ser esquecido que o legado do colonialismo tenha significado a morte e destruição em larga escala, bem como imperialismo para o Outro, o Outro não é simplesmente o oposto do colonialismo ocidental, nem é o Ocidente uma representação homogênea do imperialismo. Isso sugere uma terceira ruptura proporcionada pelos discursos pós-coloniais. A atual preocupação com a "morte do indivíduo" não pode ser confundida com a necessidade de afirmar o caráter complexo e contraditório da agência humana. O discurso pós-colonial nos lembra que é ideologicamente conveniente e politicamente suspeito que os intelectuais ocidentais falem do desaparecimento do indivíduo falante das instituições de privilégio e poder. Isso não significa sugerir que os teóricos pós-coloniais aceitem a noção humanista do indivíduo como identidade estática e unificada. Pelo contrário, o discurso pós-colonial concorda que o indivíduo falante deve ser descentralizado, sem isso querer dizer que todas as noções de agência humana e mudança social devam ser descartadas. Compreendida desta forma, a noção pós-moderna de indivíduo deve ser aceita e modificada a fim de ampliar em vez de suprimir a possibilidade de criar as condições que permitam a agência humana. No mínimo, isso significaria vir a compreender os pontos fortes e os limites da razão prática, a importância de investimentos afetivos, o discurso da ética como recurso de visão social e a disponibilidade de múltiplos discursos e recursos culturais que proporcionem as próprias bases e necessidade de agência.

Evidentemente, embora a carga de engajar estas preocupações pós-coloniais deva ser absorvida por aqueles que se apropriam da obra de Freire, também é necessário que Freire seja mais específico sobre a política de sua própria localização e o que os discursos emergentes do pós-modernismo e pós-colonialismo significam para o engajamento auto-reflexivo tanto de sua própria obra quanto de sua atual posição como intelectual alinhado com o Estado (Brasil). Se Freire tem o direito de utilizar suas próprias experiências, como são elas reinventadas de forma a impedir sua incorporação pelos teóricos do Primeiro Mundo em termos e práticas colonialistas em vez de não colonialistas? Mas ao levantar essa questão gostaria de enfatizar que o que torna a obra de Freire importante é que ela não é estática. Não é um texto a favor e sim contra o monumentalismo cultural, texto que se presta a diferentes leituras, públicos e contextos. Além disso, a obra de Freire deve ser lida em sua totalidade para obter-se um senso de como ela engajou a era pós-colonial. A obra de Freire não pode ser separada nem de sua história nem de seu autor, mas também não pode ser reduzida à especificidade das intenções ou da localização histórica. Talvez a força e impetuosidade da obra de Freire devam ser encontradas aqui na tensão, poesia e política que a tornam um projeto para cruzadores de fronteiras, aqueles que lêem a história como uma forma de reivindicar o poder e a identidade rescrevendo aquele espaço e prática de resistência cultural e política. A obra de Freire representa um território fronteiriço textual onde a poesia penetra na política e a solidariedade torna-se uma canção do presente iniciada no passado enquanto espera ser ouvida no futuro.

Henry A. Giroux é professor da Pennsylvania State University e autor de* Os Professores como Intelectuais, *publicado pela Editora Artes Médicas

Este artigo foi originalmente publicado no livro Paulo Freire: A Critical Encounter, *pela Routledge, Londres, em 1993; organizado por Peter McLaren e Peter Leonard, está em produção pela Editora Artes Médicas.*