

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE

Dulce Mörschbacher

**CONSIDERAÇÕES SOBRE O OUTRO E O COMUM A PARTIR DE
TZVETAN TODOROV: CONTRIBUIÇÕES PARA A PESQUISA
EDUCACIONAL**

Santa Maria, Rio Grande do Sul

2018

Dulce Mörschbacher

**Considerações sobre o outro e o comum a partir de Tzvetan Todorov:
contribuições para a pesquisa educacional**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria – PPGE/USFM como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em educação.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Andrade Pereira

Santa Maria, RS

2018

Mörschbacher, Dulce
CONSIDERAÇÕES SOBRE O OUTRO E O COMUM A PARTIR DE
TZVETAN TODOROV: CONTRIBUIÇÕES PARA A PESQUISA
EDUCACIONAL / Dulce Mörschbacher.- 2018.
68 f.; 30 cm

Orientador: Marcelo Andrade Pereira
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em
Educação, RS, 2018

1. Alteridade 2. Outro 3. Comum 4. Tolerância 5.
Tzvetan Todorov I. Andrade Pereira, Marcelo II. Título.

Dulce Mörschbacher

Considerações sobre o outro e o comum a partir de Tzvetan Todorov:
contribuições para a pesquisa educacional

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria – PPGE/USFM como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em educação**.

Aprovado em ____ outubro de 2018:

Marcelo de Andrade Pereira, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Simone Moschen, Dr^a. (UFRGS)

Luiz Gilberto Kronbauer, Dr. (UFSM)

Elisete Medianeira Tomazetti, Dr^a. (UFSM)

Santa Maria, RS
2018

À dona Sirlei Teresinha Cerveira Mörschbacher (*In memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Universidade Federal de Santa Maria- UFSM e ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGÉ por possibilitarem minha formação.

Ao meu orientador, professor Marcelo de Andrade Pereira, que me acompanhou, auxiliou na construção e desconstrução de composições até chegar a esta que apresento.

Aos integrantes do Grupo de Pesquisa FLOEMA - Núcleo de Estudos em Estética e Educação, por compartilharem inúmeros momentos de aprendizado e escuta.

Aos colegas desta jornada Gabriella, Guilherme, Juliana, Laisa, Natali, Paulo, Patrício e Tainan que tornaram os caminhos mais leves, e me deram forças quando achei que não mais as tinha.

Ao trio Flávia Cassol, Mateus Scota e Nicoli Mathias Mazieiro, pela amizade, força, acolhida confiança, xícaras de chá, caminhadas, conselhos e risadas.

À Thais Paz, que mesmo de longe apoiou minhas escolhas.

À Ezequiel Redin, pela paciência da escuta, os conselhos, os puxões de orelha e por lembrar do cuidado com minha saúde.

À Patrícia Prohmann, pela parceria, amizade e admiração.

À minha irmã, Márcia Morschbacher que dividiu todas as aflições, as conquistas, as faltas de sono, e as tentativas frustradas de fazer receitas novas. Por mostrar que sempre há um caminho, e não me deixar esquecer dos nossos propósitos.

Aos meus pais Rudi Mörschbacher e Sirlei Teresinha Mörschbacher (*in memoriam*) que me apoiaram de forma incondicional em todos os momentos.

Em especial, agradeço à minha mãe, a quem dedico este escrito, dona Sirlei, que não chegou a ver este trabalho concluído, mas que desde o seu começo acreditava e apoiava sua construção.

*Tolerar a existência do outro,
E permitir que ele seja diferente,
Ainda é muito pouco.
Quando se tolera,
Apenas se concede
E essa não é uma relação de igualdade,
Mas de superioridade de um sobre o outro.
Deveríamos criar uma relação entre as pessoas,
Da qual estivessem excluídas
A tolerância e a intolerância.*

José Saramago, Espanha, 1992

Nenhum homem é uma Ilha, um ser inteiro em si mesmo; todo homem é uma partícula do Continente, uma parte da terra. Se um Pequeno Torrão carregado pelo Mar deixa menor a Europa, como se todo um Promontório fosse, ou a Herdade de um amigo seu, ou até mesmo a sua própria, também a morte de um único homem me diminui, porque Eu pertença à Humanidade. Portanto, nunca procures saber por quem os sinos dobram. Eles dobram por ti.

John Donne, Meditação XVII, 1624

RESUMO

CONSIDERAÇÕES SOBRE O OUTRO E O COMUM A PARTIR DE TZVETAN TODOROV: CONTRIBUIÇÕES PARA A PESQUISA EDUCACIONAL

AUTORA: Dulce Mörschbacher
ORIENTADOR: Marcelo de Andrade Pereira

A presente dissertação dedica-se em investigar os conceitos outro e comum do pensador franco-búlgaro Tzvetan Todorov a fim de aproximá-los das discussões acerca da alteridade no campo entrecruzado da educação e da arte. Para tanto, a partir do percurso teórico-metodológico fundamentado no vestígio de Walter Benjamin e no exemplar de Todorov, nos aproximamos da teoria todoroviana e buscamos, como materialidade da pesquisa, tratar de dois exemplares do campo da arte, tendo por anelo refletir sobre como estes dois casos podem ser utilizados como reflexos acabados de nossa sociedade atual, no que tange ao problema do choque com o desconhecido e o diferente no âmbito de uma sociedade que preza o harmônico e o dito “normal”. A proposta consiste em uma leitura dos casos sob o compasso todoroviano, a fim de tratar sobre as relações (ou não-relações) estabelecidas no encontro com o outro que se apresenta sob a forma de um ruído diante de um eu narcísico. Em análise, pontuamos as possíveis repercussões que o encontro entre estes dois diferentes pode gerar, de forma a problematizar os discursos que tangenciam a tolerância; pontuamos também as possíveis reverberações geradas pela chegada de um outro dissonal no campo da educação e da arte.

Palavras-chave: Alteridade; Comum; Outro; Tolerância; Tzvetan Todorov.

ABSTRACT

COMENTARIES ON THE OTHER AND THE COMMON FROM TZVETAN TODOROV: CONTRIBUTIONS TO EDUCATIONAL RESEARCH

AUTHOR: Dulce Mörschbacher
ADVISOR Marcelo de Andrade Pereira

The present dissertation is dedicated to investigate which aspects the other and common concepts of the Franco-Bulgarian thinker Tzvetan Todorov can be approached and contribute in the discussions in the interwoven field of education and art. In order to do so, based on the theoretical-methodological route based on the vestige of Walter Benjamin and the example of Todorov, we approach the Todorovian theory and seek, as a materiality of the research, to deal with two examples of the field of art with the purpose of reflecting on how these two cases can be used as echos of our current society, while clashing with the unknown and the different within a society that values the harmonic and so-called "normal". The proposal consists of a reading of the cases under the Todorovian compass, in order to deal with the relations (or non-relations) established to the encounter with the other that presents itself in the form of a noise before a narcissistic I. In analysis, we point out the possible repercussions that the encounter between these two different can generate, in order to problematize the speeches that touch tolerance; we also punctuate the possible reverberations generated by the arrival of another dissonal in the field of education and art.

Keys-words: Alterity; Common; Other; Tolerance; Tzvetan Todorov.

SUMÁRIO

NOTAS INTRODUTÓRIAS	9
PARTE I – COMPASSOS INICIAIS	12
1.1 TZVETAN TODOROV, UM AUTOR MULTIFACETADO	12
1.1.1 Fases da vida e produção teórica de Tzvetan Todorov	13
1.1.1.1 Primeira fase - Bulgária (1939 - 1963)	13
1.1.1.2 Segunda fase – França (1963 – 2017)	15
1.2 O VESTÍGIO E O EXEMPLAR: PERCURSOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	19
PARTE II – SONORIDADES DÍSPARES	24
2.1 O(S) ENCONTRO(S) DO EU COM O OUTRO	24
2.1.1 As descobertas que o eu faz do outro	28
2.1.1.1 Plano Axiológico ou Identificar, Hesitar, Julgar, Negar o outro	31
2.1.1.2 Plano praxiológico ou Conceber, Aproximar, Assimilar, Subjugar o outro	33
2.1.1.3 Plano epistêmico ou Reconhecer, Negar, Neutralizar o outro	35
2.2. A(S) RELAÇÃO(ÕES) DO EU E O OUTRO EM TODOROV	37
2.2.1 Necessidade de reconhecimento e a incompletude constitutiva.....	40
2.2.2 Vestígios do comum.....	42
2.2.2.1 Multiplicidade que nos forma	42
PARTE III - REPERCURSSÕES DISSONAIS	46
3.1 AO PASSO DA TOLERÂNCIA, NADA DE TOLERÂNCIA	46
3.2 RUÍDOS QUE NÃO CESSAM	50
3.3 4'33	56
3.3.1 Advertência(s)	56
3.3.2 Os ruídos do outro e do comum na educação e na arte	57
NOTAS FINAIS.....	61
REFERÊNCIAS.....	63
ANEXOS.....	66

NOTAS INTRODUTÓRIAS

As coisas estão faltando, pois de outro modo não falaríamos sobre elas. Apenas as viveríamos sem mencioná-las. Cada discurso expressa uma falta, um destacar-se da vida presente, um movimento em direção ao futuro ou ao passado.

(DORFMAN, 2008, p. 162)

A presente dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria – PPGE/UFSM – e intitulada como “Considerações sobre o outro e o comum a partir de Tzvetan Todorov: contribuições para a pesquisa educacional” toma como seu tema principal a harmonia dissonal do outro¹. O outro dissonal que abordaremos ao longo desta escrita pode ser compreendido como um timbre de difícil percepção em meio a uma harmonia considerada “perfeita” – que pode ser entendida como a estrutura social que hoje vivenciamos. Por tratar sobre o outro, abordamos de igual modo o tema da alteridade compreendendo-a como um movimento vivo na relação interpessoal com o outro.

Por que falar sobre alteridade nos dias de hoje? Entre as discussões presentes na sociedade contemporânea, as discussões sobre o individualismo e o igual se acentuam. São vários Narcisos² dividindo os mesmos espaços sem que necessariamente interajam. Também, podemos apontar a emergência de tratar sobre alteridade a partir do momento que observamos um aumento considerável nos conflitos bélicos – tanto civis quanto militares; o cerceamento de direitos com o qual estamos vivenciando em nosso país nos últimos anos, a diminuição e inclusive a censura de direitos humanos em nossas instituições de ensino, bem como o avanço

¹ Por harmonia dissonal, tem-se por referência a teoria criada por Arnold Schoenberg. Schoenberg foi um famoso músico e compositor alemão do início do século XX. Schoenberg se contrapôs à teoria musical tradicional que defendia que os tons musicais deveriam se concatenar harmonicamente, por exemplo, em uma escala de Sol, os tons que a compõe (dó - ré - mi - fá- sol - lá - si) se desenvolvem de forma harmônica. Schoenberg defendia que para além dos tons musicais, isto é, os intervalos entre uma nota musical e outra, havia o timbre – característica sonora que distingue os sons – que não era apenas mais um complemento musical, mas sim, um elemento composto (SCHOENBERG, 2001, p. 17). Diante disso, o autor propunha que não há sons estranhos para uma harmonia, uma vez que esta seria uma simultaneidade sonora entre sons consonantes e dissonantes. Para Schoenberg (2001, p. 59), os sons consonantes seriam aqueles que mantêm relações mais próximas e simples à escala harmônica tonal (perfeita), e os dissonantes seriam os mais complexos e distantes. Os sons dissonantes seriam, segundo o autor, de mais difícil compreensão e menos perceptíveis a quem os ouve por ressoarem como timbres.

² Referência ao personagem da mitologia grega Narciso, que apaixonado pela própria imagem refletida em um lago acabou definhando. (FRANCHINI, A.S.; SEGANFREDO, Carmen, 2007, p. 111-114).

dos discursos de ódio em todos os níveis e gêneros. É neste cenário que se torna emergente tratar sobre alteridade e pensar outras formas de relações no campo entrecruzado da educação e da arte.

Se a relação com o outro pode ser identificada como um processo que se aproxima em dualidades de tolerância e a intolerância, diferente e igual, aquele que pátrio e estrangeiro, buscamos refletir sobre outras possibilidades de relação com o outro que não o reduza, nomeie, conceitue, enquadre, enclausure em um determinado lugar. Como compor música com ele, sem o enquadrá-lo em nossa partitura, sem enclausurá-lo ao nosso próprio compasso, ou ao compasso do eu, do igual? É ao pensar o próprio processo educativo como música dissonal que ressaltamos a contribuição desta pesquisa ao campo da educação.

Ao entender a relevância deste tema e ao pensar outras formas de relações, como uma harmonia dissonal do outro, nos aproximamos das teorias de Tzvetan Todorov (1939-2017), especialmente a partir das obras “O medo dos bárbaros: para além dos choques das civilizações” (2010a), “A conquista da América: a questão do outro” (2010b) e “A vida em comum: ensaios sobre a antropologia geral” (2014). Diante de uma prévia aproximação sobre a vida e obra de Todorov, percebemos que ele pode ser considerado um autor híbrido: ele não se situa em apenas um campo do conhecimento, mas sim, transita entre o campo da arte, da literatura, da linguística, da filosofia, da antropologia, da política, da história, entre outras áreas. Assim, nessa abrangência de discussões que o autor aborda, buscamos, nesta pesquisa, aproximá-lo ao campo da educação e da arte.

Esta dissertação guiou-se, portanto, a partir da pergunta:

De que maneira os conceitos de outro e comum de Tzvetan Todorov podem fornecer subsídios para as discussões acerca da alteridade no âmbito da educação contemporânea?

Ao partir desse problema, nosso objetivo geral se organizou em: investigar em quais aspectos os conceitos de outro e comum de Todorov podem ser aproximados ao contexto da educação contemporânea. Ao termos estes dois guias – o problema de pesquisa e o objetivo geral – optamos por tomar como bússola teórico-metodológica os conceitos de *vestigio*, de Walter Benjamin (2005) e o *exemplar*, de Tzvetan Todorov (2000). Tais pontos cardeais foram identificados *a posteriori* do processo de investigação e se tornaram mais evidentes na medida em que as leituras em Todorov se adensaram tornando possível identificar no próprio autor elementos do vestígio e do exemplar.

Observamos em uma primeira análise das obras de Todorov aqui estudadas que o autor apresenta uma linha transversal de pensamento na qual é tratado um movimento variante das relações. Ou seja, ele trata da questão da alteridade em uma perspectiva não harmônica,

mas ainda assim conflituosa. Nesse sentido, apresenta uma relação que se mostra viva e que orbita na aproximação, na negação, no reconhecimento ou não reconhecimento do outro. Ao se ter identificado este primeiro plano da teoria todoroviana, começamos a reconhecer que o autor não aborda os conceitos de outro e comum especificamente, mas, ao longo de suas obras, deixa alguns vestígios de sua compreensão sobre os mesmos a partir de histórias e memórias exemplares.

Esta dissertação está versada em três partes complementares denominadas respectivamente em:

- Compassos iniciais: a qual apresenta, de uma forma breve, a produção intelectual e a trajetória de vida do autor que dá base a esta dissertação e, também, traz a discussão teórico-metodológica a partir dos conceitos de vestígio de Walter Benjamin (2005) e exemplar de Tzvetan Todorov (2000);
- Sonoridades díspares: a qual se propõe a apresentar e refletir sobre as relações estabelecidas entre o eu, o outro e o comum, sob a lente de Todorov. Nesta parte em específico identificamos as diferentes relações de alteridade que Todorov alude por intermédio de diferentes histórias exemplares e que o autor denomina por plano axiológico, plano praxiológico e plano epistêmico. Assim como estabelece-se a discussão teórica a respeito do comum pela leitura de Tzvetan Todorov;
- Repercussões dissonais: a terceira e última parte da dissertação, dedica-se a situar alguns problemas na teoria de Todorov, principalmente no que tange os discursos sobre a tolerância. Também aqui nos servimos de dois exemplares contemporâneos para, a partir destes, refletir sobre como a tolerância pode ser entendida face à sociedade contemporânea. Ao final desta seção, são apresentadas as possíveis contribuições de Tzvetan Todorov ao campo entrecruzado da educação e da arte.

PARTE I – COMPASSOS³ INICIAIS

1.1 TZVETAN TODOROV, UM AUTOR MULTIFACETADO

Tzvetan Todorov (1939-2017) viveu até seus 24 anos de idade na Bulgária. Em 1963, mudou-se para a França a fim de dar prosseguimento a seus estudos em literatura, onde teve contato com Claude Lévi Strauss e Roland Barthes⁴ – que foi seu orientador. No início de sua carreira, Todorov teve visibilidade a partir de seus estudos e traduções sobre o formalismo russo⁵ e a semiótica⁶. Após uma década da sua chegada à França, o pensador passou a se dedicar a discussões de cunho político e histórico. Assim, nosso interlocutor teve destaque tanto na área da literatura como da filosofia e da política.

Para compreender o pensamento de Todorov, tem-se como referência o prefácio de sua obra “Nós e os outros” [*Nous et les autres*] (1989; 2007), o primeiro capítulo da obra “Os inimigos íntimos da democracia” [*Les ennemis intimes de la démocratie*] (2012) e duas entrevistas que o autor cedeu a órgãos brasileiros de pesquisa: uma ao espaço Fronteiras do Pensamento, em 2012, e outra ao Instituto CPFL – Cultura: Café filosófico, em 2013.

É importante ressaltar que nos fragmentos destas obras, Todorov discorre sobre sua trajetória de vida e de produção a partir da reflexão sobre duas fases: a primeira, quando viveu na Bulgária (1939 a 1963) e, a segunda, quando se mudou para a França (1963 a 2017); e, nas entrevistas, o autor discorre sobre suas produções científicas e de pensamento. Na sequência, estes momentos são apresentados.

³ O compasso é um termo de teoria musical o qual registra a marcação de tempo e ritmo da música. É o compasso responsável por determinar e permitir a distinção do “tipo” de música que ouvimos, como por exemplo, distinguirmos a “batida” de uma valsa da batida de um rock.

⁴ Claude Lévi Strauss (1908-2009) foi um importante antropólogo, sociólogo e humanista francês, considerado um dos principais pensadores sobre a Antropologia moderna. Strauss auxiliou, em 1934, o governo do estado de São Paulo -BR a fundar sua universidade. (PENSADORES, 1985). Roland Barthes (1915-1980) foi um teórico literário francês, filósofo, linguista, crítico e semiótico.

⁵ Todorov traduz do russo para o francês a obra “Teoria da literatura: textos dos formalistas russos” [*Théorie de la littérature: Textes des formalistes russes*] (1965) a qual apresentava um compilado de artigos de diversos autores, como por exemplo, Roman Jakobson, Viktor Chklovsky entre outros autores. Tal tradução de Todorov abre possibilidades para novos estudos literários franceses (TODOROV, 2006).

⁶ A semiótica consiste no estudo dos signos. Segundo Japiassú (2001), a semiótica nos auxilia, de uma forma ampla, analisar as relações humanas e os signos provindos de tais relações, quer dizer, auxilia a analisar as linguagens verbais e não-verbais que denotam um símbolo e um referente.

1.1.1 Fases da vida e produção teórica de Tzvetan Todorov

1.1.1.1 Primeira fase - Bulgária (1939 - 1963)

Todorov (2007) ao relatar sobre sua primeira fase de vida no prefácio da obra “Nós e os Outros”, indica que foi na Bulgária que, pela primeira vez “conheceu o mal” (2007, p. 09). Ao contextualizar o período de sua vida na Bulgária – de 1939 a 1963 – podemos elencar duas passagens históricas: o início da II Guerra Mundial e a degeneração dos regimes comunistas do Leste Europeu, que se estendiam há décadas. Para compreender a primeira fase e a afirmação de Todorov sobre conhecer o mal, recorre-se, principalmente, à segunda passagem.

Nos relatos de Todorov (2007) percebemos que ele ressalta as repressões da autocracia de Stalin⁷, a qual demarca o final do regime comunista do Leste Europeu. Nesse sentido, Todorov (2007) relata: “eu era demasiado pequeno para compreender por completo a súbita notícia da desapareição de tal ou qual parente ou amigo da família, ou a sua instalação forçada em alguma cidade pequena da província” (TODOROV, 2007, p. 09)⁸. Todorov prossegue com sua narrativa relatando que sua família, apesar de não sofrer grandes repressões, sentia as dificuldades que se aproximavam.

Os problemas sociais e políticos no Leste Europeu se intensificaram com a morte de Stalin em 1953. Todorov (2007) menciona que “depois veio a morte de Stalin e o descobrimento paulatino, feito ao tempo que se avançava em toda a adolescência, da vacuidade do discurso oficial com o qual me tocava cotidianamente” (TODOROV, 2007, p. 09)⁹. O que se pode identificar no relato do autor é que apesar de no interior dos regimes comunistas do Leste Europeu, ainda se mantinha um discurso em torno dos princípios econômicos e políticos comunistas, embora fossem estes princípios não mais exercidos na prática. Criava-se um vácuo entre a linguagem e a ação. Todorov (2007) segue afirmando que o discurso divulgado pelos representantes do poder era totalmente distinto da vida que levavam. Para Todorov (2007), as palavras mais nobres como liberdade, igualdade ou justiça

⁷ Segundo Hobsbawm (1995) a autocracia de Stalin buscava “impor o controle total sobre todos os aspectos das vidas e pensamentos de seus cidadãos, ficando toda a existência destes, até onde possível, subordinada à consecução dos objetivos do partido, definidos pela autoridade suprema” (HOBSBAWM, 1995, p. 377-378).

⁸ Tradução nossa para: “era yo demasiado pequeno para comprender cabalmente la noticia de la súbita desaparición de tal o cual pariente o amigo de la familia, la de su instalación forzada em alguna pequeña ciudad de la provincia” (TODOROV, 2007, p. 09).

⁹ Tradução nossa para: “Despues vino la muerte de Stalin y el descubrimiento paulatino, hecho el tiempo que avanzaba em la adolescencia, de la vacuidade del discurso oficial con el cual me rozaba cotidianamente” (Todorov, 2007, p. 09).

perdiam seus sentidos, ou ainda, apenas serviam para encobrir a repressão e o favoritismo. O poder e a justiça se tornavam arbitrários.

Diante disso, no primeiro capítulo da obra “Os inimigos íntimos da democracia” (2012), uma das últimas publicações de Todorov, o autor reflete sobre os paradoxos da liberdade presentes na primeira fase de sua vida. A primeira queixa que o autor faz lembrando-se de seus conterrâneos era a escassez de produtos primários como de higiene pessoal, ou os “extras”, tais como roupas ou objetos que não eram produzidos dentro do regime. E, imediatamente após estas queixas, vinha a falta de liberdade (TODOROV, 2012, p. 09):

Sofria-se dessa ausência de liberdade menos ou mais intensamente, segundo a necessidade que se sentia dela. Eu era então um jovem curioso, morador da capital; estudava letras modernas, preparava-me para uma profissão intelectual, de professor ou de escritor. Claro, a palavra “liberdade” era lícita e até valorizada, mas, como os outros ingredientes da propaganda oficial, servia para dissimular - ou preencher - uma ausência: à falta da coisa, tinha-se a palavra. (TODOROV, 2012, p. 10)

No período circunscrito por Todorov havia forte repressão estatal. Qualquer comportamento ou ideia proferida que contrariasse o regime era punido com advertências ou prisões. Todorov (2012), ao dizer que “à falta da coisa, tinha-se a palavra”, encontra na escrita uma forma de burlar o rígido controle sobre a liberdade de expressão.

No último ano que residiu na Bulgária, já formado em Letras Modernas, o pensador deu início aos seus primeiros passos na vida pública escrevendo para jornais locais. De forma sutil, buscava em seus escritos tocar no tema sobre liberdade – de expressão e de pensamento. O principal artigo que publicou teve como título “Pela liberdade!”. Este, encomendado para compor duas páginas de um jornal em comemoração a uma festa nacional, evocava alguns nomes de heróis já falecidos da resistência antifascista. Segundo Todorov, o artifício deste artigo “consistia em falar do presente sob o pretexto de evocação do passado, em lembrar que é preciso lutar pela liberdade” (TODOROV, 2012, p. 11).

Ao final de suas reflexões no prefácio na obra “Nós e os Outros” (2007) a respeito de sua primeira fase de vida Todorov conclui que, apesar de complexa, esta fase não foi de toda mal: apesar da repressão, na ausência de uma vida pública decente, sua vida privada foi intensa e repleta de encontros intelectuais, artísticos e afetivos. Destes encontros intelectuais Todorov consegue um “intercâmbio” na França.

1.1.1.2 Segunda fase – França (1963 – 2017)

A chegada de Todorov à França em 1963 demarca a segunda fase da vida do autor. No prefácio de “Nós e os Outros” (2007), o autor destaca que, nesta fase, sua experiência do mal “teve um duplo complemento”: a familiarização com o holocausto nazista, os efeitos das bombas atômicas lançadas no Japão; e, em um passado não tão distante, as guerras dos regimes coloniais (TODOROV, 2007, p. 10).

Essa mudança – tanto territorial quanto de contatos teóricos – foi fundamental para a elaboração teórica e epistêmica de Todorov. No prefácio de “Nós e os Outros” (2007), aponta que um fator essencial desta mudança foi sua experiência com a democracia. Todorov ressalta que seu apego ao ideal democrático “não é somente racional: meu sangue sobe à cabeça quando é colocado em questão, e sinto que me ouriço contra meu interlocutor” (TODOROV, 2007, p. 10)¹⁰. Neste sentido, o autor revela que seus ideais de democracia eram tomados pelas referências da Europa ocidental, os quais se baseavam nos ideais de liberdade de expressão e pessoal. Todavia, expressa que apesar de tomar tal ideal democrático, percebe que os ideais de liberdade que movimentava seus pares franceses eram os princípios socialistas cunhados a partir da Revolução Russa. E assim sendo, afirma:

Naturalmente, havia pessoas com convicções bem firmes, mas se tratava de convicções políticas, não éticas, constituídas de projetos sobre o porvir, mais que por reações ante o presente e sua variedade; para não falar do fato de que as orientações políticas que os inspiraram foram, na maioria dos casos, variantes dos mesmos princípios de que aprendi a desconfiar tanto no meu país de origem. (TODOROV, 2007, p. 10-11)¹¹.

O que percebemos diante deste relato de Todorov (2007) é que a partir de seu contato com a história e com seus pares na França e na Bulgária, o autor notava a aparente falta de ligação entre o discurso ético e a sua ação na realidade. Assim, o pensador identificava um distanciamento entre os discursos e as ações. Na Bulgária, havia o discurso de um país socialista e igualitário, porém, se manifestava um regime autoritário, com poder ilimitado e arbitrário. E, entre seus pares na França, o autor percebia uma “falta de reação ética: [...] as convicções que professavam não influíam de maneira significativa em seu comportamento,

¹⁰ Tradução nossa para: “se me sube la sangre a la cabeza cuando se lo pone en la tela de juicio y siento que me erizo contra mi interlocutor”. (TODOROV, 2007, p. 10)

¹¹ Tradução nossa para: “Naturalmente, había personas con convicciones bien firmes, pero se tratava de convicciones políticas, no éticas, constituídas por proyectos sobre el porvenir, más que por reacciones ante el presentes y toda su variedad; para no hablar del hecho de que las orientaciones políticas que las inspiraban eran, a mayoría de las veces, variantes de esos mismos principios de los cuales había yo aprendido a desconfiar tanto en mi país de origen.” (TODOROV, 2007, p. 10-11).

nem vice e versa” (TODOROV, 2007, p. 11)¹². Todorov (2007, p. 11) destaca que esta dissociação entre a palavra e a ação, ou seja, entre o vivido e o dito, desagradava-o profundamente. Por esse motivo, almejava, até onde fosse possível, nutrir seu pensamento com sua experiência e “viver segundo as conclusões que podiam o conduzir para o raciocínio”¹³. Contudo, observamos que esta reflexão de Todorov se refere à sua fase mais “madura”, ou seja, ela diz respeito à sua trajetória de quase trinta anos de produção.

Outrossim, apesar da questão sobre a democracia e a liberdade, da linguagem e a prática serem fundamentais ao pensamento de Todorov, estes não foram os temas que o autor se dispôs a investigar durante seus primeiros anos na França. Formado em Letras Modernas, Todorov teve como primeiro trabalho acadêmico desenvolvido a tradução dos textos fundamentais dos formalistas russos para a língua francesa¹⁴. Sua tradução abriu possibilidades para os estudos literários estruturalistas, bem como as pesquisas em semiótica.

A partir dos estudos linguísticos e literários, Todorov passa a ser referência nestas duas áreas. Assim, de 1964 a 1973, o autor sistematiza seu método de pesquisa – próximo do formalismo russo e integrado ao estruturalismo¹⁵ – e de pensamento. Em uma entrevista cedida em setembro de 2012 ao projeto *Fronteiras do Pensamento*¹⁶, ao responder sobre o percurso de seus estudos, indica que os dez primeiros anos na França foram dedicados à elaboração de um instrumento para a análise de textos.

Sobre o método de Todorov, ressaltamos que este se arquitetou sobre os estudos literários e, posteriormente, estenderam-se para a análise textual. Seu método apresenta diversos aspectos, no entanto o principal foco de Todorov é “trazer à luz os vários processos

¹² Tradução nossa para: “ausência de reacción ética (...): las convicciones que profesaban no influían de manera significativa em su comportamiento, ni vice-versa” (TODOROV, 2007, p. 11).

¹³ Tradução nossa para: “vivir según las conclusiones a las que me podía conducir el razonamiento” (TODOROV, 2007, p. 11).

¹⁴ “O formalismo russo situa a obra de arte no centro de sua atenção: acentua fortemente a diferença entre a literatura e a vida, rechaçando as explicações biográficas, psicológicas e sociológicas habituais. Desenvolve métodos de grande engenho para a análise das obras literárias e para o enquadramento da história literária em seus próprios termos.” (ERLICH, 1974, p. 15). Tradução nossa para: “El formalismo ruso sitúa la obra de arte en el centro de su atención: acentúa fuertemente la diferencia entre literatura y vida, rechazando las explicaciones biográficas, psicológicas y sociológicas habituales. Desarrolla métodos de gran ingenio para el análisis de las obras literarias y para el encuadre de la historia literaria en sus propios términos” (ERLICH, 1974, p. 15).

¹⁵ Sobre o estruturalismo Todorov (2006, p. 79-80) apresenta seu fundamento que tem por base a análise estrutural da literatura, tal análise “coincide (em grandes linhas) com a teoria da literatura, com a poética. Seu objeto é o discurso literário mais do que as obras literárias, a literatura virtual mais do que a literatura real. (...) na prática, a análise estrutural visará também a obras reais: o melhor caminho para a teoria passa pelo conhecimento empírico preciso. Mas essa análise descobrirá em cada obra o que esta tem de comum com outras (estudo dos gêneros, dos períodos etc.), ou mesmo com todas as outras (teoria da literatura)”.

¹⁶ *Fronteiras do Pensamento*. Entrevistas. Tzvetan Todorov: uma civilização, muitas culturas. Disponível em: <<http://www.fronteiras.com/entrevistas/tzvetan-todorov-uma-civilizacao-muitas-culturas>> Acesso em: 28 Ago. 2017.

pelos quais uma narrativa é realizada”¹⁷. Para tanto, o autor não desconsidera o tempo, o espaço, a narração e a objetividade do texto. Perrone-Moisés (2006, p.12) nos lembra, no prefácio de “As estruturas narrativas”, ao discorrer sobre o método de Todorov, que ele “pretende colaborar para o fundamento de uma gramática da narrativa, gramática não no sentido normativo, mas no sentido do conhecimento e classificação das estruturas narrativas”. Para Todorov (2006, p. 20-21), as narrativas são constituídas por duas forças antagônicas onde “Uma é a mudança, o inexorável curso dos acontecimentos, a interminável narrativa da ‘vida’ (a história), onde cada instante se apresenta pela primeira e última vez. É o caos que a segunda força tenta organizar; ela procura dar-lhe um sentido, introduzir uma ordem”.

Nesse sentido, o método todoroviano reconhece nas narrativas – e não mais somente na literatura – os intertextos que estas apresentam. Na obra “Os abusos da memória” (2000) Todorov se detém sobre o conceito de *exemplar*, sobre o qual ainda neste capítulo nos aprofundaremos mais e o transladamos como nosso operacionalizador teórico-conceitual.

Após dez anos de dedicação ao método e a literatura, o filósofo e linguista búlgaro-francês volta seus estudos à história da crítica e da teoria literária. Esta produção está ligada a interpretação de Todorov sobre obras específicas da literatura a partir de seu método. Deste modo, os livros publicados no período de 1973 a 1980¹⁸ retomam a história de teorias e teóricos da literatura. Estas obras demarcaram o auge de seus estudos sobre o estruturalismo, bem como, foram fundamentais para os estudos em semiótica. Na entrevista que o autor cedeu ao evento Fronteiras do Pensamento (2012), afirma que:

[...] a mudança após tais obras está em que eu decidi que esses instrumentos analíticos que eu havia elaborado precisavam ser utilizados, em vez de seguir sempre os aperfeiçoando, preso em questões metodológicas. Eu perdi o interesse em questões metodológicas, de certa forma; o que eu queria era ver o que poderia ser feito com esses instrumentos. (FRONTEIRAS, 2012).

O que se percebe a partir desta fala de Todorov é, de certa forma, uma maturação de sua trajetória, na qual, o método elaborado por ele é posto em prática. Assim, Todorov passou a analisar diversos momentos históricos da arte, da literatura, bem como iniciou a abordagem de discussões sobre democracia e política a partir das narrativas cotidianas encontradas. Isso posto, observamos que há uma relação mais estreita em relação ao sujeito – Tzvetan Todorov,

¹⁷ LETCHE, 2002, p. 176.

¹⁸ Podemos observar tal afirmação a partir das obras produzidas que se intitulam por: “Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem, em colaboração com Oswald Ducrot” (1972; 1977) “Simbolismo e interpretação” (1978; 2014), “Os gêneros do discurso” (1978; 1981) e “Mikhaïl Bakhtine: o princípio dialógico” (1981). (As datas de publicação estão expressas de forma que a primeira se refere ao lançamento, e a segunda a tradução em português e/ou espanhol).

búlgaro, vivendo na França – e objeto – a metodologia criada por ele para a análise da história, e, portanto, uma aproximação ao seu objetivo de tentar “nutrir seu pensamento com sua experiência e, até onde fosse possível”¹⁹ (TODOROV, 2007, p. 11) como mencionada anteriormente.

Em entrevista ao Instituto CPFL – Cultura: Café Filosófico em 2013²⁰, com o objetivo de lançar seu livro “Os inimigos íntimos da Democracia” (2012) no Brasil, Todorov menciona que, mesmo que inconscientemente, durante os dez primeiros anos na França, ele se absteve em falar ou acompanhar as discussões políticas, seja da França seja no espectro mundial. Este quadro se altera em 1973 quando se tornou cidadão francês. A partir deste momento, Todorov se aproxima dos estudos da antropologia, da história, da ciência política e das ciências morais, desde seu olhar de linguista e literato.

Segundo Jonh Lechte (2002, p. 177), na década de 1980 Todorov passou a “desenvolver uma estrutura mais interpretativa com o objetivo de combater o que considerava a abordagem excessivamente apolítica de uma análise textual formal”. Com isso, Todorov retorna aos formalistas, mais especificamente em Bakhtin, voltando sua atenção para a questão da “antropologia filosófica que está preocupada com a questão da ‘alteridade’” (LECHTE, 2002, p. 177). Deste modo, as obras escritas por Todorov nas últimas três décadas, ou seja, de 1980 a 2012²¹, abordam de múltiplas formas temas da literatura, das artes, da política, da antropologia e da filosofia. Para além dos diversos temas expressos a partir dos títulos das obras que Todorov elaborou neste período (de 1980 a 2012), há um eixo que parece se apresentar de forma transversal em suas obras: a questão do outro e da alteridade.

Por se tratar de um eixo transversal, a questão do outro e a alteridade não são, necessariamente, o foco principal das obras, mas se fazem presentes em suas discussões. Na entrevista para o Fronteiras do Pensamento (2012), a respeito da alteridade, Todorov considerou que o tema começou a se expressar a partir da obra “A conquista da América: a questão do outro” lançada em 1982 e, posteriormente, volta a ser discutido com maior ênfase na obra “O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações” (2010a). Todorov (2012) na entrevista à Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP) afirma que a obra “A

¹⁹ Tradução nossa para: “nutrir mi pensamento com mi experiência” (TODOROV, 2007, p. 11)

²⁰ Informação verbal. Instituto CPFL- Cultura: Café filosófico, 2013. A democracia e a beleza, Tzvetan Todorov. Disponível em < <https://vimeo.com/64838893> > Acesso em 20 de agosto 2017.

²¹ Podemos observar esta afirmação a partir de alguns títulos (as datas de publicação estão expressas de forma que a primeira refere-se ao lançamento, e a segunda a tradução em português e/ou espanhol). A saber: “A conquista da América: a questão do outro” (1982; 2010), “Nós e os outros” (1989; 1993); “Diante do extremo” (1991; 2017), “A vida em comum: ensaio de antropologia geral” (1995; 2014), “O jardim imperfeito: o pensamento humanista na França” (1999; 2005), “Memória do mal, tentação do bem” (2000; 2002), “Os inimigos íntimos da democracia” (2012; 2012).

conquista da América: a questão do Outro” (2010b) foi um marco de seu caminho intelectual, na medida em que nesta obra ele relaciona sua experiência de vida e de sistematização de seu trabalho.

Sobre as duas fases da vida do autor, consideramos que estas contribuem na compreensão sobre a forma como ele estrutura sua produção intelectual. Deste modo, observamos que a primeira fase e a metade da segunda (por volta dos anos de 1980), foram essenciais para o autor aprofundar seu método de análise. E em sua segunda fase Todorov coloca em prática seu método em relação com sua própria realidade. Destaca-se ainda que a teoria elaborada por ele apresenta suas raízes no campo do estruturalismo e da linguagem. Tais raízes epistêmicas e metodológicas nos aproximam da discussão conceitual aqui investigada – o outro e o comum –, tendo em vista duas questões importantes presentes em “O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações” (2010a), “A conquista da América: a questão do Outro” (2010b) e “A vida em comum: ensaio de antropologia geral” (2014): a descoberta que o eu faz do outro e o diálogo no qual se pode estabelecer uma escuta do outro pelo eu, e vice e versa.

1.2 O VESTÍGIO E O EXEMPLAR: PERCURSOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Como vimos na seção anterior, Todorov apresenta uma linha transversal de pensamento que indica um certo movimento variante das relações. Neste movimento, percebemos que ele trata da questão da alteridade em uma perspectiva não harmônica, que se mostra viva e orbita na aproximação, na negação, no reconhecimento ou não reconhecimento do outro. Ao se ter identificado este primeiro plano da teoria todoroviana, reconhecemos que o autor não aborda os conceitos de outro e comum especificamente, mas, ao longo de suas obras, deixa alguns vestígios de sua compreensão sobre os mesmos. Por tal motivo, foram adotados os conceitos de *Vestígio* elaborado por Walter Benjamin (2005) e o conceito de *exemplar* do próprio Tzvetan Todorov (2000) para operacionalizar nosso procedimento teórico-metodológico.

A palavra de origem latina *vestigio* (*vestigium*) comporta diversos significados, dentre estes, destacamos três: 1) sinal deixado pela passagem de um animal ou ser humano; 2) aquilo que restou de algo que desapareceu; ou ainda 3) signo, indício de algo²². No entanto, como bússola teórica-metodológica tomamos o Vestígio como uma dupla função: a de nos atentar à

²² Priberam, dicionário online. Vestígio. Disponível em < <https://www.priberam.pt/dlpo/vest%C3%ADgio> > acesso em 20 de janeiro de 2018.

teoria de Todorov buscando sinais sobre alteridade, outro e comum e de nos manter atentos aos rastros deixados na história, os quais Todorov (2000) denomina por *exemplar*.

O que queremos dizer com isso? Próximo ao pensamento do filósofo Walter Benjamin (2005), entendemos o *vestígio* como um sinal e o *rastro* como aquilo que passou pelo tempo e que deixou um resquício de lembrança prestes a ser esquecida. Assim, nosso conceito teórico-metodológico se aproxima de dois substantivos: vestígio e rastro.

Walter Benjamin (2005) nos auxilia a compreender o vestígio como algo que tem certa proximidade, mas que ainda se apresenta de forma longínqua e poderia ser compreendido como uma espécie de sinal deixado. Segundo Vecchi e Ribeiro (2012, p. 91) ao tratar sobre o vestígio em Benjamin, esse é compreendido como um “limiar, ao mesmo tempo de ausências e presenças” ou ainda como algo que “deixou, no entanto traços, sinais, restos”. Benjamin, em suas anotações no “Livro das passagens” (2005, p. 450), considera que com o vestígio nós nos apropriamos da coisa²³. Com esta definição, que parte da leitura e investigação sobre vida, obras e palestras proferidas por Tzvetan Todorov, é possível rastrear a constituição de alguns os conceitos que dão base a esta dissertação. Assim, enquanto o vestígio está atrelado à ideia de sinais deixados por algo ou alguém, o rastro está mais próximo à ideia de lembrança.

A professora Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 44), amparada pelos escritos de Walter Benjamin, nos auxilia a compreender o rastro como a inscrição da “(...) lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente.”. O rastro, então, estaria vinculado à memória, a qual também se encontra em uma linha tênue da presença e ausência, do lembrar e do esquecer. Gagnebin (2006, p. 44) enfatiza a tensão da memória afirmando que ela vive:

[...] entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente. Riqueza da memória, certamente, mas também fragilidade da memória e do rastro.

O rastro e memória, ao que aponta Gagnebin (2006) se tornam frágeis na medida em que estão sempre correndo o risco de serem esquecidos, distorcidos ou até mesmo apagados na história. Nesse sentido a Gagnebin (1997) retoma o pensamento de Walter Benjamin sobre a ideia de uma história que habitualmente toma uma versão homogênea, cronológica e

²³Benjamin apresenta a nota sobre o vestígio ao tratar sobre o *Flaneur*, para Benjamin, o Flaneur – figura que observa a cidade e sua própria solidão entremeio a multidão da nova Paris – se formaria com os vestígios, sinais e rastros encontrados em sua caminhada entre os bulevares e calçadas parisienses (BENJAMIN, 2005, p. 450).

contada pelos vencedores e conquistadores²⁴. Os rastros deixados ao longo deste caminho histórico abrem margens para que uma outra história possa ser contada. Nas palavras de Gagnebin (1997, p. 125), esta história é “entrecortada, lacunar, feita de sobressaltos e de espasmos que surgem no presente como a imagem breve e brilhante de um instante perdido ou recalçado”.

Ao ter como entendimento a bifurcação conceitual do vestígio como vestígio e rastro, podemos entender dois aspectos teórico-metodológicos importantes: no primeiro, o vestígio permitindo-nos atentar para os sinais dispersos na teoria todoroviana acerca da alteridade, do outro e do comum, buscando, não obstante e tal como Benjamin propõe, nos apropriarmos, aqui, da teoria de Tzvetan Todorov. Já no segundo entendimento, o rastro, nos abre a possibilidade de perceber uma história fragmentada e lacunar, na qual, em suas fendas, podemos ouvir o ruído deste que é outro e, a partir de tais ruídos, buscar discorrer sobre uma harmonia dissonal do outro.

Esta não é certamente uma tarefa simples, uma vez que não nos desvencilhamos deste *continuum* histórico e homogêneo ao qual Benjamin (1985) referia “uma história contada pelos vencedores”. Para além desta questão, percebemos também um contraponto em relação à proposição de Benjamin quando este se refere ao silenciamento ou mesmo à falência da narração – dito de outro modo, do problema da transmissão histórica. Com efeito, Benjamin (1985) argumenta que, frente aos acontecimentos da era moderna – as guerras, conflitos sociais, expansão da produção em massa – o ato de narrar, a troca coletiva de experiências, acabaram por se silenciarem. Como contraponto, podemos destacar aqui uma certa inversão: em nossos dias atuais – ou na pós-modernidade – percebemos que há certo estrondo de palavras vazias sobre o outro: muito se tem a falar, mas, pouco ou nada se comunica ou acrescenta na experiência coletiva. Nesse estrondo o outro dissonal é silenciado.

Como poderíamos, então, falar sobre este outro dissonal e sobre sua possível harmonia dissonal? É com este questionamento que nos aproximamos do conceito de *exemplar*, de Tzvetan Todorov (2000).

Todorov (2000) ao tratar sobre o exemplar elucidada, em primeiro lugar, que este está atrelado principalmente ao esforço de não se apagar de toda a história da memória coletiva, que nos dias de hoje, segundo o autor, tem sido eliminada com êxito (TODOROV, 2000, p. 12). O exemplar em Todorov é tratado por intermédio do dispositivo da memória – pessoal e

²⁴ Benjamin no ensaio “Sobre o conceito de história” escrito em 1940 retoma em 20 fragmentos teses sobre a história e seus diversos entendimentos reflexivos, práticos e políticos cunhados a partir da crítica do autor sobre a concepção de uma história contada a partir de um *continuum* histórico que acaba por perpetuar sua própria versão homogênea e vazia (BENJAMIN, 1985, p. 229).

coletiva – que pode ser compreendida como “uma seleção, [na qual] foi necessário escolher entre todas as informações recebidas, em nome de certos critérios; e esses critérios, tenham ou não sido conscientes, também servirão, com toda a probabilidade, para orientar o uso que faremos do passado” (TODOROV, 2000, p. 17)²⁵.

O uso da memória aqui referido possui dois aspectos: a *recuperação* de um passado, e a sua *utilização*. A recuperação de um passado, segundo Todorov (2000, p. 18), diz respeito a um primeiro processo: de lembrar-se e de testemunhar um acontecimento vivido por um indivíduo ou por um grupo; a utilização da memória, por sua vez, seria enquadrada em um segundo processo, o qual o autor divide pelos usos que dela se fazem: o bom uso e o abuso. Como poderiam ser distinguidos os “bons usos ou os abusos da memória?” Todorov (2000, p. 30) nos responderia que para tal distinção, haveríamos de “perguntar-nos sobre seus resultados e ponderar o bem e o mal dos atos que se afirmam baseados na memória do passado: preferindo, por exemplo, a paz à guerra”²⁶. Um acontecimento recuperado pela memória, para Todorov (2000, p. 30), teria distintas formas de leitura, no entanto se destacam a forma *literal* e a *exemplar*.

Para exemplificar tais leituras, o autor parte da suposição de um acontecimento doloroso que causa sofrimento a um indivíduo ou a uma comunidade. Deste acontecimento, pode ser realizada uma leitura literal – que não é, necessariamente, uma verdade absoluta – na qual se subtrai as causas e as consequências, buscando-se descobrir as pessoas ou grupos ligados ao acontecimento doloroso, e do qual uma acusação é efetuada. Esta forma de leitura permanece intransitiva e não conduz para além de si mesma; isto é, na leitura literal da memória se estabelece uma “continuidade entre o ser que eu era e o que sou agora, ou o passado e o presente de meu povo, e estendo as consequências do trauma inicial a todos os instantes da existência” (TODOROV, 2000, 30-31)²⁷.

Na leitura exemplar da memória, ao contrário da leitura literal, quando o acontecimento é recuperado, este é compreendido como uma manifestação entre outras dentro de uma categoria mais geral, a qual pode servir como um modelo para vir a entender novas situações. Nesta generalização do acontecimento, para Todorov (2000), seria possível construir um *exemplum* e deste extrair uma lição. Nesse sentido, o passado “se converte em

²⁵ Tradução nossa para: “Una selección, hayan sido preciso escoger entre todas las informaciones recibidas, en nombre de ciertos criterios; y esos criterios, hayan sido o no conscientes, servirán también, con toda probabilidad, para orientar la utilización que haremos del pasado” (TODOROV, 2000, p. 17).

²⁶ Tradução nossa para: “preguntarnos sobre sus resultados y sopesar el bien y el mal de los actos que pretenden fundados sobre la memoria del pasado: prefiriendo, por ejemplo, la paz a la guerra.” (TODOROV, 2000, p. 30).

²⁷ Tradução nossa para: “continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el pasado y el presente de mi pueblo, y extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia” (TODOROV, p. 30-31).

princípio de ação para o presente” (TODOROV, 200, p. 31)²⁸. Tal ação destacada pelo autor seria, em diferentes graus, libertadora, posto que o uso exemplar do passado permitira o utilizar com vistas para o presente, aproveitando-se das possíveis “lições das injustiças sofridas para lutar contra as que se produzem hoje em dia, e separar-se do eu para ir em direção ao outro” (TODOROV, 2000, p. 32)²⁹.

Ao que podemos perceber nas obras de Todorov (2010a, 2010b, 2014) que focamos nesta dissertação, o uso do exemplar se fez presente, em diferentes graus, de modo a permitir o autor construir suas reflexões acerca das diversas formas de relações políticas e sociais, culminando, portanto, em uma discussão mais direcionada sobre os encontros entre o eu e o outro, tal como se pode observar de forma mais enfática em “A conquista da América: a questão do outro” (2010b). Além do mais, supomos que a principal contribuição que este percurso teórico-metodológico, oferecido pelo conceito de exemplar de Todorov (2000), é a de possibilitar a ampliação de nosso campo de visão – e nesse caso de audição – sobre fenômenos que aparentemente seriam isolados, mas que a partir do momento que em os compreendemos como exemplares nos convocam a pensá-los de forma ativa, de modo que a escuta ativa sobre as relações e encontro entre o eu e o outro, acabe por ressoar³⁰ as disparidades presentes em cada um.

²⁸ Tradução nossa para: “se convierte por tanto em principio de acción para el presente” (TODOROV, 2000, p. 31).

²⁹ Tradução nossa para: “lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro” (TODOROV, 200, p. 32).

³⁰ O verbo ressoar está ligado à algo que produz um som forte, um estrépito que repercute, ecoa.

PARTE II – SONORIDADES DÍSPARES

O eu e o outro se apresentam como sons, o primeiro está em meio a uma harmonia perfeita, cíclica, igual... O segundo é ruído que quando chega aos ouvidos, mesmo com várias tentativas, não pode ser silenciado. Os dois são sonoridades díspares que reverberam na e em sociedade.

2.1 O(S) ENCONTRO(S) DO EU COM O OUTRO

O que poderia acontecer no encontro com o outro? Quais as relações que poderiam permear estes dois sujeitos que se encontram, se observam, se olham? É necessário tal encontro? O que o eu pode descobrir no encontro com o outro? Estas são perguntas retóricas que movem esta segunda parte de nossa dissertação e que surgem com o intuito de compor sonoridades das teorias de Tzvetan Todorov com outros autores que nos permitam refletir sobre as relações estabelecidas entre o eu e o outro. Em um primeiro momento, é necessário que estabeleçamos alguns compassos para que então possamos conduzir nossa reflexão sobre os encontros entre o eu e o outro.

O primeiro compasso é a perspectiva que se fala. Há um *aqui* e um *lá*.

Todorov (2010b) argumenta que somente do ponto de vista sob o qual o *eu* observa o *outro* é que se pode distinguir o *outro* do *eu* ou dizer que o *eu está aqui* e o *outro está lá*. Desta forma, a ideia que demarca o *aqui* e o *lá* pode ser entendida sob a forma de convenções as quais plasman três categorias: a) *abstração* – uma configuração psíquica de todo indivíduo; b) *relações sociais* – em relação às minorias, como por exemplo, os pobres para os ricos, as mulheres para os homens, ou os loucos para os “normais” – ou ainda, c) *convenção de um espaço* – um outro ou uma sociedade próximo ou distante/exterior (TODOROV, 2010b, p. 03).

A convenção de abstração proposta por Todorov (2010b) se aproxima das discussões propostas por Levinas (1990), quando o sujeito olha para o outro e o identifica como um outro em relação a ele mesmo. Assim, nesta convenção, o eu faz a distinção proporcionada do lugar que se fala e contempla: o outro é outro “em relação a mim” (TODOROV, 2010b, p. 03). Assim, a chegada do outro no lugar onde o eu se encontra, suscita o desconforto do contato com o estrangeiro, do bárbaro, como veremos mais adiante.

Já a segunda convenção apontada pelo autor, das relações sociais, se estabelece nas separações dos grupos sociais. O pronome *nós*, nesta convenção, não tem a possibilidade de

se concretizar. Por não haver um nós os grupos vistos como minorias, no geral, serão adjetivados na perspectiva do eu e, deste modo, são minorias justamente porque o “eu” os adjetiva de tal forma. Na introdução da obra “O medo do bárbaros: para além dos choques da civilização” (2010a) Todorov apresenta uma nomenclatura importante para se pensar tais relações sociais; embora o autor trate neste trecho da obra as relações entre países e potências econômicas, o esquema proposto por Todorov (2010a, p. 12-14) nos auxilia a pensar as relações entre o eu e o grupo dos outros.

A nomenclatura se estabelece na subdivisão de quatro grupos: os grupos com *apetite* – que se caracterizam naqueles que possuem o desejo de ocupar lugares antes não alcançados –; os grupos de *ressentimento* – marcados pelas humilhações, reais ou imaginárias, infligidas pelos grupos de “maior potência”; o terceiro grupo Todorov (2010a) denomina de grupos do *medo* – marcados pelo sentimento do medo e ameaça pelos dois primeiros grupos; o quarto grupo é caracterizado pela *indecisão* – este grupo tem a particularidade de não se enquadrar em nenhum dos três primeiros, mas remontam a indivíduos que podem ficar “sob influência do apetite, assim como do ressentimento, mas, por enquanto, permanecem fora destas paixões” (TODOROV, 2010a, p. 14). O destaque que podemos fazer desta divisão dos grupos sociais, voltados para o foco do outro dissonal, são os grupos com apetite e os grupos do medo: o primeiro quer estar, por direito, no lugar que sempre ocupou como coadjuvante, já o segundo que sempre ocupou os lugares como que por hereditariedade, sente-se ameaçado com a presença estranha do primeiro grupo.

Ao ter em perspectiva as convenções de relação e as distinções grupais, o foco de Todorov (2010a; 2010b) se estabelece, principalmente, na convenção de um espaço. Se observarmos com mais cautela, nesta concepção de espaço, estão contidas as concepções de abstração e de relações sociais, de forma que esta terceira convenção proposta pelo autor seria uma espécie de ponto zero para se pensar a relação do eu e o outro, e os possíveis encontros que podem ocorrer entre eles.

Na convenção de um *espaço* o outro é exterior ou distante do eu. Esta convenção pode ser interpretada tanto como um espaço físico quanto abstrato, no sentido de que não constitui, necessariamente, uma distância passível de ser medida. Assim, pode dizer respeito a uma distância identificada a partir das diferenças apresentadas como, por exemplo, a língua, a cultura, as crenças religiosas, as convicções políticas, a forma de se vestir, a possibilidade (financeira) de consumo, a cor da pele, o lugar de origem, entre outras distâncias reais ou simbólicas; o sentido da distância proposta pelo autor se mostra múltipla. Todavia, o outro será aquele que está, ou esteve *lá* e, no geral, pode ser considerado aquele que desassossega,

que instiga a curiosidade, que ressoa como um ruído, que mexe com a “normalidade”, com a rotina, que demanda do eu diferentes formas de relação e, de certa forma, sua presença faz reverberar a própria incompletude do eu³¹.

O segundo compasso é o entendimento sobre bárbaro. Há um sentido *relativo* e um *absoluto*.

Porquanto possa ser o outro concebido como aquele que provoca o mal estar ao eu, em um primeiro momento, ele pode ser tomado como um *bárbaro*. Todorov (2010a) ao traçar em linhas gerais o “perfil do bárbaro” retoma duas significações do termo: o sentido relativo – o bárbaro como aquele que não fala a mesma língua e vem de outro lugar, o estrangeiro; o sentido absoluto – bárbaro como “todo aquele que não reconhece a plena humanidade dos outros” (TODOROV, 2010a, p. 31).

O sentido relativo de bárbaro é tomado desde os registros que temos da Grécia antiga quando os gregos dividiam o mundo e seus habitantes em duas partes: os gregos e os não gregos, ou então, “nós e os bárbaros”. Para tal divisão “do primeiro ou ao segundo grupo, fazia-se referência ao domínio da língua grega: os bárbaros eram, então, todos aqueles que não a compreendiam, nem a falavam ou falavam de forma incorreta.” (TODOROV, 2010a, p. 24-25). Ou ainda, a barbárie poderia se expressar em outras ações como, por exemplo, na transgressão das leis, na ruptura com as outras pessoas, na indistinção dos espaços públicos e privados, ou ainda, no não reconhecimento de uma ordem social (TODOROV, 2010a, p. 25-26). No entanto, o sentido forte da palavra bárbaro se encontrava na primeira referência apontada: na língua.

Julia Kristeva (1994, p. 57) nos auxilia a ter uma maior dimensão sobre tal divisão quando esta afirma que a própria palavra *bárbaro* tentava reproduzir as onomatopeias, os “balbucios inarticulados ou incompreensíveis” que os povos que não residiam em comunidades gregas mantinham. Kristeva (1994) sobre a relação dos gregos com os bárbaros aponta que:

As guerras médicas acentuam a rejeição do bárbaro, mas podemos compreender esse fenômeno também como uma consequência do maravilhoso desenvolvimento da filosofia grega, fundada no *logos*, ao mesmo tempo idioma dos gregos e princípio inteligível na ordem das coisas. (KRISTEVA, 1994, p. 57)

Todorov (2010a) e Kristeva (1994) convergem no entendimento de que o sentido relativo de bárbaro estaria sustentado, assim, na estranheza em relação à língua e a forma de

³¹ Sobre a incompletude do eu discutiremos mais adiante.

expressar-se. A limitação linguística, para ambos os autores, tangenciaria o julgamento de “alguém que não é um humano completo” (TODOROV, 2010a, p. 28). Contudo, tal sentido de barbárie seria passageira: bastaria aquele dito bárbaro aprender, conhecer, falar e compreender a língua grega que este deixaria de ser bárbaro. Ou nas outras condições que demarcavam sua barbárie, bastaria que este alterasse seu comportamento diante das leis ou espaços público-privados, que também deixaria de “portar” tal designação.

O que aproxima o sentido relativo de barbárie ao absoluto não é o sujeito que é considerado bárbaro, mas sim, quem o julga como tal. Ao julgar alguém como bárbaro, estranho ou estrangeiro, o julgamento de haver ou não humanidade presente neste outro também está inclusa. Assim, o conceito de *barbárie* se amplia: ele pode servir para “designar em qualquer época ou lugar, atos ou atitudes daqueles que, em um grau mais ou menos elevado, lançam os outros para fora da humanidade, ou os julgam radicalmente diferentes de si mesmos, ou infligem-lhes um tratamento ofensivo” (TODOROV, 2010a, p. 29). O outro julgado como bárbaro é colocado à margem da sociedade, é o que está *lá*, e por estar lá, fica a mercê de ser comparado aos animais e assim pode ser escravizado, açoitado, maltratado, torturado.

Novamente recorremos e dialogamos com a teoria de Kristeva (1994, p. 09) quando a autora logo na abertura de sua obra afirma que “estranhamente, o estrangeiro [... o bárbaro...] habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia”. A autora ao justificar tal apontamento, afirma que julgar o outro como bárbaro seria uma espécie de fuga do reconhecimento de si mesmo, assim, a barbárie do outro “começa quando surge a consciência de minha diferença”. A partir desta reflexão de Kristeva (1994) podemos ter uma nova dimensão sobre o sentido absoluto da barbárie: ela não é, de modo algum, algo que se apresenta fora.

Nesse sentido, Todorov (2010a) nos atenta para uma questão primordial em relação à barbárie absoluta: “não se pode dizer que ela é desumana”, pois esta “resulta de uma característica do ser humano”. Sendo uma característica própria do humano, esta não pode ser eliminada e também não corresponde a um período histórico específico, é algo que se manifesta, em maior ou menor grau, ao longo da história humana. O autor constata, em confluência com Kristeva (1994), que a barbárie “está em nós; assim como nos outros; nenhum povo, nem indivíduo está imunizado contra a possibilidade de executar atos bárbaros” (TODOROV, 2010a, p. 31-32).

Ao trazer tal reflexão, Todorov (2010a) instiga-nos a repensar as relações estabelecidas, de forma que se cria uma relação de responsabilidade nos encontros com o outro. A qual se estabelece na medida em que “humanizamos” a barbárie, ou seja, admitimos que a desumanidade é própria do humano e tem a mesma origem da sua humanidade. Admitir que tanto o “bem” quanto o “mal” derivam da mesma fonte, nos permite tanto nos relacionar com o outro, acolhendo-o, dialogando, e o reconhecendo de forma incondicional, como também, nos permite a submeter o outro a violência, a inferiorizá-lo, a marginalizá-lo. A diferença que se apresenta aqui, é que tanto o “bem” quanto o “mal” estão referenciados no próprio sujeito e não externalizados.

Diante destes compassos, podemos adentrar na discussão sobre os encontros que o eu faz com o outro, tendo como marcação o movimento variante das relações: não há apenas uma reação boa e outra má; o outro ainda é aquele que está distante do eu, e, por estar nesta posição, pode suscitar diversas reações que orbitam no sentimento de ameaça, de estranhamento, na asserção de juízos de valores, nas tentativas da assimilação, silenciamento deste outro que é ruído.

Com isso, nos questionamos sobre as relações entre o eu e o outro: o *eu* viveria em um constante distanciamento do *outro*? Será possível haver certa coexistência entre eles? Pode haver um *comum* entre o eu e o outro? Em busca de possíveis vestígios para estas questões, precisamos voltar nossa atenção para as possíveis descobertas que o eu faz do outro, tal como Todorov (2010b) as desenvolve.

2.1.1 As descobertas que o eu faz do outro

O primeiro vestígio sobre as descobertas que o eu faz do outro pode ser observado na obra “A conquista da América: a questão do Outro” (2010b) uma vez que Todorov toma como objetivo desta obra “falar da descoberta que o *eu* faz do *outro*” (TODOROV, 2010b, p. 03). Todorov (2010b) argumenta que esta “descoberta” parece se multifacetar, posto que ela é dada na relação entre o eu e o outro e, além do mais, não se pode dizer que esta relação seja linear.

Para dissertar sobre o outro diante das multifacetadas desencadeadas, Todorov (2010b) se utiliza da história exemplar da “conquista” da América pelos europeus a fim de relatar o encontro de duas civilizações distintas e o descobrimento ou o não descobrimento do outro. Apontamos que a justificativa de Todorov para este exemplar possui dois motivos: um, por

considerar que o encontro entre os espanhóis e os indígenas foi uma das maiores “descobertas” que o eu fez do outro na história; e, o segundo, de que apesar de ter ocorrido há mais de 500 anos atrás, nada garante que a história não se repita.

A proposição de Todorov ao tomar este exemplar não é inovadora. De fato, outros autores já apontaram a “descoberta” da América como um marco para a história da humanidade, seja pela perspectiva das “grandes navegações” seja nos tratados sobre a ação dos europeus sobre os territórios colonizados. Edgar Morin (2003) na obra “Educar na era planetária: o pensamento complexo como Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana” nos auxilia a pensar este exemplar em Todorov no sentido de que:

A mundialização da dominação, da colonização e da expansão do Ocidente e a mundialização das idéias (*sic*) idéias (*sic*) humanistas, emancipadoras, internacionalistas, portadoras de uma consciência comum da humanidade. São duas hélices mundializadoras complementares e antagônicas: a primeira começa com uma mundialização hegemônica de política colonial e hoje se manifesta como hegemonia econômica, financeira e tecnocrática. A outra mundialização inicia-se com uma autocrítica a partir do interior da própria civilização ocidental em expansão. (MORIN, 2003, p. 68)

Isso posto, consideramos que o exemplar de Todorov (2010b) nos apresenta um movimento importante que se arquiteta nas duas hélices apontadas por Morin (2003), ou seja, na política colonial – hoje expressa de diferentes formas – e na “autocrítica” a partir da reflexão da própria civilização ocidental. O que isso pode significar? As relações humanas, mercantis e individuais estavam se transformando em consequência das transformações socioeconômicas³² e dos novos entendimentos que se tinha sobre universo, ciência, religião e em consequência de territorialidade³³.

Nesse sentido, ainda em diálogo com Morin (2003), observamos outro aspecto importante diante da “nova concepção” de territorialidade do mundo: este já não era mais plano, o precipício que demarcava seu fim inexistia e havia “outras terras mui longes”³⁴. Nessa “nova concepção” surge, também, a “descoberta do outro”. Tal descoberta, tanto Todorov (2010b) quanto Morin (2003) destacam que esta não foi – nem é – pacífica, ou amigável. Morin (2003, p. 69) afirma que a era planetária, marcada por esta descoberta do

³² As transformações socioeconômicas que demarcam o período tratado por Morin (2003) e Todorov (2010b) foram propulsionadas pelas grandes navegações já iniciadas entre os séculos XIV e XV. Devido às navegações, a transição do período renascentista para o moderno era inevitável. Assim, surgiram outras possibilidades de compreensão sobre o território e o próprio ser humano. Diante disso, podemos observar uma série de elementos e compreensões distintas sobre o mundo a partir de um elemento fundamental: a vida humana já não era mais movida pelos sinos das igrejas, mas sim, pela vontade do próprio indivíduo.

³³ Cf. Andery et al. (2012).

³⁴ Livre referência às cartas de Colombo endereçadas à coroa espanhola.

outro e as inovações científicas se “desenvolve ‘em’ e ‘pela’ violência, destruição, escravidão, exploração feroz da América e da África”. Já Todorov (2010b, p. 07) considera que nesta história “os homens descobriram a totalidade que fazem parte”.

Em que, então, a obra de Todorov se diferencia, uma vez que a questão do outro e da “descoberta” da América já haviam sido abordadas diversas vezes? Todorov (2010b) apresenta uma análise das narrativas de personagens históricos, não buscando uma psicologização das narrativas, mas sim atenta para os discursos que estas apresentam. Desta forma ele parte do exemplar para estender a discussão e a amplitude que a linguagem apresenta em relação ao outro. É por esse motivo que os relatos dos diários de bordo de Cristóvão Colombo, Hernán Cortez, Las Casas, Sepúlveda, Montezuma entre outros personagens são essenciais, pois estes revelam vestígios sobre as relações estabelecidas entre o eu e o outro.

Carlos Skliar (2003a) nos permite compreender os motivos da tomada do exemplar histórico escolhido por Todorov (2010a). Skliar (2003a) ressalta a importância de se pensar sobre a temporalidade do outro. Para o pesquisador argentino (SKLIAR, 2003a, p. 38), o tempo do outro irrompe no presente. E sendo o outro um desconhecido, estrangeiro, seu tempo também o é. Essa temporalidade proposta por Skliar (2003a) não se situa exatamente no passado, e, talvez, sequer se reconheça enquanto passado. Desta forma, acaba por escamotear todas as marcas presentes desse tempo. A obra de Todorov (2010b) por sua vez nos serve de alerta sobre um passado que:

Ali, onde houve massacre de gentes e incêndios de territórios, existem agora algumas poucas e incômodas homenagens; onde houve violência irracional – material e/ou simbólica – existe agora uma consciente e minuciosa assimilação; onde houve morte, uma reparação sepulcral; onde houve sordidez e hipocrisia, existe agora alguns eufemismos. (SKLIAR, 2003a, p. 40-41)

Com o objetivo de alertar sobre um passado que pode irromper a qualquer momento no presente e de tratar sobre a descoberta do eu sobre o outro e as possíveis influências que a linguagem apresenta em relação ao outro, Todorov (2010b) se debruça na tarefa de elaborar uma discussão transversal sobre alteridade a partir dos relatos que constituíram este exemplar. Para tanto, Todorov apresenta três planos categóricos sobre a descoberta que o eu faz do outro as quais fazem o *eu* se aproximar mais ou menos do *outro*. São eles:

- a) *Plano Axiológico* – que consiste na identificação – ou não de uma cultura, uma língua, pertencentes ao outro que podem ser próximas ou ser tão distantes, em relação ao eu do outro, em que se hesita reconhecer que o outro é pertencente à mesma espécie;

- b) *Plano praxiológico* – que consiste na concepção do eu em relação ao outro e vice e versa; e por terceiro plano;
- c) *Plano epistêmico* – que consiste no reconhecimento ou não da identidade do outro.

O que podemos ponderar sobre estas categorias desenvolvidas por Todorov (2010b) até este momento, é que elas tratam dos encontros e descobrimentos do eu em relação ao outro a partir de uma forma de projeção dos próprios fantasmas e desejos do eu em relação ao outro. No entanto, tais elementos categóricos, são apenas um dos polos de comportamento e sua continuação apresenta uma série de outros comportamentos.

2.1.1.1 *Plano Axiológico ou Identificar, Hesitar, Julgar, Negar o outro*³⁵

A palavra axiologia origina-se do grego *axios* [digno de ser estimado, valorado] + *logos* [ciência, teoria]³⁶. Assim, entende-se por axiologia um ramo de estudos da filosofia que tem por base, principalmente, o estudo dos valores morais. Segundo Japiassú e Marcondes (2001, p. 22), a axiologia volta-se para a “apreensão de uma relação entre as realidades e um ideal que é um absoluto, embora posto como valor. E a relação com esse valor que nos permite apreciar, julgar e conhecer uma realidade, um objeto, um ato, uma ideia e uma palavra”. Ao tomar o plano axiológico como a primeira característica da relação que o eu tem ao encontro com o outro, Tzvetan Todorov (2010b) apresenta a relação sobre a identificação do outro e a hesitação em reconhecer a humanidade presente neste.

Para abordar esta característica o autor tem por base, principalmente, os posicionamentos e reflexões de Colombo ao avistar terra e possíveis habitantes no continente americano. Apesar de constatar que as primeiras viagens conduzidas por Colombo tiveram como principal objetivo o reconhecimento do lugar e a procura de ouro na “nova Índia”, Todorov (2010b), em análise das cartas de Colombo endereçadas à Coroa espanhola, ressalta que a postura de Colombo foi a de um hermeneuta, ou seja, Colombo passou a interpretar a realidade que via.

Na acepção de pensar um “Colombo hermeneuta”, Todorov (2010b, p. 20) destaca que suas interpretações eram baseadas a partir de três esferas de compreensão: a humana, a divina e a apreciação pela natureza. Para a escrita que aqui se constrói nos interessam dois aspectos: o humano e o natural. No entanto, não se desconsidera de todo a compreensão divina e as

³⁵ Os títulos das subseções presentes na seção 2.1 foram inspirados nos títulos que Todorov utiliza na obra “A Conquista da América: a conquista do outro” (2010b).

³⁶ JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Carlos. Dicionário de Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

crenças que o “conquistador” tinha, pois se entende que, para Colombo, esta esfera servia como argumento de suas interpretações. Todorov (2010b, p. 23) destaca as influências da esfera divina e das crenças míticas de Colombo de forma que com bases nestas o personagem tomava decisões antecipadas sobre a descoberta da América, sabendo de antemão que encontraria seres míticos, como sereias e ciclopes, por exemplo, e ouro.

A descoberta da existência dos índios em terras já nomeadas como espanholas foi um choque para Colombo: a frase “então viram gentes nuas” (Todorov, 2010b, p. 48) se torna emblemática para a história e, principalmente, para se pensar sobre as relações do eu com o outro. Colombo ao relatar que viu “gentes nuas” reconhece, em um primeiro momento, o diferente exterior a partir de suas referências. Deste modo para Colombo, segundo Todorov (2010b, p. 48), a ausência de vestimentas é a ausência de um símbolo cultural. Os relatos do desbravador durante a primeira viagem à Coroa espanhola se resumem pois à descrição de traços físicos como, a cor da pele e a estatura dos índios, de forma a revelar que o mesmo reconhecia que os indígenas apresentavam traços mais parecidos com os humanos do que com os animais.

Diante desta postura de Colombo, Todorov (2010b, p. 48-49) atenta que é possível identificar uma série de situações que intervêm na relação com o outro que é exterior ao eu, tanto ao que se refere à humanidade quanto à negação da humanidade no outro – sustentada a partir das diferentes naturezas à qual se pertence (seria possível reconhecer que os índios também eram seres humanos?). Pauta-se a negação diante do que é estranho à realidade do *eu*.

No caso de Colombo, como explicita Todorov (2010b, p. 49), ao mesmo tempo em que o “conquistador” observava uma forma humana, uma estrutura de comunicação – que não é compreendida – e a organização hierárquica social entre os indígenas, ele ainda negava ou duvidava sobre a possibilidade da existência de uma cultura – traço que concretizava a ideia de humano –, uma vez que sua referência sobre cultura era construída apenas em uma: a cristã, branca e europeia.

Assim, Colombo nega a cultura deste povo a partir da distância que esta estrutura tinha em relação ao que ele compreendia por cultura. E considera que aqueles povos nativos de “seu” território, eram estrangeiros em relação à própria condição de humanos. Ainda, por negar a cultura e a pertença dos indígenas àquele território, segundo Todorov (2010b, p. 49), Colombo os considerava como “páginas em branco à espera da inscrição espanhola e cristã”.

Na categoria axiológica é possível então identificar um encontro com o outro de forma distante, quase que irreal: é percebida a presença do outro que é *bárbaro* e que está *lá*; a percepção que o eu tem deste é construída no campo do imaginário, ou seja, o outro aparece

como um estranho, como um bárbaro que ameaça o eu por sua diferença. A disparidade presente neste outro se torna tal, à medida que, o ponto de referência do eu é ele mesmo, assim, o fato do outro não aparentar um reflexo do eu, não ter as mesmas características físicas, a mesma fala, as mesmas crenças, os mesmos hábitos, as mesmas regras de convivência fazem com que o eu hesite o contato com o outro e em casos extremos, como no exemplar tratado, negue sua humanidade.

2.1.1.2 Plano praxiológico ou Conceber, Aproximar, Assimilar, Subjugar o outro

O termo praxiologia se aproxima do termo grego *práxis*, isto é, a ação. Assim, a praxiologia abordada por Todorov (2010b) se refere à ação de aproximação ou distanciamento do eu em relação ao outro. Todorov (2010b, p. 269) infere que neste plano o eu estabelece uma concepção do outro a partir de suas referências e expectativas: “É uma espécie de projeção sobre o outro dos próprios fantasmas e desejos do eu, e não necessariamente do outro”³⁷. Esta relação é um dos polos de comportamento, a continuação desta relação pode possuir uma série de outros comportamentos que permite reduzir – ou aumentar – as expectativas criadas sobre o outro. Há neste movimento, segundo o autor, duas possibilidades de interação com o outro: a) a assimilação; e/ou b) a subjugação.

No processo de assimilação do outro induzem-se categorias de valores sobre este que podem ser traduzidas em termos de superioridade ou inferioridade. Nessa divisão há a

recusa da existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com valores em geral, de seu eu com o universo, na convicção de que o mundo é um. (TODOROV, 2010b, p. 58-59)

Para além do juízo de valor aferido sobre o outro no que tange aos graus de inferior ou superior, ainda há as denominações duais de bom ou mal, covarde ou corajoso, ladrão ou generoso (em relação ao eu e sua cultura). A gama de juízos de valores em relação ao outro são incontáveis. Todorov (2010b) indica que tais juízos foram determinantes para a ação de diferentes culturas sobre as outras como, por exemplo, a “conquista” da América, na relação dos europeus com os indígenas, quando dependendo do juízo de valor referido sobre os

³⁷ Informação verbal. Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP) - Entrevista a Tzvetan Todorov. Publicado em 18 de dez de 2012. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=vvCiIDszOJK>> Acesso em 03 de set 2017.

índios, se alterava a ação dos europeus: quando se entendia que os indígenas eram bons, generosos e pacíficos, além da ação de aproximação dos espanhóis para com os eles, o tratamento amigável reinava; contudo, quando se invertia o jogo e os espanhóis se distanciavam dos indígenas, os primeiros inferiam que os segundos eram brutais, maus e ladrões, a violência e os castigos contra estes eram tolerados e, inclusive, recomendáveis (TODOROV, 2010b, p. 55).

Ainda, o assimilacionismo retorna a ideia apresentada no plano axiológico: de que o outro é uma espécie de “página em branco”. Este outro visto como uma “página em branco”, pela lógica do eu egocêntrico – voltado para si mesmo –, está a espera de ser “preenchido” com a cultura, os costumes, a língua, os trejeitos do eu. No caso de Colombo, este possuía o desejo de ver os índios adotarem seus próprios costumes, principalmente, que estes adotassem a religião católica e a crença de que havia apenas um deus a se dedicar (TODOROV, 2010b, p. 59-62). Contudo, a ação do assimilacionismo, não garante, de fato, uma igualdade de princípios, de modo que, no momento em que indivíduo assimilado se mostrar contrário ao que se espera desse – no caso do exemplar de Todorov, quando os índios se recusavam a orar para o deus católico, ou se recusavam a auxiliar nas expedições espanholas – a hierarquia de superioridade e inferioridade entre o eu que assimila e o outro assimilado ressurgem. Segundo Todorov (2010b, p. 62), a próxima ação do eu que diante do outro que rejeita a assimilação é sempre de subjugar-lo.

Ao subjugar o outro, segundo Todorov (2010b, p. 64), Colombo estava mais próximo de escravizar os indígenas e, deste modo reafirmar seus graus de superioridade sobre estes. E com isso, novamente a ideia de alteridade humana era “simultaneamente revelada e recusada” (TODOROV, 2010b, p. 69). Na história exemplar, Todorov (2010b, p. 75) assinala que, depois de Colombo, vieram outros “colonizadores”, dentre inúmeros encontramos Hernán Cortez, que reafirma a subjugação e assimilação dos índios em relação aos espanhóis.

O ato de subjugar o outro pode se tornar um ato violento, posto que o outro não é mais assimilado ao eu – sua humanidade é reconhecida, porém, em menor grau –, tomando a categorização de objeto ou de animal. Este ato, diferentemente do de assimilação, apresenta-se de uma forma ainda mais agressiva: ao outro é imposta a obediência ao eu.

Todavia, tal imposição não é necessariamente dada de maneira imediata. Para exemplificar o ato de subjugar, Todorov (2010b) traz para análise a estadia de Cortez em terras mexicanas. Cortez, mesmo dedicando-se a conhecer a língua e o território dos povos mexicanos, não buscava a aproximação efetiva destes. Por conhecer a língua e os territórios, este aparentemente se tornava próximo aos índios, no entanto, sua relação se mantinha sempre

distante. Sua intenção era ter domínio sobre eles. No domínio de um não há lugar para o outro. Assim, este distanciamento e domínio do outro exemplificado na postura de Cortez nos conduzem ao terceiro plano relacional proposto por Todorov (2010b): o epistêmico.

2.1.1.3 Plano epistêmico ou Reconhecer, Negar, Neutralizar o outro

O plano epistêmico, como carrega em sua denominação, se aproxima do âmbito do conhecimento e, neste caso, se dirige ao conhecimento sobre o outro. Para Todorov (2010b), neste plano, é possível reconhecer, negar ou neutralizar a identidade do outro de forma que

Conheço ou ignoro a identidade do outro; há [...] uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores. O conhecimento não implica o amor, nem o inverso. E nenhum dos dois implica, ou é implicado, pela identificação com o outro. Conquistar, amar, e conhecer são comportamentos autônomos e, de certo modo, elementares. (TODOROV, 2010b, p. 269-270)

Diante de tal consideração sobre este plano relacional, é necessário apresentar, de antemão, o exemplar tomado por Todorov (2010b): a relação de Hernán Cortez com os indígenas. Cortez, segundo os relatos analisados por Todorov (2010b), quando chegou nas “novas terras espanholas”, permaneceu três meses no mesmo lugar com o intuito de conhecer a língua e os costumes dos indígenas. Isso porque o objetivo maior de Cortez não era enriquecer a Coroa espanhola, como no caso de Colombo, mas sim “conquistar” o país. Com este objetivo maior, era de fundamental importância que se conhecesse a língua, a cultura, a espiritualidade e a organização social dos índios. Ao ter o domínio de tais aspectos, entendendo em detalhes o que os índios falavam, Cortez pôde manipulá-los, criando uma falsa ideia de empatia pelos indígenas. Sobre Cortez, Todorov (2010b, p. 361) considera que:

ele tinha consciência de que a arte da adaptação e de improvisação regia seu comportamento. Este, pode-se dizer esquematicamente, se organiza em dois tempos. O primeiro é o do interesse pelo outro, à custa até de uma certa empatia, ou identificação provisória. Cortez entra na pele do outro, mas de modo metafórico, e não mais literal: a diferença é considerável. Garante assim a compreensão da língua, o conhecimento da política (...), e até domina a emissão de mensagens num código apropriado: ei-lo fazendo-se passar por *Quetzalcoatl*³⁸ de volta à terra (...). Sua capacidade de compreender o outro é uma confirmação dessa superioridade.

Diante dessa consideração de Todorov (2010b) sobre Cortez, conhecer o outro não constrói, necessariamente, uma manifestação dual de amor ou ódio por ele, mas pode ter

³⁸ Grifo nosso. *Quetzalcoatl*, palavra de origem asteca, pode significar “o messias”.

como desencadeamento a confirmação da superioridade do eu e, conseqüentemente, a suposição da existência de uma inferioridade do outro. De forma que, novamente, visualizamos um conflito sobre a espacialidade do outro: aquele que está lá é visto, sob a perspectiva do eu, como inferior e bárbaro. Nesse sentido, a ação de reconhecer o outro “entrando em sua pele”, como refere Todorov (2010b), acaba por se apresentar como uma faceta para garantir a submissão deste. E como que por meio de uma ação naturalizada, a humanidade do outro, novamente, é negada ou objetificada.

A negação do outro, processo este incluso no plano epistêmico, sugere uma livre agressão sobre este, sendo que este é inferior em relação ao eu. Voltamos assim, ao início: mesmo reconhecendo que o outro possui traços humanos, caracterizados aqui pela língua e pelas organizações sociais estabelecidas, ele é subjogado e assimilado. Próxima a ação de negar o outro, está a ação de neutralizá-lo.

Na relação epistêmica de neutralizar o outro, o eu reconhece e identifica a humanidade deste e até é possível haver certa convivência, mas, o eu ainda manifesta sua superioridade. Para isso, podemos considerar a análise de Todorov (2010b, p. 286-292) quando este se refere a um dos relatos de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca que conviveu – por um tempo como prisioneiro, e depois por escolha – com e como os índios que passa então a estimá-los: nos relatos, o “conquistador” ressalta sua empatia sobre os índios e crê que estes são e podem ser amigáveis, mas, ao mesmo tempo, ressalta sua superioridade sobre os índios quando salienta que estes são mais obedientes ou que “servem” para serem convertidos à religião católica. O que percebemos diante de tal consideração sobre neutralizar o outro é que, ainda que a humanidade dele seja reconhecida, este permanece sendo visto como um objeto ou uma “página em branco”, como identificamos no plano axiológico.

Isso posto, pode-se afirmar que no plano epistêmico se entrecruzam os dois primeiros planos – o axiológico e o praxiológico – de maneira que estes passam a ser identificados como autônomos ou elementares entre si. Tais planos, diferentemente do que esperado, nos revelam a face conflitiva presente no encontro com o outro, de tal modo que, como verificamos nos exemplos tomados por Todorov (2010b), conhecer o outro não implica necessariamente uma via de mão única que nos leva a respeitá-lo. É nesse sentido que Todorov (2010b, p. 190) argumenta que “se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao ‘tomar’; o saber será subordinado ao poder”.

O que nos chama a atenção é que mesmo em meio a este conflito – que é caracterizado como um dos polos de comportamento do eu em relação ao encontro com o outro –, para

Todorov ainda há a possibilidade de haver um “reconhecimento pleno do outro”. Como este reconhecimento seria possível?

2.2. A(S) RELAÇÃO(ÕES) DO EU E O OUTRO EM TODOROV

Como podemos perceber até aqui, Todorov mesmo que ponderando acerca dos atritos gerados no encontro entre o eu e o outro, no qual o eu pode vir a conhecer, negar, amar, conquistar e tomar [subjugar] o outro, argumenta que a figura do outro oscila entre a imagem que ameaça o eu e a imagem que o complementa. O complemento do outro sobre o eu se daria no sentido de que o outro auxilia a confirmar a identidade ou a própria existência do eu. Ante tal observação, retomamos a fala de Todorov (2010b):

A descoberta do outro tem vários graus, desde o outro como objeto, confundido com o mundo que o cerca, até o outro como sujeito, igual ao *eu*, mas diferente dele, com infinitas nuances intermediárias, pode-se muito bem passar a vida toda sem nunca chegar à descoberta plena do outro (supondo-se que ela pode ser plena). Cada um de nós deve recomeçá-la, por sua vez; as experiências anteriores não nos dispensam disso. Mas, podem ensinar quais são os efeitos do desconhecimento. (TODOROV, 2010b, p. 360)

Isto posto, encontramos na literatura de Todorov (2010b) uma informação importante: o autor considera possível haver um ponto de encontro com o outro que não seja balizado por jogos de poder ou de juízos de valores. Todavia, ao que se percebe na leitura das obras aqui estudadas, Todorov ao longo de sua produção teórica não desconsidera as teorias associadas já elaboradas nos campos da filosofia e da psicologia. O pensador (TODOROV, 2014) traz para a discussão os principais autores modernos que discutem a questão da associabilidade, como por exemplo, Montaigne, Pascal, Hobbes, La Rochefoucauld, Kant, Nietzsche, Freud, Hegel, Bataille, Sade, entre outros autores. Com estes autores, Todorov forma uma espécie de diálogo que, mesmo distanciando-se em questão temporal, aproxima-se diante da discussão sobre a associabilidade do homem³⁹. Assim sendo, cada autor traz, à sua maneira, aspectos que montam uma espécie de teia conceitual sobre o homem, a sociedade e a associabilidade do homem. Diante desta teia, os autores trazidos por Todorov (2014) defendem a tese de que o homem seria por natureza um ser solitário e egoísta, e que este teria a tendência de ser violento, de desejar o poder e o domínio sobre os outros.

³⁹ Entendemos que a palavra homem, aqui e as vezes que se repetir ao longo desta escrita, designa o gênero humano ou mais, especificamente, ao *eu* abordado neste projeto. Mesmo compreendendo e ressaltando a necessidade sobre a discussão de gênero na linguagem, ainda não conseguimos nos desvincular da linguagem hegemônica patriarcal.

No entanto, seria o eu associável por natureza?

A tese sobre a associabilidade do homem apresentada pelos diversos autores apresentados por Todorov (2014) coaduna com a premissa de Thomas Hobbes sobre o estado de natureza do homem⁴⁰, sob o qual o homem só viveria em sociedade por necessidade de sobrevivência. Tal premissa leva Todorov (2014) a questionar, como Hobbes ou como Schopenhauer já haviam se questionado – : o que leva o homem a viver em sociedade? De onde vem essa necessidade? Para ele (TODOROV, 2014), o homem vive em sociedade não por interesse ou virtude, mas sim pelo fato de que não há, para o homem, outra forma de existência possível que não em sociedade. Ao tomar essa como sua premissa, o autor se aproxima do pensamento de Jean Jaques Rousseau uma vez que esse formula, pela primeira vez, “uma nova concepção do homem como um ser que *precisa dos outros*” (2014, p. 28). Todorov afina-se pois às proposições apresentadas por Rousseau na obra “Discurso sobre a origem da desigualdade” (1755). Da produção de Rousseau, ressaltam-se dois conceitos importantes: *o amor de si* e *o amor próprio*.

Esses dois conceitos, segundo Todorov (2014), dificultam a compreensão sobre Rousseau por se tratarem de terminologias bastante próximas, mas, com significações bastante distintas. O primeiro conceito, o de *amor de si*, teria um caráter positivo, que se aproxima mais da virtude e possui o caráter de preservação – indispensável a todo ser. Já o segundo, *amor próprio*, teria um caráter negativo, pois apenas existe em sociedade e consiste em se comparar aos outros, em julgar os outros como inferiores em relação ao eu.

Se o pensamento de Rousseau se encerrasse neste ponto, este apenas se equipararia com o restante dos filósofos iluministas e modernos que reafirmavam a associabilidade do homem. A diferença no pensamento de Rousseau, segundo Todorov (2014, p. 30) reside em uma terceira forma de relação que, de certa forma, não esgotaria ou condenaria a vida em sociedade. A terceira forma de relação estaria situada entre a relação de amor de si e de amor próprio: a *ideia de consideração*.

Na ideia de consideração, o homem sente a necessidade de atrair o olhar do outro a fim de buscar a estima pública, tenta atrair a atenção do outro. Nesta ideia, com base nos escritos de Rousseau, Todorov (2014, p. 26) infere que “a necessidade de ser olhado, a necessidade de consideração, essas propriedades do homem, descobertas por Rousseau, possuem uma extensão sensivelmente maior que a aspiração à honra”. Este ponto destacado pelo pensador búlgaro (TODOROV, 2014) torna-se essencial, pois demarca que a

⁴⁰ Sobre o estado de natureza ver mais em HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

sociabilidade do homem não é um acontecimento acidental ou eventual, mas sim é “a própria definição da condição humana” (TODOROV, 2014, p. 31).

A partir do pensamento de Rousseau, efetiva-se uma transformação na concepção sobre o homem e a sociedade. A ideia de que o homem tem necessidade do olhar do outro, demarca a nova definição sobre o próprio homem. Adam Smith apresenta-se, assim, como um dos primeiros pensadores que, em contato com a tese de Rousseau, dá seguimento a tais ideias e, complementa que o pior mal que poderia acontecer ao homem seria “a ausência completa de consideração” (TODOROV, 2014, p. 35). Diante disso, Todorov (2014) afirma que a necessidade de ser olhado não é apenas uma motivação humana, mas sim, a verdade das outras necessidades.

Em diálogo com as teorias de Hegel, Todorov (2014) se aproxima do conceito de *desejo de reconhecimento*. A partir da leitura em Hegel, o pensador búlgaro afirma que a “necessidade de reconhecimento é o fator constitutivo do humano. É nesse sentido que o homem não existe antes da sociedade e que o humano está fundado no inter-humano” (TODOROV, 2014, p. 42). Nesse acerto, é necessário haver dois para haver o humano, ou seja, a categoria de humano apenas se torna possível se um dos elementos reconhece a humanidade do outro. Ainda, complementamos este pensamento de Todorov a partir da segunda noção sobre barbárie que o autor apresenta em “O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações” (2010a): é possível identificar a barbárie quando o eu não é capaz de reconhecer ou negar simplesmente “a plena humanidade dos outros” (TODOROV, 2010a, p. 27).

Esta relação de reconhecimento de um e outro, segundo Todorov (2014, p. 43), não é algo pacífico, pelo contrário, há um combate permanente no qual o outro demanda reconhecimento do eu e vice-versa. É uma espécie de luta travada na qual há o desejo de subjugar, negar ou até mesmo destruir o outro, que pode ser observada nos planos relacionais – axiológico, praxiológico e epistêmico – apresentados anteriormente. Outrossim, podemos considerar que o eu não é associal por natureza, e este demanda o reconhecimento do outro; e, ainda, que tal reconhecimento não se dá necessariamente de forma harmônica, visto que o eu e o outro demandam por reconhecimento.

Com base na discussão encontrada em Hegel, Todorov (2014) aponta uma situação paradoxal: na luta pelo reconhecimento, tomando o eu como sendo o vencedor e o outro como o vencido, o vencido não tem mais valor suficiente para reconhecer o vencedor. Ou seja, o reconhecimento do vencido seria insatisfatório, posto que o próprio vencedor não reconhece o vencido. Nesse sentido, Todorov (2014, p. 45) infere que “a vitória não traz nenhuma

satisfação porque não pode ser coroada por um reconhecimento - admiração”. Assim, torna-se necessário a presença de um terceiro elemento: uma testemunha ou um espectador que observa e valida a luta travada.

Contudo, a luta pelo reconhecimento não acontece apenas e necessariamente quando o eu já está vivendo em sociedade. No entendimento de Todorov (2014), há um momento na vivência do eu que antecede este espaço mais hostil e que demarca o “nascimento do indivíduo” propriamente dito. Esse momento se dá na mais tenra idade na relação pais-filhos quando a criança, após algumas semanas de seu nascimento solicita o olhar, principalmente de sua mãe. Segundo ele (TODOROV, 2014, p. 47), esta busca pelo olhar seria uma forma de assegurar sua existência. A ação do recém-nascido de buscar o olhar da mãe seria desencadeada pelo desejo de reconhecimento do outro em relação a si. Com o avanço da idade do recém-nascido as relações com os pais se alterariam, podendo transitar em relações hierárquicas e de conflitos; todavia, nesta relação, a criança “contenta-se em exigir o reconhecimento de sua existência – nada mais” (TODOROV, 2014, p. 48).

Nesse sentido, a necessidade pelo reconhecimento, como destaca Todorov (2014, p. 50), é uma necessidade polimorfa, ou seja, não consiste apenas e obrigatoriamente um conflito, uma luta pelo poder ou, ainda, um poder exercido sobre o outro. Porém, a partir do pensamento ocidental, essa demanda, acaba por se resumir através da disputa pelo poder. E este é um limitador, que segundo o autor, deveria ser superado.

2.2.1 Necessidade de reconhecimento e a incompletude constitutiva

Em relação à necessidade de reconhecimento Todorov (2014, p. 87) resgata o pensamento de Schopenhauer para constatar que: “o homem *vive*, talvez, antes de tudo, em sua pele, mas só começa a *existir* pelo olhar do outro”. Nessa constatação observamos que sem a existência – dada pelo olhar do outro – a vida poderia se extinguir. Assim, o autor alerta que nascemos duas vezes: uma vez na natureza que demarca nossa vida – nascimento biológico – e a segunda vez em sociedade – que demarca nossa existência para os outros.

Todorov (2014, p. 91) argumenta que o reconhecimento seria “o oxigênio da alma” e complementa que tal necessidade não é saciada no sentido de que “assim como o fato de respirar hoje não me desobriga do fato de respirar amanhã, os reconhecimentos passados não são suficientes no presente”. Ele indica que a comparação entre o reconhecimento e o ar que respiramos não é acidental. A angústia que a falta de reconhecimento pode resultar, segundo o

autor, pode ser comparado à falta de ar ou, em casos mais extremos, a falta de dilatação dos pulmões que impede a entrada de ar. Para ele (TODOROV, 2014, p. 92) “a condição física da falta de reconhecimento é a solidão”.

A solidão, dentro desse entendimento, seria mais dolorida que qualquer outra forma de falta de reconhecimento. No entanto, o autor indica a existência de um viés da solidão que apresenta uma potência ainda mais dolorosa: o sentir-se só em meio dos outros, e destes não ter nenhum reconhecimento (TODOROV, 2014, p. 92). Todorov remete à *descrição do ser social* de Will James para melhor descrever tal solidão. Parafraseando Todorov (2014, p. 92), não poderia haver um castigo mais diabólico do que ser abandonado e despercebido dentro da própria sociedade.

Por que a solidão doeria tanto? Porque nela o eu poderia se perder em si ou outro perderia em si. Esses, não teriam a quem reconhecer e poderiam, sequer, reconhecerem a si próprios. Tal necessidade, diz Todorov (2014) em diálogo com teorias psicanalíticas, confluem para a compreensão de que necessitamos desde a mais tenra idade, para além dos cuidados que garantem nossa sobrevivência, do reconhecimento.

Para tal afirmação, Todorov retoma o pensamento de Alfred Adler, que aponta alguns aspectos de *cooperação* entre os indivíduos. Na tese de Adler, o autor defende a ideia de que os indivíduos necessitam viver em um coletivo, porém, a convivência coletiva adleriana não é livre da busca pelo poder. Assim, a cooperação entre os indivíduos estaria por um lado ligada a vontade de poder e à luta pela superioridade e, por outro lado, pelo sentimento de comunhão humana (TODOROV, 2014, p. 56-57). A partir do pensamento de Adler, Todorov destaca outro conceito importante cunhado pelo psicólogo: *o sentimento de inferioridade* (TODOROV, 2014, p. 57). O sentimento de inferioridade, para Adler teria no entendimento de Todorov, seu início ainda na infância, uma vez que em tal idade, é impossível se ter o poder e ser superior como desejado.

Em análise ao conceito de sentimento de inferioridade, Todorov (2014, p. 59) infere que tal acepção adleriana estaria equivocada, porquanto segundo ele, não seria uma inferioridade que a criança sente, mas sim sua *incompletude constitutiva*. Para o autor (TODOROV, 2014, p. 59), a incompletude constitutiva seria evidenciada:

Desde o nascimento, a criança tem a necessidade dos outros não somente para ela sobreviver, mas também para existir; ela precisa do calor, do cheiro e do gosto dos outros, da voz e do olhar destes, depois, de maneira progressiva, de sua palavra; não se trata de um sistema que escolhe um sujeito previamente autônomo, visto que ela é incapaz de alcançar sozinha seu objetivo! Ora, a incompletude original nunca poderá ser totalmente preenchida.

Sobre a incompletude constitutiva, esta seria um primeiro indício do *comum* que poderíamos identificar como enunciado por Todorov (2014). Esta incompletude, em conjunto com a necessidade de reconhecimento, seria um elemento que tanto o eu quanto o outro teria em si. Porém, segundo o autor, na sociedade moderna os discursos associativos são mais propagados, havendo uma negação da incompletude constitutiva e uma espécie de lisonjeio em relação à solidão⁴¹. Tanto o eu e o outro devem se mostrar autossuficientes e, de certa forma, reafirmar sua maldade.

No entanto, não podemos afirmar que a necessidade por reconhecimento e a aceitação da incompletude constitutiva pudessem colocar o eu e o outro em um nível de igualdade, posto que o comum não se dá, necessariamente, em um espaço igual. Deste modo, observamos em Todorov (2014, p. 74), que as relações que pautam a igualdade acabam apenas por reduzir as relações em conflitos hierarquizados ou duais – seja na relação superior/inferior, estrangeiro/pátrio, branco/negro, homem/mulher, etc. Assim, o autor sugere que as relações *desiguais* poderiam contribuir para uma real constituição do eu e do outro. Ressaltamos que desigual aqui é entendido como uma relação não homogênea ou não harmônica. Diante de tais relações desiguais entre o eu e o outro, encontramos a segunda e mais concisa ideia do comum em Todorov: sobre a ideia da multiplicidade que nos forma.

2.2.2 Vestígios do comum

2.2.2.1 Multiplicidade que nos forma

Como foi possível observar, Todorov (2014) tem na ideia de incompletude constitutiva um primeiro vestígio sobre o comum. No entanto, encontramos na ideia da *multiplicidade que nos forma* um segundo vestígio. Tal ideia está fundada principalmente na premissa de que o ser humano é inconstante, mutável e também, múltiplo.

O que esta multiplicidade destacada por Todorov poderia significar?

A ideia de que somos plurais é demarcada desde a “descoberta” do inconsciente pela psicologia clássica. Diversos psicólogos nos auxiliam a pensar sobre tal pluralidade, destacam-se os pensamentos de Freud, de Jung, de Melanie Klein, entre outros. Tais autores abordam a questão de um “mundo interno” – inconsciente – que se altera diante de um mundo

⁴¹ Todorov sem relação a esse argumento considera que “é por orgulho que os homens professam as diferentes variantes da concepção associativa, que se destroem com tantos pecados e crimes: egoísmo, brutalidade, parricídio! Ao se apresentarem como maus, afirmam-se solitários” (TODOROV, 2014, p. 74).

externo – presente na realidade vivida: nessa relação interna-externa o eu se constitui. Esta, certamente constitui uma relação complexa.

Todorov (2010a, 2014), aproxima a ideia de multiplicidade à identidade e à questão cultural⁴². Assim, em “O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações”, argumenta, em distintas passagens da obra, sobre a construção da identidade a partir da cultura; o autor parte da argumentação de uma cultura primeira que ocorreria no núcleo familiar e, posteriormente se ampliaria e alteraria pelas vivências de cada indivíduo em sociedade. Nessa concepção, postula que a identidade, mesmo respeitando a singularidade de cada indivíduo – identidade pessoal – é, em um plano macro, coletiva e mutável. Ou seja, a identidade é construída de forma processual dependendo das vivências que cada indivíduo. E, neste processo contínuo de construção identitária, ocorre um movimento de apropriação e afastamento⁴³ em relação às culturas com as quais cada um tem contato ao longo da vida.

De encontro com tais considerações sobre a constituição da identidade verificamos, a partir do exemplar da “conquista” da América, diferentes situações em relação à construção de uma nova identidade em relação aos estrangeiros: observamos que, nem a identidade dos espanhóis, nem a dos indígenas, se manteve tal e qual era depois deste “encontro”. De ambas as partes, se exigiu conhecer a cultura do outro, sua língua, seus símbolos, signos e representações, para então, no caso dos espanhóis, poder forjar sua identidade – europeia cristã sobre a indígena, dizimando a maior parte dos traços identitários destes; e, no caso dos indígenas, resistirem até onde fosse possível para resguardar algumas de suas peculiaridades.

É necessário sublinhar, porém, que mediante os juízos de valores inferidos pelos espanhóis sobre a identidade coletiva dos indígenas, as ações desencadeadas foram de subjugação e exclusão de todos aqueles que não compartilhavam/aderiram sua cultura; os indígenas foram, por assim dizer, tomados. Entretanto, mesmo na tentativa de exterminar por completo a cultura e a identidade coletiva dos indígenas (considerada uma cultura inferior), alguns traços mais profundos não foram apagados. E nesse caso, foi agregada à cultura que se tornou dominante.

Nessa conjunção de culturas é que as identidades individuais se modificariam e se tornariam plurais. Isto é, a identidade individual “provem do encontro entre múltiplas identidades coletivas no seio de uma só e única pessoa” (TODOROV, 2010a, p. 69). Sob este

⁴² Por cultura partimos da compreensão lançada por Todorov (2010a, p. 39): “ A cultura implica um conjunto de memórias coletivas, uma língua em comum, conhecimento e exercício de tradições, costumes e, normas e regras. Sem tal conjunto, o ser humano não alcança sua pela humanidade”.

⁴³ O afastamento que o autor refere se daria diante do distanciamento e não aceitação de dogmatismos da cultura coletiva.

aspecto o autor nos alerta sobre a possibilidade de divergências em relação à concepção mutável de identidade coletiva e individual. Nesse caso divergente, culturas tradicionais negam toda e qualquer diversidade que possa aparecer no seio da identidade coletiva. Ele salienta, contudo, que não existem culturas puras, e que até mesmo as mais tradicionais são mistas. Todorov sobre esta conjunção de encontros argumenta que:

Ocorrendo uma interação entre o *eu* e o outro, estabelece-se, ao mesmo tempo, bem mais que uma relação: à troca presente, acrescentam-se outras, anteriores, antigas ou recentes, e possíveis trocas futuras – o todo devidamente refletido no psiquismo do indivíduo que aspira ao reconhecimento. Esses encontros anteriores e posteriores, assim como outros, vividos em um modo condicional ou com o estatuto interrogativo, orquestram e transformam a ação de superfície. A eles está relacionada a multiplicidade interna da pessoa: várias instâncias estão sempre ativas no interior de cada um de nós. (TODOROV, 2014, p. 163).

Diante de tal afirmação, apontamos alguns aspectos relacionados à pluralidade que nos forma, ou seja, a multiplicidade existente em nós; cada um se relaciona e compartilha seus traços constitutivos com grupos diversos, combinando-os à sua maneira. Esta pluralidade, quando aceita, permite estabelecer uma relação dinâmica entre o eu e o outro que se movimenta entre o interior – do ou no eu – para o exterior – do ou no outro. Compreender, então, este aspecto plural que nos forma poderia assinalar um segundo indício do comum.

Nesse sentido, conforme Todorov (2010a) sublinha, a falta desta compreensão da pluralidade que nos forma na e como a relação com o outro, pode acarretar no esquecimento, ou no não reconhecimento de que o outro também é humano. Assim, o eu pode se tornar violento ou até mesmo assassino, quando a condição necessária para a irrupção da violência é a redução da identidade múltipla à identidade única; nessa condição, esquece-se que aquele sujeito agredido tem uma profissão, uma família, uma faixa etária, esquece-se inclusive sua humanidade e se atenta apenas para o aspecto dele que incomoda (TODOROV, 2014, p. 81). Nesse caso, ocorreria um distanciamento do comum: a violência é exacerbada e as ações contra o outro são apenas observadas – não esqueçamos do exemplar da “conquista” da América.

Identificamos, então, um elemento que se torna uma condição necessária ao comum: a *coexistência*. A coexistência como a própria palavra nos informa, pode ser entendida como a ideia de uma existência simultânea. O que isso nos pode contribuir sobre a ideia do comum? Segundo Todorov (2014, p. 84), o ser humano pode ser entendido como uma junção de três estágios: ser, viver e existir.

“O homem *vive*, talvez, antes de tudo, em sua pele, mas só começa a *existir* pelo olhar do outro” (TODOROV, 2014, p. 87). Nessa constatação de Todorov, observamos que sem a existência dada pelo olhar do outro, a vida se extinguiria. A necessidade de existir, nesse sentido, nunca é uma necessidade de todo saciada, há sempre a demanda de novas coexistências a fim de garantir a própria existência. E é a partir desta necessidade, que o reconhecimento, se torna uma solicitação que pode garantir nossa existência. E, esta necessidade pode ser considerada uma condição preliminar para a coexistência. Dito de outro modo, a coexistência proposta por Todorov (2014) se daria na relação de diferentes existências que se reconhecem enquanto tais.

Ainda, podemos aproximar à ideia da coexistência a de comunhão. No ato de comungar “não ignoramos que um outro é um outro, permanecemos no interior da coexistência, mas há, ao mesmo tempo, continuidade entre os dois parceiros: é a certeza absoluta, que não admite nenhuma dúvida, de ser aceito pelo outro” (TODOROV, 2014, p. 107). A comunhão seria, pois, para Todorov, um momento pleno no qual a incompletude original seria esquecida e a relação entre o eu e o outro se tornaria a fonte de uma felicidade tranquila. Pois a presença e o reconhecimento, na interrelação entre eu e o outro não implicaria, necessariamente, a espera de algum retorno ou a cobrança de reconhecimento, isto é, a alegria de um seria a alegria do outro. O eu e o outro gozam da comunhão de suas existências. Coexistem.

PARTE III - REPERCURSSÕES DISSONAIS

3.1 AO PASSO DA TOLERÂNCIA, NADA DE TOLERÂNCIA

Sob o compasso de Todorov percebemos distintas formas de relações entre o eu e o outro que variam entre as descobertas, os encontros, desencontros e a possibilidade de haver certo reconhecimento e certa coexistência entre estes. Pode-se perceber a partir das discussões teóricas travadas na seção anterior, que o eu ocupa um lugar hierarquicamente distinto e esta posição o leva à realização de distintas relações e asserções de juízos sobre o outro. O outro, por ser a materialização do diferente, do estrangeiro, daquele que vêm ou está longe está sujeito, pela leitura de Todorov, é possível de ser conhecido, amado, conquistado e ou tomado pelo eu. Mas, ainda há a possibilidade de o eu e o outro comungarem, de forma a coexistirem.

No entanto, nos questionamos o quanto a ideia desta comunhão ou coexistência que Todorov propõe pode se tornar um equalizador⁴⁴ das relações, de forma que estas voltem ao ponto que estamos buscando nos distanciar: uma harmonia entre o eu e o outro.

Esta questão nos surge, principalmente, a partir da reflexão sobre a coexistência. Nos questionamos até que ponto a coexistência não tem a ver com a ideia da tolerância? Sob o princípio da tolerância, Todorov (2010a) afirma que as diferenças e a minorias são aceitas em um espaço hegemônico (país, cidade, escola), desde que estas não interfiram e sequer atinjam um grau superior ou igual aos grupos hegemônicos (TODOROV, 2010a, p. 209).

Não obstante, podemos aproximar a ideia de tolerância apontada por Todorov (2010a) à ideia de uma hospitalidade condicionada tal como proposta por Jacques Derrida (2003). Na hospitalidade derridiana há ao menos duas figuras que se relacionam: chamadas de hospedeira e hóspede; e a hospedagem é realizada a partir de um determinado lugar. Este lugar determinado pode ser entendido como o lugar de excelência do eu, no qual vigoram regras pré-estabelecidas e, nas quais, a hospitalidade é oferecida ao outro somente na condição de que este siga tais normatizações; o modo de vida, os hábitos, e até mesmo a cultura de quem hospeda devem ser seguidos pelo hóspede. Desta forma, sobre a hospitalidade pontuamos que esta pode ser identificada como uma constante tensão entre o ato de hospedar de uma forma incondicional o outro, e pela aceitação deste a partir do seguimento de certas regras e condições impostas ao outro, o hóspede.

⁴⁴ Aparelho de som que elimina ou ruídos e outras falhas de forma a uniformizar e harmonizar as intensidades de som.

A tensão, em outras palavras, se instalaria entre a hospitalidade incondicional – ou a Lei da hospitalidade – e a hospitalidade condicional – ou as leis da hospitalidade. A primeira sugere o acolhimento do outro sem condições impostas, uma abertura ao outro independentemente de seu nome ou seu rosto, o outro é recebido sem que nada lhe seja pedido em troca. Já a segunda – a hospitalidade condicional -, sugere um acolhimento condicionado seguindo “às regras da casa”, ou ainda é cobrado do outro uma dívida impagável: a cobrança de ter sido acolhido. O professor argentino Carlos Skliar (2006, p. 258) questiona sobre este embate o seguinte: “por que parece que todas as relações amorosas com os outros deveriam submeter-se à lógica do racismo (produzir, fabricar e matar o outro), ou para a lógica da tolerância (apoiando o outro, até que você possa matá-lo, então, um pouco depois)?”⁴⁵.

Aqui nos deparamos, talvez, com um paradoxo muito próximo ao construído por Derrida (2003): o paradoxo da hospitalidade se instala na própria hospitalidade, Derrida (2003, p. 67) já afirmava que ao “passo da hospitalidade, nada de hospitalidade”. Parafraseando Derrida, ao passo da tolerância, nada de tolerância.

O que isso pode significar?

A discussão sobre a tolerância é uma via de “mão dupla”: ao mesmo tempo em que pode haver certo reconhecimento sobre as diferenças deste que é outro, tem-se um não reconhecimento. Ou seja, há uma condição dual entre tolerância e intolerância. Aos olhos de Skliar (2006), a tolerância apenas retardaria a ação agressiva do eu sobre o outro, em sua colocação, na forma da morte.

Recobra-se aqui, então, a epígrafe de José Saramago (1992) que dá a abertura à essa dissertação; nas palavras do autor: “Tolerar a existência do outro, e permitir que ele seja diferente, ainda é pouco. Quando se tolera, apenas se concede. E essa não é uma relação de igualdade, mas de superioridade de um sobre o outro (...)”. Saramago (1992) nos indica um ponto importante que parece estar velado sobre a discussão da tolerância: a desigualdade presente em seu discurso. Duschatzky e Skliar (2000) coadunam-se com tal pensamento e acrescentam que a tolerância “debilita as diferenças discursivas e mascara as desigualdades” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2000, p. 175). Isso porque, segundo os autores, a partir da tolerância minimizam-se as condições reais que evocam as diferenças, no sentido de que no discurso da tolerância, está presente também, o da intolerância.

⁴⁵ Tradução nossa para: “¿Por qué parece que todas las relaciones de amorosidad con los otros deben someterse o bien a la lógica del racismo (producir, fabricar y matar al otro), o bien a la lógica de la tolerância (soportar al otro, hasta poder matarlo, entonces, un poco después)” (SKLIAR, 2006, p. 258).

De forma a dialogar com a reflexão que estamos tratando aqui sobre a tolerância, Vladimir Safatle (2015, p. 349) aponta que “em nosso momento histórico, a tolerância não pode ser elevada à condição de afeto político como força transformadora”. Safatle (2015, p. 349) nesta passagem trata da “dinâmica frágil de tolerância” de forma a argumentar que no geral as políticas de tolerância acabam por alimentar um ciclo de conflitos “baseados em contínuas regressões sociais”. Nesse sentido Safatle (2015) pondera:

Uma política baseada na tolerância é uma política que constrói um campo de diferenças toleráveis, o que alimenta o perpétuo fantasma da ‘diferença tolerável’. Ou seja, a equação das diferenças, tão presentes nas dinâmicas multiculturais, parte da seguinte questão: até onde podemos suportar uma diferença? (SAFATLE, 2015, p. 350)

A perspectiva de Safatle (2015) se assemelha, em certa medida, com a posição adotada por Todorov (2010b), quando esse inicia sua discussão a respeito das hierarquias entre o eu e o outro. Safatle (2015) toma a posição de que, em uma política de tolerância, o outro será tomado a partir da referência do eu de forma que o outro é visto primeiro a partir das diferenças que ele traz em relação ao eu. O outro neste sistema seria constantemente comparado ao eu.

Ainda, com base na ideia de que a tolerância pode ser entendida como um movimento ambíguo entre aceitar e, ao mesmo tempo reafirmar a desigualdade entre o eu e o outro, encontramos Ricardo Foster (2009, p. 105), para quem, no artigo “Adversus tolerância” a

Tolerância acaba se tornando um mecanismo de apagamento efetivo do outro, uma espécie de despedida com boa consciência que os indivíduos realizam para proteger seus próprios interesses. E ainda as sociedades e seus indivíduos têm o prazer em pronunciar uma e outra vez a palavra que exonera suas responsabilidades e que lhes permite tranquilizar suas consciências⁴⁶.

Foster (2009, p. 106) continua sua reflexão apontando que neste mecanismo de apagamento do outro a tolerância “convida o repouso da consciência, tira o peso de suas responsabilidades diante da injustiça de um mundo fragmentado, alimenta o ego daqueles que precisam se sentir parte do que os norte-americanos chamam de ‘politicamente correto’”⁴⁷.

⁴⁶ Tradução nossa para: “La tolerancia acaba volviéndose un mecanismo de borramiento efectivo del otro, una suerte de despedida con buena conciencia que los individuos realizan para proteger sus propios intereses. Y sin embargo las sociedades y sus individuos se complacen en pronunciar una y otra vez la palabra que exculpa sus responsabilidades y que les permite tranquilizar sus consciencias.” (FOSTER, 2009, p. 105)

⁴⁷ Tradução nossa para: “invita al reposo de la conciencia, le quita el peso de sus responsabilidades ante la injusticia de un mundo fragmentado, alimenta el ego de aquellos que necesitan sentirse parte de lo que los norteamericanos llaman ‘lo políticamente correcto’.” (FOSTER, 2009, p. 106)

Ainda, argumenta Foster (2015, p.106), a tolerância se torna “um mecanismo do esquecimento, permite que seus usuários removam a memória da dor de um golpe e promovam o equívoco da falsa harmonia (...)”⁴⁸. A falsa harmonia enunciada por Foster (2009) perpassa a ideia de que ao tolerar o outro, este se tornaria mais próximo ao eu; segundo o mesmo autor, esta ação de aproximação do outro pode ter como resultado formas extremas de desigualdade e de injustiças, bem como Skliar (2006) e Safatle (2015) haviam já colocado; ou seja, para Foster (2009) tolerar o outro indicaria apenas um movimento que retardaria sua exclusão.

Outro ponto tocante elencado por Foster (2015) que aqui ressaltamos diz respeito à sua discussão sobre as consequências mais gerais de se ter a palavra modal da tolerância na relação com o outro. Foster (2015) de uma forma breve apresenta a ideia de que ao passo de uma sociedade dita tolerante, a tolerância passa a se mostrar como uma palavra vazia, sua pronúncia é vazia de sentido, vazia de ação. E, com isso, a relação com o outro também se esvazia. Foster (2015, p.106) infere que:

No campo das ideias, a tolerância representa a inutilidade de todo confronto em que a presença de outro discurso se torna tolerante (in) diferente; sua existência não me toca nem questiona minha própria interpretação, faz parte de uma infinidade de ofertas que seguem seu curso sem se tocarem, mas aceitam o direito de que cada um tenha que continuar fazendo parte do mercado⁴⁹.

Desta relação vazia e condicionada ao mercado, Foster (2009, p.106) segue seu argumento salientando que, nesta condição, ocorre uma asfixia “das ideias e das paixões, [em que] reina a renúncia de uma inteligência que havia se forjado a si mesma em conflito com o mundo”⁵⁰. Um diálogo possível de ser efetuada semelhante ao de Foster (2009) pode ser encontrado com o filósofo sul coreano Byung-Chul Han (2014; 2015).

Han (2015) constata que a sociedade de hoje está baseada na produção material e midiática e os indivíduos, por sua vez, se fecham em si mesmos, obstinados a produzir mais e aperfeiçoarem-se para o mercado de trabalho; tornam-se empresários de si, fechados para qualquer interferência externa que os tire da rota de produção. Nesta “concha fechada” que o

⁴⁸Tradução nossa para: “un mecanismo del olvido, permite a sus portadores eliminar de un plumazo la memoria del dolor y promueve el equívoco de una falsa armonía” (FOSTER, 2009, p. 106).

⁴⁹Tradução nossa para: “En el reino de las ideas la tolerancia representa la inutilidad de toda confrontación allí donde la presencia de otro discurso se me vuelve tolerantemente (in)diferente; su existencia no me roza ni cuestiona mi propia interpretación, es parte de una multitud de ofertas que siguen su rumbo sin tocarse las unas con las otras pero aceptando el derecho que cada una posee a continuar siendo parte del mercado” (FOSTER, 2009, p. 106).

⁵⁰Tradução nossa para: “de las ideas y las pasiones, reina sobre el renunciamiento de una inteligencia que se había forjado a sí misma en conflicto con el mundo” (FOSTER, 2009, p. 106).

indivíduo contemporâneo se instala, há um isolamento narcísico do eu, e o outro é visto como um competidor.

Para Han (2015), nesta forma de organização social a alteridade se dissolve, posto que o eu já não se relaciona com o outro sem antes considerar o que este tem a oferecer ou o quanto este outro pode ser assimilado a ele. Isto é, as diferenças são equalizadas de tal forma que não há conflito entre o eu e o outro. Até mesmo a competição se torna um conflito sem conflito, quer dizer, o outro como competidor é visto igual ao eu, não há uma relação clara entre estes ao que geraria de fato, um conflito. Tudo se torna igual.

A ideia de igualdade ou de uma harmonia perfeita acaba por induzir uma espécie de passividade extrema nas relações e, nessa passividade, o eu rejeita o outro que apresenta, em menor ou maior grau, qualquer diferença, qualquer dissonância. Diante do reinado do igual, da harmonia perfeita, produz-se um excesso. Tudo é revelado, exposto e exibido; tudo pode ser transformado em mercadoria; tudo se transforma em possibilidade de equalização. Este excesso pode ser entendido com uma falta, um excedente que transborda ausências.

Diante de tais considerações sobre a tolerância, podemos pontuar que as ideias de coexistência e de tolerância estabelecem uma linha limítrofe muito estreita ao que tange a relação do eu e o outro, de forma que a primeira pode mudar para a outra ao menor esforço; a coexistência ao passo de começar a cobrar, comparar, ou ainda acomodar a presença do outro, pode se tornar uma ação tolerante, e com ela, como a base etimológica sugere, resultaria apenas em suportar a presença do outro.

3.2 RUÍDOS QUE NÃO CESSAM

Ao pensar o outro como um ruído que não pode ser silenciado em meio a uma harmonia perfeita, nos propomos a discorrer sobre dois casos exemplares datados no ano de dois mil e dezessete, nos quais ambos dialogam entre si como contexto e desfechos.

Observemos:

11 de julho de 2017, Santa Maria, RS, Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Artes e Letras. Exposição D+, Design UFSM⁵¹.

⁵¹ Registros fotográficos disponíveis em <https://mateusscota.wordpress.com/pequena-morte-iii/> Acesso em 10 de mar. 2018.

Um corpo nu sobrepondo à face um crânio de gado anda pelos corredores de um prédio, e se dirige até o exterior deste. Encontra uma árvore aonde lança uma corda em um dos galhos, amarra seus pés e se suspende de ponta cabeça até atingir certa altura. A suspensão é repetida várias vezes.

Esta poderia ser mais uma performance⁵² apresentada em um evento de artes, não fosse uma fotografia de um dos momentos da suspensão postada como status em uma rede social que tomou proporções inesperadas. A fotografia foi reproduzida por diversos meios virtuais acompanhada com juízos de valores sobre o artista e sua performance. Os discursos variavam entre a discussão de “é arte ou não é”, “qual o propósito da performance realizada”, “a falta de vergonha de uma coisa dessas estar dentro de uma universidade”, julgamentos sobre os professores que orientavam este trabalho, julgamentos sobre a sexualidade do artista por ele se apresentar nu; os discursos também incitavam ódio exacerbado de forma que surgiram diversas ameaças de agressões físicas contra o artista.

10 de agosto de 2017. Porto Alegre, RS. Santander Cultural. Exposição Queermuseu – Cartografias da Diferença na Arte Brasileira.

A exposição Queermuseu apresentava um acervo de 264 trabalhos de 85 artistas do Brasil que envolviam a temática da diferença e gênero sob uma perspectiva Queer. O acervo exibido contava com obras desde a metade do século XX até os dias atuais e abordavam diferentes questões da diferença as quais rebatiam na questão de uma sociedade fundada sob os moldes patriarcais e heteronormativos. De acordo com o curador Gaudêncio Fidelis, esta seria a quarta exposição com a temática Queer no mundo⁵³. A exposição com previsão para ficar aberta ao público por três meses – de 15 de agosto a 08 de outubro de 2017 –, foi encerrada um mês após sua abertura por força de protestos de uma parcela da comunidade.

As manifestações contrárias à exposição tiveram início nas redes sociais por volta do dia 06 de agosto e questionavam se era de fato uma exposição de arte, argumentava-se ainda que havia a blasfêmia de símbolos da religião católica, e incitação à pedofilia e zoofilia. A maior parte das pessoas que se mostraram contrárias sabidamente não haviam comparecido à

⁵² Renato Cohen define a performance por uma “arte de fronteira (...) que rompe com convenções, formas e estéticas, num movimento que é ao mesmo tempo de quebra e aglutinação, permite analisar, sob outro enfoque, uma confrontação com o teatro, questões complexas como a da representação, do que são extensíveis à arte em geral” (COHEN, 2002, p. 27)

⁵³ ZERO HORA. VÍDEO: exposição "Queermuseu" promove discussão sobre diversidade nas artes visuais. 14 de agosto de 2017. Disponível em <https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/artes/noticia/2017/08/video-exposicao-queermuseu-promove-discussao-sobre-diversidade-nas-artes-visuais-9869570.html> Acesso em 20 de mar. 2018.

exposição, mas ficaram sabendo do caso por meio da divulgação das imagens. Por uma decisão do Banco Santander – financiador da exposição –, a exposição foi encerrada no dia 10 de agosto.

A partir da ideia de igualar o diferente, de mascarar ou suavizar qualquer diferença que fuja da “normalidade” podemos destacar um elemento que aparece nestes dois exemplares: a crescente violência e agressão sobre o outro – compreendidos aqui no primeiro caso com a imagem procedente da performance e o tumulto criado a partir de uma imagem feita da exposição Queermuseu. Entendemos estes dois casos como exemplares uma vez que estes acabam por revelar duas situações para pensarmos a questão do outro, do comum e da alteridade: a reação frente ao outro estrangeiro que não pode ser nomeado e as ações desencadeadas em relação a este outro.

Ambos os exemplos presentificavam algo que não possibilitava a denominação do que efetivamente seriam, como podemos observar nos anexos A e B. De modo muito próximo ao exemplar da conquista da América tratado por Todorov (2010b), quando os espanhóis se defrontaram com os povos já existentes nas “novas terras”, ambas as exposições contavam com a forma humana – seja física real, no caso do primeiro exemplar, ou representada no caso do segundo –, no entanto, suas humanidades pareciam incertas a certos olhos.

No instante em que o outro não pode ser nomeado, este pode ser entendido como um outro atópico visto que este não pode ser nomeado ou apreendido, porquanto seja “único”; e, segundo Han (2014, p. 06) “no inferno do igual, a chegada do outro atópico pode assumir uma forma apocalíptica”⁵⁴. Sem um lugar de denominação comum aos que olhavam os acontecimentos e, sendo atópicos, desequilibraram, por assim dizer, o fluxo contínuo da normalidade cotidiana.

A professora e pesquisadora Nadja Hermann (2014a, p. 481) no artigo “A questão do outro e o diálogo” ao refletir sobre a presença do outro em relação ao eu discorre que “quando o estranho entra em cena, ele interfere na ordem da razão e descentra o sujeito, desequilibra-o”. Desta forma, quando o eu – entendido nos casos exemplares como os indivíduos que se manifestaram contrários aos dois exemplares – deparou-se com determinadas manifestações artísticas, a exibição do estranho, este se voltou contra, agindo com discursos violentos. Han (2014, p. 06) infere que quando o eu – narcísico – depara-se com este outro atópico, é capaz apenas de reconhecer significações que, de algum modo, este reconhece em si.

O desconhecido neste caso, ou é assimilado ou silenciado.

⁵⁴ Tradução nossa. Do original: “En lo inferno de lo igual, la llegada del otro atópico puede asumir una forma apocalíptica.” (HAN, 2014, p. 06)

Ao que percebemos destes casos exemplares sob o compasso todoroviano, os encontros com o outro se situaram nos três planos, que efetivamente não chegaram a culminar numa relação com o outro. Tais exemplares colocam em evidência, pois, uma espécie de falsa harmonia presente em nossa sociedade, inclusive no que se refere à própria instituição artística: a partir do momento em que as obras deixam de estar em seu campo *heterotópico*, ou seja, deixam de estar ali apenas para a observação do que é exótico ou belo, e passam a ocupar outros lugares, ultrapassar as barreiras das galerias e da dita “normalidade”, estas se tornam ruidosas. Por ultrapassarem os tons permitidos em uma harmonia perfeita, passam a ser negadas, subjugadas e neutralizadas, e por consequência, desencadeiam-se tentativas de silenciamento.

Outro elemento a ser destacado de nossos exemplares, vistos também sob o compasso todoroviano, é a relação do eu frente ao outro que não pode ser revelado, entendido, “esmiuçado” ao seu entendimento. Este outro atópico, entendido como estranho, gera o desconforto da incerteza. Isto é, o estranho segundo Ana Paula Thones e Marcelo Pereira (2013, p. 505) entendido como algo que “não é nada novo ou alheio ao sujeito, mas algo que é familiar e há muito nele instalado” sugere que este é algo familiar e desconhecido ao mesmo tempo ao eu. O desconforto gerado pela incerteza, pode ser aproximado aqui, segundo Thones e Pereira (2013, p. 508), ao sentimento da angústia. Os autores nos auxiliam a entender a angústia a partir da leitura em Lacan (2005) inferindo que esta seria “afetação pura, que deve surgir no advento do estranho, que se apresenta ao mesmo tempo familiar, como algo do suspiro primeiro, noção primeira do sujeito e impressão sensível primordial da marca do significante”.

Ainda, as consequências geradas pela angústia ocasionada pelo encontro com o outro estranho, afirmam Thones e Pereira (2013, p. 510), estão intimamente ligadas aos “diferentes modos de reagir frente à presença do outro, representante do estranho, o qual depende de como o sujeito reconhece o Outro, como se coloca a ele a questão da alteridade”. Por alteridade entendemos o encontro entre dois diferente que, segundo Pereira e Mörschbacher (2017, p. 216) compreenderiam pois:

(...) suas amplitudes, identificados por algo que lhes seria próprio e alheio ao mesmo tempo, ou seja, no encontro entre os dois diferentes há uma relação que afeta estes e provoca uma situação de estranhamento e/ou de reconhecimento entre um e outro. O termo afetar, sublinhado, remonta à palavra latina *afficere*, que significa fazer algo a alguém. Este “fazer algo” não está, todavia, necessariamente e, apenas, ligado às boas ações, às relações harmoniosas. Nesse entendimento, a alteridade se situa numa tênue linha entre a harmonia e o conflito de dois diferentes.

Como foi possível observar, os exemplares tomados por esta pesquisa remontam os encontros com o estranho, o diferente, o estrangeiro, o que desacomoda o eu de sua harmonia e, este por sua vez, reage da forma mais primitiva: o exila o outro de seu próprio lugar. O que isso significa? Ambos os exemplos ocorreram dentro de seus respectivos “lares”: um encontro de si e uma exposição aberta em uma galeria. Retomamos o exemplar de Todorov (2010b) quando os espanhóis chegam à América. Colombo julga os indígenas como os estranhos que habitam as “terras da coroa”, colocando-os, assim, na situação de estrangeiros de suas próprias terras. Pouco difere esta situação frente às primeiras reações de nossos exemplares ocorridos quase cinco séculos mais tarde. Os artistas e suas obras, mesmo dentro de espaços ditos “da arte” tornam-se os estrangeiros, os hóspedes inapropriados que sentam no local para o qual não foram convidados. Nestes casos, os hóspedes até então muito cordiais, “passam dos limites” um saindo de seu lugar fechado, apresentando-se no jardim – o da universidade; e o outro tornando-se incomodativo dentro da própria casa – dentro das galerias. Em outras palavras, os artistas e suas obras acabam por interferir diretamente na (falsa) harmonia perfeita criada, e tornam-se dissonais, ruídos.

Outro ponto a ser destacado em nossa análise em relação às reações e ações desencadeadas frente aos nossos exemplares é a conexão entre a própria arte e a alteridade. Nadja Hermann (2014b) salienta que a arte e o artista (no geral) rompem com o habitual e propõem uma estrutura paradoxal na qual um jogo se cria e, nele, o real e a ficção se confundem. Hermann (2014b, prólogo, p. 02), logo no início de sua reflexão, afirma que “a apresentação de um ‘outro mundo’ traz uma radical estranheza, que nos surpreende. Essa surpresa de outro modo de ser provoca vertigem, confronta-nos com algo desconhecido e é aqui invocada como prólogo para demarcar o outro na ética”.

Para complementar tal reflexão, retomemos o apontamento de Hermann (2005) na qual a autora se propõe a pensar a relação intrínseca que há entre a estética e a ética de forma que estas tornam-se complementares. No entanto, a autora destaca uma problemática desta relação que se apresenta no período que chamamos de pós-moderno. Para Hermann (2005), com base em Adorno e Nietzsche, em nossa atualidade há uma constante crise marcada pelas guerras ou pelas transformações dos valores interpessoais. Ela afirma ainda que há um constante niilismo nas relações estabelecidas entre o eu e o mundo; e, com isso, a vida cotidiana se organiza entre conceitos, determinações e regras. Ao ter em vista tal problemática, Hermann (2005, p. 22) afirma que “a estética sempre lutou contra um rígido racionalismo, sobretudo aquele que elimina as diferenças e tende à homogeneização”. Nesse

sentido, a arte poderia ser entendida como um dispositivo para a abertura ao desconhecido de forma que

A experiência artística possibilita o conhecimento daquilo que é excluído pela lógica do conceito. Assim, pode-se dizer que a força subversiva da consciência estética atua como um turbilhão diante dos efeitos normalizadores da ordem social e moral e cria novas formas de compreensão do mundo. (HERMANN, 2005, p. 24)

Diante das considerações de Hermann (2014b, 2005) podemos fazer a ressalva, em confluência com a autora, de que a arte e sua ocasional experiência artística são capazes de criar uma linha tênue entre a realidade e a ficção, entre o conceito e o não conceituável. Nessa relação, quando aceita, o fato de algo ou o outro se tornar inominável, em momento algum, torna-se um problema que deva ser silenciado ou apagado.

Nesse sentido, e ainda em diálogo com Hermann (2014b, 2005), Caroline Weiberg (2016) passa a considerar que a arte poderia ser entendida como outro “modelo de existência possível” (WEIBERG, 2016, p. 106). Esta outra existência possível seria aberta, e possibilitaria ao sujeito – o eu – acessar “um ou mais significados em um mesmo significante” e assim seria possível “atribuir diferentes sentidos à ela” (WEIBERG, 2016, p. 27). Deste modo, Weiberg (2016) levanta a reflexão de que seria no encontro com a arte, considerada como um outro aberto, livre de predicados, e com mais de um significado, que poderia haver a possibilidade de uma renovação do sujeito, pois este perceberia “em si novas possibilidades de sentir e pensar mundo, de sentir e pensar a si mesmo” (WEIBERG, 2016, p. 30). E, destas novas possibilidades, a arte “nos põe diante do estranho, provoca novos questionamentos, solicita uma compreensão para além daquilo que nos é habitual” (HERMANN, 2005, p. 30).

O que podemos perceber plasmados em nossos exemplares é justamente a falta de abertura ao desconhecido. Notamos, ao considerarmos as proposições de Hermann (2014b, 2005) e Weiberg (2016), que para que seja possível uma interrelação entre a estética e a ética, ou neste caso, entre a arte e a alteridade, deve haver, necessariamente, uma abertura do eu frente ao outro, ou do eu frente a arte. Tal abertura, muito próxima, senão sendo, uma hospitalidade incondicional, não busca traduzir as obras, mas procura criar o elemento comum de estar presente em um mesmo momento entre realidade e ficção.

Os ruídos de nossos exemplares, além de repercutirem como elementos atópicos, acabam de igual modo por revelar o elemento primário das sonoridades díspares como mencionamos anteriormente: o eu ao rotular o outro como aquele que é bárbaro, revela mais a

sua própria barbárie do que aquela que ele tenta apontar. No caso de nossos exemplares, percebemos que frente às injúrias, as promessas de agressões e os questionamentos da validação como arte, acabaram por revelar o pouco de humano que há no próprio humano.

3.3 4'33⁵⁵

3.3.1 Advertência(s)

1. Antes de passarmos a uma breve reflexão sobre os ruídos gerados pelo outro e pelo comum no campo entrecruzado da educação e da arte, advertimos que em nenhum momento entendemos a arte com uma “salvadora” frente os problemas hoje encontrados na educação. Compreendemos também que a falta de alteridade, de abertura ao outro, de possibilidade de conviver com o diferente, o estranho, não possa ser tomada como a única justificativa frente aos diferentes tipos de violência observados no campo educacional e fora dele, mas entende-se que é um dentre vários elementos que agravam as relações constituídas.

2. Sob qual viés estamos pensando a educação?

Com o suporte teórico do pesquisador e professor argentino Carlos Skliar (2003b), visualizamos uma educação que se distancie dos argumentos já bem fundados sobre a mesma⁵⁶. Tais argumentos se arquitetam sobre a ideia da completude, da tolerância, da inclusão, da harmonia entre todos, do igual. Para Skliar (2003b) estes argumentos, que supostamente trazem consigo mudanças no campo educacional constroem mais uma “metástase educativa” do que uma “metamorfose e um devir” (SKLIAR, 2003b, p. 196).

Tais mudanças, segundo o autor, insistem em arquitetar supostas pedagogias da diferença em meio a um terrorismo de indiferença, bem como a produção de diversidade, “que não se atende, quase não se entende e não se sente” (SKLIAR, 2003b, p. 196). Ainda, elas pensam uma reforma do mesmo, “para nós mesmos” (SKLIAR, 2003b, p. 197) e, diante

⁵⁵ Livre referência à performance de John Cage “4’33” apresentada em 1952 e interpretada pelo pianista David Tudor. A performance, descreve Glusberg (2006, p. 115-116) “era uma peça em três movimentos durante os quais nenhum som é produzido intencionalmente. (...) David Tudor, sentava-se ao piano durante quatro minutos e trinta e três segundos, movendo silenciosamente os braços por três vezes; enquanto isso, os espectadores deviam compreender que tudo o que ouviam era ‘música’”.

⁵⁶ Skliar (2008, p. 18) ao refletir sobre o próprio argumento pontua que “parece importar mais, assim, o assentimento que o argumento, o convencimento que o argumento, o consenso que o argumento”. Assim o autor pontua a necessidade de refletirmos sobre como estes argumentos são fundados, e como eles são aceitos na educação e nas pedagogias. O autor sugere que no momento que os argumentos da e na educação se tornam banais, estes se desertificam, ou seja, perdem seu valor e ao invés de enfrentar os desafios educacionais, acabam por nivelar as desigualdades e acabam por apaziguar as diferenças em uma política do “diferencialismo” (SKLIAR, 2008, p. 21). Assim, as problemáticas da educação acabam por se reduzir nas palavras e na linguagem sem que nenhuma ação seja tomada, não há um acontecimento de mudança no campo da educação.

de tal reforma do mesmo, burocratiza o outro – “inclui o outro no currículo, seu dia no calendário, seu folclore, seu exotismo, sua pura biodiversidade” (SKLIAR, 2003b, p. 197).

O desafio instalado aqui se coloca em pensar, olhar, ouvir, buscar falar sob outra perspectiva, mais próxima à ideia de uma *pedagogia da perplexidade*, ou seja, de visualização de uma prática e de um pensamento educacional sob uma perspectiva que não busque a compreensão e desvelamento dos mistérios do outro, e sim que “nos obrigue a recomeçar do zero, que faça da mesmidade um pensamento insuficiente para dizer, para sentir, compreender o que aconteceu; e que emudeça a mesmidade” (SKLIAR, 2003b, p. 200).

3.3.2 Os ruídos do outro e do comum na educação e na arte

Tzvetan Todorov, a partir de uma perspectiva híbrida, nos auxilia a pensar sobre os movimentos cambiantes estabelecidos na relação entre o eu e o outro, o comum, a educação e a arte; os quais podem suscitar uma série de relações que envolvem identificação, julgamento – de valores –, aproximação ou distanciamento e conhecimento ou não conhecimento da identidade deste que é outro.

Ao ter como foco a arte e a educação da perplexidade, podemos, de uma forma quase que idealista, refletir sobre os possíveis reflexos disso no campo educacional. Como seriam os processos educativos se a presença do outro fosse percebida de fato? Como seriam as relações entre o eu e o outro, se não houvesse a tentativa de enquadrar o outro sob um molde dado de antemão? Como seria existir, coexistir, com o outro estrangeiro? Haveria a possibilidade do comum? É a partir de tais questionamentos que buscamos apontar as possíveis contribuições de Todorov frente a leitura de nossos exemplares.

Pensemos nossos exemplares como ecos⁵⁷ de nossa sociedade atual, que, face ao estranho busca repeli-lo a qualquer custo. No campo da educação percebemos que a angústia frente ao outro também não é de todo diferente. Em confluência a tal pensamento, Conte e Ourique (2015, p. 02) destacam que, se por um lado, os debates sobre a alteridade, reconhecimento e acolhida do outro são pertinentes e estão em crescimento na área da educação, por outro lado, “nossa época continua a produzir a indiferença e a desigualdade como se fossem fenômenos próprios de um modelo de evolução social”.

⁵⁷ Repetição de um som devido à reflexão das ondas sonoras.

As autoras refletem sobre as contradições enfrentadas na formação inter-humana e se questionam em que sentido a formação poderia reconstruir laços de responsabilidade com o mundo e com a vida do outro. Segundo elas, no contemporâneo:

A educação e a prática formativa também sofrem os efeitos da barbarização das relações. As condutas de civilidade que permitiriam aos sujeitos construir uma experiência mais autônoma e diversa com o mundo foram, de alguma forma, tomadas pela instrumentalização e pela dessensibilização, o que interfere diretamente nos processos formativos. (CONTE; OURIQUE, 2015, p. 12)

A reflexão das autoras coaduna-se com o pensamento de Carlos Skliar (2003a) ao levantar a discussão sobre “A educação e a pergunta pelos Outros: Diferença, alteridade, diversidade e os outros "outros"”, o qual destaca que por mais que a discussão na educação sobre a inclusão do outro se torne emergente nos dias de hoje, este tema, por vezes, se banaliza, porquanto não ocorra uma mudança na educação em relação ao outro. Nesse sentido, Skliar (2003a) discorre sobre três formas diferentes que a discussão sobre o outro aparece no campo educacional: a) ao que se refere a presença deste outro na educação; b) sobre a forma de abordagem deste outro que retorna para relatar sua história de discriminação e exclusão; e c) uma falsa “hospedagem” do outro na educação, onde é aceita a ação da hospedagem, mas não a presença do outro, de fato.

Este apontamento de Skliar (2003a) alicerça novamente a ideia anteriormente apresentada em relação à criação de uma falsa noção de hospedagem do outro. Nesse engodo, por assim dizer, o outro é acolhido não por ele ser outro, mas apenas pela ação de acolher, pois ele é tomado pela mesma perspectiva do eu – aqui pela educação –, e nesse caso, são aceitos “apenas uns poucos fragmentos da sua alma” (SKLIAR, 2003a, p. 39). Com base nessa hospedagem de um fragmento do outro, Skliar (2003a) aponta que “as mudanças [na educação] têm sido, quase sempre, a burocratização do outro, sua inclusão curricular e, assim, a sua banalização, seu único dia no calendário, seu folclore, seu detalhado exotismo” (SKLIAR, 2003a, p. 40).

Todorov pode vir a ser um possível operador teórico ao campo entrecruzado da educação e da arte no que se refere à leitura das relações construídas entre o eu e o outro; Aproximando-o às discussões de Skliar (2003a, 2003b), percebemos o quanto ainda se busca descobrir, conquistar, amar, conhecer e tomar o outro no próprio campo da educação e da arte, e também como os nossos exemplares tomados como ecos de nossa sociedade revelam essa problemática. Pensar as relações entre o eu e o outro sob o compasso de Todorov, nos auxilia

a deslindar os discursos frente à própria ideia de harmonia em relação aos diferentes, ou à ideia de uma hospitalidade incondicional.

Neste ato de deslindar os discursos harmônicos presentes no campo educacional repensamos também a ideia da arte como uma “salvadora” do mundo. Mesmo entendendo sua importância, nos lembra Celso Favaretto (2017, p. 132) “é preciso, contudo, ressaltar que a ação cultural por meio da arte não pode restringir-se, e muito menos submeter-se, a fins objetivamente programados, ou seja, não pode ser simplesmente instrumentalizada”. A reflexão de Favaretto (2017) nos alerta para a ideia de uma estetização do mundo e das relações, que acaba por banalizar os processos e resultados artísticos contemporâneos de forma que a experiência estética também acaba por reduzir-se a modo de não satisfazer “o anelo de reunificação da experiência fragmentária” (FAVARETTO, 2017, p. 132).

No entanto, mesmo não sendo a arte uma “salvadora”, ao retomarmos as reflexões iniciadas na seção anterior a respeito das relações entre a arte e alteridade, vimos que a arte pode vir a ser uma forma de abertura do eu para o outro. Em diálogo com tal reflexão, Favaretto (2017, p. 132-133) contribui afirmando que a arte “se não tem o poder de mudar a vida, é, sem dúvida, uma de suas faces mais intensas: ela é o lugar onde o sentido ainda insiste em presentificar-se”.

Talvez, a partir da leitura sobre o vestígio de comum de Todorov (2014), poderíamos entender a arte como uma possibilidade de reafirmação da própria existência – seja do artista, seja de seu espectador. Na ideia de reafirmar a existência, segundo Todorov (2014, p. 208), esta seria mais serena do que aquela proveniente do reconhecimento, uma vez que sua reafirmação não é constituída por meio da instrumentalização ou da redução do outro. Contudo, diante de nossos exemplares, podemos perceber um efeito contrário a este esperado: o eu, fechado em si, acostumado ao seu cotidiano, não está aberto ao diferente, ao estranho que possa aparecer a ele, convocá-lo. Ao invés deste encontro gerar uma reafirmação da existência, este acaba por suscitar o desejo, senão a ação do aniquilamento da existência alheia, o outro, ao que percebemos, é silenciado, excluído e, o desumano presente no próprio eu, é revelado.

Ao retomarmos o título de nosso subcapítulo – 4’33, buscamos retomar uma performance de movimentos e silêncios. A partitura de John Cage (1952), para além de uma inovação no campo da música e da performance, nos provoca hoje outras reflexões, que podem entrar em diálogo com as discussões que levantamos nesta dissertação sobre as relações do eu, do outro e do comum; de modo que, a partir dos silêncios do outro que não é

possível nomear, entender ou revelar, reverberam a possibilidade de se criar outras relações, ou ao menos pensar outras possíveis relações no campo educacional.

Na performance de Cage (1952) são os próprios movimentos do pianista que geram os sons, ou ruídos. São estes ruídos que alteram a atmosfera da peça a ser executada, de forma que constroem uma música, que não tem os tons ou compassos musicais costumeiros, mas que constrói em si um ritmo, um tempo de movimentação e uma interiorização do acontecimento artístico diferente do dito “normal” para uma apresentação musical. Este tempo diferente que destacamos, ao deslocarmos para nosso campo dissertativo, suscita pensarmos um outro tempo e outro espaço do outro na educação.

Lembremos as colocações de Todorov (2010a) sobre a ideia de uma convenção de espaço do eu e do outro, a qual dá a entender certo distanciamento e inúmeros conflitos diante das possíveis relações destes: o eu está aqui e o outro lá. Destacamos que quando o pensador franco-búlgaro inverte a ideia humanista sobre o lugar que ocupamos em sociedade e se propõe a pensar o lugar que a sociedade ocupa em nós, ele abre margem para pensarmos o quanto o eu também está lá, ou seja, o quanto de estrangeiro habita no eu. Tal proposição acaba por alterar a própria lógica antropocêntrica das relações inter-humanas; de modo que, no momento a partir do qual compreendemos que a leitura que o eu faz do outro diz muito mais do eu do que do outro, refletimos sobre a própria responsabilidade que temos frente o outro.

A proposição todoroviana de entendermos o lugar que a sociedade ocupa em nós, ao que percebemos, poderia ser compreendida como o núcleo de um possível bem comum. Todorov (2014) afirma que o bem comum, fruto de uma convivência em comunidade não é, de longe, algo sem conflitos, de forma que “não se pode esperar que os conflitos desapareçam, mas apenas que eles sejam resolvidos sem violência” (TODOROV, 2014, p. 210).

Mais uma vez, reafirmamos a ideia de um deslindamento na educação frente ao núcleo deste possível bem comum: a aceitação dos conflitos. Ao visualizarmos uma educação que seja pautada a partir dos conflitos nos surge a possibilidade de pensar o processo educativo como uma música dissonal, que é composta com a presença do outro e as reverberações de seus ruídos.

NOTAS FINAIS

Ao nos aproximarmos das notas finais desta dissertação, notamos que para além destas apresentarem um carácter conclusivo sobre as composições criadas até agora sobre a teoria todoroviana, de forma alguma elas compõem a última nota que encerra a melodia ensejada. Também entendemos que o problema que orbita sobre a questão da alteridade e as relações entre o eu e o outro, entre os eus e os outros não foi solucionado, e está longe de ser. Mas, buscamos aqui, nesta dissertação, tratar sobre a possibilidade da composição de uma harmonia dissonal do outro, a partir das possíveis contribuições teóricas e metodológicas de Tzvetan Todorov. E, buscamos, de uma forma ainda inicial, aproximar as teorias produzidas pelo autor fraco-búlgaro ao campo da educação e da arte.

Foi ao perceber a relevância de discutir sobre a alteridade nos dias de hoje que nos deparamos com o problema de compreender por qual viés a abordaríamos. A partir de uma aproximação primeira com as obras de Tzvetan Todorov, nos dispomos a investigar suas possíveis contribuições para o campo da educação e da arte a partir do problema de pesquisa “em quais aspectos os conceitos de outro e comum de Tzvetan Todorov podem contribuir para as discussões da educação contemporânea?”. Tais conceitos, embora não tratados de forma condensada pelo autor, se apresentam como sustentáculos de sua reflexão sobre alteridade.

A partir do entendimento de que Todorov não trata especificamente os conceitos de outro e comum, tomamos como percurso teórico-metodológico o vestígio de Walter Benjamin (1985) e o exemplar de Todorov (2000). O Vestígio em Benjamin (1985) foi tratado sob duas dimensões: o vestígio como algo que foi deixado pelo caminho, e que tentamos nos apropriar; e o rastro, como algo que marca a história, que se vincula à memória. Desta forma o conceito benjaminiano nos auxiliou tanto na investigação dos vestígios dos conceitos sobre o outro, o comum e a alteridade deixados por Todorov ao longo da literatura investigada, quanto de termos uma maior dimensão sobre os rastros históricos que Todorov acaba por destacar em seus discursos acerca das relações sociais.

Próximo à ideia de rastro está o exemplar. O exemplar todoroviano converge, pois, à memória exemplar, a qual se apresenta como um ponto de referência para o presente e para o futuro. Assim, o exemplar em Todorov (2000) sugere a ideia de uma memória ativa, que gera certo impulso para que as histórias do passado – marcadas por inúmeros conflitos e barbáries – não se repitam. Tal conceito, para além de nos possibilitar uma melhor compreensão da própria obra de Todorov, a qual se apresenta como um grande compilado de memórias

exemplares, nos auxiliou de igual maneira na investigação de nossos exemplares, os quais corroboraram em nossas reflexões sobre as contribuições de Todorov ao campo educacional.

Os exemplares que selecionamos para compor nossa pesquisa, fazem parte de um recorte do campo artístico, local e estadual, e nos surgem como ecos das relações construídas em nossa sociedade hoje. A partir deles, podemos observar diferentes tópicos que envolvem as ações desencadeadas sobre o outro, compreendido como aquele que é a causa de todo o mal, o estrangeiro, o diferente, o que desacomoda, e que se apresenta como um constante ruído. Também, a partir dos exemplares, podemos observar as relações entre a arte e a alteridade, visualizando o quanto ainda há a necessidade de uma abertura do eu para com o outro, e para com a arte e as possíveis experiências estéticas.

A partir da leitura sobre os exemplares, buscamos na literatura de Todorov (2010a, 2010b, 2014) em diálogo com outros autores, como por exemplo, Julia Kristeva (1994), Jean-Jacques Derrida (2003), Nadja Hermann (2005; 2014a; 2014b) e Carlos Skliar (2003a; 2003) subsídios para refletirmos sobre as conceitos pungentes em nosso tempo: o outro e o comum, no campo entrecruzado da educação e da arte.

Acerca disso, percebemos que Todorov não se detém, em nenhum momento, a construir uma definição específica sobre estes conceitos. Sobre o outro, podemos considerar ao longo de nosso estudo, que este não pode ser conceituado de forma a afirmar que “o ele é”. O outro não é conceito. Vimos em Todorov que o outro se aproxima da ideia do estrangeiro; daquele que não pode ser conceituado; o estranho que tira o eu de sua zona de conforto. Poderíamos dizer então que o outro, a partir da leitura em Todorov, é um ser atópico. E isso significa compreender, de uma forma ampla, que ele não pode ser nomeado, apreendido, subjugado ou assimilado.

O que podemos falar sobre o outro é uma construção a partir dos encontros que mantemos com este. Nestes encontros, pela argumentação todoroviana e de outros pensadores da alteridade, podemos tecer uma série de relações de como o encontro com o outro no espaço do comum pode se dar de forma harmônica ou não harmônica.

Nesse sentido, para Todorov, o cerne da questão sobre alteridade para além da possibilidade de uma relação aberta para com o outro desconhecido e estrangeiro, seria o reconhecimento do desumano que habita o próprio humano; talvez, seja no conflito gerado que haja uma real possibilidade de pensar-se, e se não construir, uma educação que reverbere com a presença do outro dissonal.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANDERY, Maria Amália Pie Abib *et al.* A ciência moderna instituiu-se: a transição para o capitalismo. In: _____. *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Libro de los Pasajes*. Tradução Isidro Herrera Baquero. Madri: Akal Via Lactea, 2005.
- _____. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- COHEN, Renato. *Performance como linguagem: Criação de um Tempo-Espaço de Experimentação*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- CONTE, Elaine; OURIQUE, Maiane Liana Hatschbach. *O que nos torna indiferentes ao outro?* 37ª Reunião Nacional da ANPEd – UFSC – Florianópolis, 04 a 08 de outubro de 2015.
- DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*. Trad. Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- DORFMAN, Eran. A filosofia como um “como”. In: CAREL, Havi; GOMEZ, David (Org). *Filosofia contemporânea em ação*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DUSCHATZKY, Silvia. SKLIAR, Carlos. Os nomes dos outros: Reflexões sobre os usos escolares da diversidade. *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, RS, v. 2, n. 25. jul/dez 2000. p. 163-177.
- FAVARETTO, Celso. Questões contemporâneas: arte, educação e formação. *dObra[s] Revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*. São Paulo, SP, v. 10, n. 21. mai 2017. p. 125-135.
- FORSTER, Ricardo. Adversus tolerância. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, out. 2009.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie Gagnebin. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2006.
- _____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GOLDBERG, Roselee. *A arte da performance: do futurismo ao presente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HAN, Byung Chul. *La Agonía del Eros*. Tradução Raúl Gabás. Barcelona: Herdes editorial, 2014.

_____. *Sociedade do cansaço*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HERMANN, Nadja. A questão do outro e o diálogo. *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, RS, v. 19 n. 57 abr/jun. 2014a. p. 477-493.

_____. *Ética e educação: outra sensibilidade*. Belo Horizonte: autêntica editora, 2014b.

_____. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: 1789- 1848*. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

_____. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Carlos. *Dicionário de filosofia*. 4. ed . Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2001.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Tradução Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Editora Rocco. 1994.

LECHTE, John. *Cinquenta pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Tradução Fábio Fernandes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

MELO, Paulo Giovanni Rodrigues de. *Pedagogia da hospitalidade com base no pressuposto da alteridade*. 2014. 130f; Dissertação (Mestrado). Universidade Católica de Brasília, 2014.

MORIN, Edgar; CIURANA, Emilio-Roger; MOTTA, Raúl Domingo. *Educar na era planetária: O pensamento complexo como Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana*. Tradução Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez editora, 2003.

MIRANDA, José Valdinei Albuquerque. *Alteridade e o paradoxo da hospitalidade na educação*. 36ª Reunião Nacional da ANPED – Goiânia-GO. 29 de setembro a 02 de outubro de 2013.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. Mörschbacher. Em defesa de Shylock, o diabo [anti] pedagogo: narrativas da alteridade desde a perspectiva da diferença. *Currículo sem Fronteiras*, v. 17, n. 2, p. 214-233, maio/ago. 2017

PROJETO DE EXPOSIÇÃO. Queermuseu – cartografias da diferença na Arte Brasileira. Local: Santander Cultural – Porto Alegre Curadoria: Gaudêncio Fidelis Período: 2017.

Disponível em

<http://www.curitibanahora.com.br/wpcontent/uploads/2017/09/REL_OBRAS_PRELIMINAR.pdf> Acesso em 23 de nov. de 2018.

SAFATLE, Vladimir. *Circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SCHOENBERG, Arnold. *Harmonia*. Tradução Marden Maluf. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SCOTA, Mateus. *Humano-animal (suspensão): uma poética em performance*. 2018. 73 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Programa de Pós-graduação em Artes Visuais, Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul.

SKLIAR, Carlos. A educação e a pergunta pelos Outros. Diferença, alteridade, diversidade e os Outros "outros". *Revista Ponto de Vista*, Florianópolis, n.05, p. 37-49, 2003a.

_____. *Pedagogia (improvável) da diferença: E se o outro não estivesse aí?* Tradução Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A. 2003b.

_____. Fragmentos de amorosidad y de alteridad en educación. *Revista Colombiana de Educación*, Colômbia, n. 50, 2006, p. 253-266.

THONES, Ana Paula Bellochio. PEREIRA, Marcelo de Andrade. Um Entre o Outro e Eu: do estranho e da alteridade na educação. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 2, p. 501-520, abr./jun. 2013.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Trad. Miguel Salazar. Barcelona: Editorial Paidós. 2000.

_____. *O medo dos bárbaros, para além do choque das civilizações*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010a.

_____. *A conquista da América, a questão do outro*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. *A vida em comum: ensaio sobre antropologia geral*. Tradução Maria Angélica Deângeli e Norma Wimmer. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Nosotros y los otros*. Traducción Martí Mur Ubasart. 5. ed. México: Siglo XXI Editores, 2007.

_____. *Os inimigos íntimos da democracia*. Tradução Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras. 2012.

_____. *As estruturas narrativas*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

VECCHI, Roberto; RIBEIRO, Margarida Calafete. A memória poética da Guerra Colonial de Portugal na África – os vestígios como material de uma construção possível. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime (Org.). *Walter Benjamin. Rastro, aura, história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

WEIBERG, Caroline. *O que pode a arte? Relações entre experiência e aberturas à alteridade*. 2016; 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Pontífica Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

ANEXOS

ANEXO A – Pequena Morte III. Exposição D+, Design UFSM. Pequena Morte III, Mateus Scota, 2017.



Fonte: Stum, Rebeca Lenize. Registro fotográfico da performance *Pequena Morte III*, 2017.

Fonte: Mörschbacher, Dulce, Registro fotográfico da performance *Pequena Morte III*, 2017.



Fonte: Mörschbacher, Dulce, Registro fotográfico da performance *Pequena Morte III*, 2017.

ANEXO B - QUEERMUSEU CARTOGRAFIAS DA DIFERENÇA NA ARTE BRASILEIRA – seleção de obras que compõem o acervo



Obra 1 - GUTTMANN BICHO (Petrópolis/RJ, 1888-1955) Mulher tomando chimarrão, 1925. Óleo sobre tela. 150 x 90 cm Acervo Pinacoteca Aldo Locatelli, Prefeitura de Porto Alegre.



Obra 2 - CÂNDIDO PORTINARI (Brodowski, SP, 1903-Rio de Janeiro, 1962) Retrato de Rodolfo Jozetti, 1928 Óleo sobre tela. 200 x 90 cm Acervo Pinacoteca Aldo Locatelli, Porto Alegre



ADRIANA VAREJÃO (Rio de Janeiro-RJ, 1964) Cena de Interior II Óleo sobre tela, 1994 120x110 Coleção Paulo Roberto Santi, RJ