

RESUMO

Este artigo visa apontar sugestões para um modo de produzir ciência que se relaciona com a vida (BAKHTIN, 1997), inserindo a discussão nos marcos de um paradigma, cujo pressuposto fundamental é o de adotar um caminho alternativo às formas modernas de interpretar o fato social. Considerando que a relação com a alteridade é um dos caminhos para romper com a tradição conservadora, centra-se o artigo na reflexão sobre as possíveis contribuições para a temática que podem advir de textos de M. Bakhtin e de outros autores vinculados aos Estudos Culturais.

PALAVRAS-CHAVE: produção do conhecimento, linguagem, alteridade.

PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO NOS ESTUDOS DA LINGUAGEM: ALTERIDADE COMO RUPTURA

Maria Bernadete Fernandes de Oliveira*

ABSTRACT

This paper points to ways of producing knowledge which would be connected to life (Bakhtin, 1997), inserting this discussion within a paradigm which thinks alternative ways to interpret the social fact. Considering that "alterity" is the category which allows to make rupture with the traditional way of regarding the social fact, the paper presents possible contributions to the theme coming from Bakhtin's writings and Cultural Studies.

KEY WORDS: knowledge production, language, alterity.

* Professora do Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
E-mail: mbernadete@ufrnet.br

A sociedade contemporânea configura-se como uma sociedade de mudanças rápidas, fluidas, incessantes, de tal forma que o século XX, principalmente a partir de sua segunda metade, viu abalarem-se suas crenças e seus quadros de referência, bem como alterarem-se as paisagens. Com isso, as mudanças aceleram-se, e o ritmo torna-se um valor em si. Os sólidos, constituintes da modernidade, em sua fase clássica, começam a “desmanchar-se literalmente”, tornando-se líquidos (BAUMAN, 2001), com todos os benefícios e malefícios daí decorrentes. Giddens (1995), um dos críticos da modernidade tardia, considera que a sociedade estabeleceu novas formas de fragmentação e dispersão dos sujeitos, criando diferenças, exclusões e marginalizações, deixando de lado questões de ética e de moralidade, diria eu, retirando as responsabilidades dos sujeitos, delegadas então ao inconsciente (Lacan/Freud), às estruturas (Marx/Althusser), ao coletivo (Marx/Gramsci), aos micropoderes (Nietzsche/Foucault).

Compreender e interpretar a fluidez e a dispersão dos fenômenos sociais constitui uma tarefa para os pesquisadores, que, por sua vez, ressentem-se cada vez mais de um aparelho teórico-metodológico conceitual, que lhes dêem suporte para contrapor-se aos conceitos de verdade única e generalizada e aos procedimentos metodológicos que revelam apenas a objetividade transparente dos objetos estudados.

De outro lado, cada vez mais ganha espaço uma compreensão de que a ciência seja parceira na contemplação e transformação do mundo, de que essa ciência dialogue com a vida, que não descarte outras formas de conhecimento. Em resumo, a ciência deve ser entendida como uma prática social de conhecimentos. Essa concepção de ciência questiona a objetividade e as verdades absolutas e universais, firmando-se a idéia de que a heterogeneidade e a pluralidade não podem ser silenciadas, neutralizadas, em uma voz única, ao mesmo tempo que se atente para os riscos da celebração das diferenças que podem estar ocultando processos de desigualdade social (SANTOS, 1989 e 2004). Desse pensamento partilha também Amorim (2003), alertando para que a crítica ao dogmatismo não resvale para um relativismo, um tipo de pensamento que contém o germe da indiferença. Ao desconhecer a desigualdade entre diferentes, desconhece também que a diferença nem sempre é geradora de produção simbólica rica, podendo, ao contrário, paralisar a atividade criadora. Partilhando dessas preocupações, Canclini (2005) defende uma teoria que dê conta das inovações e das complexidades da sociedade globalizada, capaz de dar explicações e interpretações às diferenças e às desigualdades, que se relacionam com os processos de inclusão e exclusão social. Para ele, portanto, as questões teóricas que se colocam na contemporaneidade

dizem respeito a que elementos elas devem conter para contribuir com o reconhecimento das diferenças, das correções das desigualdades e da conexão das maiorias (minorias) às redes globalizadas. Isso porque, para ele, o mundo de hoje caminha da multiculturalidade, que incorporava a idéia ingênua de cadinho da cultura, do respeito às diferenças, para uma posição de interculturalidade que implica o confronto, as trocas, o entrelaçamento – em síntese, a aceitação da alteridade. Adotar uma perspectiva intercultural, diz ele, proporciona vantagens epistemológicas e de equilíbrio descritivo e interpretativo, leva a conceber as políticas da diferença não só como necessidade de resistir, ultrapassando uma certa visão relativista do multiculturalismo que, muitas vezes, passa a absolutizar as virtudes das minorias que defende.

Trilhando esse caminho, encontramos, nos dizeres de Canclini (2005), algumas orientações metodológicas para o pesquisador que quer adotar o ponto de vista dos desiguais, dos deserdados, dos desconectados. Diz ele que adotar o ponto de vista das minorias, ir até sua subjetividade é um dos momentos significativos da pesquisa, pois gera hipóteses que desafiam os saberes constituídos, canônicos. Porém, ressalta que, no momento da justificação epistemológica, é conveniente deslocar-se entre as intersecções dos cruzamentos e as oposições das narrativas encontradas, não para “representar” a voz dos silenciados, mas para entender e nomear os lugares, nos quais suas demandas ou sua vida cotidiana entram em conflito com outras. As categorias de contradição e conflito inserem-se, pois, no núcleo desse modo de conceber a investigação, “não para ver o mundo de um só lugar da contrição mas para compreender sua estrutura atual e sua dinâmica possível” (CANCLINI, 2005, p. 207). Dessa forma, afirma ele, da perspectiva dos estudos culturais, esses dois momentos deixam de ser prescrição do modo como os dados devem ser relacionados e organizados para ser estímulos e poder indagar “[...] em que condições o real pode deixar de ser a repetição da desigualdade e da discriminação, para converter-se em cenário do reconhecimento dos outros [...]” (CANCLINI, 2005, p. 207). Essa sua posição, diz ele, não significa inverter a mão da história, mas sim “colocar-se nas intersecções, nos lugares em que os sujeitos podem falar e atuar, transformar-se e ser transformados. Converter os condicionamentos em oportunidades para exercer a cidadania” (CANCLINI, 2005, p. 208). Na globalização, intensificam-se as interdependências, o que exige uma maior disponibilidade para conviver diariamente com os diferentes, aumentando os riscos de que essas diferenças se tornem conflituosas, pois, quando as fronteiras entre os grupos, etnias, nações tornam-se por demais imprecisas e instáveis, a concorrência faz-se furiosa, e “a tolerância humanística, como simples apelo ético, é insuficiente” (CANCLINI, 2005, p. 268).

Em síntese, para Canclini, o fundamental na questão dos estudos da cultura é justamente a questão do sentido, que remete, portanto, para a investigação da necessidade de compreender saberes e práticas, apontando para a reconstrução de signos. Estes, por sua vez, são constitutivos da identidade dos sujeitos que portam desejos, saberes e respondem por ações; em outras palavras, são atores e não personagens, no cenário da vida.

A reflexão desses autores sobre a sociedade globalizada, suas dualidades e complexidades, leva-nos a entender que não basta, no âmbito das Ciências Humanas, propor uma produção de conhecimentos que respeite as diferenças e as diversidades no âmbito do abstrato. A nosso ver, isso é insuficiente porque a própria diferença, como dizia Amorim, pode estar se tornando ela própria em “puro símbolo da desigualdade” e não da diversidade; além disso, não basta falar também de minorias, pois há majorias que são tratadas como minorias (CAVALCANTI, 2006).

No caso específico dos estudos da linguagem, o lugar de produção de conhecimentos, além de transitar por áreas afins das Ciências Humanas, como as Ciências Sociais, a Psicologia, a Filosofia, a História, a Educação, entre outras, deve buscar bases em uma filosofia da linguagem que possibilite uma orientação para a compreensão e a interpretação das práticas discursivas que se produzem e circulam na sociedade globalizada. Esse é o olhar que pretendemos apresentar no próximo item.

COMPREENDENDO A ALTERIDADE COMO ELEMENTO DE RUPTURA

Discutir os desafios que se colocam para a produção do conhecimento na área dos estudos da linguagem no século XXI, em uma sociedade globalizada, está na ordem do dia do debate que se trava no campo da Linguística Aplicada. Entre os pressupostos em que se ancoram esses estudos podemos mencionar a relação interconstitutiva entre realidade, linguagem e sujeitos, a partir das posições conhecidas como “virada lingüística” no âmbito dos estudos filosóficos, que se irradiaram para outros campos do conhecimento. Nesse sentido, o foco das pesquisas e estudos, em uma dada vertente da Linguística Aplicada, vem orientando-se para a compreensão dos contextos e das situações nas quais a linguagem desempenha um papel crucial, comprometendo-se em assumir uma natureza transdisciplinar ou “indisciplinar”, produzindo conhecimentos (MOITA LOPES, 2006) que respondam a questões que dizem respeito à vida em suas contradições.

Apoiada nessas considerações, é que se coloca a tarefa da discussão da alteridade, como elemento constitutivo do “eu”, em graus e relações diferenciados, posicionamento partilhado por autores clássicos como Levinas, Buber, Freud e Marx, neste último, sendo mais amplamente reconhecida sua

afirmação de que “o ser humano é o conjunto das relações sociais”. No âmbito dos estudos do desenvolvimento psicológico do ser humano, os trabalhos de Vygotsky e seus seguidores também evidenciam a importância da alteridade na construção social da mente, na medida em que o “eu”, para essa corrente de pensamento, constitui-se nas relações sociais intersubjetivas, através dos processos de mediação semiótica, uma vez que todo processo de “internalização” é precedido necessariamente de relações sociais com a exterioridade.

Contudo, o escopo e a dimensão deste trabalho não têm a pretensão de esgotar, nem mesmo de resenhar, as diversas posições e compreensões dessa temática. Dessa forma, vamos, neste item, apresentar dois textos de pesquisadores que exploram as formas de compreender a alteridade, com alguns posicionamentos de autores sobre a produção do conhecimento e sua relação com a alteridade. Primeiramente, o estudo de Amorim (2001) que traz três figuras da mitologia como exemplos, para se pensar a alteridade, relacionando-as aos atos cognitivos, experienciais e afetivos. A autora refere-se a Ártemis, como a representação da relação com a alteridade que se trava no plano da conceitualização, da produção do conhecimento. Diríamos, uma alteridade que contribuiria para a construção de referenciais no plano das relações cognitivas, ou seja, um outro com o qual o diálogo se dá a partir de racionalidades, as mais diversas. Já a figura de Dionísio é apresentada como aquela que corresponderia à alteridade cujo processo interativo acontece no plano das experiências, do mundo vivido, o mundo do subjetivo – uma alteridade cujas ressonâncias ficam no plano das construções de processos identitários e modos de subjetivação, modos de ser e de existir. Uma outra alteridade seria aquela encarnada na figura de Górgona, a alteridade extrema, que de tão diferente não deixa rastros no outro, pelo menos na aparência. É um outro tão catastrófico que não pode ser incorporado pelo eu, pelo menos no plano racional; na verdade, é o outro que não pode ser reconhecido, configurando-se apenas em uma relação cujas marcas seriam a ausência ou o silenciamento.

Buscando também compreender quem são os outros e como são vistos na contemporaneidade, Duschatzky e Skliar (2001) afirmam que a alteridade pode ser apreendida nas seguintes formas: o outro como fonte de todo mal; o outro como sujeito pleno de uma marca cultural; e o outro como alguém a tolerar. A modernidade, dizem eles, construiu várias estratégias de demonização do outro, seja transformando-o em sujeito ausente, seja criando a perversa ética da inclusão e exclusão, seja ainda, como diz Hobsbawm (apud DUSCHATZKY e SKLIAR, 2001), pela própria eliminação física desse outro, fato esse que anuncia o século XX como um dos mais mortíferos da história. Nesse entendimento do outro, a modernidade, em geral, tacha o diferente de forma

negativa, como marginal, drogado, louco, deficiente, e atribui positivities para aqueles que se enquadram no padrão hegemônico da normalidade, fazendo uso de uma das principais estratégias discursivas e ideológicas de desqualificação do outro (THOMPSON, 1995).

Uma outra forma de apresentar a alteridade é a de considerar o “outro” como um sujeito pleno, a partir de uma marca cultural, ou seja, considerando que a cultura representa comunidades homogêneas de crenças e estilos de vida que outorgam sentido pleno a todos os seus membros. Como exemplo, citam os autores o mito que leva em conta que todo negro vive a negritude da mesma maneira, cada um assumindo sua identidade plena. Nesse caso, a alteridade, bem como suas diversidades, é um pressuposto epistemológico, um já-dado preexistente. Essa forma de conceber a alteridade tem sido explorada por um tipo de multiculturalismo conservador que abusa do termo “diversidade”, para encobrir uma ideologia da assimilação, impondo a convivência dos diferentes, sem qualquer alusão à desigualdade.

Conceber o outro como alguém a tolerar seria uma outra maneira de ver a alteridade. A idéia de tolerância, em geral, é sempre muito bem aceita, pois é impossível não reivindicar a tolerância frente às conseqüências que a intolerância acarreta para a vida humana. Contudo, Duschatzky & Skliar discutem a ambigüidade da tolerância – marca, dizem eles, das teorias pós-modernas, as quais têm deixado de enfrentar questões cruciais, como, por exemplo, a de interrogar se é possível aceitar os grupos sociais cujas marcas são os comportamentos anti-sociais ou opressivos. Indagam eles: será que essa tolerância, a utopia do reconhecimento da alteridade, é o cenário para a reconstrução dos laços de solidariedade social? Para esses autores, a tolerância é uma palavra fraca, e esta nos exige de tomar posições e de nos responsabilizar, exatamente porque “a tolerância debilita as diferenças discursivas e mascara as desigualdades” (DUSCHATZKY e SKLIAR, 2001, p. 135), muitas vezes consagra e revalida guetos, não põe em questão um modelo social de exclusão, e tem uma grande familiaridade com a indiferença. Corre o risco de tornar-se mecanismo de esquecimento e de eliminar as memórias da dor. É um pensamento que subestima o confronto, pode significar a morte do diálogo, a morte da ética frente ao social e do estado da responsabilidade institucional de encarregar-se dos direitos sociais. Enfim, levantam a questão de que a tolerância é também naturalização, “indiferença frente ao estranho e excessiva comodidade frente ao familiar” (DUSCHATZKY e SKLIAR, 2001, p. 136).

Em síntese, para esses autores, a alteridade vista como fonte de todo mal nos impele à xenofobia; a alteridade como sujeitos plenos de uma cultura corre o risco de fixar os sujeitos a uma única ancoragem identitária, condenando-os a ser o que são; e a tolerância pode instalar-nos na indiferença e no pensamento frágil.

A compreensão da alteridade também é objeto de alguns outros estudiosos, reconhecidos como integrantes dos chamados estudos culturais, que rediscutem essa temática no bojo de sua relação com teorias que orientariam a produção do conhecimento no campo das Ciências Humanas. Cessado o entusiasmo com as teorias críticas do Iluminismo, principalmente com aquelas que propagam a diferença, alguns teóricos, estudiosos da cultura, começam a se preocupar com aquela celebração que – na tentativa de fugir dos domínios da racionalidade instrumental, caracterizadora da fase da modernidade clássica (ADORNO, 1985) – não enfatizava o questionamento “a quem interessa essa visão da diferença?”, afastando, assim, das análises as preocupações com a política, a ética e os valores.

Entre esses críticos, destaca-se Eagleton (2005) que, em *Depois da teoria*, livro dedicado a Edward Said, recorda as origens dos estudos culturais e de como eles, em seu desenvolvimento, foram esquecendo o político e tendendo para o que ele chama de apenas o “cultural”, mais propriamente um cultural que privilegiava as diferenças. Eagleton traça o caminho do desenvolvimento daqueles estudos, focalizando seus ganhos históricos, entre eles, o foco nos estudos sobre gênero, sexualidade e cultura popular, cujo mérito maior foi o de introduzir temáticas que o pensamento acadêmico tradicional ignorava.

No entendimento de Eagleton, os estudos culturais, ao menosprezar as questões relacionadas à classe social, dificultaram a separação do que seriam diferenças desiguais e diferenças de estilos de vida ou de cultura, no sentido restrito. Foi nesse contexto, diz ele, que o pensamento pós-moderno penetrou e ganhou terreno nos estudos culturais, assumindo a idéia do consenso como tirânico e da solidariedade como uniformidade, contrapondo a essas duas idéias as noções de margens e de minorias, compreendidas sempre como mais vibrantes que as majorias, pensamento aliás questionado por Santos (2004) e Canclini (2006). O pós-modernismo esquece que o capitalismo hoje, em seu modo de operar, é que é desinteressado, que convive com todos os diferentes, junta o maior número de culturas diferentes para com elas mascatear. Esse seu modo privilegiado de operar, esse seu valor, o dinheiro, que não têm princípios nem identidades próprias, tornam irrelevantes a alteridade. Ou seja, estamos numa época na qual “não parece ter muita importância quem seja o Outro” (EAGLETON, 2005, p. 37), desde que dele eu consiga tirar proveitos. Nesse caminho, os estudos culturais aproximaram-se do pós-modernismo, para quem qualquer coisa que unisse, segundo Eagleton, seria danoso.

Portanto, o avanço da teoria implicará trazer o político e o eixo valorativo para o cenário da discussão, o que, em outras palavras, significa dizer que a relação com a alteridade – com seu estatuto de semelhante ou diferente,

de desigual ou igual, de excluído ou incluído – não pode dispensar o questionamento do poder nem a eticidade das relações intersubjetivas (EAGLETON, 2005).

Nessa mesma direção, Canclini (2005), apoiando-se no conceito de cultura formulado pelo antropólogo social Apparudai, considera que os estudos, hoje, deveriam prestar atenção às misturas e aos mal-entendidos que se travam entre os grupos, entender como eles se apropriam dos produtos materiais e simbólicos alheios e os reinterpretam, entender as barreiras que são criadas, configurando as diferenças, os dilaceramentos, os sofrimentos que nos habitam. Defende que os estudos culturais deveriam conceber as políticas da diferença não só como necessidade de resistir, mas de ultrapassar uma visão relativista que, muitas vezes, passa a absolutizar as virtudes da minoria a que se pertence. “A vigilância do politicamente correto [...] às vezes asfixia a criticidade lingüística e a inovação estética” (CANCLINI, 2005, p. 26). Para ele, portanto, o objetivo de uma teoria hoje deveria ser o de escapar dos traços do pensamento teórico pós-moderno, da exaltação indiscriminada da fragmentação e do nomadismo, que afastam as perspectivas macrossociais necessárias para intervir na sociedade capitalista globalizada-transnacionalizada. Acidamente considera que buscar resolver o enigma das identidades pela afirmação do lugar das diferenças não ajuda a distinguir as lógicas diversas da interculturalidade, razão pela qual discorda ferrenhamente daqueles pensadores que celebram vagabundagens, migrações, tribalismos urbanos, esquecendo seu sentido social.

De uma perspectiva bastante crítica, Canclini considera ainda que a relação com o outro não pode se limitar a se colocar no lugar dos despossuídos, pois, ao situarmos-nos apenas de um lado da ponte, deixamos que outros construam as pontes. Daí, “a conexão e a desconexão com os outros são parte de nossa constituição como sujeitos individuais e coletivos” (CANCLINI, 2005, p. 31). Nesse contexto, o reconhecimento da alteridade não passa apenas pela desconstrução do caráter imaginário do outro. “É necessário considerar a alteridade como uma construção imaginada, que ao mesmo tempo enraíza-se em divergências interculturais empiricamente observáveis” (CANCLINI, 2005, p. 286), exatamente porque existem os outros e as partes dos outros que são realmente diferentes, que não são imaginadas.

Ao final, sugere que uma ordem globalizada capaz de conviver com o diferente, de reduzir a desigualdade, gerando conexões construtivas, necessita da política como gestão da sociedade – política não como pactos de cúpulas, tampouco como resistência de atores ou movimentos dispersos, nem mesmo daquelas políticas já testadas na solidariedade com os de baixo e na tolerância com os diferentes. Ter comunicação com os diferentes, corrigir as desigualdades e democratizar o acesso a patrimônios interculturais são as tarefas

que se colocam e que permitirão sair do “tempo da abundância mesquinha” (CANCLINI, 2005, p. 268).

No dizer de Bauman (2001), na fase atual da modernidade, por ele denominada “modernidade líquida”, desmancham-se os elos que entrelaçam as escolhas individuais aos projetos e às ações coletivas, separando a comunicação entre as políticas da vida, aquelas conduzidas individualmente e as ações políticas da coletividade. A fluidez da modernidade e a miniaturização do mundo dos objetos afetam profundamente as relações humanas que se tornam cada vez mais frágeis e mutáveis. Fixar-se não é importante, a não ser para a base da pirâmide, que luta “sem sucesso” para que “suas frágeis, miseráveis e transitórias posses durem mais tempo” (BAUMAN, 2001, p. 21). Faz sentido nesse contexto falar de redes para tratar das interações humanas e não mais de estruturas, isso porque a noção de rede possibilita a idéia de conexão e desconexão, um modo de operar privilegiado dos tempos atuais. Nesse ritmo frenético, a sociedade dos indivíduos, marca registrada da modernidade líquida, e a cultura nela produzida estão sempre empurrando os limites, produzindo “outros” ininterruptamente, solapando nesse caminho as chaves para a solidariedade, que é substituída pelos mecanismos de inclusão e exclusão, o mais evidente exemplo do aprofundamento da desigualdade. Por outro lado, esse supermercado de outros (BAUMAN, 1998), essa superoferta de “alteridades”, não significa necessariamente liberdade nas escolhas do “outro” com os quais tem de interagir, nem garante que a troca realize-se com interlocutores postados em um mesmo patamar. Muitas vezes, o outro com o qual se relaciona pode ser imposto e não escolhido no leque do supermercado, em função de sua situação de inclusão ou não em determinada “comunidade guarda-roupa” (BAUMAN, 2001). Em uma tal dinâmica, as relações com a alteridade assumem formas mais diversas, e nem sempre o respeito às diferenças significa sua marca registrada.

BAKHTIN, A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO E A ALTERIDADE

Bakhtin, em vários de seus textos, trata de uma discussão presente no âmbito das Ciências Humanas: a de indagar qual teoria poderia dar conta da complexidade do ser – para ele, sempre um “ser de linguagem”, a quem a alteridade é constitutiva. Seus escritos qualificam-se, assim, como subsídios para que se possa pensar e também para orientar um modo alternativo de produção do conhecimento, principalmente, no campo dos estudos da linguagem.

Alguns pressupostos para uma tal teoria estão presentes em *Hacia uma filosofia de lacto ético*, em que Bakhtin dialoga com as teorias de sua época, que, no seu dizer, tratam das atividades cognitivas e estéticas, realizadas no

“mundo da cultura”, entendido como o mundo da produção do conhecimento e da arte, de uma forma completamente descolada do mundo da vida. Esse é o elemento principal que caracterizaria o teoreticismo, segundo seu entendimento, decorrente do fato de que essas teorias não apreendem o ser concreto em sua eventicidade. Ao cindir, portanto, o conteúdo de um ato e a realidade histórica de sua existência nesse processo, o ato realizado perde sua capacidade de ser valorado, de ser ético. Na verdade, para Bakhtin, esse modo de produção do conhecimento em nada tem a ver com a vida, pois apenas o ato em sua totalidade é real e participa do acontecimento único do ser. Como ele não é o ponto de partida para a ciência, nem mesmo para a atividade estética, cinde-se do mundo da vida, aquele no qual criamos, conhecemos, contemplamos, vivemos e morremos, configurando-se, dessa forma, o mundo da ciência com aquele no qual o ato apenas se objetiva.

Em síntese, nesse texto, Bakhtin coloca as bases para uma Filosofia Primeira, que, segundo ele, não deveria separar o mundo da cultura do mundo da vida, tomando como ponto de partida para o processo de produzir conhecimentos “o conteúdo-semântico do evento único do ser” (o que acontece no mundo da vida) – em outras palavras, o ato ético, valorado e inerente ao mundo da vida. A filosofia que ele pretende desenvolver visaria superar essa dicotomia, assumindo, para tanto, responsabilidades com o conteúdo semântico do ato, ou seja, com o sentido valorado socialmente e com o ser, percebido como acontecimento, ou seja, parte dos atos éticos que se realizam interruptamente no mundo da vida. Esse é seu ponto de partida para discutir o que ele chama de “teoreticismo”, a teoria que não consegue orientar para a vida prática porque não contempla nem incorpora o mundo da vida.

Nesse contexto é que se dará a discussão sobre o mundo da cultura que opera com verdades absolutas, que deixam de fora o sujeito, seu processo de construção, a historicidade dos eventos, criando suas próprias leis, as quais, semelhantes ao que ocorre mundo da tecnologia, tornam-se instrumentos perfeitos para apontar as regras e normatividades dos eventos. Ou seja, o domínio do teórico autônomo e que se postula como modelo do mundo real, do mundo da vida, configura-se como um mundo no qual o sujeito não existe. Não é nesse mundo que eu vivo, diz ele, nele não me reconheço como executor de atos e de ações, portanto um mundo que não pode fornecer critérios para a vida prática porque ele não é o mundo no qual vive o ser concreto em sua singularidade.

Bakhtin defende, pois, um mundo da ciência, com sua especificidade, com sua autonomia metodológica, mas que não deveria configurar-se como um mundo separado da vida. Pelo contrário, deveria tratar da vida e ser por ela atravessado, e, para isso, seria necessária a mediação de uma consciência responsável. No caso, poderíamos dizer que Bakhtin chamaria a atenção para

a responsabilidade do pesquisador de não separar o ato/ação concreto, de um lado, e o processo subjetivo da realização do ato, do outro. Em síntese, diz ele, o problema com o teoreticismo é que, ao realizar aquela separação tomando o estudo dos conteúdos como objeto de estudo sistêmico e de seus processos generalizantes, abstrai-se o sujeito, bem como sua condição de participante não-indiferente. Passa-se a considerar o ser como abstrato, idêntico a si mesmo, em um mundo monológico, sem estranhamento, um mundo completamente diferente daquele que ele encontra em Dostoievsky (BAKHTIN, 1981) – um mundo da vida incompleto, cheio de contradições, de sujeitos portadores de posições diferenciadas e não desiguais, atravessa o mundo da arte. Em outras palavras, Bakhtin propõe uma produção do conhecimento que não se descole da vida, defendendo a responsabilidade e a solidariedade para com o outro, partilhando portanto das idéias dos autores citados no início deste artigo.

Mais tarde, em artigos presentes na coletânea *Estética da criação verbal*, mais especificamente em “Para uma metodologia das Ciências Humanas”, “O problema do texto” e “Apontamentos”, essa problemática é retomada. Bakhtin afirma claramente que o processo de produção do conhecimento nas Ciências Humanas transcorre em campos limítrofes, isto é, nas fronteiras de várias disciplinas, tendo em comum o fato de que o texto, entendido como “conjunto de signos”, que materializa “pensamentos sobre pensamentos, discursos sobre discursos, sempre em fronteiras abertas, escrito ou oral, é seu dado primário” (BAKHTIN, 2003, p. 307).

Com essa idéia, ele vai explicitar o objeto de estudo das ciências da linguagem, como sendo a investigação da palavra, seu sentido, seus significados e, fundamentalmente, o discurso do “outro”, a voz alheia e suas relações dialógicas. O texto é, pois, apresentado como o dado primário das ciências da linguagem – e humanas, em geral –, seu ponto de partida, uma vez que o ser humano, em sua especificidade, é um criador de textos, e a realidade é constitutiva desses textos. Partindo do texto, diz ele, os estudiosos caminham na direção mais diversa, “agarram pedaços heterogêneos da natureza, da vida social, do psiquismo, da história, e os unificam por vínculos ora causais, ora de sentido, misturam constatações de juízos de valor” (BAKHTIN, 2003, p. 319). Segundo ele, esse processo de conhecer age nos limites entre conhecer a “coisa” e conhecer o “indivíduo”; tratar o objeto de conhecimento como “coisa” significa adotar o ponto de vista apenas de quem conhece, pois “a coisa” não tem expressão própria, nem interioridade própria. Essa diferença entre a cientificidade das ciências exatas, que expressa uma forma monológica de conhecer, conhece uma coisa “sem voz”, e as ciências humanas, cujo objeto a ser conhecido é um sujeito, é “o ser expressivo e falante” (BAKHTIN, 2003, p. 395), cujo conhecimento nem sempre é preciso,

exato, ou seja, não coincide consigo mesmo e sempre extrapola os limites de sua aparência. Nesse sentido, o processo de conhecimento é sempre um processo ativo, porque aquele a “ser conhecido” interage com o horizonte daquele que conhece, exatamente por não ser mudo. Conseqüentemente, o conhecimento que se tem sobre ele é necessariamente dialógico.

Em síntese, nesse texto Bakhtin posiciona-se contrário às visões formalistas, que não compreendem a historicidade dos acontecimentos e dos sujeitos, analisando-os apenas como produto, tratando as oposições e alternâncias de sujeitos como categorias mecânicas, com relações lógicas. Ele afirmava ouvir vozes em tudo e haver relações dialógicas entre elas. Não há limites para o contexto dialógico, não há nem a primeira nem a última palavra, nem mesmo os sentidos do passado, aqueles, nascidos no diálogo dos séculos passados. Eles jamais podem ser estáveis, pois sempre irão mudar no processo do desenvolvimento subseqüente. Não existe nada absolutamente morto, uma vez que cada sentido tem sua festa de renovação.

Em “Apontamentos”, um de seus últimos textos, ele retoma a questão da ciência e da produção do conhecimento, colocando que, se, de um lado, nenhuma corrente científica é total e que nenhuma delas mantém-se ao longo dos tempos em sua forma original e imutável; de outro lado, condena o ecletismo, pois, para ele, a fusão de todas as correntes em uma única seria mortal para a ciência: “Quanto mais demarcação melhor, só que demarcações benevolentes. Sem brigas na linha de demarcação” (BAKHTIN, 2003, p. 372).

Nesse contexto de compreensão do que seria o mundo da cultura, o mundo do conhecimento, envolvendo sempre mais de um sujeito, é que entendemos o debate sobre a alteridade. Reconhecida como constitutiva do ser humano, apresenta-se como uma alternativa para pensar-se o modo de produção do conhecimento nas Ciências Humanas. Nos escritos de Bakhtin, a alteridade remete para a necessária presença do humano no discurso, e nesse percurso alguns pressupostos são assumidos, sendo um deles o próprio entendimento do modo dialógico intrínseco do funcionamento da linguagem humana, ou seja, a dinâmica do enunciado respondendo aos já-ditos e ainda não-ditos, modo esse que revela a presença do outro e suas vozes no discurso do “eu” (BAKHTIN, 1990; VOLOSHINOV, 1979). Essa noção de alteridade tem sido explorada juntamente com os conceitos de bivocalidade, do discurso de outrem, da heteroglossia – enfim em uma visão de linguagem múltipla, plural, permeada de vozes sociais, que travam relações valorativas, as mais diversas, entre sujeitos discursivos. Contudo, interessa-nos neste trabalho discutir a alteridade em uma outra dimensão. Em princípio, poderíamos dizer que é a idéia do ser humano como ser de linguagem que subjaz à impossibilidade de pensar o ser humano fora da sua relação com o outro que predomina nos escritos de Bakhtin.

Essa compreensão do papel do outro na constituição do “eu” é explorada exaustivamente em “O autor e o herói”. Nesse texto, tomando como exemplificação o modo de funcionamento da arte – no caso, o discurso literário –, Bakhtin clarifica seu conceito de alteridade na idéia de que é a consciência do autor da obra que abarca a consciência do herói e do seu mundo. Pode-se dizer que o autor é para o herói o que o outro é para mim, ou seja, é o ponto de vista do outro que me dá acabamento. Com essa idéia, o texto de Bakhtin defende a posição de que o acabamento do “eu” vem de fora, é o outro que nos completa, pois só ele, pela posição exotópica que ocupa, tem garantido um “excedente de visão”, que possibilita ver no “eu” aquilo que este não consegue ver. Ou seja, é o outro que nos emoldura e nos insere em um contexto localizado, a partir de seu posicionamento externo e distanciado do “eu”. Mas essa idéia comporta uma ressalva importante, ou seja, o fato de que o lugar de onde vejo o outro e de onde ele me vê não é fixo, não é qualquer lugar. É sempre um lugar social, valorado, que significa. Trazendo esse conceito de “acabamento”, na verdade discutido como a “atividade estética”, Bakhtin apresenta seu entendimento sobre o “inacabamento” do ser humano, ou seja, a relação com a alteridade de natureza constitutiva, não apenas na arte, mas também na vida. Embora, como diz ele, é necessário entender que na vida não há autor e que esse acabamento não é todo do “eu”, ainda mais porque as respostas, no mundo da vida, são de natureza dispersa, são respostas a manifestações particulares e não ao todo do ser humano. Na vida, diz ele, “não nos interessa o todo do homem mas apenas alguns de seus atos com os quais operamos na prática”, além do que o “eu” não pode ver seu próprio acabamento, nem aquele do acontecimento, pois, para viver, diz ele, “preciso ser inacabado, aberto” (BAKHTIN, 2003, p. 11). Essa compreensão qualifica o pressuposto bakhtiniano do primado da alteridade no sentido de que tenho de passar pela consciência do outro para me constituir. Essa idéia de constitutividade do “eu” a partir do outro, contudo, em momento algum, pressupõe uma identidade total do “eu” com o outro, fato esse que implicaria a perda da individualidade do “eu” e do seu próprio lugar.

A problemática da relação necessária entre o “eu” e outro atravessa vários de seus textos, e, em um deles, Bakhtin reitera essa sua idéia ao dizer que “tudo o que me diz respeito a começar pelo meu nome [...] vem do mundo exterior, da boca dos outros [...] a consciência do homem desperta envolta na consciência do outro” (BAKHTIN, 2003, p. 374). Ao mesmo tempo, a partir de comentários sobre a noção de compreensão, deixa claro seu ponto de vista de que não há identidade total com o outro, ou seja, a de que o “eu” possa dissolver-se no pensamento alheio, pois, para ele, “não se pode interpretar a compreensão com empatia e colocação de si mesmo no lugar do

outro” (BAKHTIN, 2003, p. 377). Compreender significa complementar o outro a partir de um ponto de vista, de um juízo de valor. Ou seja, a questão da alteridade aparece com sua dimensão dialógica, uma dimensão de interconstitutividade entre o “eu” e o outro, complexificando-se, dessa forma, a relação de alteridade, que deixa de funcionar como um movimento unilateral. Integrando-se, pois, no debate sobre o campo cultural, pensa Bakhtin que é imprescindível aos estudos da linguagem, não apenas aos literários, vincular-se aos estudos culturais, entendendo que as fronteiras do campo da cultura “não são absolutas” e que “as correntes poderosas e profundas da cultura (particularmente as de baixo, populares) [...] permanecem totalmente desconhecidas dos pesquisadores” (BAKHTIN, 2003, p. 361). No entanto, é preciso ressaltar a insistência com que Bakhtin afirma sua idéia de que compreender o outro, sua cultura, sua subjetividade, não significa anular-se diante desse outro e de suas manifestações. Esse seria, diz ele, um entendimento falso e unilateral do processo de compreensão, pois “se a compreensão se esgotasse apenas nesse momento, ela seria uma simples dublagem e não traria consigo nada de novo e enriquecedor” (BAKHTIN, 2003, p. 365). É, portanto, constante sua advertência de que o encontro entre dois indivíduos, de duas culturas, não leva à síntese, à superação, pois as culturas e os indivíduos não se fundem nem se confundem.

Essa colocação tem repercussões. É o caso das idéias de Canclini (2005) sobre o modo de produzir conhecimentos, quando pensamos a pesquisa e a postura do pesquisador nas Ciências Humanas. Ou seja, entender que um dos grandes problemas da compreensão e da interpretação exige exatamente um distanciamento do indivíduo que interpreta e compreende em relação àquilo que pretende compreender. Na cultura, “a distância é a alavanca mais poderosa da compreensão”, isso porque um “sentido só revela suas profundidades encontrando-se e contactando com outro, com o sentido do outro” (BAKHTIN, 2003, p. 366). No seu dizer, fica patente que apenas quando colocamos nossas questões, em relação às culturas alheias, é que conseguimos perceber o que há de novo e de diferente nessa cultura. Isso porque, no encontro dialógico de duas culturas, cada uma delas mantém a sua unidade e a sua integridade aberta, enriquecendo mutuamente.

Na verdade, ao falar da cultura, Bakhtin retoma elementos discutidos tanto em *Hacia una teoria de lacto ético*, quando o mundo da cultura é identificado com o mundo da produção de conhecimentos e das artes, como em “O problema do conteúdo, do material e da forma”, quando faz referência ao fato de que, no domínio cultural, o território “está inteiramente situado sobre fronteiras” (BAKHTIN, 1990, p. 29). Os atos culturais relacionam-se com algo já apreciado antes, perante os quais assumem-se posições axiológicas, pois o texto não é indiferente ao que lhe antecede nem ao que lhe sucede.

Contudo, é em *Problemas da poética de Dostoievsky*, ao formular sua imagem do ser humano – no nosso entender, o ser humano ético, aquele que não se sobrepõe à consciência do outro, que vive sempre entre fronteiras e que toma posições em torno das questões à sua volta –, é que surge com bastante clareza sua concepção de relações dialógicas, categoria necessária para olhar a problemática da alteridade e das relações com ela travadas.

Naquele texto, Bakhtin afirma que as relações dialógicas realizam-se entre sujeitos, em eventos interacionais, porque, o “espírito uno” é estranho ao mundo da vida, assim como a verdade única de um único ser ou de uma única voz social. Essas relações são de natureza extralingüística, irreduzíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas e “devem personificar-se na linguagem, tornar-se enunciados, converter-se em posições de diferentes sujeitos” (BAKHTIN, 1981, p. 183). Essa conceituação é clarificada em “O problema do texto”, quando ele reitera a natureza específica da relação dialógica, como “o novo tipo de relações semânticas, cujos membros só podem ser enunciados integrais, atrás dos quais estão sujeitos do discurso reais ou potenciais” (BAKHTIN, 2003, p. 330).

Mais tarde, nos “Apontamentos”, ele vai apresentar uma síntese das possibilidades de relações dialógicas e dos graus de dialogia que as atravessam. Segundo ele, teríamos: a) relações entre sujeitos, que talvez pudessem ser aquelas entendidas como as relações dialógicas polifônicas que ele encontrou no texto de Dostoievsky e também as relações que se travam no campo da “retórica superior”; b) relações que se travam entre sujeitos e objetos, no caso de submissão de vozes a uma consciência única, que podem se manifestar pelo apagamento do sujeito ou pelo seu assujeitamento, ou, ainda, os casos da “retórica inferior” e o extremo – a face de Górgona (AMORIM, 2001) ou os discursos da “exclusão”; c) e, finalmente, relações que podem configurar-se entre objetos, as relações causais, as matemáticas, aquelas da ordem da lógica, como, por exemplo, as relações que se travam entre orações de uma língua, conforme aquelas presentes no modelo teórico do “objetivismo abstrato” (VOLOSHINOV, 1979).

Em síntese, a alteridade, como um dos pilares do dialogismo bakhtiniano, faz-se presente, portanto, em todos os seus escritos; desse caráter constitutivo, estruturante mesmo das interrelações humanas, é que decorre, no dizer de Faraco (2005), “uma ética do inter-humano”, na qual o processo de reconhecimento do “eu” pelo “tu”, e vice-versa, instaura a necessidade da responsividade dos sujeitos do discurso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto discorreremos sobre a alteridade, suas formas e implicações para o modo de produção de conhecimentos nas Ciências Humanas. Com

relação às formas de manifestação da alteridade, o texto de Amorim (2001) destaca as possíveis relações intersubjetivas que podem ser travadas com a alteridade em função de ela se apresentar como “estranha”, porém passível de incorporar e ser incorporada pelo “eu”; uma alteridade “próxima”, quase a outra face do próprio “eu”; compartilhando vivências e experiências interiores; e uma alteridade “aterradora”, aquela que não se reconhece nem se quer reconhecer, o distanciamento máximo do “eu”. Seus únicos rastros podem, talvez, ser perceptíveis pela análise do silenciamento ou das ausências. Em Duschatzky e Skliar, por sua vez, o foco orienta-se para problematizar como o outro é visto pelo “eu”, seja como fonte do mal, como sujeito pleno nos limites de sua cultura, ou como alguém a ser tolerado.

No texto de Amorim, o destaque essencial é para a idéia de que a alteridade envolve relações interacionais intersubjetivas; no texto dos outros dois autores, a problemática do outro a ser tolerada em suas diferenças merece reflexão, exatamente porque explora a ambigüidade dessa compreensão do outro. Ou seja, de um lado, podemos visibilizar a tolerância como uma orientação para a “compreensão” e aceitação do outro, de suas especificidades. Mas a tolerância abstratamente qualificada pode também orientar para um “vale-tudo” e, nessa direção, toleram-se na sociedade todos os atos praticados, mesmo aqueles cujos padrões éticos não necessariamente seriam valorados de forma positiva em uma sociedade “utopicamente” democrática. Por outro lado, a tolerância levada ao extremo poderá funcionar como impelindo a olhares indiferentes em face da “desgraçada” concreta vida das maiorias, que em nosso país são tratadas como minorias (CAVALCANTI, 2006).

Do ponto de vista dos teóricos da cultura, destacamos a crítica de Eagleton e a pouca relevância que vem sendo dada ao questionamento de quem é o outro na contemporaneidade, em sua reação com as questões políticas e éticas, dimensões secundarizadas e preocupantes, pois, como diz Bauman (2004), como pensar que as ligações humanas tão frágeis, tão flutuantes, como as atuais, permaneçam imunes e ilesas a toda essa fluidez da atual fase da modernidade.

Em Canclini, o destaque recai na sua preocupação com o reconhecimento da alteridade na produção do conhecimento, no âmbito das teorias culturais. A partir daí, ele entende que o conhecimento nesse campo necessita de ultrapassar os limites e as fronteiras teóricas que possibilitam apenas tratar isoladamente das questões das diferenças, das desigualdades e dos processos de exclusão. Para tanto, reafirma a necessidade de que a alteridade seja considerada em seu contexto concreto, no qual o conflito está sempre presente.

E, para finalizar, o pensamento bakhtiniano, que, a nosso ver, discute perspectivas para o enfrentamento dessa temática, em uma proposta que

realça a necessidade de apreender as relações intersubjetivas dos seres humanos, em seus discursos concretos, uma vez que são constituídos e constituintes no mundo da vida. Para ele, o mundo ético, o mundo do acontecimento, da responsabilidade pela ação concreta, o mundo no qual se produzem, circulam e são consumidos os valores.

Para concluir, entendemos que:

- A alteridade pode assumir formas diversas de manifestação e tipos diversos de relações, as quais não podem deixar de ser levadas em consideração nos estudos que visam compreender como se coloca a presença do humano no discurso.

- Os estudos da alteridade, segundo os autores aqui mencionados, não podem dispensar as questões políticas, entendidas como relações de poder, nem as questões éticas, ou seja, esses estudos devem situar-se no eixo dos valores, pois se tratam de duas dimensões que não podem ser secundarizadas.

- O reconhecimento da alteridade e suas características na produção do conhecimento, no âmbito do viés cultural, não podem, de um lado, tratar isoladamente as questões das diferenças, das desigualdades e dos processos de exclusão e, de outro, deixar de reconhecer a alteridade em seu contexto concreto, no qual o conflito está sempre presente.

Em síntese, poderíamos finalizar destacando a necessidade, em todos os autores visitados, de privilegiar uma orientação ética para a problemática da alteridade. O simples fato de nos constituirmos pela diferença com o outro, a partir de relações com múltiplos outros – exatamente o que nos torna humanos – não significa que os valores socialmente valorados e presentes nessas relações intersubjetivas sejam éticos e nos constituam como sujeitos plenos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AMORIM, M. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa Editora, 2001.

_____. A contribuição de Mikhail Bakhtin: tripla articulação ética, estética e epistemológica. In: FREITAS, M. T.; JOBIM E SOUZA, S.; KRAMER, S. *Ciências humanas e pesquisa: leituras de Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

BAKHTIN, M. *Hacia una filosofía del acto ético*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.

_____. Discurso no romance. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Hucitec, 1990.

_____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- _____. O problema do conteúdo, do material e da forma. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Hucitec, 1990.
- _____. *Problemas da poética de Dostoiévsky*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- _____. *Vivre dans la "modernité liquide"*. Disponível em: <www.scienceshumaines>, 2004.
- CANCLINI, N. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2005.
- CAVALCANTI, M. Um olhar metateórico e metametodológico em pesquisa em lingüística aplicada: implicações éticas e políticas. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). *Por uma lingüística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006.
- DUSCHATZKY, S.; SKLIAR, C. O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação. In: LAROSSA, J.; SKLIAR, C. (Orgs.). *Habitantes de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- EAGLETON, T. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FARACO, C. A. Interação e linguagem: balanço e perspectivas. *Calidoscópio*, v. 3, n. 3, Unisinos, 2005.
- GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del Yo*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- MOITA LOPES, L. P. *Por uma lingüística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006.
- SANTOS, B. de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- _____. *Do pós-moderno ao pós-colonial*. E para além de um e de outro. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra. Disponível em: <www.ce.uc.pt>, 2004.
- THOMPSON, J. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VOLOSHINOV, V. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.