

RESUMO: Trata esse artigo de discutir a questão da alteridade na contemporaneidade e de sua relevância para o estudo de práticas sociais nas quais a linguagem é indispensável. O texto apresenta uma revisão das formas de apresentação da alteridade em algumas pesquisas, a alteridade no contexto de teorias da cultura e, por último, discute os tipos de relação com a alteridade à luz da contribuição de M.Bakhtin.

ABSTRACT: This paper discusses the alterity as it presents itself in contemporary thinking and its relevance to social practices language study . First of all we present a brief comment on the ways alterity may be represented, secondly we introduce how some authors in contemporary cultural studies conceive this concept, and finally, how Bakhtin's texts may contribute to understand the form and the content alterity may assume in discourse.

1. Introdução

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 no debate que se trava no campo da Lingüística Aplicada. Entre os pressupostos que 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 e que se irradiaram para outros campos do conhecimento. Nesse sentido, o foco das pesquisas e estudos, em uma dada vertente da Lingüística Aplicada, vem orientando-se para a compreensão dos contextos e das situações nas quais a linguagem desempenha papel crucial, comprometendo-se em assumir uma natureza transdisciplinar ou “INdisciplinar”, produzindo conhecimentos que respondam a questões que dizem respeito à vida em suas contradições (Moita Lopes, 2006).

Apoiada nessas considerações, esse trabalho discute as questões relacionadas à compreensão da alteridade, na seguinte ordem: a- resenhas de alguns estudos sobre as formas de manifestação da alteridade; b- apresentação do papel da alteridade na visão de alguns pensadores que buscam compreender a sociedade globalizada; c- e, por último, uma leitura da alteridade nos escritos de M.Bakhtin

2. Formas de compreender a alteridade

Sem sombra de dúvidas discutir a temática da alteridade é uma tarefa bastante complexa e exige um fôlego bem maior do que a dimensão desse trabalho. A alteridade, como elemento constitutivo do “eu” em graus e relações diferenciadas, é uma posição partilhada por autores clássicos como Levinas, Buber, Freud e Marx ,neste último autor, amplamente reconhecida sua afirmação de que o ser humano resulta do conjunto das relações sociais que se travam intersubjetivamente. No âmbito dos estudos do desenvolvimento psicológico do ser humano, os trabalhos de Vygotsky e 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, sendo todo processo de “internalização” precedido necessariamente de relações sociais com a exterioridade.

Contudo, o escopo e a dimensão desse trabalho não têm a pretensão de esgotar nem mesmo de resenhar as diversas posições e compreensões em face dessa temática. Dessa forma, no primeiro item, apresentamos dois textos de pesquisadores que exploram as formas de compreender a alteridade. Primeiramente, o estudo de Amorim (2001) que traz, em sua pesquisa, três figuras da mitologia, como exemplos para se pensar a alteridade, relacionando-as aos atos cognitivos, experienciais e afetivos. A autora refere-se à Ártemis, como aquela 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

¹ E-mail para contactos “mbernadete@ufrnet.br”

alteridade cujo processo interativo acontece no plano das experiências, do mundo vivido, o mundo do subjetivo. Aquela 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 é possível de ser incorporado pelo eu, pelo menos no plano racional, na verdade o outro que não pode ser reconhecido, configurando-se apenas em uma relação cujas marcas seriam a ausência ou o silenciamento.

Buscando também compreender “o outro” na contemporaneidade, Duschatzky e Skliar (2001) afirmam que a alteridade pode ser apreendida nas seguintes formas: o outro como a fonte de todo mal; o outro como sujeito pleno de uma marca cultural; e, o outro como alguém a tolerar. A modernidade, dizem eles, configura-se como campeã em construir estratégias de demonização do outro, transformando-o seja em sujeito ausente, seja criando a perversa ética da inclusão e exclusão, seja ainda como diz Hobsbawn (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, taxa o diferente de forma negativa, como marginal, drogado, louco, deficiente, atribuindo positividade para aqueles que se enquadram no padrão hegemônico da normalidade, para tanto 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, o mito que considera que todo negro vive a negritude da mesma maneira, cada um assumindo sua identidade plena. Nesse caso a alteridade em sua diversidade 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 a situações nas quais as diferenças resultam de desigualdades sociais.

Conceber o outro como alguém a tolerar seria uma outra maneira de ver a alteridade. A ideia de tolerância, em geral, sempre muito bem aceita, frente às consequências que a intolerância traz à vida humana. Contudo, esses autores 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 se 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 exime de tomar posições e de nos responsabilizar, exatamente porque “... a tolerância debilita as diferenças discursivas e mascara as desigualdades ...” (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 e do estado frente responsabilidade com relação às questões sociais. Enfim, levantam a questão de que a tolerância é também naturalização, *indiferença frente ao estranho e excessiva comodidade frente ao familiar* (p.136).

Em síntese, para os 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.

3. A alteridade nos estudos culturais e na modernidade líquida

Após o período de entusiasmo com as teorias críticas do iluminismo, principalmente aquelas que celebram a diferença, alguns teóricos, estudiosos da cultura começam a se preocupar com aquela celebração que, segundo alguns, afastou das análises a questão da política, da ética e dos valores, incentivados pela busca de fugir dos domínios da racionalidade instrumental, caracterizadora da fase da modernidade clássica (Adorno, 1985), nesse percurso deixando de atribuir ênfase ao questionamento “a quem interessa essa visão da diferença?”.

Entre esses críticos, destaca-se Eagleton (2005) que, em “Depois da Teoria”, livro oferecido a Edward Said, recorda as origens dos estudos culturais e de como estes, em seu desenvolvimento, foram esquecendo o político, tendendo para um cultural que privilegiava as diferenças. Traça, esse autor, o caminho daqueles estudos, realçando 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.

Nesse percurso, chega à teoria pós-colonialista, marcada segundo ele pela obra magistral de Said, “Orientalism”, que narra as consequências do fracasso das revoluções nacionalistas no Terceiro Mundo, marco, segundo aquele autor, de uma transição em termos intelectuais. Embora, ressalta Eagleton, que muito do que se escreve e se diz sob o rótulo de pós-colonialismo não foi assinado embaixo pelo próprio Said.

No entendimento de Eagleton, os estudos culturais, ao deixar de fora, em sua grande maioria, as questões relacionadas à classe social, dificultaram a separação do que sejam diferenças desiguais e diferenças de estilos de vida ou de cultura, no sentido restrito. É nesse contexto, diz ele, que o pensamento pós-moderno penetra e ganha 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 maiorias. O pós-modernismo, diz ele, 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 e nesse seu modo de operar aquilo que lhe é caro, o dinheiro, não tem princípios nem identidades próprias (Eagleton, 2005).

Esse o contexto que faz a alteridade não ser relevante, ou seja, estamos numa época na qual “...*não parece ter muita importância quem seja o Outro...*” (Eagleton, 2005:37), desde que dele eu consiga tirar proveitos. Nesse caminho, na visão de Eagleton, os estudos culturais aproximaram-se do pós-modernismo, para quem qualquer coisa que unisse, “*o que quer que fosse o mesmo...*” (p.75) seria danoso.

Para ele, portanto, o avanço da teoria implicará em trazer o político, aqui entendido como relações de poder, e o eixo valorativo para o cenário da discussão, o que em outras palavras significa dizer que a relação com a alteridade, seu estatuto de semelhante ou diferente, desigual ou igual, excluído ou incluído não pode dispensar o questionamento político e ético (Eagleton, 2005).

Um outro autor, o mexicano Nestor Canclini (2005) também questiona a teoria que pretende dar conta das inovações e da complexidade da contemporaneidade tratando isoladamente as diferenças, as desigualdades e os processos de inclusão e exclusão. Para ele, de um multiculturalismo, até certo ponto ingênuo, a idéia do cadinho da cultura, do respeito às diferenças, dever-se-ia caminhar para uma posição de interculturalidade, aquela que implica no confronto e nos entrelaçamentos dos processos interativos, processos de troca, de mesclagem. Segundo ele, o pós-modernismo, apesar de defender as incertezas contra as certezas da modernidade clássica, não consegue dar conta dessas incertezas, assim como as teorias que rechaçam o ocidente também não oferecem alternativas para o dilema da modernidade.

Apoiando-se no conceito de cultura formulado por Appadurai (apud Canclini, 2005), 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 ainda como as barreiras que são criadas configuram as diferenças, os dilaceramentos, os sofrimentos que nos habitam.

Seu ponto de vista é que os estudos culturais deveriam conceber as políticas da diferença não apenas como necessidade de resistir, mas ultrapassando certa visão relativista que, muitas vezes, passa a absolutizar as virtudes da minoria a que se pertence. “...*A vigilância do politicamente correto*, diz ele, “...*às vezes asfixia a criticidade lingüística e a inovação estética...*” (p.26.) De seu ponto de vista, portanto, o objetivo de uma teoria hoje deveria ser escapar dos traços do pensamento teórico pós-moderno, da exaltação indiscriminada, da fragmentação e do nomadismo, que afastam as perspectivas macrosociais 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. Nesse contexto, discorda ferrenhamente daqueles pensadores que, segundo ele, celebram vagabundagens, migrações, tribalismos urbanos, esquecendo seu sentido social.

De uma perspectiva bastante crítica, considera ainda que a relação com o outro não pode limitar-se a um posicionamento de colocar-se no lugar dos despossuídos, pois, ao situarmo-nos apenas de um lado da ponte, deixamos que outros construam as pontes. Considerando que “...*a conexão e a desconexão com os outros são parte de nossa constituição como sujeitos individuais e coletivos...*” (p.31) sugere tomar o espaço “inter” como centro de investigação e da reflexão, decisivo até para resgatar a questão do sentido e de novas políticas culturais que reúnam, de outras maneiras, afetos, saberes e práticas, que reconstruam signos, matéria prima para a identidade dos sujeitos que ao mesmo tempo querem, sabem, agem, sujeitos que respondam por ações e não apenas personagens.

Nesse contexto, o reconhecimento da alteridade não passa apenas pela desconstrução do caráter imaginário do outro, “...*é necessário, assevera, considerar a alteridade como uma construção imaginada, que ao mesmo tempo enraíza-se em divergências interculturais empiricamente observáveis*” (p.286), isso porque, existem os outros e partes dos outros que são realmente diferentes, que não são imaginadas. Na globalização, diz ele, intensificam-se as interdependências exigindo maior disponibilidade para conviver

diariamente com os diferentes, aumentando os riscos de que essas diferenças se tornem conflituosas. Quando as fronteiras entre os grupos, etnias, nações tornam-se tão imprecisas e instáveis, a concorrência se faz furiosa e a *tolerância humanística, como simples apelo ético, é insuficiente* (p.268).

Ao final, anuncia seu entendimento de que uma ordem globalizada, que permita conviver com o diferente, reduzir a desigualdade, gerando conexões construtivas, necessita da política como gestão da sociedade e não como pactos de cúpulas, tampouco como resistência de atores ou movimentos dispersos, Descarta inclusive aquelas políticas já testadas configuradas em dispensar solidariedade com os de baixo e 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*. (p.268).

É, dessa perspectiva, que ao referir-se a produção do conhecimento no campo da cultura, Canclini(2005) reitera sua idéia de que o trabalho do especialista em estudos culturais não é o de representar a voz dos “outros” silenciados mas o de entender e nomear os lugares nos quais suas demandas ou sua vida cotidiana entra em conflito com os outros. As categorias de contradição e conflito então, portanto, 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...*”(p. 207). Apenas dessa forma, os estudos culturais deixam de ser prescrição do modo pelo qual os dados devem ser relacionados e organizados, passando a ser estímulo para 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* (p. 207).

Conclui afirmando que, nem os subalternos nem as nações periféricas por si só podem dar a chave do social. Não se trata de inverter a mão da história, e sim de “*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* (p.208).

Em consonância com o cerne das questões discutidas por Eagleton e Canclini, um outro teórico, Bauman (2001) afirma que, do ponto de vista da política, na “modernidade líquida”, desmancham-se os elos que entrelaçam as escolhas individuais aos projetos e as ações coletivas, separando a comunicação entre as políticas da vida, aquelas conduzidas individualmente, e as ações políticas da coletividade, enquanto que no campo das relações humanas a fluidez da modernidade e a minitaturização do mundo dos objetos afetam profundamente estas relações que se tornam cada vez mais frágeis e em constantes mudanças. 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, 2001:21).

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 super-oferta de “alteridades” não significa necessariamente liberdade nas escolhas do “outro” com o qual interagir, muitas vezes, o outro com o qual se relacionar pode ser imposto e não escolhido no leque do supermercado, em função de uma relação de inclusão ou não em determinada “comunidade guarda-roupa”(Bauman, 2001). Em tal dinâmica, as relações com a alteridade assumem a forma as mais diversas e nem sempre o respeito às diferenças significa sua marca registrada.

4. A contribuição de Bakhtin ao estudo da alteridade nas práticas discursivas

No âmbito dos estudos lingüísticos, a alteridade tem sido investigada significativamente a partir da noção de heterogeneidade discursiva, cunhada assim por Authier-Revuz, e que tem ancorado inúmeros trabalhos que estudam as formas da presença do outro no discurso alheio. No entanto, nosso objetivo, nesse texto, não tem a intenção de explorar as marcas que o outro deixa no discurso alheio. Caminha na direção de recuperar a questão da alteridade nos escritos de M.Bakhtin, em uma outra dimensão, aquela que aponta para como aquilo que é próprio do humano revela-se no discurso, em seus tipos e graus. Sem dúvidas que nesse percurso alguns pressupostos são assumidos, um deles é o próprio entendimento do ser humano como ser de linguagem e a impossibilidade de pensar este ser humano fora de sua relação com a alteridade, de tal forma que para Bakhtin, é este “... *ser expressivo e falante...*”(Bakhtin, 2003:395) e “...*a palavra do outro...*”(Bakhtin 2003:459) os objetos de estudo específico das ciências humanas. O outro pressuposto diz respeito ao modo dialógico intrínseco de funcionamento da linguagem humana, ou seja, a dinâmica do enunciado respondendo aos já-ditos e ainda não- ditos, modo esse que revela, sem dúvidas, a presença do outro e suas vozes no discurso do “eu”, constituindo uma compreensão de alteridade que vem sendo

explorada, no âmbito dos estudos bakhtinianos, a partir das noções de bivocalidade e do discurso de outrem (Bakhtin, 1990 e 1997; Voloshinov, 1979).

Em uma visão retrospectiva dos textos de M. 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 e dá acabamento a consciência do herói e do seu mundo. Com essa idéia, o texto de Bakhtin defende a posição de que o acabamento do “eu” vem de fora, é o outro que pela posição exotópica que ocupa, pela garantia de um “excedente de visão”, que lhe possibilita ver no “eu” aquilo que este não consegue ver. Ou seja, é o outro que nos emoldura e nos insere em um contexto, 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”, a incompletude do ser humano, ou seja, a relação com a alteridade de natureza constitutiva, não apenas na arte, mas também na vida. Mas, na vida, diferentemente da arte, não há ‘autor e o próprio “acabamento” que do “eu” não é do seu, porque, no mundo da vida, as respostas 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...*”(Bakhtin, 2003:11), além do que, diz ele, para viver “...*preciso ser inacabado, aberto...*”(Bakhtin, 2003:11) Essa compreensão da relação entre o “eu” e o “tu” qualifica o pressuposto bakhtiniano do primado da alteridade na constituição do ser humano, contudo, a idéia de constitutividade, em momento algum, pressupõe uma identidade total do eu com o outro, pois, isso implicaria na perda da individualidade do eu e do seu próprio lugar.

Essa problemática da relação necessária entre o eu e outro atravessa vários de seus textos, e em um deles, entre os últimos publicados, os “Apontamentos” essa reiteração está presente quando lemos 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, 2003:374), ao mesmo tempo em que, 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: 377), vez que, 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, desta forma, a relação de alteridade, que deixa de funcionar como um movimento unilateral.

Integrando essa temática no debate sobre o campo cultural, Bakhtin afirma em “ Os Estudos Literários Hoje”, 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 “...*correntes poderosas e profundas da cultura (particularmente as de baixo, populares) ... permanecem totalmente desconhecidas dos pesquisadores* ”(Bakhtin, 2003:361). Nesse mesmo texto, expõe explicitamente seu ponto de vista de que compreender a cultura do outro não é transferir-se para a sua cultura, embora sem dúvidas que, em um primeiro momento, olhar para o mundo do outro com os olhos desse outro é um elemento indispensável no processo de sua compreensão, entretanto diz ele “...*se a compreensão se esgotasse apenas nesse momento, ela seria uma simples dublagem e não traria consigo nada de novo e enriquecedor...*”(Bakhtin, 2003 :365) . É portanto constante sua advertência de que o encontro entre dois indivíduos, duas culturas não leva a síntese, a superação , pois as culturas e os indivíduos não se fundem nem se confundem, “...*sem levantar nossas questões não podemos compreender nada do outro de modo criativo...*” (Bakhtin:2003: 366)

Essa colocação traz repercussões 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 é exatamente aquele de exigir um distanciamento do indivíduo que interpreta e compreende em relação aquilo que pretende compreender. Na cultura diz ele, “ *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, 2003:366). No seu dizer fica patente que é apenas quando colocamos nossas questões às culturas alheias 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.

Na verdade, ao falar da cultura, Bakhtin retoma elementos discutidos em um de seus primeiros textos, “O Problema do conteúdo, do material e da forma”, quando nele, faz referência ao fato de que no domínio cultural o território “...*está inteiramente situado sobre fronteiras*”(Bakhtin, 1990:29) e que os atos culturais relacionam-se com algo já apreciado antes, perante os quais assumem posição axiológica, ou seja, não é indiferente ao que lhe antecede nem ao que lhe sucede.

Contudo, é nos “Problemas da Poética de Dostoiévsky”, 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, que emerge sua concepção de relações dialógicas, categoria necessária a nosso ver para olhar as problemática da alteridade e das relações com ela travadas.

As relações dialógicas, entende ele, realizam-se entre vozes sociais, em eventos interacionais, porque, o “espírito uno” é estranho ao seu mundo, assim como a verdade única de um único ser ou de uma única voz social. São relações de natureza extra-lingüística, irreduzíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas e que “...*devem personificar-se na linguagem, tornar-se enunciados, converter-se em posições de diferentes sujeitos*...” (Bakhtin, 1997 :183).

Mais tarde, nos “Apontamentos”, vai apresentar uma síntese das possibilidades de relações dialógicas e dos graus de dialogia que as atravessam. Segundo ele, teríamos : a)- relações entre sujeitos, talvez um tipo dessas relações pudessem ser aquelas entendidas como as relações dialógicas polifônicas e aquelas que se travam no nível da “retórica superior” , nas quais as vozes sociais manifestariam relações de poder entre iguais; b)- relações que se travam entre sujeitos e objetos, no caso relações provavelmente do tipo monológicas, as quais revelam formas de poder assimétricas entre vozes sociais, geralmente configuradas como relações de dominação, como por exemplo acontece na “retórica inferior” que visa o aniquilamento do adversário; 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 relações presentes no modelo teórico do “objetivismo abstrato” (Voloshinov, 1979).

Em síntese como muito bem o diz Faraco (2005), Bakhtin, desde seus primeiros textos, apresenta a interação como constitutiva e sustento da condição humana, inovando as análises da interação ao entendê-la como o encontro de posições socioaxiológicas. É nesse quadro que se situam as *relações dialógicas* ,remetendo para a dinâmica de múltiplas interrelações responsivas entre posições socioavaliativas. Na interação, vista pelo olhar bakhtiniano, não se trocam mensagens, mas se dialogizam axiologias.

A alteridade como um dos pilares do dialogismo bakhtiniano faz-se presente, portanto, em todos os seus escritos e suas primeiras marcas explícitas podem ser percebida desde “Hacia una filosofía del acto ético”, texto escrito provavelmente entre os anos 20 e 24 do século passado, no qual ele anuncia sua idéia do embricamento entre vida, arte e cognição e que vai gerar desdobramentos posteriores nos textos de Voloshinov “Marxismo e Filosofia da Linguagem” e naquele assinado por ele próprio “ O discurso no romance”, nos quais encontramos dissecada toda a formulação do entendimento do círculo sobre a semiotização das relações com a realidade e com a alteridade. Desse caráter, constitutivo, estruturante mesmo, das interrelações 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.

5. Algumas considerações

Nesse texto discorreremos sobre a alteridade e sua problematização, seja nas formas como essa alteridade se manifesta, seja na perspectiva teórica adotada para tratar da temática, seja no tipo de relações implicadas entre os interlocutores do processo discursivo. Com relação às formas de manifestação da alteridade, o texto de Marília Amorim destaca as possíveis relações intersubjetivas que podem ser travadas com a alteridade em função desta 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”, cujos únicos rastros podem, talvez, serem 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, ou seja, a alteridade é vista em relação ao um e vice-versa. No texto dos outros

dois autores, de nosso ponto de vista, a problemática do outro a ser tolerado em suas diferenças merece alguns momentos de 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, tolera-se na sociedade todos os atos praticados, mesmo aqueles cujos padrões éticos não necessariamente seriam valorados positivamente 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 a pouca relevância que vem sendo dada ao questionamento de quem é o outro na contemporaneidade em sua reação com as questões políticas e com as questões 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 por conta de sua preocupação com o reconhecimento da alteridade na produção do conhecimento no âmbito das teorias culturais, gerando seu entendimento de 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, e para tanto, reafirma a necessidade de que a alteridade seja considerada em seu contexto concreto, no qual o conflito está sempre presente. Sua sugestão de que o espaço a ser explorado seja o da “interculturalidade” e a ênfase em buscar novos sentidos e novas políticas culturais com sujeitos que respondam por suas ações, agindo, querendo e sabendo, a nosso ver são indicativos relevantes para a produção do conhecimento no campo dos estudos da linguagem e da cultura.

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 se apreender as relações intersubjetivas dos seres humanos, em seus discursos concretos, porque constituídos e constituintes no mundo da vida, para ele, o mundo ético, o mundo do acontecimento, da responsabilidade pela ação concreta, o nesse mundo no qual se produzem, circulam e são consumidos os valores.

Para concluir, do pensamento dos autores visitados entendemos que:

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

5.2. Os estudos da alteridade não podem dispensar as questões políticas, entendidas como relações de poder, nem as questões éticas, ou seja, duas dimensões que não podem ser secundarizadas;

5.3. O reconhecimento da alteridade e suas características na produção do conhecimento 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;

Poderíamos finalizar, então, destacando a necessidade, em todos os autores mencionados, de privilegiar uma orientação ética à problemática da alteridade, porque, 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.

6. Referências bibliográficas

- ADORNO, T.W. E HORKHEIMER, M. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- AMORIM (2001) *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo. Musa Editora. 2001
- BAKHTIN, M. *Hacia una filosofía del acto ético*. Barcelona. Anthropos Editorial. 1997
- _____. Discurso no romance. In *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo. Hucitec. 1990
- _____. Apontamentos. In *Estética da Criação Verbal*. São Paulo. Martins Fontes. 2003.
- _____. Os Estudos Literários Hoje. In *Estética da Criação Verbal*. São Paulo. Martins Fontes. 2003.
- _____. O Problema do conteúdo, do material e da forma. In *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo. Hucitec. 1990
- _____. O Problema do Texto. In *Estética da Criação Verbal*. São Paulo. Martins Fontes. 2003.
- _____. *Problemas da Poética de Dostoiévsky*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1997.
- 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 ». www.scienceshumaines.com. 2004
- CANCLINI, N. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. 2005.
- CAVALCANTI, M. Um olhar metateórico e metametodológico em pesquisa em Linguística Aplicada: implicações éticas e políticas. In: L.P. Moita Lopes (org). *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo. Parábola. 2006
- DUSCHATZKY, S. e SKLIAR, C. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação. In J.LAROSSA e C.SKLIAR (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*, vol.3, n.3. Unisinos. 2005.
- MOITA LOPES .L.P. *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo. Parábola. 2006
- THOMPSON, J. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VOLOSHINOV, V. La palabra en la vida y la palabra en la poesia. In *Hacia una filosofía del acto ético*. Barcelona. Anthropos Editorial. 1997
- _____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo. Hucitec. 1979