



OS NOMES DOS OUTROS

Reflexões sobre os usos escolares da diversidade

Silvia Duschatzky e Carlos Skliar

RESUMO – *Os nomes dos outros. Reflexões sobre os usos escolares da diversidade.*

O travestismo discursivo parece ser uma marca da época. Com a mesma velocidade das mudanças tecnológicas, os discursos sociais se vestem com novas palavras que se acomodam sem conflito às intenções dos enunciadores do turno. Este artigo se pergunta em que medida retóricas de moda, como as que reivindicam o multiculturalismo ou a tolerância, estão anunciando pensamentos de ruptura a respeito das tradicionais formas de nomear a alteridade. Os autores discutem três versões sobre a diversidade: “o outro como fonte de todo mal”, “o outro como sujeito pleno de um grupo cultural” e “o outro como alguém a ser tolerado” e analisam as implicações de cada uma delas na linguagem escolar. **Palavras-chave:** *travestismo discursivo, diversidade, diferença, discurso educacional.*

ABSTRACT – *The names of the others. About scholar uses and discourses of diversity.* Disguised discourse seems to be a sign of the times. With the same speed as technological changes, societal discourse, unchallenged and concealed in new terminology, adapts itself to the purposes of the modern speaker. This paper takes the position of interrogating the rhetoric, which claims to be multicultural and tolerant, and asks if this rhetoric breaks away from traditional forms of naming the “other”. The authors discuss three views of diversity: “the other as the source of all evil”, “the other as complete subject of a cultural group” and “the other as someone to be tolerated” and analyzes the consequences of these views on educational discourse.

Key-words: *disguised discourse, diversity, difference, educational discourse.*

Será verdade que “tudo que é sólido se desmancha no ar?” Será verdade que novas retóricas são novos discursos, outros modos de nomear? Que, por exemplo, o chamado à tolerância vem romper uma história construída sobre a violência frente ao outro? Será verdade que o multiculturalismo supõe um diálogo entre as diferenças, uma convivência tranqüila, harmônica, uma desintegração dos conflitos na cultura?

Este artigo se propõe a colocar em suspenso certas retóricas sobre a diversidade e sugerir que se trata, em algumas ocasiões, de palavras macias, eufemismos que tranqüilizam nossas consciências ou levantam a ilusão de que assistimos a profundas transformações culturais simplesmente porque nos vestimos com palavras da moda.

A questão é nos interrogarmos sobre nossas representações acerca da alteridade, dos estereótipos que nos convertem em aliados de certos discursos e práticas culturais tanto politicamente corretas quanto sensivelmente confusas.

Quando os meios de comunicação nos recordam os “holocaustos”, as ditaduras ou interrompem nossa tranqüilidade caseira com os “fantasmas” que retornam, recordando-nos que o nazismo ou o neonazismo não terminou com a morte de Hitler, nos horrorizamos e ativamos uma memória muitas vezes adormecida em um mundo impregnado de pragmatismo. Não é pouca coisa. No entanto, nos perguntamos: como é possível que os tempos atuais abriguem, sem conflito, discursos e práticas em aparência, opostos? Como explicar que pessoas como Joerg Haider, político austríaco neonazista, convivam com a proliferação de discursos que reivindicam a diversidade?

Não seríamos justos se acreditássemos que o ódio ao estrangeiro é igual à tolerância ou que a aceitação do multiculturalismo é igual a dividir o mundo humano em culturas legítimas por um lado e bárbaras por outro. Porém, tampouco estaríamos certos se equiparássemos o sentido das diferenças com as leves pluralidades, as ligeiras diversidades que apenas questionam a hegemonia da normalidade.

Estamos em condições de afirmar que certos deslizamentos retóricos são na realidade uma revolta da linguagem etnocêntrica? Que o chamado multiculturalista ou a proclamação à tolerância falam de um abandono de posições monológicas?

Apresentamos aqui três formas em que a diversidade tem sido enunciada, configurando os imaginários sociais sobre a alteridade: “o outro como fonte de todo mal”, “o outro como sujeito pleno de um grupo cultural”, “o outro como alguém a tolerar”.

Versão I. “O outro como fonte de todo mal”

Será muito contundente afirmar que o “outro como fonte de todo mal” marcou o modo predominante de relação social durante o século XX? Hobsbawm (1998) assinala que este tem sido o século mais mortífero da história não, somente pela da envergadura dos conflitos bélicos, mas também pelos genocídios sistemáticos (matanças étnicas, *apartheid*, ditaduras).

No entanto, não é somente na eliminação física que se realiza o ato de expulsão. A própria civilização desloca a violência externa à coação interna, mediante a regulação de costumes e moralidades. Regulação que, longe de qualquer pensamento maniqueísta, precisa ser analisada no contexto do aumento das cadeias sociais de interdependência (Elias, 1987) e no marco dos dispositivos de construção de sujeitos e de regimes de verdade (Foucault, 1990).

A modernidade construiu, nesse sentido, várias estratégias de regulação e de controle da alteridade que, no começo, podem aparecer como sutis variações dentro de uma mesma narrativa. Entre elas: a demonização do outro; sua transformação em sujeito “ausente”, isto é, a ausência das diferenças ao pensar a cultura; a delimitação e limitação de suas perturbações; sua invenção, para que dependa das traduções “oficiais”; sua permanente e perversa localização do lado de fora e do lado de dentro dos discursos e práticas institucionais estabelecidas, vigiando permanentemente as fronteiras; suas oposição a totalidades de normalidade através da lógica binária; sua imersão no estereótipo; sua fabricação e sua utilização, para assegurar e garantir as identidades fixas, centradas, homogêneas, estáveis.

As formas de narrar a alteridade são, ao fim e ao cabo, formas de representação que diluem os conflitos e que delimitam os espaços por onde se pode transitar com relativa calma. Porém, se a cultura é, de acordo com Bhabha (1994), um território de diferenças que precisa de permanentes traduções, o problema crucial é quem traduz a quem e através de que significados. Por isso, resulta que a representação dos outros está atravessada por uma busca permanente de eufemismos, melhores (ou piores) formas de denominar a alteridade. No entanto, essas formas não são neutras nem opacas e geram conseqüências na vida cotidiana desses outros.

O problema da representação não está limitado a uma questão de denominação da alteridade. Há, sobretudo, uma regulação e um controle do olhar que define quem são e como são os outros. Visibilidade e invisibilidade constituem mecanismos de produção da alteridade e atuam simultaneamente com o nomear e/ou deixar de nomear.

Neste sentido, é interessante a idéia de Griselda Pollok (1994) acerca do “apelo à visão” que a representação impõe, isto é, uma relação social exercida através de manipulações específicas de espaços e corpos imaginários para o benefício do olhar em relação ao outro.

A alteridade tem um caráter imprevisível e portanto, perigoso. As diferenças culturais parecem ser mais bem explicadas em termos de traços essenciais e essencializados, considerados como constitutivos da natureza humana.

A modernidade estabeleceu uma lógica binária a partir da qual denominou e inventou de distintos modos o componente negativo: marginal, indigente, louco, deficiente, drogado, homossexual, estrangeiro, etc.

Essas oposições binárias sugerem sempre o privilégio do primeiro termo e que o outro termo (secundário, nessa dependência hierárquica) não existe fora do primeiro senão dentro dele, como imagem velada, como sua inversão negativa.

A lógica binária atua, de acordo com Rutherford (1990), como se se rompesse e projetasse: o centro expulsa suas ansiedades, contradições e irracionalidades sobre o termo subordinado, satisfazendo-o com as antíteses de sua própria identidade. O outro simplesmente reflete e representa aquilo que é profundamente familiar ao centro, porém projetado para fora de si mesmo. Por isso, quando os binarismos são identificados culturalmente, o primeiro termo sempre ocupa, como diz MacCannel (1989) a posição gramatical do “ele”, porém nunca do “eu” ou do “tu”, construindo na modalidade enunciativa sua posição de privilégio.

Uma questão significativa do discurso colonial é sua relação com o conceito de fixação na construção e invenção da alteridade. A fixação é um modo de representação em certo modo paradoxal: supõe rigidez e uma ordem imutável, porém, ao mesmo tempo, também desordem, azar e degeneração. Dessa forma o estereótipo, que é uma de suas principais estratégias discursivas, acaba sendo uma modalidade de conhecimento e identificação que vacila entre aquilo que está sempre em um lugar já conhecido (esperado) e algo que deve ser ansiosamente repetido. É esta ambivalência que, na opinião de Bhabha (1994), permite sua eficácia e validade: garante sua repetição em conjunturas históricas e discursivas totalmente diferentes; centra suas estratégias de individualização e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilístico e predictivo que sempre deve ser excessivo para aquilo que pode ser demonstrado empiricamente ou explicado logicamente.

A alteridade, para poder formar parte da diversidade cultural “bem entendida” e “aceitável”, deve desvestir-se, des-racializar-se, des-sexualizar-se, despedir-se de suas marcas identitárias, ser como os demais.

A estratégia, segundo a qual a alteridade é utilizada para definir melhor o território próprio, proíbe formas híbridas de identidade, desautoriza a mudança, nega a usurpação do lugar que corresponde à normalidade. Necessitamos do outro, ainda que assumindo certo risco, pois de outra forma não teríamos como justificar, ou garantir, ou preservar aquilo que somos (Larrosa e Pérez de Lara, 1998), nossas leis, as instituições, as regras, a ética, a moral e a estética de nossos discursos e nossas práticas. Necessitamos do outro para, em síntese,

poder nomear a barbárie, a heresia, a mendicidade, etc. e para não sermos, nós mesmos, bárbaros, hereges e mendigos.

O outro diferente funciona como o depositário de todos os males, como o portador das “falhas” sociais. Este tipo de pensamento supõe que a pobreza é do pobre, a violência do violento, o fracasso escolar do aluno, a deficiência do deficiente.

Zizěk (1998), pensador contemporâneo esloveno, analisa o exemplo do judeu para mostrar como se desdobra a fantasia ideológica de crer que ali, fora do social, em alguém particular se funda todo o problema. A artimanha do antisemitismo, diz o autor, consiste em deslocar as problemáticas sociais econômicas, políticas, culturais para um conflito que ocorre na sociedade, concebida como um todo harmônico, e para o judeu, concebido como uma força estranha que corrói a estrutura da sociedade. O que fez Hitler, se pergunta Zizěk, para explicar aos alemães as infelicidades da época, a crise econômica, a desintegração social? O que fez foi construir um sujeito que aterroriza, uma única causa do mal que precipita toda a série de males.

E o que se fez mais tarde com a homossexualidade senão depositar ali a origem de todos os conflitos morais? E o que é opor-se à legalização do divórcio senão afugentar a dissolução da família burguesa? E o que significa proibir uma criança chilena de levar a bandeira argentina, como aconteceu em uma província desse país, senão ver no estrangeiro a contaminação da pureza da pátria? E o que significa depositar no outro todo mal, senão o rechaço aos “de fora”, quando se trata de defender as fontes locais de trabalho?

Este tipo de operação consiste em liquidificar, dissolver a heterogeneidade do social, condensando em uma figura uma série de antagonismos econômicos, políticos, sociais, morais. Como se o fato de nomear um componente ameaçador nos afastasse da perplexidade que nos provocam as misérias terrenas. A simples evocação de um culpado fornece uma sensação de orientação, no entanto reduz a um objeto a complexidade dos processos de constituição do social e das experiências humanas.

Esta operação ideológica funcionaria dissimulando uma incongruência que é constitutiva de toda estrutura social. Em seu tempo, o judeu, o estrangeiro, o drogado, o homossexual, o pobre, aparecem encarnando a impossibilidade estrutural da sociedade. O problema é que a sociedade não está incapacitada de alcançar sua plena identidade por causa dos judeus, paraguaios, ciganos, negros etc. O que a impede é sua própria natureza conflitiva.

Se invertêssemos esta lógica poderíamos formular que a negatividade, o componente dissonante não está no sujeito, portador de um atributo essencialista, nem sequer é necessariamente um desvalor; o negativo é aquele que invade para deslocar a aparente normalidade. Portanto, os antagonismos, situacionais e contingentes não se originam em nenhum exterior social, mas expressam posições discursivas em conflito.

Na educação este mito constituiu o pilar fundacional. Sarmiento acreditou que era a barbárie a origem do drama argentino. Para tanto, procedeu-se a uma série de ações: desde a eliminação física de gaúchos e aborígenes até a constituição de sujeitos civilizados. A partir de então, o sistema educativo se povoou de oposições binárias, colocando de um lado o desejável, o legítimo e, de outro, o ilegítimo.

A promessa educativa pretendeu eliminar o negativo, corrigindo-o: despojando de palavra o menino conflitivo, o “mau” aluno, o que fala “mal”, desvalorizando a linguagem não oficial, rechaçando estilos de vida diferentes, desautorizando a dúvida, julgando desrespeitoso aquele que questiona a autoridade, etc.

Na educação, “o outro como fonte de todo mal” assumiu distintas formas, expressamente violentas ou repentinamente excludentes, porém todas implicaram uma tentativa de descartar o componente negativo, o não idêntico, nas palavras de Adorno. Assim o sentido comum se tornou indesejável frente ao pensamento elaborado; a metáfora, só um artifício de linguagem frente à rigorosidade explicativa da dedução; a emoção, desvalorizada frente à razão; a emoção reprimida frente ao decoro das formas corretas de comunicação, a estética, uma mera aparência frente à solidez certa da racionalidade; a sexualidade, pecaminosa, frente ao olhar prejudicioso da moral.

Versão II.

“Os outros como sujeitos plenos de uma marca cultural”

Para esta perspectiva, as culturas representam comunidades homogêneas de crenças e estilos de vida. O estudo das culturas primitivas deu origem ao mito do arquétipo cultural, que sustenta que cada cultura se funda em um padrão que outorga sentido pleno à vida de todos seus membros, como se se tratasse de redes perfeitamente tecidas que tudo apanham. Este mito da consistência cultural supõe que todos os negros vivem a negritude do mesmo modo, que os muçulmanos experimentam uma única forma cultural, que as mulheres vivem o gênero de maneira idêntica. Em poucas palavras, que cada sujeito alcança identidades plenas a partir de únicas marcas de identificação, como se as culturas tivessem sido estruturadas independentemente das relações de poder e hierarquia.

O mito da consistência interna supõe que cada cultura é harmoniosa, equilibrada, auto-satisfatória. E nela nada carece de significado espiritual, nenhum aspecto importante do funcionamento geral traz consigo uma sensação de frustração, de esforço mal encaminhado. Esta idéia descansa na suposição de que as diferenças são absolutas, plenas e que as identidades se constroem em únicos referentes, sejam eles: étnicos, de gênero, de raça, de religião, etc.

Neste contexto, a diversidade cultural passa a ser um objeto epistemológico, uma categoria ontológica; supõe o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais preestabelecidos, isentos de mescla e contaminação.

Para Bhabha (1994, ob. cit.) a diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical de separação de culturas totalizadas, a salvo de toda intertextualidade, protegidas na utopia de uma memória mítica, de uma identidade estável. Este autor articula uma distinção importante entre diversidade e diferença. Critica a noção de diversidade quando é usada dentro do discurso liberal para referir a importância das sociedades plurais e democráticas. Afirma que junto com a diversidade aparece uma “norma transparente”, construída e administrada pela sociedade, que “hospeda”, que cria um falso consenso, uma falsa convivência, uma estrutura normativa que contém a diferença cultural: “a universalidade, que paradoxalmente permite a diversidade, mascara as normas etnocêntricas”.

O que persiste no mito da consistência interna é a idéia da coerência lógica, mediante a qual pode se impor uma ordem de idéias ao caos da experiência e um consenso causal segundo o qual haveria êxito nos intentos de ordenar os sujeitos na perseguição de certos ideais. Claudia Briones (1996) se pergunta se é válido colapsar distintas formas de diferença em um conceito guarda-chuva como o da etnicidade, gênero ou raça. “Não seria mais interessante falar de etnias ou culturas como formas, processos de marcação e não qualidades ontológicas?”

Não há nada irredutível que faça dos grupos somente raças ou etnias; são os processos de comunalidade os que operam mediante padrões de ação configurando os sentidos de pertencimento dos sujeitos. Ao mesmo tempo que proclamam as diferenças com os outros, funcionam silenciando distinções e conflitos internos. Como sustenta Balibar (1991), os critérios da comunalização inscrevem por antecipação a textura das demandas que vão realizar seus membros.

A radicalização desta postura levaria a exagerar a alteridade ou a encerrá-la em pura diferença. Deste modo, permaneceriam invisíveis as relações de poder e conflito e se dissolveriam os laços vinculantes entre sujeitos e grupos sociais.

Além disso, o mito da consistência interna das culturas alimenta o discurso atual multiculturalista. O multiculturalismo se levanta contra as posições homogeneizadoras, reivindicando não somente a incomensurabilidade das culturas segundo padrões universais, senão os direitos plurais não previstos pelas narrativas totalizantes.

O problema se suscita quando as diferenças são consideradas como entidades fechadas, essencialmente constituídas. Neste caso, impossibilita-se o diálogo cultural no cenário de disputa e se dissolvem os cenários de constituição de identidades plurais.

O multiculturalismo se torna discurso conservador quando a pergunta pelas diferenças não é acompanhada de outra, sobre a articulação dos fragmentos. E torna-se conservador porque o pensamento fica desarmado para pensar a dimensão do sistema como totalidade articulada. Seguindo a Zizek (1998): “la insistencia en el multiculturalismo entendido como la coexistencia híbrida y mutuamente intraducible de diversos mundos de vida culturales puede interpretarse también sintomáticamente como la forma negativa de la emergencia de su opuesto, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal”. O caráter paradoxal do multiculturalismo é o de fazer a modernidade cair em sua própria armadilha ao reclamar dela o que ela deve. A modernidade fica assim presa de si mesma. O multiculturalismo é, neste sentido, um dos reflexos mais significativos da crise da modernidade. Não serão então suas respostas politicamente corretas a desigualdade, as exclusões, os genocídios, etc.? Será o multiculturalismo uma maneira elegante que a modernidade desenvolveu para confessar sua brutalidade colonial? Concordamos, uma vez mais com Zizek (1998, ob. cit.):

Y, desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que – desde una suerte de posición global vacía – trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como nativos, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente. En otra palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un racismo con distancia: respeta la identidad del otro, concibiendo a este como una comunidad auténtica cerrada, hacia la cual él, el multiculturalismo mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada.

É interessante, nesse sentido, a distinção que apresenta Teixeira Coelho (1999) entre multiculturalismo como resultado e como processo. O primeiro é um caso de ação cultural, um dado que revela a coexistência de culturas diferentes. O segundo é uma derivação da fabricação cultural, paternalista, autoritária, discriminatória e totalitária: pretende estabelecer um paralelismo cultural ali onde ele não existe e criar um débil mecanismo de compensação pelas injustiças e assimetrias de poder passadas. Busca a superação entre culturas antagônicas, a eliminação das fronteiras, um neo-iluminismo, uma espécie de convergência simbólica, o *Black and White* de Michael Jackson, como afirma Coelho.

O multiculturalismo conservador abusa do termo diversidade para encobrir uma ideologia de assimilação. Assim, os grupos que compõem esse bálsamo tranqüilizante que é a cultura são geralmente considerados como agregados ou como exemplos que matizam, dão cor à cultura dominante. Entendido dessa forma, o multiculturalismo pode ser definido, simplesmente, como a autorização para que os outros continuem sendo “esses outros”, porém em um espaço de legalidade, de oficialidade, uma convivência “sem remédio”.

Uma pergunta inquietante permanece na construção da idéia do multiculturalismo que é: quem são os outros na representação multicultural? Esta é uma pergunta crucial em uma época onde as identidades já não se constroem de uma vez e para sempre, senão que se fragmentam, se multiplicam e se fazem móveis (e não somente em relação a uma consciência de oposição à identidade oficial).

A resposta a esta interrogação não parece ser muito clara. Porém, é possível supor que os outros não são todos os outros mas alguns outros. Instala-se um processo de fragmentação da alteridade, que muito tem a ver com o que alguns autores chamam de “multiculturalismo empresarial”, talvez uma nova maquiagem da lógica do mercado. A alteridade, novamente, é recategorizada e subdividida em categorias até agora desconhecidas. Alguns outros se aproximam, alguns outros se afastam cada vez mais. O circuito da cultura recebe com alegria a alteridade consumista e produtiva. E vigia os mendigos, as crianças de rua, as prostitutas, os deficientes, que continuam sendo expulsos do território da alteridade multicultural.

O discurso multicultural conservador sobre a alteridade provoca assim, uma fronteira de exílio para alguns desses outros que não são prestigiosos, que continuam sendo miseráveis, que serão sempre corpos e mentes obscuros e incompletos.

No campo educativo, a entrada do multiculturalismo é recente, dado que o pensamento etnocêntrico miserabilista tem funcionado desvalorizando as outras narrativas e produzindo uma gramática escolar fortemente disciplinadora e homogeneizante. Não obstante, podemos assinalar que sua entrada apresenta uma dupla estampa. Por um lado, se trata de uma entrada folclórica, caracterizada por um percurso turístico de costumes, e escolarizada, que converte a diversidade cultural em um almanaque que engrossa a lista dos festejos escolares. Por outro lado, a reivindicação da localização como retórica legitimadora da autonomia institucional passa a ser outro modo de tradução educativa do discurso multiculturalista. O suposto cultural relativista de cada um, segundo o prisma com que se olha, é traduzido no discurso escolar como: cada escola, segundo suas disponibilidades, condições institucionais e capacidade de administrar os “riscos da competitividade”.

Seria mais apropriado, em virtude do que já tem acontecido nos Estados Unidos, em alguns países europeus e na América Latina, falar de formas plurais, polimorfos, politicamente discrepantes, discursivamente refratárias de educação multicultural.

Isto ocorre, justamente, pelas discrepâncias de interpretações existentes acerca da alteridade, das representações e das concepções de cultura nos projetos pedagógicos. Assim, parece possível incluir na educação multicultural tanto os processos de assimilação das minorias à cultura “oficial” como os conteúdos de natureza anti-racistas e anti-sexistas. Do mesmo modo, poderíamos

entender por educação multicultural, simplesmente, uma reflexão sobre a presença das minorias nas escolas e uma expressão conflitiva das distâncias entre cultura escolar e cultura regional ou local.

Em geral, em sua versão débil ou forte, os programas de educação multicultural operam sempre a partir de um duplo mecanismo: a idéia de “respeito” para com a cultura de origem, em um tipo de marca de fatalidade, e a de “integração” na cultura hospedeira. É nessa duplicidade que ocorrem os conflitos permanentes entre maioria e minoria, língua oficial e língua do aluno, “alta” e “baixa” cultura.

Será que a educação multicultural é somente uma enunciação do conflito? Ou um intento por encontrar nas descrições conservadoras as soluções para os conflitos? Trata-se de esgotar a descrição da diversidade na visibilidade do diferente dentro da sala de aula? Uma aula politicamente correta, com algum negro, algum deficiente, algum cigano?

As diferentes formas que assume a educação multicultural são as diferentes formas de responder a essas perguntas. Uma delas, alicerçada na lógica do capital humano, supõe que a educação é a imersão necessária para que todos, ainda os “naturalmente privados de cultura”, adquiram habilidades úteis para sua empregabilidade. Este é o multiculturalismo empresarial, dentro do qual a escola joga o papel de mero instrumento de competitividade, território de conformidade com os códigos de integração dominantes. Essa mesma escola, por outro lado, é incapaz de aprofundar-se nas culturas e nas línguas dos alunos que compõem a alteridade escolar. Há aqui, também, uma relação unívoca entre o conceito de diversidade e de igualdade. A idéia de diversidade somente é aceitável, temporariamente, conduzindo à assimetria de posições e à perda de identidades híbridas. A igualdade resulta desse modo em uma pressão etnocêntrica para aquele ou aqueles que não são, não querem ser, não podem ser rapidamente como os demais, brancos, alfabetizados, saudáveis, de classe média, etc.

Outra versão da educação multicultural se aproxima do que se pode chamar de cognição multiculturalista. A sociedade multi-étnica é apresentada, elencada, “estetizada” em um formato folclórico, ao mesmo tempo que engessada e fixada no currículo escolar. Trata-se de “aprender” sobre os grupos culturais, seu exotismo, despojando-lhes de narrativas, de relato de experiência. Trata-se de apreciar a diversidade, aceitá-la, enfim, de concluir que no mundo não estamos, lamentavelmente, sós.

Porém, os outros não estão na escola, senão no currículo. Desse modo, o objetivo é ensinar a diversidade cultural e não a educação da alteridade. Os outros estão ao alcance das mãos, porém afastados, marcados em fotos, pinturas, músicas, teatros, bandeiras, festas escolares, etc.

O currículo ensina o quanto somos diferentes da alteridade e se esforça por encontrar algumas semelhanças grotescas. Introduce, ao mesmo tempo, temáticas

como o racismo, sexismo, rechaço cultural, como se elas fossem, justamente, objeto de consciência abstrata, formas de assombro sobre aquilo que a humanidade é, foi e será capaz de produzir culturalmente.

Uma terceira forma de educação multicultural, a qual poderíamos denominar uma antropologia sem sociologia (Silva, 1995), impõe a convivência dos diferentes, porém sem nenhuma alusão à desigualdade. Suas metas são preservar e estender o pluralismo, valorizar a diversidade, conservando por exemplo a homogeneidade na formação e composição do professorado.

De acordo com Semprini (1998), existe uma perversão manifesta nestas formas de educação multicultural, quando elas estão sustentadas somente a partir do politicamente correto, das ações afirmativas e da apresentação da alteridade em termos exóticos.

Peter McLaren (1997) sugere a necessidade de outras formas políticas de multiculturalismo e de educação multicultural, que superem aquelas liberais, humanistas e progressistas, as quais ele denominou de multiculturalismo crítico. Em oposição as outras políticas de significação, que argumentam que as diferenças são somente textuais e que se satisfazem unicamente em questionar os privilégios da cultura dominante, deve questionar-se o essencialismo monocultural de toda forma de “centrismo” (logo, etno, falo, antrope, eurocentrismo, etc.) e entender a educação como uma luta em torno dos significados políticos.

Ainda assim, a educação multicultural deixa em suspenso e talvez adie voluntariamente a resposta a interrogações sobre aqueles saberes diferentes, incapazes de serem unânimes; o saber local e regional, descrito por Foucault (1990), que sempre tem sido desqualificado e entendido como incompetente ou insuficientemente elaborado.

Versão III: “O outro como alguém a tolerar”

Como não reivindicar o discurso da tolerância, frente às conseqüências que estabelece a intolerância para com a vida humana e o exercício da liberdade? Michel Walzer (1998) interroga a chamada política da tolerância, pondo em destaque as ambigüidades dos diferentes regimes de tolerância que a humanidade tem construído. Em um tipo de soma e subtração, a história da tolerância tem significado ou o privilégio do indivíduo, em detrimento do reconhecimento de grupos, ou o inverso, o privilégio do grupo, deixando de resolver a questão da liberdade individual.

Walzer destaca que a modernidade tem dado lugar a duas formas de tolerância: “a assimilação individual e o reconhecimento do grupo”. A conquista da cidadania de judeus, trabalhadores, mulheres, negros e imigrantes significou um passo decisivo no terreno dos direitos humanos. Não obstante, recordemos que

o princípio do reconhecimento se sustentou na homogeneidade, na igualdade e não na diferença. Sou cidadão por minha condição de indivíduo igual e não em por minha condição de sujeito diferente.

Assim mesmo, dotar os grupos de certo grau de reconhecimento mediante a legitimidade de práticas religiosas, programas educativos, formas de agrupamento implicou um grau de tolerância, ainda que, restrito se levarmos em conta que longe estão os diferentes grupos sociais e culturais de constituir-se em sujeitos políticos, que discutam os alcances de sua inclusão nas políticas públicas.

Como vemos, a tolerância não está isenta de ambigüidades, porém, sobretudo, a pergunta é se a tolerância expressa uma utopia de profundo reconhecimento da alteridade e se este é o cenário que possibilita a reconstrução dos laços de solidariedade social.

A polêmica com o discurso da tolerância não supõe reivindicar seu oposto. Geertz descreve com clareza esta questão, quando assinala que interrogar os limites do relativismo não nos torna antirrelativistas, nem confrontar-nos com o marxismo nos torna antimarxista. Da mesma forma, debater com os limites do discurso da tolerância não implica de nenhum modo reivindicar a intolerância.

A tolerância é uma necessidade, um ponto de partida inevitável para a vida social, porém, também uma virtude?

A reivindicação da tolerância reaparece no discurso pós-moderno e não deixa de mostrar-se paradoxal. Por um lado, a tolerância convida a admitir a existência de diferenças. Por outro lado, nessa admissão reside um paradoxo, já que, ao aceitar o diferente como princípio, também se deveria aceitar os grupos cujas marcas são os comportamentos anti-sociais ou opressivos.

A Real Academia Espanhola define a tolerância como respeito e consideração para com as opiniões dos demais, ainda que estes recusem as nossas. Se assim fosse, deveríamos tolerar os grupos que levantam as limpezas étnicas em nome da pureza da pátria ou também haveríamos que tolerar as culturas que submetem a mulher à obscuridade, ao ostracismo e à submissão.

Clifford Geertz (1996) rechaça o conceito de tolerância, baseado em um relativismo:

a idéia de que todo julgamento remete a um modelo particular de entender as coisas tem desagradáveis conseqüências: o fato de pôr limites à possibilidade de examinar de um modo crítico as obras humanas nos desarma, desumaniza, nos incapacita para tomar parte numa interação comunicativa, torna impossível a crítica de cultura para cultura, e de cultura ou subcultura ai interior dela mesma.

Geertz assinala com clareza que o medo obsessivo ao relativismo nos torna xenófobos, porém isto não quer dizer que se trata de seguir todo lema segundo a cor com que se olhe. As culturas não são essências, identidades fechadas

que permanecem através do tempo, mas lugares de sentido e de controle que podem alterar-se e ampliar-se em sua interação. A questão não é evitar o juízo de uma cultura à outra ou ao interior dela mesma, não é tampouco construir um juízo isento de interrogação, senão unir o juízo a um exame dos contextos e situações concretas.

Ricardo Forster (1999) suspeita da tolerância por seu teor eufemístico. A tolerância, assinala, emerge como palavra suave, nos exime de tomar posições e de responsabilizarmo-nos por elas. A tolerância debilita as diferenças discursivas e mascara as desigualdades. Quanto mais polarizado se apresenta o mundo e mais prolifera todo tipo de *bunkers*, mais ressoa o discurso da tolerância e mais se toleram formas inumanas de vida.

A tolerância consagra a ruptura de toda contaminação e revalida os guetos, ignorando os mecanismos através dos quais foram construídos historicamente. A tolerância não põe em questão um modelo social de exclusão, quando muito trata de ampliar as regras de urbanidade com a recomendação de tolerar o que aparece como molesto.

A tolerância tem um forte ar familiar com a indiferença. Corre o risco de tornar-se mecanismo de esquecimento e levar seus portadores a eliminar de uma só vez as memórias da dor. Por acaso as *Mães da Praça de Maio* foram produto da tolerância?

O discurso da tolerância corre o risco de transformar-se em um pensamento da desmemória, da conciliação com o passado, em um pensamento frágil, *light*, que não convoca à interrogação e que tenta evitar todo mal-estar. Um pensamento que não deixa pegadas, desapaixonado, descomprometido. Um pensamento desprovido de toda negatividade, que subestima a confrontação, por ineficiência.

A tolerância pode materializar a morte de todo diálogo e, portanto, a morte do vínculo social, sempre conflitivo. A tolerância, sem mais, despoja os sujeitos da responsabilidade ética frente ao social e ao Estado, da responsabilidade institucional de assumir da realização dos direitos sociais. O discurso da tolerância, na mão das políticas públicas, bem poderia ser o discurso da delegação das responsabilidades, à disponibilidade das boas vontades individuais ou locais.

Como é o jogo da tolerância na educação? É certo que somos tolerantes quando admitimos na escola pública os filhos das minorias étnicas, religiosas ou outras, ainda que esta aceitação material não suponha reconhecimento simbólico. Porém, também somos tolerantes quando naturalizamos os mandatos da competitividade como únicas formas de integração social, quando fazemos recair no voluntarismo individual toda esperança de bem-estar e reconhecimento, quando damos uma piscada conciliadora a tudo o que emana dos centros de poder, quando não lutamos com os significados que nos conferem identidades terminais. Somos tolerantes, quando evitamos examinar os valores que domi-

nam a cultura contemporânea; porém, também somos tolerantes quando evitamos polemizar com crenças e preconceitos dos chamados “setores subalternos” e somos tolerantes quando a todo custo evitamos contaminações, mesclas, disputas.

A tolerância também é naturalização, indiferença frente ao estranho e excessiva comodidade frente ao familiar. A tolerância promove os eufemismos: por exemplo, chamar de localismos, identidades particulares as desigualdades materiais e institucionais que polarizam as escolas dos diferentes pontos do país.

Retornemos ao princípio: “o outro como fonte de todo mal” nos empurra à xenofobia (ao sexismo, à homofobia, ao racismo, etc.). Por sua vez, o discurso multiculturalista corre o risco de fixar os sujeitos a âncoras de identidade, que é igual a condená-los a não ser outra coisa que já se é e a abandonar a pretensão de todo laço coletivo. E, por último, a tolerância pode instalar-nos na indiferença e no pensamento débil.

Será impossível a tarefa de educar na diferença? Felizmente, é impossível educar se crermos que isto implica formatar por completo o outro, ou regular, sem resistência alguma, o pensamento e a sensibilidade. Porém, parece atrativo, pelo menos para muitos, imaginar o ato de educar como o ato de deixar à disposição do outro tudo aquilo que lhe possibilite ser distinto do que é em algum aspecto. Uma educação que aposte em recorrer a um itinerário plural e criativo, sem padrão nem regras rígidas que encerrem o trajeto e enfatizem resultados excludentes.

Referências Bibliográficas

- BALIBAR, E. “The Nation Form: history and ideology”. In: *Race, Nation, Class, Ambiguous Identities*. New York : Verso, 1991.
- BHABHA, H. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- BRIONES, C. Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo. In: *Revista de Ciencias Sociales*. n. 5. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- EBERT, T. *Writing in the political: resistance (post)modernism*. In: *Legal Studies Forum* XV (4)1991. p. 291-303
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- FORSTER, R. Adversus tolerancia. In: *Rev Lote. Mensuario de Cultura*. Año III, Número 25, Venado Tuerto. Santa Fe: 1999.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1990.
- _____. *Tecnologías del yo y otros textos*. Madrid: Paidós, 1990.

- GEERTZ, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- GRIGNON, C. e PASSERON, J. C. *Lo culto y lo popular*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- HOBBSAWM, E. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.
- LARROSA, J. e PEREZ DE LARA, N. *Imágenes del otro*. Barcelona: Virus, 1998.
- MACCANNELL, D. *The tourist*. New York: Basic Books, 1989.
- McLAREN, P. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo : Cortez, 1997.
- POLLOCK, Griselda. Feminism/Foucault-Surveillance/Sexuality. In: BRYSON N., HOOLY M. e MOXEY K. (Eds). *Visual culture: image and interpretations*. Hannover: Wesleyan University Press, 1994.
- RUTHERFORD, J. *Identity: community, culture, difference*. London : Lawrence e Wishart, 1990.
- SEMPRINI, A. *Le multiculturalisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.
- SILVA, Tomaz T. Os novos mapas culturais e o lugar do currículo numa paisagem pós-moderna. *Paixão de Aprender*, n. 9. Porto Alegre: SMED, 1995. p. 40-51
- WALZER, M. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- ZIZEK, S. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In Jameson F. e Zizek S. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- _____. *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Silvia Duschatzky é investigadora da Área da Educação, na FLACSO, Buenos Aires, Argentina.

Carlos Skliar é professor do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Endereços para correspondência:

E-mail: paumat@tournet.com.ar

E-mail: skliar@edu.ufrgs.br