

A ALTERIDADE MORA NO CORAÇÃO DA IDENTIDADE. Por uma ética pedagógica intercultural

Clara Silva

Università degli Studi di Firenze – UniFi Italia

Paola Caselli

Università degli Studi di Firenze – UniFi Italia

Resumo

Identidade, alteridade, cultura e diferença são considerados conceitos fundamentais do discurso pedagógico intercultural e, principalmente nos últimos anos, foram objeto de reflexões críticas aprofundadas por parte daquelas ciências sociais e humanas contíguas à pedagogia. O presente artigo analisa algumas ideias oferecidas por tais ciências, especialmente no tocante às noções de identidade e alteridade. A amplitude do tema levou a escolha de focar somente em alguns autores identificados dentre aqueles cujo pensamento é particularmente fecundo para o saber pedagógico/educativo.

Palavras-chave: identidade; alteridade; cultura; intercultural; pedagogia.

Abstract

Identity, otherness, culture and difference are founding concepts of the intercultural pedagogical discourse, which in recent years has been object of deep critical reflections by human and social scientists on Pedagogy. This article analyzes some arguments offered by these Sciences, in particular regarding the notions of identity and otherness. The breadth of this theme is composed by the choice of affirming itself on some individual authors among those in which thought results particularly from and according to the pedagogical/educational knowledge.

Keywords: identity; otherness; culture; intercultural; pedagogy.

Introdução

Zygmunt Bauman define o nosso tempo como “a idade da identidade”, no sentido de que os medos, as ânsias e as incertezas impulsionam os indivíduos em uma busca contínua da identidade, vivida em contraposição com aquela de outros indivíduos e grupos. Em torno da identidade, surgem hoje fortes contrastes:

Sempre que ouvir esta palavra, pode ter certeza que existe uma batalha em curso. O campo de batalha é o habitat natural para a identidade. A identidade somente nasce no tumulto da batalha, e se adormece e emudece assim que os ruídos da batalha se esvanecem. Então, é inevitável que tenha uma natureza contraposta. Talvez seja possível [...] eliminá-la do desejo, mas não é possível eliminá-la do pensamento, muito menos eliminá-la das ações humanas. A “identidade” é, ao mesmo tempo, uma luta contra a dissolução e contra a fragmentação: intenção de devorar e, ao mesmo tempo, uma recusa resoluta de ser devorado (Bauman, tr. it. 2003 [2003], p. 75).

Na reconstrução sociológica de Bauman, a identidade hoje está submetida a uma ameaça constante proveniente do confronto com uma variedade de fatores erosivos que residem no espaço social. Em outras palavras, o confronto diário entre a identidade e a alteridade que marca a nossa contemporaneidade não gera o enriquecimento recíproco e a superação dos medos e das incompreensões inevitáveis no encontro intersubjetivo. Por que esta contraposição entre a identidade e a alteridade, por que esta luta perene?

Trata-se, na nossa opinião, de uma questão que afunda as suas raízes em uma longa tradição de relações entre povos e culturas, que marcou as relações entre o Ocidente e o resto do mundo, na qual a afirmação da identidade ocorreu na lógica da opressão e até mesmo da aniquilação da alteridade. Pense, por exemplo, na longa história colonial que marcou a história mundial ou até nos genocídios, nas perseguições e no extermínio de massas provocados pelos totalitarismos do século XX. Todavia, há muitos anos as ciências humanas e, em particular a antropologia cultural e a filosofia, estão repensando profundamente a questão, submetendo a um exame crítico o conceito de identidade e interrogando-se sobre a relação com a alteridade, oferecendo uma cultura em geral, mas em modo particular àquela educativa, instrumentos teóricos para formar uma nova mentalidade. Nesta ocasião, focaremos aqueles que consideramos as principais contribuições que as disciplinas citadas acima oferecem à pedagogia intercultural.

A identidade como invenção

Uma contribuição certamente essencial para a pedagogia e para a educação hodierna é proveniente da antropologia cultural contemporânea, que na sua reflexão sobre a relação entre identidade e alteridade, contribuiu para elaborar uma concepção de identidade não

mais como uma estrutura rígida, definida para sempre, mas como uma construção cultural. O trabalho do antropólogo, portanto, é concebido como uma atividade de tradução: uma hermenêutica dos fenômenos culturais nos quais esses se configuram como “sistemas de significado que colocam problemas interpretativos” (Geertz, tr. it. 1998 [1973], p. 5). Os fatos culturais deixam de ter um valor objetivo para assumir o caráter de uma invenção, transformando-se em verdadeiras construções simbólicas. Como esclarece James Clifford, “definir as etnografias como ficções pode colidir com as sensibilidades empíricas, mas a palavra [ficção], como normalmente é usada nas recentes teorias textuais, perdeu a sua definição de falsidade, de algo que se opõe à verdade. Indica a parcialidade das verdades culturais e históricas, os modos nos quais essas são sistemáticas e exclusivas” (Clifford, tr. it. 1997 [1986], p. 24).

Para Francesco Remotti, a identidade não é nada mais que um fato de decisão. De fato, modelos de identidade são construídos pelo homem em razão da carência da sua estrutura biológica, uma estrutura que necessita da cultura e da identidade para superar o próprio defeito. Então, o homem se constrói socialmente e através da criação da própria identidade procura responder aos próprios desejos e necessidades, não somente culturais e intelectuais, mas também afetivos e emocionais. Deste ponto de vista, a identidade é considerada uma dimensão a tal ponto irrenunciável para o homem, tornando-a objeto de reivindicação “na competição para os recursos, de qualquer tipo que sejam” (Remotti, 1996, p. 59). Cada grupo humano, portanto, é induzido a se representar em termos de uma “cultura específica e diferenciada, se não a representar as próprias diferenças como naturais e essenciais, ou seja, incontestáveis” (Gallissot, Rivera, 1997, p. 49). Esta tendência, todavia, como destaca mais uma vez Remotti, pode levar a uma verdadeira obsessão da identidade, até o ponto de considerá-la como “uma rua sem saída, um plano falimentar” (Remotti, 1996, p. 60). De fato, a identidade, após ser imaginada, assume para aqueles que reconhecem um valor “objetivo”, tanto para se tornar um motivo de contraposição face aos demais indivíduos ou grupos e de reivindicação dentro de uma lógica do reconhecimento que pode originar conflitos, até sangrentos. De fato, como mostra a história, infelizmente recente (como em Ruanda e em outros lugares), é possível morrer de identidade (Fabietti, 2013).

Para evitar a rua sem saída do próprio enrijecimento e sobreviver, a identidade é convidada a sair de si mesma e lidar com a alteridade, que tende a rejeitar e a marginalizar. De fato, a alteridade aninha-se no “coração da identidade” (Remotti, 1996, p. 62). Portanto, a identidade chega a reconhecer a alteridade na sua inevitabilidade, até na sua necessidade, no sentido que se a identidade se isola e exclui a alteridade, vê diminuir drasticamente os recursos necessários para a própria sobrevivência. Nas relações cotidianas, tende-se a deixar de lado a alteridade e a não reconhecer a sua contribuição à construção da identidade. O antropólogo, com o seu olhar de fora, percebe a importância da alteridade nos confrontos da identidade, reconhecendo-a como ingrediente desta última. Para superar os paradoxos e as ambiguidades da relação identidade-alteridade, Remotti propõe de modo provocatório ir *além da identidade*, no sentido de sair da lógica da identidade «em um elogio da precariedade, que é a “liberdade” à qual foi trazido de volta

ou a qual foi condenado sempre que são apresentadas, mesmo que por um instante, máscaras e ficções» (Remotti, 1996, p. 103).

Esta reflexão antropológica é indispensável para repensar as relações interculturais em sociedade, europeias e extraeuropeias, sempre cada vez mais atravessadas por novas e crescentes hibridações que dão vida a uma imagem cada vez mais móvel das culturas. As transformações recentes relacionadas às migrações e à globalização, de fato, restituíram os espaços da vida social e, em particular modo, da escola, local de encontro entre as diversidades culturais, aumentando o interesse da antropologia para os fatos educativos e aumentando a gama das suas possíveis participações. A pedagogia recebe da antropologia cultural não apenas teorias e conceitos, mas também métodos e instrumentos úteis para interpretar o pluralismo das diferenças presente na sociedade e, em particular, nos espaços da vida coletiva, como na escola. De fato, a participação da antropologia vai em uma direção dupla: uma de caráter teórico-epistemológico, a outra de natureza prática e operacional, fruto das suas experiências de trabalho no campo, do qual emerge a intrínseca relação entre identidade e alteridade, entre o Eu e o Outro. Letizia Caronia observa a propósito: “os educadores e os professores precisam do trabalho dos antropólogos, muito mais que do seu saber” (Caronia, in Nigris 1996, p. 69). Por outro lado, Francesca Gobbo convida os professores a se tornarem “etnógrafos”, para obter um maior conhecimento sobre as dinâmicas intersubjetivas que ocorrem nas classes multiétnicas e aprofundar a compreensão das diversidades culturais (cfr. Gobbo, in Favaro e Luatti, a cura di, 2004).

A ética da alteridade

O conceito de “alteridade” assume um papel central na filosofia contemporânea, em particular naquela de Emmanuel Lévinas, que atribui ao pensamento do Outro, até teorizar um novo “humanismo da alteridade” (cfr. Lévinas, tr. it. 1985 [1972]), um valor radical, pois conota qualquer pessoa que se relacionar com o Eu do indivíduo. O “Outro” (*Autre*) levinasiano não é simplesmente aquele que vem de longe ou pertence a uma cultura diferente, nem mesmo deve ser entendido exclusivamente como o outro homem (para o qual Lévinas usa principalmente a expressão *Autrui*), mas também como referência à dimensão da alteridade em geral e, muitas vezes, como no judaísmo (cfr. Lévinas, tr. it. 2002, [1953-1983], pp. 85-98), à alteridade divina.

A centralidade adotada na sua filosofia do tema da alteridade remete a uma crítica radical ao pensamento do Ocidente, ou seja, aquela de ter privilegiado a figura do “idêntico”. Para Lévinas, a cultura ocidental seria baseada na redução do ser ao conhecer, no qual a realidade externa é objetivada e subtraída da sua singularidade ou alteridade: “o conhecimento consiste em ver o indivíduo não somente na sua singularidade, mas na sua generalidade, da qual somente se comunica a existência”. Lévinas inverte esta visão, convidando-nos a efetuar um percurso inverso; um trajeto de reflexão e reconhecimento de Si, não a partir da própria subjetividade, mas passando *do Outro ao Eu*. O constituir-se do eu, segundo Lévinas, é gerado do outro e apenas a partir de tal constituição o eu pode ir em

direção ao outro. Então, a relação eu-outro é de profunda co-implicação, e isso torna de fato impossível ao eu a estraneidade ou indiferença do outro. A filosofia do Outro de Lévinas configura-se portanto como própria “ética da alteridade”, somente através do reconhecimento do Outro e da nossa radical “imparcialidade” como constitutivos do nosso Eu é, de fato, possível estabelecer as bases de uma vida e de uma sociedade justas:

Na deposição por parte do eu da sua soberania do eu, na sua modalidade do eu detestável, encontra-se o significado da ética, mas também provavelmente da espiritualidade [...]: o humano [...] é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, [...] à sua possibilidade de temer a injustiça muito mais que a morte, preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, e preferir aquilo que justifica o ser àquilo que o garante. Ser ou não ser: provavelmente não é essa a questão essencial (Lévinas, tr. it. 2002, [1953-1983], pp. 146-147).

No plano ético, a indiferença para com o Outro acompanha-se de um excesso de autonomia e de liberdade, que flui para a supremacia do narcisismo e para a autossatisfação. Neste caso, o sujeito humano se considera autossuficiente e, dessa maneira, estabelece uma relação com a realidade externa fundada na mera posse de bens materiais: “em uma civilização que se reflete na filosofia do Idêntico, a liberdade se realiza na riqueza. A razão que reduz o outro é apropriação e poder” (Lévinas tr. it. 1989 [1957], p. 35). No plano político, isso implica em um risco da tirania e do totalitarismo, que geram a “alma como aquela de um escravo”, esmagando a liberdade dos cidadãos.

A supremacia do idêntico sobre o outro desloca para o segundo plano o valor da justiça em relação àquele da liberdade. Invertendo o êxito da filosofia ocidental, para a qual “a liberdade precede a justiça”, Lévinas exalta a figura do Outro entendendo este como evento que se coloca de frente ao sujeito e o limita, impondo-lhe algumas responsabilidades: “o rosto do outro” que se posiciona frontalmente à minha frente.

A originalidade da reflexão de Lévinas pode ser aceita desde que seja colocada à base da pesquisa, realizada com particular vigor pelo Existencialismo, de uma maneira de ser positiva para o sujeito posicionado em relação à realidade externa, em contraposição às modalidades inautênticas da sua relação com o mundo (cfr. Heidegger, tr. it. 1971 [1927]; Sartre, tr. it. 1992 [1937], 1980 [1943]): a inovação do pensamento de Lévinas reside, essencialmente, justamente no ter “indicado ao pensamento”, para conceber a relação entre o Eu e o Outro, uma via que fuja da violência e da opressão e que se oponha às tendências narcisísticas do indivíduo.

Em Emmanuel Lévinas, a alteridade é indagada adotando outra chave de leitura: segundo o filósofo francês, a relação com o Outro, de fato, é também a dimensão na qual pode ser localizada a ideia de infinito. Contradizendo Cartesio, Lévinas afirma, de fato, que é possível existir uma relação entre o Eu e o infinito; relação que consiste e se encontra na mesma ideia de infinito, o qual emerge e se mostra, mais uma vez, na relação com o Outro: “o infinito é o radicalmente, o absolutamente Outro” (Lévinas, tr. it., 1989 [1957], p. 39). A ideia do infinito coincide com a experiência da Alteridade, justamente porque se trata de

“uma relação com aquele é externo, com o Outro, para que essa exterioridade não possa ser integrada no Idêntico” (*ibidem*). Pois os outros limitam os meus poderes e resistem a mim eticamente, “tal resistência abre a dimensão do infinito, daquele infinito que para o imperialismo irresistível do Idêntico e do Eu” (Lévinas, tr. it., 1989 [1957], p. 40). A infinidade remete também à essencial “ausência” do sujeito (tema já sartriano, mas cujas raízes afundam no pensamento de Montaigne), quando esse percebe a injustiça da autonomia e da total plenitude e da justiça da heteronomia. A mesma consciência moral, ou heteronomia, é para Lévinas um “movimento infinito”, é “insatisfação”, é “Desejo”; então, o Outro é essencialmente aquele “ao qual se deve justiça” (Lévinas, tr. it., 1989 [1957], pp. 44-46).

A figura do Outro levinasiano é uma cifra da responsabilidade moral: o seu rosto, na sua expressão, na sua mortalidade, me envolve, me chama em causa, me dá responsabilidades e tal responsabilidade lacera as formas abstratas da generalidade (o homem entendido como meu semelhante) e “designa o *eu* como responsável” (Lévinas, tr. it. 1989 [1982], p. 57). Surge o temor pelo Outro, pela sua morte, pela sua morte em si mesmo (e não se refere essencialmente ao eu, como em *Essere e tempo* de Heidegger). O eu depõe assim a própria soberania e instaura a ética. É por isso que “ética como filosofia primeiro”: a ética baseia-se na interioridade do sujeito, aquela interioridade que está antes da intenção, antes da formulação de ideias metafísicas e onde já espaço para o discurso da justiça, justamente através do quebrar tal interioridade do olhar do Outro. Em uma entrevista de 1995, Lévinas ilustra assim o próprio pensamento:

o “face a face” não é a declaração de guerra ao outro [...] É necessário lembrar isso que afirmo a propósito do rosto. Essa é a linguagem antes do fixar-se em representação, apelo à devoção que devo aos outros. O *des-inter-essamento* que falo é especificamente o concretizar-se do encontro do rosto dos outros. [...] Obrigação de responsabilidade à qual ninguém pode se substituir, dívida que ninguém pode pagar no lugar do eu e assim, para o eu (*moi*), o concretizar-se da própria singularidade do eu (*je*). Desta singularidade do eu (*je*) é correlativo o próximo na responsabilidade em relação à qual [...] é “único no mundo inteiro” no seu rosto, [...] no amor desinteressado da responsabilidade [...]. O eu (*je*) e o outro [...] não são mais simples indivíduos [...], pontos anônimos de uma extensão lógica de um conceito. “Nós somos todos, face a todos, culpados, e eu mais que qualquer outra pessoa”, diz um personagem de Dostoevskij [...], exprimindo [assim também] esta [...] responsabilidade para com o próximo e a impossibilidade de subtrair-se ou fazer-se substituir (Lévinas, tr. it. 2002 [1995], p. 150).

O problema de Lévinas é aquele, típico da cultura judia, da prioridade da justiça, que na sua reflexão apresenta-se como exigência por parte do indivíduo de justificar-se (obviamente no sentido etimológico do tempo e não naquele mais banal). No plano mais propriamente filosófico a pergunta fundamental é: “não agora: porque o ser em vez do nada, mas de maneira tal que o ser se justifica” (Lévinas, tr. it. 1989 [1982], p. 59). Desta

maneira, passa-se radicalmente da centralidade do indivíduo à centralidade do seu ser em relação aos outros.

Como a teorização levinasiana sobre a alteridade não contém referências explícitas ao tema das relações interculturais, essa oferece muitas ideias de reflexão para repensar as dinâmicas intersubjetivas nas atuais sociedades pluralísticas. No artigo intitulado *Determinação filosófica da ideia de cultura*, Lévinas enfrenta o tema da cultura a partir da sua reflexão sobre o Idêntico e sobre o Outro: “A Cultura, antes de tudo pode ser interpretada – e é esta a dimensão privilegiada do Ocidente greco-romano (e a sua possibilidade de universalização – como a intenção de tirar a *Alteridade* da Natureza, que, estranha e preliminar, surpreende e atinge a identidade imediata que é o *Mesmo* do eu humano” (Lévinas, tr. it., 1989 [1984], pp. 64-65).

Conceber a relação com o Outro como uma relação eticamente direcionada significa não ficar indiferente em relação à alteridade e não reduzi-la a si mesmo. A produção cultural torna-se assim uma expressão da responsabilidade em direção ao Outro, na qual, elaborando a própria origem universalística, ela supera as próprias fronteiras e abre-se “às formas das culturas que não pertencem à herança greco-romana” (Lévinas, tr. it., 1989 [1984], p. 72). Uma cultura que não deseja confirmar-se na própria identidade, mas colocá-la em discussão, antepondo a «responsabilidade ética» face ao outro homem à estraneidade produzida pela «distância espacial» (*ibidem*).

No *O significado e o sentido*, incluído no *Humanismo do outro homem*, Lévinas já tinha abordado, mesmo que brevemente, o tema da cultura, mostrando os problemas de um “pluralismo no qual falta um sentido único” (Lévinas, tr. it. 1985 [1972], p. 61). O pluralismo cultural, resultado da modernidade e da reflexão crítica do Ocidente sobre si mesmo não teria sentido, um direcionamento: “a sarabanda das culturas inumeráveis e equivalentes, cada uma das quais se justifica no seu contexto, cria assim um mundo desocidentalizado, mas também um mundo desorganizado” (Lévinas, tr. it. 1985 [1972], p. 81). A esta ausência de direcionamento típica da modernidade, Lévinas contrapõe o direcionamento indicado pela sua reflexão sobre a alteridade: este último «não pode ser disposto com um movimento que vai além do idêntico, em direção ao Outro que é absolutamente outro» (Lévinas, tr. it. 1985 [1972], p. 62). Trata-se de um tipo de retorno “antes” da história e “antes” da cultura (Lévinas, tr. it. 1985 [1972], p. 81), a um espaço da ética que permitiria até “julgar as Culturas” (Lévinas, tr. it. 1985 [1972], p. 82). A resposta de Lévinas ao desorientamento da modernidade e ao seu relativismo cultural consistem então na abertura messiânica de um pensamento que pensa o movimento do Idêntico em direção ao Outro sem um retorno ao Idêntico.

A ética da hospitalidade

A alteridade é objeto de reflexão até em Derrida, que enfrenta a estrita conexão com o conceito de “hospitalidade” (cfr. Derrida, 1993, 1998; Derrida e Dufourmantelle, tr. it. 2000 [1997]). Como Lévinas, até Jacques Derrida considera que nada se dá por si só, nem pode

se auto-posicionar, mas que o Eu depende, origina-se e pode compreender-se somente em relação ao Outro (cfr. Derrida, tr. it. 2008 [1998-2003]); portanto é evidente como, por parte de Derrida, a “desconstrução” precisa investir também na reflexão ético-política, o nosso manter uma relação com o Outro, a construção compartilhada de um espaço – ético, social, político – no qual pode se alimentar um diálogo efetivo entre o Eu e o mundo. É a partir desse pressuposto que, em Derrida, a questão da hospitalidade – ou, melhor dizendo, usando uma expressão que evidencia os pontos de contato com o pensamento levinasiano, a “ética da hospitalidade” – apresenta-se como uma questão fundamental do Ser, que como questão “da pergunta”: como primeira coisa, ao “estrangeiro”, de fato, pergunta-se qual é o seu nome:

Se é o Outro que somente pode dizer *sim*, o “primeiro” *sim*, então a acolhida é sempre a acolhida do *outro*. Agora é necessário pensar nas gramáticas e nas genealogias desse genitivo. Falando-se do “primeiro” *sim* utilizei as aspas em “primeiro”, somente para efetuar uma hipótese que somente possa ser pensada: não existe o primeiro *sim*, o *sim* já é uma resposta [...]. É necessário começar a responder. [...] E a acolhida não pode ser um ato poético (Derrida, tr. it. 1998, [1997], p. 86).

Derrida faz mais uma passagem, convidando a refletir sobre a etimologia da palavra “estrangeiro” e lembrando como, na Grécia clássica, o *xenos* não era o estrangeiro absoluto – identificado no *barbaros*, cuja etimologia remete, por sua vez, a um idioma incompreensível, a uma impossibilidade na comunicação com os locais – mas aquele que, oriundo de uma outra cidade helênica, estipulava com a *polis* um pacto que se estendia à sua descendência. Então, o *xenos* é aquele que é capaz de responder a pergunta sobre qual é o seu nome: é o estrangeiro que se faz próximo e é acolhido e aceito como “hóspede”. E a cadeia de remissões etimológicas continua justamente com a análise do termo “hóspede”, cuja raiz latina, “*hos*” – reflete Derrida – unia *hospes*, o hóspede ao qual se deve a acolhida, e *hostis*, o inimigo. A bipolaridade *xenos/barbaros*, *hospes/hostis* coloca em evidência aquela que poderíamos definir como a visão conceitual que permeia todo o discurso derridiano sobre a hospitalidade: de um lado, a hospitalidade, para ser realmente tal, parece exigir a ausência da espera de uma reciprocidade; do outro, para que possa ser realizada, deve haver uma lei concreta que estabeleça limites à sua incondicionalidade, pedindo para que o estrangeiro “faça a sua parte”. Como pensar e gerenciar, então, uma ética da hospitalidade? Derrida resolve – e essencialmente recusa – essa dicotomia entre abertura incondicionada da hospitalidade como comportamento ético e necessidade de estabelecer alguns limites, com uma afirmação que não deixa espaço a dúvidas: “Eu sou a presa do outro, refém do outro e a ética deve fundar-se nessa estrutura de refém” (Derrida, in Derrida e Dufourmantelle, tr. it 2000, [1997], p. 66).

A reflexão sobre o Outro, sobre o estrangeiro e sobre a ética da hospitalidade se cruzam e se encontram na figura derridiana “de quem chega”, aquele indivíduo – ou objeto – “novo”, desconhecido, que chega e se faz próximo; uma pessoa “que chega” muitas vezes

como um “anti-Godot” beckettiano, cujo nome «pode designar, certo, a naturalidade daquilo que chega, mas também a singularidade de quem chega, aquele ou aquela que chega, indo para onde não era esperado, onde era esperado sem que fosse esperado, sem saber o que ou quem o espera, aquilo que é esperado – e é essa hospitalidade, a hospitalidade do evento» (cfr. Derrida, in Derrida e Dufourmantelle, tr. it. 2000 [1997], pp. 29-30). Derrida dá uma atenção especial à incondicionalidade da hospitalidade: ao acolher o Outro, o novo que se apresenta e que nos chama em causa, sem querer fazer “refém” o nosso ponto de vista, sem desejar reduzi-lo àquilo que de semelhante encontramos nele. Giacomo Coccolini escreve, contrapondo o complexo conceito derridiano de “hospitalidade incondicionada” à tendência em enfrentar de maneira superficial o tema da relação com o Outro que, hoje, parece caracterizar grande parte do Ocidente:

Derrida reflete sobre a incondicionalidade da hospitalidade, sobre aquele gesto face ao outro que somente permite deixá-lo ser, na sua inapropriabilidade. Não apenas aquele que chega não tem nome, não tem uma identidade predeterminada (e é por este motivo que justamente na face do estrangeiro, do estranho, é colocada em discussão justamente aquele mundo ao qual solicita para ser recebido); mas, Derrida se pergunta: mas será que não é verdade que “a hospitalidade começa com a acolhida sem qualquer pergunta?” Será que não é verdade que “a hospitalidade se oferece, se doa ao outro antes que ele se qualifique, ainda que seja (colocado ou submetido) sujeito, sujeito de direito e sujeito nomeável com o seu sobrenome?” [...] Aqui se começa a perceber toda a distância que passa entre as perguntas radicais efetuadas por Derrida e as respostas insignificantes que muitas vezes ouvimos nos últimos tempos (Coccolini, 2014, p. 6).

No mais, é o mesmo Derrida que destaca a exigência, hoje mais que nunca, de pensar na relação entre identidade e alteridade, entre fechamento e abertura ao Outro, mantendo-se distantes da retórica e de simplificações perigosas: «atualmente as palavras “outro”, “em relação ao outro”, “abertura ao outro” etc., tornam-se um pouco difíceis. Alguma coisa se torna mecânica neste uso moralista da palavra “outro” e muitas vezes no referir-se também a Lévinas há algo de um pouco mecânico, de um pouco fácil (e edificante) há alguns anos. Então, gostaria, em nome desse pensamento difícil, protestar contra essa facilidade» (Derrida, in Derrida e Dufourmantelle, tr. it. 2000 [1997], p. 63). Aqui a atenção de Derrida para a realidade do Outro de hoje: o migrante, o refugiado e o chamado *sans-papier*, ou o irregular sem documentos. Para com essas figuras, a chamada sociedade de acolhida opõe uma resistência que possui os traços de uma violência mais ou menos explícita na medida em que realiza uma série de ações que produzem marginalização social. De fato, o estrangeiro, para Derrida, “é em primeiro lugar estrangeiro em relação à língua jurídica na qual são formulados o dever de hospitalidade, o direito de asilo, os limites, as normas, os códigos de polícia, etc.” (Derrida, in Derrida e Dufourmantelle, tr. it. 2000 [1997], p. 46). A sociedade de acolhida requer então que o estrangeiro, além de uma certa competência linguística em sentido estreito, tenha a capacidade de decifrar os códigos nos

quais são estabelecidas as normas de hospitalidade que a regulamentam, os códigos que representam o *ethos* da coletividade anfitriã. Aqui a reflexão derridiana oferece uma indicação preciosa que enfrenta o tema do estrangeiro e a questão da língua do ponto de vista das relações interculturais e da educação: a inclusão dos estrangeiros, particularmente dos filhos dos imigrados nas sociedades de imigração, não pode ser preterida somente a intervenções de sustentação linguística – e a falha das experiências realizadas nas décadas passadas em vários países europeus sobre o modelo da pedagogia compensado o demonstra –, mas deve ser promovida em um quadro de ações formativas mais amplos, no qual deve ser dada atenção à questão dos códigos e dos mal-entendidos que podem derivar da dinâmica das interpretações recíprocas.

Derrida, a este último propósito, nos faz refletir sobre o papel ativo que o estrangeiro tem na dinâmica da hospitalidade, no encontro que ocorre com a sua chegada junto à sociedade que o recebe: eles fazem perguntas ao seu hóspede, colocam-se *como* pergunta e, então, tendem a questionar os rituais e as normas com as quais a acolhida é preparada. O estrangeiro, em outras palavras, mais próximas àquelas da antropologia cultural, é um agente cultural ativo, que interagindo com a sociedade, enquanto sofre transformações, por sua vez transforma o contexto no qual vive, provocando algumas hibridações, alguns *métissages*. As identidades envolvidas neste encontro-desencontro, neste jogo de desnaturalizações, não são rígidas nem no plano individual nem naquele coletivo, mesmo se as tendências ao enrijecimento (e à reificação do outro) encontram-se à ordem do dia, em ambas as frentes, onde um se torna o refém do outro. E mesmo que Derrida saiba perfeitamente que muitas vezes o potencial antitrião leva sempre a melhor face ao estrangeiro ao qual, por exemplo, pode negar o asilo, levando-o às margens da sociedade, é justamente junto àquelas margens, onde a hospitalidade transforma-se em hostilidade e torna-se nítida a sua origem comum, que pode ocorrer em um movimento oposto, de desconstrução dos esquemas prevaletentes. Um movimento, porém, que deve ser realmente eficaz deve ser feito justamente por uma intencionalidade política, ética, jurídica que seja capaz assim de responder “às novas injunções históricas inéditas”, de concordar seriamente com o mesmo, “alterando as leis, determinando diversamente a cidadania, a democracia, o direito internacional” (Derrida, in Derrida e Dufourmantelle, tr. it. 2000 [1997], pp. 126-127) e, poderíamos acrescentar, até a formação como veículo de transmissão e de alteração culturais.

Conclusões

Se a antropologia cultural como «ciência das diferenças» por excelência é aquela disciplina que oferece instrumentos teóricos e práticos para interpretar e compreender corretamente as diversidades culturais próximas e distantes, a filosofia, principalmente aquela contemporânea, desenvolveu uma reflexão crítica pontual sobre o pensamento da identidade e da alteridade que permitir entrar profundamente nas dinâmicas complexas da relação entre as culturas. Para ambas as disciplinas, como vemos harmonizar o pluralismo

cultural que reside nas nossas sociedades, é uma questão crucial que implica em uma profunda reflexão sobre a relação identidade/diferença e sobre como essa relação era realizada no passado e como é realizada hoje. Uma reflexão que não pode prescindir de uma forte conotação ética. De fato, não se trata de construir uma cultura baseada na ideia de identidades culturais monolíticas, mas de tender em direção ao *telos* da compreensão recíproca. Somente desta maneira as diversas culturas podem conviver juntas. É um dever que requer o empenho constante por parte de todos aqueles que se ocupam da cultura formativa e educativa e remete ao sentido da interculturalidade, a ser entendida como ideal regulamentador para o nosso presente. Isso porque a identidade cultural, dos individuais e dos grupos, longe de anular-se no encontro com as demais identidades culturais, ao contrário, transforma-se e se enriquece graças à sua capacidade de reelaborar criativamente as contribuições provenientes das diversas culturas que se encontram. Diversidade e alteridade se tornam assim elementos constitutivos da mesma identidade individual e histórica. Então, na prática, a educação intercultural pode apresentar-se como uma modalidade do educar que, ao mesmo tempo, destaca os traços que unem o gênero humano e aqueles que tornam cada pessoa diversa da outra. E isso tendo como referência conceitual aqueles ‘dispositivos’ elaborados em sede antropológica e filosófica que entrelaçam o seu discurso. Dispositivos que permitem à pedagogia intercultural de elaborar uma ideia de união entendida como pesquisa contínua daquilo que une o gênero humano e ao mesmo tempo permite que sujeitos ou grupos culturalmente diversos vivam juntos de maneira harmoniosa e respeitosa uns com os outros.

Então, espera-se um empenho educacional voltado ao reconhecimento e ao respeito do outro, da sua diversidade ou alteridade e para promover uma ideia de intercultural, fruto da colaboração entre as várias ciências que atuam juntas para um fim comum. Trata-se de colocar em prática ações voltadas para a superação das contraposições e das ideologias, capazes de fazer acolher a absoluta singularidade e irrepetibilidade de cada indivíduo e de criar um valor não negociável nas relações intersubjetivas e, então, interculturais.

Referências

- Bauman, Z. (2003), *Intervista sull'identità*, tr.it. 2003, Laterza, Roma-Bari.
- Callari Galli M., Ceruti M., Pievani T. (1998), *Pensare la diversità. Per un'educazione alla complessità umana*, Meltemi, Roma.
- Caronia L. (1996), *Pedagogia e differenze culturali: risorse e dilemmi del sapere degli antropologi*. In E.Nigris (a cura di), *Educazione interculturale*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 17-78.
- Clifford J. (1986), *Introduzione: verità parziali*. In J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, tr. it. 1997, Meltemi, Roma, pp. 23-52.
- Coccolini G. (2001), *L'etica come ospitalità in Jacques Derrida*, in «Rivista di Teologia morale», 129, pp 1-9.
- De Simone A. (2005), *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, in «Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», 1, pp. 165-191.
- Derrida J. (1997), *Addio a Emmanuel Levinas*, tr. it. 1998, Jaca Book, Milano.

- Derrida J. (1998-2003), *Psyché. Invenzioni dell'altro*, 2 voll., tr. it. 2008, Jaca Book, Milano.
- Derrida J., Dufourmantelle A. (1997), *Sull'ospitalità*, tr. it. 2000, Baldini & Castoldi, Milano.
- Fabiotti U. (2013), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, 3a ed., Carocci, Roma.
- Ferraris M. (2003), *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari.
- Gallissot R., Rivera A. (a cura di, 1997), *L'imbroglione etnico*, Dedalo, Bari.
- Geertz C., (1973), *Interpretazione di culture*, tr. it. 1998, Il Mulino, Bologna.
- Gobbo F. (2004), *L'insegnante come etnografo: idee per una formazione alla ricerca*. In G. Favaro, L. Luatti (a cura di), *L'interculturalità dalla A alla Z*, Franco Angeli, Milano, pp. 126-135.
- Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it. 1971, Longanesi, Milano.
- Lévinas E. (1953-1983), *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, tr. it. 2002, Meltemi, Roma.
- Lévinas E. (1957), *La filosofia e l'idea di infinito*, in E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, tr. it. 1989, Guerini e Associati, Milano, pp. 31-46.
- Lévinas E. (1972), *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. 1985, Il melangolo, Genova.
- Lévinas E. (1974), *Altrimenti che essere*, tr. it. 1983, Jaca Book, Milano.
- Lévinas E. (1982), *Etica come filosofia prima*, in E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, tr. it. 1989, Guerini e Associati, Milano, pp. 47-59.
- Lévinas E. (1984), *Determinazione filosofica dell'idea di cultura*, in E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, tr. it. 1989, Guerini e Associati, Milano, pp. 61-72.
- Lévinas E. (1990), *Totalità e infinito*, tr. it. 1996, Jaca Book, Milano.
- Lévinas E. (1991), *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, tr. it. 1998, Jaca Book, Milano.
- Lévinas E. (1993), *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. 1996, Jaca Book, Milano.
- Remotti F. (1996), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Sartre, J.-P. (1937), *La trascendenza dell'Ego*, tr. it. 1992, E.G.E.A., Milano.
- Sartre, J.-P. (1943), *L'essere e il nulla*, tr. it. 1980, Il Saggiatore, Milano.
- Silva C. (2005), *L'antropologia come fonte e come metodo per la pedagogia*, in A. Mariani (a cura di), *Scienze dell'educazione: intorno a un paradigma. Riflessioni critiche e percorsi interpretativi*, Pensa Multimedia, Lecce, pp. 229-238.
- Silva C. (2015), *Lo spazio dell'interculturalità. Democrazia, diritti umani e laicità*, Franco Angeli, Milano.
- Vergani M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.

Correspondência

Clara Silva: Professora Associada da UniFI.

E-mail: clara.silva@unifi.it

Paola Caselli: Professora da UniFI.

E-mail: Paola.caselli@unifi.it

Texto publicado em *Currículo sem Fronteiras* com autorização dos autores.