



O relato de si e a escuta do Outro – violência e responsabilidade nas narrativas docentes

*The self-report and listening to the Other – violence
and responsibility in the teaching narratives*

*El autoinforme y la escucha del Otro – violencia y
responsabilidad en las narrativas maestras*

KELLEN DIAS DE BARROS ^a

LUCIANA PIRES ALVES ^b

Resumo

Nosso artigo surge das reflexões sobre as implicações éticas da escuta dos relatos de si de professoras durante as pesquisas dos cotidianos. Ao pesquisar o que fazemos? Pesquisar é escarafunchar a alma alheia? Os sentidos do discurso? É uma atribuição de sentido para além da própria existência do objeto ou sujeito? A pesquisa poderia ser especialmente baseada na escuta e não no que se discorre acerca do escutado? Esse exercício se dá no contexto de execução de grupos de estudo bimestrais com professoras de uma escola municipal de Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Temos como disparadores a leitura: literária ou antropológica e é ela que nos comove e dá comoção (trabalho de campo). Em lugar de interpelar as professoras através dos discursos da resistência e enfrentamento, traçamos um expediente de compreensão quando atravessamos muitos dos limiares presentes nos modos de abordar as falas docentes e interrogar os limites dos epistêmicos e políticos pertencentes aos paradigmas informados pelo patriarcado. Nossa pesquisa passa por assumir nossa abertura incondicional e o que nela podemos perceber durante o exercício da escuta de outras profissionais de fé: as professoras

^a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Doutora em Literatura Comparada, e-mail: kellendiasb@yahoo.com.br

^b Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Doutora em Educação, e-mail: lualpires@gmail.com

da escola. E este artigo é o fruto dessa expansão. Um dos resultados não pressupostos da experiência de escuta. Escutamos e não ensinamos algo objetivo que vá mudar a ação docente de forma que possamos medir, qualificar, quantificar, etc. Nos modificamos mutuamente, em alguma medida não medida, ao tentar nos abrir eticamente ao Outro.

Palavras-chave: Narrativa. Escuta. Cartografia. Docência e Alteridade.

Abstract

Our article arises from reflections on the ethical implications of listening to teachers' self-reports during research with everyday life. When researching what do we do? Is researching the soul of another? The senses of discourse? Is it an attribution of meaning beyond the existence of the object or subject? Could the research be based mainly on listening and not on what is said about what was heard? This exercise takes place in the context of bimonthly study groups with the teachers of a municipal school in the Duque de Caxias, Rio de Janeiro. We have as triggers of the movements, the reading: literary or anthropological and it is what moves us (fieldwork). Instead of questioning the teachers through the discourse of resistance and confrontation, we can trace an expedient of understanding when we cross many of the thresholds present in the ways of approaching the teaching speeches and interrogating the limits of the epistemics and politicians belonging to the paradigms informed by the patriarchy. Our research involves assuming our unconditional openness and what we can perceive in it during the exercise of listening to other professionals of faith: the school teachers. And this article is the result of that expansion. One of the unsupported results of the listening experience. We listen and do not teach something objective that will change the teaching action so that we can measure, qualify, quantify ... we modify each other, in some measure, not measured, when trying to open ourselves ethically to the Other.

Keywords: Narrative. Listening. Cartography. Teaching and Alterity.

Resumen

Nuestro artículo surge de reflexiones sobre las implicaciones éticas de escuchar los actos de autoinforme de las docentes durante la investigación diaria. ¿Al investigar lo que hacemos? ¿Investigar el alma de otro? Los sentidos del discurso? ¿Es una atribución de significado más allá de la existencia misma del objeto o sujeto? ¿Podría la investigación basarse especialmente en escuchar y no en lo que se dice sobre lo que se escucha? Este ejercicio se lleva a cabo en el contexto de la ejecución de grupos de estudio bimensuales con maestras de una escuela municipal en Duque de Caxias, Río de Janeiro. Tenemos la lectura como disparadores: literarios o antropológicos y es lo que nos mueve (trabajo de campo). En lugar de interrogar a las maestras a través de los discursos de resistencia y confrontación, delineamos un expediente de comprensión cuando cruzamos muchos de los umbrales presentes en las formas de abordar los discursos de las profesoras e interrogar los límites de los epistémico y políticos que pertenecen a los paradigmas

informados por el patriarcado. Nuestra investigación implica asumir nuestra apertura incondicional y lo que podemos percibir en ella durante el ejercicio de escuchar a otras "profesionales de la fe": las maestras de escuela. Y este artículo es el resultado de esa expansión. Uno de los resultados no compatibles de la experiencia de escucha. Escuchamos y no enseñamos algo objetivo que cambiará la acción de enseñanza para que podamos medir, calificar, cuantificar ... nos modificamos mutuamente, en alguna medida no medida, cuando tratamos de abrirnos éticamente al Otro.

Palabras clave: *Narrativa. Escucha. Cartografía. Enseñanza. Alteridad.*

Arando o terreno – à guisa de introdução

Há tantos ajustes de contas, pois a epistemologia não é inocente.

(Gilles Deleuze e Felix Guattari).

Ao pesquisar o que fazemos nós? Investigamos os porquês? Comparamos elementos? Dialogamos com saberes? Concluimos realidades ou versões dela? Pesquisar é escarafunchar a alma alheia? Os sentidos do discurso? É uma atribuição de sentido para além da própria existência do objeto ou sujeito? A pesquisa poderia ser especialmente baseada na escuta e não no que se discorre acerca do que se escutou?

O presente artigo é uma tentativa de dobrarmo-nos sobre a escuta como via para o trabalho de pesquisa. A escuta como uma abertura ao Outro, com uma busca de não-totalização, de não redução do Outro ao Mesmo¹. Tentativa que se estabelece como tal, tendo em vista a infinitude do Outro, a sua absoluta não-redutibilidade ao Mesmo, tentativa que usa da hospitalidade e do acolhimento como meios de vislumbre do Outro. Esse exercício se dá no contexto de execução de grupos de estudo bimestrais com as professoras de uma escola municipal da rede de ensino de Duque de Caxias, no Estado do Rio de Janeiro. O exercício de reflexão desenvolvido segue as normas para a realização de trabalhos com as escolas da Rede Municipal de

¹ Emmanuel Levinas, em sua vasta obra, nomeia de "Mesmo" o que em linguagem corrente, costumamos chamar de "Eu". Como podemos aferir em: LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: 70, 2016a.

Duque de Caxias, seguindo os tramites do Centro de Pesquisa e Formação Continuada Paulo Freire, SME/Duque de Caxias.

Nos encontros realizados, experiências foram propostas de forma que o relato de si foi constante e determinou a própria tônica dos encontros. Sem um foco presumido e partindo dos movimentos do terreno subjetivo provocados pelas leituras apresentadas, procuramos ouvir/seguir o que dizem as professoras quando se narram, observando e, também realizando uma auto-observação, no sentido das expansões vividas pelos sujeitos e dos rastros das movimentações. Para gerar tais experiências, usamos como disparadores dos movimentos a leitura: literária ou antropológica e é ela que nos comove e dá comoção (trabalho de campo).

O emaranhar do terreno – discussões teórico-metodológicas

O terreno partilhado com as professoras se formou por meio do encontro e a metodologia da pesquisa fundamenta-se na escuta, na abertura ao Outro. Seguindo o fio do pensamento do grande filósofo Emmanuel Lévinas, destacamos que o Outro é o absolutamente Outro:

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o “em sua casa”. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso poder; porquanto escapa de meu domínio num espaço essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar (LÉVINAS, 2016, p. 25).

O Outro escapa ao domínio do Mesmo, não se reduz a ele, é incapturável, o Outro é totalmente externo. Diante disso, o Outro se apresenta como a concreta meta-física, o que está fora e o que move à expansão do Mesmo. E, de acordo com Levinas, a forma por excelência do movimento de transcendência do Mesmo é a linguagem. É por meio da linguagem que saímos do universo Mesmo para o Outro. Ao referir-se a esse Outro, o Mesmo instantaneamente o admite como um Outro a ser interpelado: “O invocado não é o que eu compreendo: *não está sob uma categoria*. É aquele a quem eu falo — tem apenas uma referência a si, não tem quididade. Mas a

estrutura formal da interpelação a ser desenvolvida” (LÉVINAS, 2016, p. 58, *grifo do autor*).

A linguagem, em si, no fenômeno do encontro com o rosto, com o Outro, não admite generalizações, a linguagem é própria da pluralidade. E nesse sentido foi trabalhada a escuta das professoras na pesquisa, uma escuta que leva em conta que o Outro é totalmente independente do Mesmo, que ao interpelá-las estávamos transcendendo o Mesmo diante do infinito de Outrem, num ato responsável de acolhimento, hospitalidade.

Adotamos também outros guias para a pesquisa, dialogamos com a noção de trabalho de campo como definida por Deleuze (2016): a ação de conhecer as tensões, as linhas de força, os sedimentos, a composição dos terrenos e seus emaranhados. Para o autor, conhecer os dispositivos é trabalhar no desemaranhar as linhas de subjetivação que compõem o terreno. A dimensão do si, longe de ser uma determinação preexistente é tensionada, abalada e reconstituída na produção de variações quando forçadas. O trabalho de pesquisa se inicia com alguma provocação que ara o terreno, o que nos coloca diante das representações formadoras de nossas subjetividades. Tomamos o relato de si como lugar ético do espaçamento do si mesmo, o compreendendo, de acordo com Butler (2017), como lugar de tensão, violência e crítica em que se evidenciam nossas vulnerabilidades e a opacidade da narrativa da própria vida, uma vez que nela habitam diversas vozes, tensões e conflitos que nos interpelam desde nossa chegada ao mundo tomado por nosso. Nossa pesquisa intervém nesse espaço visando criar uma via para o deslocamento do discurso pautado na culpa e no ressentimento (figuras da má consciência em Nietzsche, segundo Deleuze, 2001) para um lugar complexo da vulnerabilidade e da emergência do senso de falibilidade, numa teoria da responsabilidade (BUTLER, 2017).

A autora, ao traçar um quadro das relações entre a operação de narrar a si mesmo e a crítica da violência ética, localiza a narrativa de si num contexto de tensões, em que se destaca a produção do sujeito, num senso de si que só existe num conjunto de relações que o origina e contra o qual muitas vezes ele se debate. A violência do *éthos* constitutivo ocorre não só de numa sociabilidade, como também na subjetividade, cujo entrelace ganha contornos violentos quando o *éthos* perde sua força

de lei, deixando de ter sentido e legitimidade diante dos sujeitos. Assim, o *éthos* passa a ser polícia e não política de produção de sentido.

Como indica o texto de Foucault: “Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito (FOUCAULT, 1990, p. 5)”. Relatar a si mesmo não corresponde a contar uma história pessoal apenas, mas produzir uma crítica, que inclusive, recai sobre si mesmo. O resvalar dos juízos sobre si coloca o sujeito em dívida em relação a moral ou ao *éthos* que o constituía, que por diversos caminhos perdem o poder de regulação de outrora, sendo campo para a transgressão, para novos/outros juízos de valor. Como afirma Foucault: “a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (FOUCAULT, 1990, p. 5).

A escuta dos relatos autobiográficos não são formas de obter uma confissão ou material para justificar este ou aquele ponto de vista sobre o campo ou a teoria, buscamos um exercício de escuta que abram diferentes vias para perceber a própria história e o ato político, e não policialesco, requerer o movimento de transvaloração em que os juízos, dívidas e acusações são relativizados no sentido político de valorizar as enunciações que respondem por si em relação à responsabilidade e à boa fé do dizer, mais do que produzir uma cena de interpelação e avaliação ou enquadramento de si e do Outro. A mudança no lugar de produção do relato nos permite escapar das figuras da má consciência: culpa e ressentimento.

A culpa e o ressentimento em Nietzsche, segundo Deleuze, são sentimentos relativos à má consciência, uma vez que são usados como expedientes reativos, quando a crítica entra em cena, sem o elemento criador ou da diferença. Ao instalar-se nesse lugar, o sujeito que faz a crítica em nome de valores estabelecidos sem interrogar o valor dos valores. Fazer uma genealogia em Nietzsche requer que abandonemos o lugar do juiz de tribunal que bate o martelo a partir da convicção da justiça e o lugar do utilitarista, que se interessa pela mecânica e toma o martelo como objeto diante do qual apenas buscamos sua importância. A genealogia em Nietzsche requer, a marteladas, chegar ao elemento diferencial, ou seja, a questão da questão e o valor positivo da criação. Crítica e criação, como afirma Deleuze: “É por isso que a

crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma reação, mas como uma ação” (DELEUZE, 2001, p. 7).

O ato criativo e o ser da inventividade correspondem à produção do conhecimento, mais do que a atividade crítica apenas como acusação perpétua de si (a culpa ou dívida carregada pelo sujeito) e a imputação de danos ou lugar do ressentimento (desejo de vingança e rancor em relação ao outro). Nossa proposta de acolher o trazido pelo outro (as professoras da escola) sem condições, o que nos distancia do lugar objetivista da ciência moderna que se apoia nas intenções (objetivos) do pesquisador ao abordar o mundo — lugar do julgamento. Também, da produção dos resultados: a utilidade de tal estudo, há alguma razão prática para escuta do outro como alteridade radical? Abertura ou exposição ao por vir?

Derrida (2003), em a *Universidade sem condição*, afirma o direito de desconstrução próprio a quem tem uma profissão de fé, como os professores. Principalmente, no lugar do dizer tudo (que concerne a sua verdade) no espaço público que deveria ser a posição da universidade sem condição, uma vez que esta não pode se deixar capturar pelos diversos poderes de apropriação dogmáticos e injustos.

O trabalho de escuta que defendemos está voltado não para as avaliações do sujeito segundo um percurso de si em relação aos enquadramentos morais, presentes num determinado *éthos*. Relatar a si se configura como violência quando sujeitamos a emergência do senso de si às normas da coletividade, relegando a narrativa da singularidade apenas a dois lugares: confissão ou acusação. Criticar a violência ética, segundo Butler (2017), exige o entendimento da relação com a representação que muitas vezes, em nome de sua universalidade, se exerce como violência ao impedir que se efetuem apropriações vitais, o que faria a norma variar. Isso não leva a um estado de anomia, mas a inventar um interregno para apropriações das normas e valores que estão no mundo, cabendo ao sujeito encontrar uma maneira de se apropriar delas.

Assim, um campo epistêmico que se abra para o trabalho narrativo não pode se furtar à crítica da demanda ou interpelação da fala do outro, não basta apenas não tomar o outro como objeto, temos, na relação com ele, de reconhecer sua legitimidade na diferença que não se deixa capturar pelo enquadramento do conceito de sujeito.

Ter uma escuta sem condição como princípio de pesquisa exige um deslocamento, como define Rovere (2019):

Ao estudar as redes, em vez das autoras, ao pôr em evidência a circulação das ideias, em vez de superestimar as obras, ao recolocar o ato de escrever no contexto mais amplo de todas as maneiras de viver e de pensar filosoficamente, as mulheres e os homens letrados do século XXI terão a chance de dar à história um aspecto diferente do que ela tem hoje (ROVERE, 2019, p. 16).

Esse movimento “anti-moderno”, que prioriza o movimento em detrimento do ponto de apoio fixo, nos exige pluralizar os modos de fazer pesquisa.

Os rastros de Antígona

No presente texto trazemos a experiência de leituras abertas como vetor para a experimentação estética e, assim, produzimos esse lugar de ressonâncias de experiências docentes. Provocadas pela direção da escola a conduzir um grupo de estudos sobre leitura e escrita, decidimos, em um dos encontros, levar o texto “Lição de escrita” de Lévi-Strauss para relativizar junto ao grupo os modos de abordar ou de produzir questões sobre alfabetização. A cena de escrita narrada por Lévi-Strauss, suas dúvidas, dificuldades na relação com o outro e suas reflexões sobre escrita, história, alteridade e colonização, nos permite num só texto interrogar o etnocentrismo presente quando aceitamos a divisão entre a linguagem oral inocente e a escritura como signo da exploração do homem pelo homem. Como afirma Derrida (2017) ao se perguntar “O que é a *Lição de Escrita*?”:

Lição num duplo sentido e o título é belo por mantê-lo resumido. Lição de escritura, pois é de escritura ensinada que se trata. O chefe Nhambiquara aprende a escritura do etnógrafo, aprende-a de início sem compreender, mais propriamente ele mimica a escritura do que compreende sua função de linguagem, ou melhor, compreende a sua função profunda de escravização antes de compreender seu funcionamento, aqui acessório, de comunicação, de significação, de tradição de um significado. Mas o etnólogo acredita poder induzir do incidente no curso de uma longa meditação, quando, lutando, diz ele, contra insônia, reflete sobre a origem, a função e o sentido da escritura (DERRIDA, 2017, p. 150).

As cenas, as questões, dúvidas e lições do texto, permitiram que instaurássemos a escuta como lugar de ressonância. À medida que compartilhávamos a leitura, nos aproximávamos e nos distanciávamos dos dilemas do antropólogo em sua cena, o que nos permitiu trazer pequenos relatos sobre a prática alfabetizadora tais como: o experimentar de um lugar objetivado, por ser desqualificado pelo sujeito do saber como alguém que não entenderia e, assim, não seria necessário ou produtivo estabelecer uma conversa; o que fazer diante de um cotidiano trágico, marcado pela morte de jovens e crianças pela violência nos territórios periféricos; o resgate e o salvamento do outro: o menino que encantado pela professora inicia um processo de autocuidado e interesse pela escrita, o que confere conforto e abrigo para a docente em momentos de descrédito ou desinteresse da turma em relação aos estudos.

Optamos por trazer os rastros ou ressonâncias das falas durante os grupos de estudo por permitirem uma cartografia do imaginário docente, mais do que reproduzir ou descrever o contexto das falas e delas tirar lições, a exemplo de Lévi-Straus. E no terreno desenhado pelas falas chegamos a Antígona, uma raiz grega nas Lições de Escrita.

Uma escolha é sempre uma delimitação de prever a discussão, antecipar de alguma forma o percurso do que será vivido no diálogo. Na experiência arquitetada para um dos atos da pesquisa, concretizado em um dos encontros com as educadoras na escola, como já dito, elegemos como provocador o texto *Lição de escrita* (LÉVI-STRAUSS, 1996).

Das diferenças culturais produzidas e manifestas pela escrita, nos vimos em outro terreno, diante da infinitude do Outro, em que as tentativas de controle e previsibilidade se mostram vãs. O narrador nos levou para os lugares de disputas, sedução e sacrifício vividos no cotidiano, neles uma condição feminina falou mais forte, trazendo um relevo de situações compartilhadas. Nesse sentido, cabe que retomemos Simone de Beauvoir, que ao dialogar com a noção de alteridade de Emmanuel Lévinas, no “Segundo Sexo”, destaca, em nota de rodapé, um trecho de *Le temp et l’Autre* em que Lévinas afirma: “o outro é o feminino” (LÉVINAS, *apud* BEAUVOIR, 2019). Nesse destaque a filósofa traz à tona o quanto, ao tomar a mulher como mistério, o filósofo francês adota deliberadamente um ponto de vista masculino, revelando um lugar de privilégio. Dessa forma, fica claro quenmesmo os

princípios teóricos com os quais nos afinamos e dialogamos não são livres da lógica patriarcal. O Outro como absolutamente Outro e a vulnerabilidade do Mesmo (do Eu) como trabalhado no pensamento levinasiano ainda não dão conta da alteridade tal qual vivida na vida em sociedade pelas mulheres.

As narrativas apresentadas pelas professoras na experiência proposta são marcadas pelo narrar a si a partir das relações com o masculino: um pai, um marido, um irmão, um filho, um aluno. Ser uma mulher responsável por um homem como condição básica para desenrolar uma história de si.

Assim, as professoras narram histórias como a de um aluno que lhe oferece carinho e cumplicidade diante da indiferença e hostilidade da turma em relação a ela e ao conhecimento por ela oferecido; a coordenadora pedagógica que se viu diminuída pela figura do médico que se nega a reconhecê-la como alguém capaz de compreender sua condição de saúde; a diretora e os meninos assassinados, quando rememora a sua ida ao enterro de mais de um aluno morto em situação de violência de estado.

Caracterizado de modo corrente como catarse, as experiências vividas nos encontros bimestrais traziam as falas queixosas das professoras sobre suas condições, e revelavam a constância vivida do sentimento de que os processos de formação profissional deveriam promover uma alteração da realidade dessas queixas. Procuramos cartografar as vozes presentes nesse discurso do trágico ao exumar o solo que o compõe. De um inaudível pelo desprezo da fala das professoras a partir de suas feridas, desses lugares dolorosos para além da negação da queixa ou da análise objetiva do dito, preferimos problematizar as formas de recepção do Outro e esse Outro muitas vezes em nós mesmas.

Em lugar de interpelar as professoras através dos discursos da resistência e enfrentamento, podemos traçar um expediente de compreensão quando atravessamos muitos dos limiares presentes nos modos de abordar as falas docentes e interrogar os limites dos epistêmicos e políticos, pertencentes aos paradigmas informados pelo patriarcado. Há um compromisso responsável quando escutamos as narrativas docentes, procurando nos afastar dos modos de abordá-las esperando uma reação organizada, modos efetivos de resistência e resiliência diante dos processos que nos atingem. Tampouco procuramos explicar e compreender as conformações, mas sim instaurar um interregno em que faça sentido uma escuta que traça/cartografa

os deslocamentos dessas mulheres nesse terreno acidentado das guerras patriarcais de poder e território que localiza a nós, mulheres, junto à linha de mira e aos campos minados de uma guerra que, mesmo não sendo nossa, nos solicita e se esquivava de ver os efeitos dessa ação. Cabe lembrar que o contexto sócio histórico de pertencimento da escola é constituído fortemente pelo poder brutal e a cultura do terror. Dessa forma, as professoras, de modo semelhante à Antígona têm um cenário de violência e estão às voltas com constantes vítimas de guerras e disputas de poder/território.

A cegueira ou desconhecimento surge como via de alívio. A cegueira paterna participa dos processos de opressão aliviando a consciência dos “pequenos proprietários do imaginário”. Quer nos textos bíblicos com os patriarcas Abraão e Ló; na Trilogia Tebana com Laio e Édipo; quer nas falas populares: “– Filho feio não tem pai”. De forma semelhante a Ló que oferece sua filha aos Sodomitas que desejam ter com seus hóspedes. Para manter a lei da hospitalidade, Ló entrega sua filha que ao regressar, na manhã seguinte, após uma noite de estupros coletivos, desfalece e é esquartejada em doze pedaços, que são espalhados pelo território de Israel a mando do pai. Também, cabe às donzelas Antígona e Ismena acompanhar o genitor cego, idoso e privado de sustento numa errância pelo trágico destino de sua família.

Antígona encarna a figura da abnegação feminina tão cara ao patriarcado. Embora a todos os descendentes de Édipo e Jocasta tenha se derramado um destino trágico, porque apenas aos filhos homens coube a luta, mesmo que fraticida, pelo poder? Apenas por um relevo de gênero, podemos compreender os lugares destinados aos irmãos e às irmãs: Antígona — a transgressora que desobedece às ordens do tio e ao inumar seu irmão condena a si à morte; Ismena — a resignada se torna refém do segredo confiado por sua irmã e mais tarde condenada por Creonte, seu tio, como cúmplice de sua irmã.

Boa parte da missão escolar de emancipar os sujeitos através da educação recorre à abnegação feminina transformada em “compromisso” docente. Sem a clareza de todas as implicações presentes nessa interpelação, aceitar o fracasso nessa tarefa é vestir a carapuça da culpa (falha das professoras) ou do ressentimento (as crianças e as famílias das classes populares são insuficientes).

Sendo assim, no presente texto, pretendemos evidenciar o quanto no relato de si expresso pelas educadoras nos encontros bimestrais, surge uma configuração de

subjetividade que volta-se ao Outro, num exercício de alteridade que pressupõe a hospitalidade entendida a partir de um *éthos* feminino, comprometido com modelos construídos em elementos primordiais de uma cultura patriarcal (tanto os modelos gregos, quanto os bíblicos e, inclusive, os contemporâneos). E o quanto nessa construção de subjetividade de uma alteridade ainda mais aguda que marca o ser feminino (BEAUVOIR, 2009), a opacidade do Mesmo e do Outro se torna mais turva, pela culpa e submissão previamente postas à figura da mulher e, particularmente, à figura da professora.

Uma gruta secreta, uma caverna incógnita, enfim, um esconderijo da vergonha, o patriarcado recorre ao regaço feminino como última morada, certo de encontrar abrigo independente de seus feitos. Ao debruçar-se sobre o tema da hospitalidade, Derrida (2003) nos traz uma das questões primordiais da filosofia levinasiana: o sujeito como hóspede, dos pensamentos iniciais de Lévinas, ao sujeito como refém, mais ao final de sua trajetória de pensamento. Tomando como fio condutor de sua análise a obra “Édipo em Colono” (2005), o autor destaca que ao oferecer hospedagem a Édipo, Teseu, senhor do território, se torna refém de Édipo, uma vez que concorda em guardar em segredo a sua última morada, a gruta onde jaz o corpo de seu hóspede.

Aqui vale desdobrarmos o conceito de refém, *otage*², tomado por Lévinas. O refém é alguém tomado como penhor, ele visa substituir o Outro, o insubstituível, o sujeito condenado à uma condição impossível em si mesma, uma equivalência inalcançável, tendo em vista a ética como filosofia primeira e a própria natureza do Mesmo, que é de condição de responsabilidade pelo Outro sem condição. Na tradição grega e suas leis de hospitalidade, assim como toda a pesada sina de Édipo, ao firmar um juramento, Teseu dá-se a si próprio como penhor para que desgraças não recaiam sobre seu reino. Ele próprio é a garantia de atendimento ao Outro, esse Outro que poderia ser visto como “inferior”, tendo em vista um estrangeiro renegado, desgraçado, se tornar o hospedeiro de seu hospedeiro, senhor das regras.

Sem quebrar a aliança com seu hóspede, Teseu se recusa a contar para Antígona e Ismena a localização do túmulo de seu pai, o que condena a

² Otage - 1. Personne livrée ou recue comme garantie de l'exécution d'une promesse, d'un traité (militaire ou politique). (...) 2. Personne dont on se saisit et que l'on détient comme gage pour obtenir ce que l'on exige. (Le Nouveau Petit Robert de la langue française 2007).

impossibilidade de seu luto, porém não de sua dor. Através da manutenção do segredo, Teseu perpetua a condição de refém do sujeito, como aponta o filósofo: “Todo o mundo é refém do morto, a começar pelo hospedeiro favorito, ligado pelo segredo que lhe foi doado, confiado, dado para guardar, abrigado desde então pela lei que lhe tomba nas costas sem que ele tenha escolhido obedecer” (DERRIDA, 2003, p. 95). Nas últimas páginas da trilogia tebana aparece a expressão “lei do desejo”, uma vez que Édipo morre da forma que deseja, ao encontrar as condições de aliança política necessária para pôr a termo seu querer de modo irrevogável, o que torna evidente a sua indiferença pelos efeitos da realização de sua vontade. Como diz Antígona: “Veja meus olhos, pai; eles choram e se lamentam, e não sei, ai de mim! Como fazer para um dia pôr fim à imensa tristeza que hoje tu me deixastes?” E a resposta do Coro não é menos indiferente: “Não choreis, pois, nem vos deis, por mais tempo, a lamentações! O que sucedeu foi determinado de maneira irrevogável” (SÓFOCLES, 2005, p. 113). É o desejo do patriarcado, uma lei irrevogável? Diante de sua concupiscência devemos nos calar, nos dobrar, nos deixar usar, sofrer de forma muda, grata e servil? Quantas barbáries se escondem na indiferença? A quem serve uma escuta surda que permanece a interpelar o outro a ir adiante?

Há uma dupla questão política na fala de Antígona, uma é a própria negação da dor ou do dano causado pelo patriarcado sobre os escombros de seus outros, e uma segunda: a negação ao luto que se instaura ao vermos o corpo morto. Como destaca Emmanuel Lévinas em *La mort et le temps*:

A morte é o desaparecimento, nos seres, desses movimentos expressivos que os faziam parecer como viventes – esses movimentos que são sempre respostas. A morte vai tocar antes de mais nada essa autonomia ou essa expressividade dos movimentos até chegar a encobrir o rosto. A morte é o sem resposta (LÉVINAS, apud DERRIDA, 2004 p. 20, destaque do autor).

A morte do pai, para Antígona e Ismena, configura-se, assim, como um para além do *sem resposta*, é um *sem resposta* impedido de interpelação. A elas é vetada a

experiência de presenciar a impossibilidade de aniquilação do Outro, ainda que diante da mais brutal violência do assassinio³. Seguindo com Lévinas:

A morte interpreta-se em toda tradição filosófica e religiosa quer como passagem ao nada, quer como passagem a uma existência que é outra, que se prolonga num novo contexto. [...] A identificação da morte com o nada convém à morte do Outro no assassinio. Mas o nada apresenta-se nela ao mesmo tempo como uma espécie de impossibilidade. Com efeito, fora da minha consciência moral, Outrem não pode apresentar-se como Outrem e o seu rosto exprime a minha impossibilidade moral de reduzir ao nada. Interdição que não equivale por certo à impossibilidade pura e simples e que supõe mesmo a possibilidade que ela precisamente proíbe; mas, na realidade, a interdição aloja-se na mesma possibilidade, em vez de a supor; não se lhe junta a posteriori, mas olha-me do próprio fundo dos olhos que eu quero extinguir e fixa-me como o olho que na tumba olhará Caim (LÉVINAS, 2016b, p. 230).

Se Caim pôde ver a impossibilidade de aniquilação do Outro nos olhos, já na tumba de Abel, Antígona e Ismena não puderam ver essa existência permanente do pai, ainda diante da morte, pois a elas foi vetado mais do que o sepultamento, mas o exercício das honrarias da morte e o cuidado com o que permanece: o jazigo perpétuo.

Assumindo esse fio teórico em que o Mesmo é responsável pelo acolhimento do Outro, de forma que os princípios da hospitalidade são postos diante do surgimento do rosto, se faz essencial pensar sobre os termos que tornam possível a hospitalidade. Para haver hospitalidade, é preciso haver o espaço do privado, o Mesmo deve ter o direito sobre o *chez moi*, “Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo” (DERRIDA, 2003, p. 49), com isso surge uma outra questão: a soberania do hospedeiro, ao ser exercida, manifesta-se num processo que também diz respeito à exclusão, a um filtro, em que se escolhe a quem hospeda-se ou não. Ainda que percebamos a natureza, já posta na similitude da raiz da palavra “hospitalidade” — “hospis” e da palavra “hostilidade” — “hostis”, ambas latinas, é posto a quem hospeda o acolhimento sem o exercício da hostilidade. Entretanto, o próprio ato de hospedar pressupõe, por um lado, as normas do senhor da casa, o hospedeiro, e, por outro, a absoluta alteridade do Outro, incapaz de totalização, de controle, de redução da sua diferença ao Mesmo. Se a hospitalidade é a condição sem

³ É importante salientar que a morte para Lévinas é sempre violência, violência do absolutamente Outro, incontornável, que nos coloca na situação primeva da absoluta passividade (LÉVINAS, 2016a, p. 233).

condição, ela se apresenta paradoxalmente, como impossível de ser exercida sem violência pelo abismo intransponível entre o Mesmo e o Outro.

Mas, ainda que consideremos o movimento hostil pressuposto em todo ato de hospitalidade, havemos de considerar a diferença entre o hóspede e o parasita: o hóspede goza das boas-vindas e do acolhimento, ele se beneficia de um direito que lhe é concedido pelo hospedeiro e, mais pelas normas e leis daquela sociedade, daquele organismo; já o parasita é ilegítimo, clandestino, pode ser expulso. Então, na relação de acolhimento, seja ele consentido ou não, há uma questão claramente posta que é a soberania do hospedeiro, do Mesmo, que permitirá ou não que o Outro goze do *chez moi* e de todos os direitos que isso pressupõe.

Com isso, o Mesmo, em sua natureza fundante, responsável pelo acolhimento do Outro precisa exercer a soberania do hospedeiro no exercício incondicional da hospitalidade, diante do rosto. Nesse sentido retomamos, mais uma vez, Simone de Beauvoir ao dialogar com a afirmação de Lévinas: se a mulher é o mistério, o Outro é o feminino, é a mulher. A mulher em si, nessa sociedade patriarcal, não consegue exercer a soberania do Mesmo, tendo em vista que ela em si é sempre o Outro. Obviamente essa alteridade da mulher não se dá como uma negação de uma mulher em particular como um indivíduo, mas ela se dá como uma condição *sine qua non* do ser mulher. A mulher é sempre transversa fundamentalmente pela figura masculina. Não há possibilidade de exercício efetivo de sua soberania de Mesmo. Assim, as professoras, no relato de si, só podem mesmo pensar em acolher o Outro, tendo o elemento masculino transpassando essa experiência... o Mesmo, na mulher, não há sem o Outro masculino atravessando-lhe como uma lança que não a mata, mas lhe prende a um contexto e a faz sangrar.

O não gozar da soberania, no entanto, não a tira da condição incondicional do acolhimento, mas fragiliza alguma distinção possível entre o hóspede e o parasita. Até que ponto a mulher teria o direito de escolher, limitar, determinar quem é acolhido ou não? As professoras, no relato de si, nas experiências vividas ao longo da pesquisa, partiram de um outro masculino, constantemente, e expuseram as queixas, a impotência, a falibilidade posta na sua própria condição de educadora — a agente que deveria operar a salvação do futuro (levando-se em conta a crença de que a educação é o caminho para a emancipação do povos para o alcance de uma sociedade equânime,

produtiva e feliz) e que, ao mesmo tempo, é absolutamente desconsiderada pela sociedade, culpada pela falência da aprendizagem dos alunos. Ela, mulher, como o são a maioria dos profissionais de educação, mulher, marcada por uma alteridade fundante nessa sociedade patriarcal, sem exercício da soberania pressuposta do Mesmo, que acolhe o Outro, face a face, nas escolas, espaço social (exceto a família) que a maioria esmagadora das pessoas passam por muitos anos. Nessa não-soberania da profissão docente, as professoras relataram mais que um discurso de si transversal por figuras masculinas, mas uma sensação de invasão parasita, sem muita possibilidade de gerência.

Considerações finais: Soprar os frutos do chão

Não nos esqueçamos, entretanto, de que no ato de nossa escuta, hospedamos essas educadoras. E, no abismo que marca a relação do Mesmo com o Outro, hospitalidade e hostilidade, em certa medida, foram exercidas ao longo do processo. Se não exercemos a soberania, porque transversas por figuras masculinas — nós pelos teóricos homens que nos guiaram, elas pelos homens que lhes motivaram — exercemos expansão. Nada do que somos, o somos para si: se cantamos, é para fazer música para o outro; se construímos prédios é para que pessoas habitem, se escrevemos é para que os outros leiam; se falamos é para que o outro entenda... e ainda que alguma de nossas ações não chegue efetivamente a algum outro, é para um outro, mesmo que idealizado, que o fazemos. O Outro é o infinito, é o desejo, é onde expandimos o nosso ser, o limite do Mesmo se amplia nessa relação paradoxal com o Outro. E este artigo é o fruto dessa expansão. Um dos resultados não pressupostos da experiência de escuta. Escutamos e não ensinamos algo objetivo que vá mudar a ação docente de forma que possamos medir, qualificar, quantificar... nos modificamos mutuamente, em alguma medida, não medida, ao tentar nos abrir eticamente ao Outro. E, entre a escuta pretendida e a escuta exercida, encontramos nos sedimentados pelo fluxo do tempo os rastros ou espectros de Antígona, signo da trágica condição a quem é destinada à obsessão persecutória pela responsabilização pelos destinos de si e dos outros. Propomos, enquanto intervenção ética e política de

nossa escuta, o deslocamento das significações violentas e violadoras de si-mesmo para uma condição de expansão, responsabilidade e possibilidade pelo estar com o Outro como alteridade infinita que permite a si perder-se e re-existir.

Referências

- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975/1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001.
- DERRIDA, J. *Anne Dufoumantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DERRIDA, J. *A Universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- FEDERICI, S. *Calibã e a Bruxa. Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- GUATTARI, F. *Ritornelos*. São Paulo: n-1 edições: 2019.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 70, 2016a.
- LÉVINAS, E. *Humanismo do Outro Homem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- LÉVINAS, E. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2016b.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- ROVERE, M. (Org.). *Arqueofeminismo*. Mulheres filósofas e filósofos feministas, séculos XVII-XVIII. São Paulo: n-1 Edições. 2019.
- SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

RECEBIDO: 30/05/2020
APROVADO: 25/05/2021

RECEIVED: 05/30/2020
APPROVED: 05/25/2021

RECIBIDO: 30/05/2020
APROBADO: 25/05/2021