



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ÁGNES CHRISTIANE DE SOUZA

PERCEPÇÃO DE SI E ALTERIDADE NA OBRA DE VALTER HUGO MÃE

Recife
2018

ÁGNES CHRISTIANE DE SOUZA

PERCEPÇÃO DE SI E ALTERIDADE NA OBRA DE VALTER HUGO MÃE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria da Literatura

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Postal.

Recife
2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira, CRB-4/2223

S729p Souza, Ágnes Christiane de
Percepção de si e alteridade na obra de Valter Hugo Mãe / Ágnes
Christiane de Souza. – Recife, 2018.
80f.

Orientador: Ricardo Postal.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco.
Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras,
2018.

Inclui referências.

1. Percepção de si. 2. Outro. 3. Alteridade. I. Postal, Ricardo
(Orientador). II. Título.

809 CDD (22. ed.)

UFPE (CAC 2019-56)

ÁGNES CHRISTIANE DE SOUZA

PERCEPÇÃO DE SI E ALTERIDADE NA OBRA DE VALTER HUGO MÃE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em: 12/07/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Postal (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Brenda Carlos de Andrade (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Inara Ribeiro Gomes (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Ricardo Postal, pela confiança, contribuições, paciência e por ter me apresentado a obra de Valter Hugo Mãe de forma indireta.

Aos meus pais, pela caminhada sempre perto.

Aos amigos que são família e meus maiores incentivadores: Andresa, Antonio, Gabriela, Lara, Estevão, Renato, Myllena, João, Anne, Isabel, Marília, Maria Eduarda, Helimar e Mariane.

À Maria, por ser um presente.

Aos amigos do mestrado, pela terapia em conjunto: Ilka, Priscilla, Joabe, Eduardo, Luiza e Thainá.

A Valter Hugo Mãe, por escrever e ter fé nas pessoas.

À FACEPE, pela bolsa concedida.

O senhor... Mire veja! O mais importante e bonito, no mundo é isto! Que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão mudando.

(Guimarães Rosa, 1963, 24)

RESUMO

O presente trabalho analisa como se dão os processos de percepção de si e de abertura à alteridade a partir de *O filho de mil homens* e *A máquina de fazer espanhóis*, romances do autor português Valter Hugo Mãe. A reflexão aqui feita diz respeito ao movimento pessoal que Antonino e senhor Silva fazem, pois tanto a percepção de si quanto a abertura à alteridade dependem da ação dos personagens. Apesar da importância da presença de interlocutores nas relações, o que é colocado aqui é como não há lugar para passividade e padronização. Para enriquecer teoricamente essas discussões, dialoguei com Lévinas (2000, 1997, 1988), Butler (2015), Foucault (1991) e Hall (1990), no que diz respeito a questões como *éthos*, identidades, processos de homogeneização e luta contra uma ontologia insustentável; além de Baricco (2010), Todorov (2011), Said (2010) e Kristeva (1994), no que diz respeito a concepções de bárbaros e suas insustentabilidades, bem como com Landowski (2002), Derrida (2015), Paterson (2007) e Lévi-Strauss (1990), no que concerne à alteridade. A partir de tais diálogos, é possível enxergar, na obra de Mãe, a crença nas relações interpessoais através de processos que exprimam abertura para o outro e respeito às subjetividades.

Palavras-chave: Percepção de si. Outro. Alteridade.

RESUMEN

El presente trabajo analiza como se dan los procesos de percepción de sí y de apertura a la alteridad a partir de *O filho de mil homens* e *A máquina de fazer espanhóis*, novelas del autor portugués Valter Hugo Mãe. La reflexión aquí desarrollada se relaciona al movimiento que Antonino y senhor Silva hacen, ya que tanto la percepción de sí como la apertura a la alteridad dependen de la acción de los personajes. A pesar de la importancia de la presencia de interlocutores en las relaciones, lo que es puesto aquí es como no hay lugar para pasividad y estandarización. Para enriquecer teóricamente esas discusiones, dialogué con Lévinas (2000, 1997, 1988), Butler (2015), Foucault (1991) y Hall (1990), en lo que concierne a las cuestiones como *éthos*, identidades, procesos de homogeneización y lucha contra una ontología insustentable; y también Baricco (2010), Todorov (2011), Said (2010) y Kristeva (1994), en lo tocante a las concepciones de bárbaros y sus insustentabilidades, así como con Landowski (2002), Derrida (2015), Paterson (2007) y Lévi-Strauss, en lo que concierne a la alteridad. A partir de tales diálogos, es posible vislumbrar, en la obra de Mãe, la creencia en las relaciones interpersonales a través de los procesos que expresan apertura para el otro y respecto a las subjetividades.

Palabras clave: Percepción de sí. Outro. Alteridad.

SUMÁRIO

1 EM BUSCA DA BELEZA.....	9
2 A POÉTICA DA NÃO ONTOLOGIA: A QUEBRA DO PRIVILÉGIO DA UNIDADE.....	14
2.1 O DESLOCAMENTO DO SUJEITO.....	18
2.2 A HOMOGENEIZAÇÃO COMPULSÓRIA DO SUJEITO.....	21
3 OS BÁRBAROS ESTÃO CHEGANDO: O BÁRBARO, A ALMA E O APAGAMENTO HISTÓRICO.....	28
3.1 HÁ UMA FALHA EM TUDO.....	35
4 OS CAMINHOS PARA ALTERIDADE: A PERCEPÇÃO DE QUE SOU OUTRO.....	47
4.1 A RESISTÊNCIA DE QUE SOU OUTRO.....	55
4.2 OS OUTROS JUSTIFICAM SUFICIENTEMENTE A VIDA.....	61
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
REFERÊNCIAS.....	79

1 EM BUSCA DA BELEZA

A obra em prosa do escritor Valter Hugo Mãe tem diversas nuances, mas é difícil não perceber um ponto de intersecção entre elas: a busca da beleza na humanidade. É uma fé em que os instrumentos para a sua crença não se apresentam através de figuras religiosas ou míticas, a sua crença maior é no ser humano. Apesar de não ser difícil observar essa constante em suas obras, é difícil, por muitas vezes, aumentar a fortuna crítica de um autor que me é contemporâneo e que demonstra sinais de que essas obras são só o começo de uma linguagem própria para a produção de seus romances. Talvez seja por usar essa linguagem em seus romances que após a leitura dos mesmos alguma faísca de esperança aparece no interior de quem lê Mãe.

A forma com que o autor demonstra ainda acreditar na humanidade, apesar dos pesares, diz respeito a não ter perdido a esperança nas relações, pois, a meu ver, é a linha que entrelaça as suas obras. O escritor português cria uma espécie de poética para buscar, nas entranhas de diversas mazelas que assolam as sociedades, o que ainda restou de humano nas relações interpessoais de mulheres e homens constituintes de civilizações e culturas. As relações que aparecem em suas obras dizem respeito, além da beleza, a uma completude improvável, em que não há espaço para personagens lineares ou envoltos numa esfera de conforto, o que há, como na vida, é o embate entre diferenças e o que pode ser criado depois disso.

Em um dos seus romances mais densos, intitulado *A desumanização* (2014), o autor se coloca, através do pai da protagonista da obra, falando da necessidade das relações interpessoais para que possamos enxergar as belezas presentes em nosso cotidiano, em nossas descobertas:

Sobre a beleza o meu pai também explicava: só existe a beleza que se diz. Só existe a beleza se existir interlocutor. A beleza da lagoa é sempre alguém. Porque a beleza da lagoa só acontece porque a posso partilhar. Se não houver ninguém, nem a necessidade de encontrar a beleza existe e nem a lagoa será bela. A beleza é sempre alguém, no sentido em que ela se concretiza pela expectativa da reunião com o outro. (...) Sem um diálogo não há beleza e não há lagoa (MÃE, p. 27, 2014).

Chega a ser irônico o nome dessa obra, porém não muito, pois ter fé em mulheres e homens que vivem em sociedade não é esquecer que a humanidade dos mesmos está sumindo gradativamente, cada vez mais e mais. Em suas obras, incluindo essa, há um diálogo entre

presente e passado que nos faz enxergar como essa comunicação, por ser muito perigosa, cria coisas novas e atuais, sejam elas pensamentos, posturas, atitudes ou mudança de perspectivas. A escolha dos romances que serão analisados nessa dissertação veio justamente dessa reflexão de como a poética de Mãe põe em coabitação presente e passado a fim de criar algo novo, algo que não seja raso, que reflita a dificuldade de ter fé na humanidade e ainda assim conseguir ter.

Os romances que aparecerão como corpus da dissertação são *A máquina de fazer espanhóis* (2011) e *O filho de mil homens* (2013). A primeira obra narra a história de um idoso chamado senhor Silva e os últimos anos de sua vida em um asilo. Apesar de ser um período curto, é exatamente esse tempo que interessa para refletir a importância da construção da história desse personagem dentro da poética de Mãe. Um aspecto fulcral para a escolha desse personagem é a possibilidade de mudança de perspectiva com relação à vida e às surpresas que ela revela através do rosto de outras pessoas, literalmente, até o último minuto de suspiro. O romance é narrado em primeira pessoa, pelo próprio senhor Silva que se apresenta nas primeiras páginas como um homem tradicional, bem casado e com um casal de filhos bem-criados e adultos.

A grande mudança que ocorre na vida desse senhor é oriunda do falecimento de Laura, sua esposa, pois é a partir desse acontecimento que o personagem se vê, pela primeira vez, sem a segurança da completude. É pelo viés da surpresa da perda, aos oitenta e quatro anos, que a ilusão da ontologia começa a cair por terra na vida de senhor Silva, e foi, portanto, esse início de mudança de perspectiva do que é “ser” no final da vida que me fez optar tanto pelo romance quanto pelo personagem para ter como corpus dessa dissertação. E é justamente nesse aspecto, da fragilidade da ontologia, que a intersecção temática de Valter Hugo Mãe se faz presente, visto que é através de outras pessoas, de fora, do seu sangue, que ele tem a percepção de que sua jornada ainda reservava boas surpresas, um aprendizado enorme através das relações. Algo que choca o senhor Silva é um apreço por mulheres e homens que nunca sentira antes na vida, a não ser por sua mulher e seus filhos. O senhor Silva se depara, mais uma vez, com o medo de perder seus afetos ao encontrar beleza dentro de cada uma daquelas pessoas com quem conviveu.

A escolha do segundo romance, *O filho de mil homens*, foi um pouco mais complexa no que concerne à eleição do personagem que conversariam com a narrativa do senhor Silva, pois se trata de um romance em que há um grupo de personagens periféricos que têm suas trajetórias completamente modificadas por pessoas desconhecidas e tão negadas pela

sociedade quanto elas próprias. A narrativa do romance conta a história desse grupo de pessoas marginalizadas por motivos vários, mas, principalmente, por não se encaixarem em uma sociedade tradicional e preconceituosa. Esse grupo é composto por Isaura, estigmatizada pela vizinhança por ter perdido a virgindade com um marido prometido que se aproveitou dela e quebrou a promessa do casamento; Crisóstomo, homem de quarenta anos que vivia solitário imaginando uma vida completa com um filho; Camilo, um menino órfão duas vezes, primeiro, pela sua mãe que morreu no seu parto – a Anã, que sequer tem nome e é rejeitada pela sociedade - e, segundo, pelos seus avós adotivos que vieram a falecer; e Antonino, criado pela mãe sem nenhum afeto por conta de sua sexualidade constantemente exposta e mal quista pela vizinhança.

Qualquer escolha que eu tivesse feito dentre esses personagens corroboraria com a busca de uma reconciliação com a vida pelo viés das relações interpessoais. Por uma identificação pessoal, optei por Antonino. Personagem que segue perdido, confuso quanto à sua sexualidade, sem afeto sequer por parte da mãe, que tinha nojo de suas roupas e até mesmo de tocá-lo. O fato da homossexualidade do personagem demorar a ser aceita e, por conta disso, haver tanta violência para com ele fez com que eu o olhasse com uma curiosidade a mais, no que diz respeito à representatividade do perfil de Antonino tanto na narrativa quanto em questões que atravessam a vida em sociedade.

Antonino e senhor Silva, cada um em sua fase da vida, passam por processos de percepção não só das relações interpessoais, mas também de si, do quanto eles podem se afeiçoar, ter medo, amor, compaixão por si e pelo outro.

A distância entre as idades um do outro também foi um fator que teve peso na escolha, pois eles têm experiências afetivas e de alteridade parecidas mesmo sendo ambos de gerações distintas. Por mais que não saibamos a idade de Antonino, é possível construir uma imagem do mesmo com um jovem com menos de trinta anos, completamente inexperiente, inseguro, mas gentil e absurdamente sensível para os sentimentos humanos. Enquanto senhor Silva se apresenta como um velho carrancudo, insensível, fechado e nada gentil. Apesar de tanta diferença o que se sobressai disso tudo é o humano, a beleza das relações e a fé no outro.

Os capítulos dessa dissertação estão divididos em três: o primeiro e o terceiro com análises, e o segundo teórico. O primeiro capítulo, tem por nome *A poética da não ontologia*, subdividido em três tópicos que versam sobre a leitura dessas duas obras de Mãe pelo viés da constante de uma negação, da ontologia, do ser humano como uma estrutura fechada, rígida e inflexível. No primeiro tópico, ‘A quebra do privilégio da unidade’, falo justamente como não

é viável a visão de uma ontologia aliada à egologia, ou seja, como a vivência humana não dá espaço para comportamentos absolutos. Ao contrário do que a egologia prega, o que o outro me oferece é imprescindível para o meu desenvolvimento como ser humano, o sujeito não sabe de tudo, tampouco tudo que é traço característico seu tem de ser de outros, como espécie de padrão, uma reprodução insustentável de um comportamento linear durante toda uma vida.

Neste mesmo tópico, concepções antiontológicas são postas por Butler, Lévinas e Foucault a fim de refletir o ser humano como uma estrutura aberta, subjetiva e em construção. No tópico seguinte, ‘O deslocamento do sujeito’, entro com mais afinco aos aspectos que dizem respeito a identidades. Ancorada ao pensamento de Hall, reflito um pouco sobre como não há identidade e sim identidades, sobre como não é possível enxergar a identidade como algo estanque, una e imutável. Pelo contrário, o indivíduo no decorrer de sua vida passa por diversas identidades, sendo elas híbridas, deslocáveis e múltiplas, ainda que haja, socialmente, uma supervalorização da utopia de uma identidade padronizada. O terceiro e último tópico do primeiro capítulo, ‘A homogeneização compulsória do sujeito’, conversa de forma direta com Foucault e suas reflexões acerca de processos de homogeneização. Nele há discussões de como questões ligadas à ontologia, identidade una, comportamentos sociais e sexuais tendem a anular a subjetividade de sujeitos que vão de encontro a esses sistemas homogeneizadores.

O segundo capítulo, ao contrário do primeiro não têm análises e é destinado a debater questões do bárbaro/estrangeiro. Em ‘Os bárbaros estão chegando’, dividido em dois tópicos, exponho minhas inquietações, no primeiro tópico – “O bárbaro, a alma e o apagamento histórico” – sobre a carga negativa e pejorativa que é destinada a grupos de pessoas que tem a alcunha de bárbaros, a fim de entender o porquê de tanto pavor, apoiando-me em Alessandro Baricco. Já no segundo tópico adentro de forma mais específica na fragilidade das concepções de bárbaro, tanto na época dos gregos quanto nos dias de hoje. Com a companhia de Todorov, Kristeva e Said, reparo no quanto é mais sensato abolir binarismos como civilizado e bárbaro e pensar, como Mãe, o indivíduo e sua proximidade ou afastamento da humanidade.

O terceiro capítulo – ‘Os caminhos para alteridade’ - foi destinado a uma análise maior das obras de Mãe, bem como a fechar a trajetória dos personagens que começa a ser analisada no primeiro capítulo – momento em que ainda se encontram com um sentimento de seres ontológicos. O que acontece no último capítulo é a constatação das mudanças dos personagens, de como eles cambiam de uma rigidez a uma abertura proporcionada pela alteridade. Os nomes dos tópicos apontam para os processos que tanto Antonino quanto o senhor Silva passaram. Em ‘A percepção de que sou outro’ os personagens desistem de uma

vez por todas de uma tentativa de se encaixar nas grandes massas homogêneas e migram para uma tomada de posição de ter orgulho de quem são e do que construíram fora das grandes massas, o que apoia a chegada do segundo tópico 'A resistência de que sou outro', até findarem no último tópico 'Os outros justificam suficientemente a vida'. O nome do último tópico, bem como os outros, deixa claro o momento de transformação comportamental completa dos dois personagens, o senhor Silva enxerga seus afetos e medos pelos outros e Antonino, ao se aceitar e ser aceito, encontra uma forma legítima de se relacionar com a nova e a velha família.

Os três capítulos se comunicam entre si propositalmente, pois, um dos grandes pontos levantados e defendidos com unhas e dentes nessa pesquisa é a impossibilidade de tratar aspectos relacionados a mulheres e homens pelo viés da rigidez, da inflexibilidade. Portanto, termos, colocações, inquietações, desconfortos são colocados de diversas maneiras, debatidos, aprofundados, negados, a fim de enriquecer a pesquisa, tornando-a coerente com a proposta, as escolhas do romance e do autor estudado.

2 A POÉTICA DA NÃO ONTOLOGIA: A QUEBRA DO PRIVILÉGIO DA UNIDADE

Ao construir personagens que se deparam com a necessidade natural de mudança ao ficarem face a face com rosto de outro que lhes é estranho, de quem não necessita como sinônimo de falta ou ausência, Mãe desenvolve e consolida, em seus romances, uma espécie de “poética da não ontologia”. A máxima da ontologia, segundo os pensamentos de Emmanuel Lévinas, diz respeito ao ser em uma estrutura fechada e completa ao se considerar uma unidade. O próprio Lévinas diz que perceber o ser como algo separado, no sentido de não uno, e não ontológico contradiz o privilégio da unidade, e é por esse viés que Mãe conduz e desenvolve seus personagens, não apenas Antonino e senhor Silva, mas seus personagens que encontram sua verdade em trajetórias caminhando lado a lado de Outrem.

A quebra do privilégio da unidade, a poética da não ontologia ou como queiramos nos referir, vai de encontro ao que Sócrates colocava ao definir o conceito de egologia. A egologia, de acordo com o mesmo, era um fenômeno que acontecia pela primazia de um estado de completude, em uma tomada de posição arbitrária em que nada que me seja diferente poderia me acrescentar como ser, e que as relações construídas a partir dessa tomada de posição se caracterizariam de forma hierarquizante.

A relação possível dessa forma de lidar com o que me é diferente originaria formas de apagar no outro o que me é diferente a partir do que eu acho mais relevante em mim e preciso que outro também enxergue, ou seja, além de uma relação arbitrária há uma possível submissão e violência velada contra o que é diferente. Acima de tudo, ocasionaria uma forma de apagamento do outro em detrimento de que eu já sou e não me vejo sendo de outra forma, pois sou unidade e superior a todo e qualquer aspecto, característica e modo de ser que venha de cunho exterior.

Os personagens construídos nas narrativas de Valter Hugo Mãe que temos como corpus, no início de sua jornada, comportam-se da forma supracitada, com a ilusão de serem uma unidade, como seres ontológicos. A forma com a qual o autor nos revela sua predileção por um ser humano subjetivo, ao ir de encontro à máxima socrática, corresponde a como os personagens são conduzidos para uma não ontologia e abertura para a alteridade, aspecto que, ao que parece, o autor enxerga como uma urgência nas relações contemporâneas.

No que concerne à essas relações, Butler (2015), ancorada em Adorno, divide esse binarismo de ontológico e não ontológico em *éthos*, especificamente em dois: *éthos* coletivo – estrutura que engloba aspectos engessados e tradicionais das sociedades; e *éthos*

contemporâneo – estrutura que enxerga o sujeito como descontínuo, subjetivo e singularizado nas sociedades. É pela perspectiva desses dois *éthos* que analiso se Antonino e senhor Silva se encaixam ou não na coletividade em que vivem: o primeiro, em uma comunidade aparentemente humilde e simples de padrões tradicionais e o segundo, em um asilo. Segundo Butler, seguindo os preceitos de Adorno, podemos compreender o *éthos* coletivo como um comportamento de estrutura engessada:

é invariavelmente conservador e postula uma falsa unidade que tenta suprimir a dificuldade e descontinuidade própria de qualquer *éthos* contemporâneo. Não que antes existisse uma unidade que acabou se separando, o que havia antes era uma idealização, ou melhor, um nacionalismo, que hoje não é mais aceitável, nem deveria ser (BUTLER, 2015, p. 14).

É através do viés desse *éthos* coletivo que os personagens de Mãe são apresentados, pois eles negam estruturas em aberto, em desenvolvimento, isso tudo na esfera das relações, visto que, tanto Antonino, quanto o senhor Silva têm problemas de relacionamento com pessoas que não fazem parte de um círculo mínimo de sua vida, a família – e por vezes até mesmo com esse núcleo. O *éthos* coletivo, aqui, funciona como uma espécie de repressão do outro, bem como auto repressão por não aceitar os que lhes são exteriores: como comportamentos que diferem dos seus, do seu senso de aceitável, ou que saiam de um padrão instituído de forma arbitrária por uma parcela da sociedade que teme o que é diferente, tomando este como algo negativo, como uma espécie de desvio de uma norma.

Butler, ao parafrasear o que Adorno coloca como *éthos*, aproxima-se de questões que tanto Foucault trata em seus estudos, mais especificamente em *Vigiar e Punir*, quanto Mãe desenvolve em suas narrativas. Pois ela mostra os modos como o *éthos* coletivo age, sendo o mais preocupante deles a imposição através dessa violência da repressão. A grande filosofia do *éthos* coletivo diz respeito a pequenas violências veladas feitas no dia a dia, pequenos processos de homogeneização em seus espaços de convívio, uma procura da docilidade por meio de coerções e submissões: “é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 1991, p. 126). Sendo assim, o que é diferente – mais uma vez – pouco interessa, pois quebra com a falsa harmonia que é construída socialmente e tradicionalmente.

O que Mãe reitera em suas obras, devido à recorrência da temática de uma busca da particularidade em harmonia com o diferente, é o movimento totalmente contrário ao supracitado, de anulação do outro. Há várias demonstrações de violências veladas em suas narrativas com o intuito de mostrar os processos de reconhecimento de si em seus

personagens. Por exemplo, ao iniciar a narrativa da história de Antonino – em *O filho de Mil homens* – Mãe fala como se reproduzisse um discurso de uma comunidade em busca de anular o diferente, nesse caso, Antonino, que tampouco tinha nome, era chamado de “filho da Matilde”:

A vizinhança dizia, mesmo sem certezas, que era um homem com histórias horríveis, encontrado nos ermos a falar com estranhos, com outros homens, que tinha sido visto a subir as calças ao pé das águas onde os trabalhadores nadavam. Sabiam todos que havia crescido errado, diferente dos outros rapazes, diferente das pessoas. Era como alguém incompleto das ideias (MÃE, 2013, p. 53).

Há uma sucessão de termos a fim de apontar uma ligação direta entre o que é diferente, e pouco se conhece, ao que é negativo. O narrador se aproxima e se afasta do que vai dizer ao mencionar a incerteza da vida de Antonino, “mesmo sem certezas... era um homem com histórias horríveis”, e segue “Sabiam todos que havia crescido diferente dos outros rapazes, diferente das pessoas”, a todo o momento alternando entre a incerteza dos fatos e a certeza dos julgamentos negativos feitos pelas pessoas da comunidade em que seu personagem vivia. O narrador nos mostra uma espécie de “bola de neve”, principalmente quando ocorrida em lugares pequenos, que é o disse-me-disse, o espalhar boatos sobre alguém que essas pessoas têm certeza que é dócil, submisso e não irá reagir, ou seja, ele nos mostra a docilidade e submissão procurada por essas pessoas que negativam o que é diferente, como mencionava Foucault.

Ao contrário dessa comunidade, Mãe abraça as diferenças como seu principal trunfo para tornar o que é de fora também como partícipe, como integrante da grande ciranda de particularidades que são seus romances. Pode-se dizer, a grosso modo, que Mãe preza, em suas devidas proporções, pelo *éthos* contemporâneo, em que o ser humano é descontínuo, possui singularidades e está longe de anacronismos e possíveis violências veladas.

Outra forma de pensar esse *éthos* contemporâneo privilegiado em sua poética é enxergar um combate, de forma positiva e não violenta, à antiga utopia da universalidade. A busca da universalidade ou a imposição da mesma é umas das causas para possíveis violências, nem sempre veladas. No caso que citei, diz respeito à invasão da sexualidade de outro, pois, Antonino, mesmo sendo diferente, tem tanto direito à sua singularidade quanto o morador que se diz detentor da padronização comportamental deste mesmo lugar. Pode-se dizer que Mãe quebra toda e qualquer insinuação de padronização comportamental em seus

personagens, ou seja, formas de agir que façam eles serem algo que não são ou algo que os oprima ou possam vir a oprimir.

Ao contrário do que coloca Sócrates¹ e seu primado do mesmo, Mãe constrói um primado do outro, negando possíveis identificações ontológicas em seus personagens no decorrer das trajetórias dos mesmos. Um ponto importante, no que diz respeito à máxima socrática da egologia, é a ausência de deslocamento. Não há possibilidade formal de deslocamento de um mesmo em direção a outro ou, ao menos, um deslocamento geográfico ou afetivo para reconhecer este outro como elemento essencial para sua alteridade.

Um exemplo que podemos destacar é o início da narrativa de senhor Silva ao ser deslocado de sua casa – movimento inicial contra a sua vontade – para viver em um asilo com idosos que nunca viu na vida e com quem não tinha o mínimo vínculo. Apesar da violência em ser retirado de seu lugar de conforto e forçado a conviver com pessoas desconhecidas – e por um tempo se negar ao convívio como parte do processo de reconhecimento do rosto do outro como importante – houve um deslocamento necessário para um possível reconhecimento de um outro além de mim, minhas crenças e minha frágil universalidade.

Uma das grandes problemáticas da ontologia a qual Mãe vai de encontro é, como aponta Lévinas (1980), a de reduzir o outro a si mesmo ao recusar sua espontaneidade: “A estranheza de Outrem - a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão a minha espontaneidade, como ética.” (p. 30). Em outras palavras, o que Mãe mostra na sua poética, bem como o que Lévinas coloca, é que esse Eu tende a cercear o comportamento de Outro, mas em determinado momento este se mostra como irreduzível. Isso ocorre no momento em que o ser que preza pela universalidade consegue enxergar que não se pode apagar o outro por completo, sendo assim, ele começa a refletir os comportamentos do outro, mesmo que não concorde com a particularidade que o outro tende a demonstrar.

¹ Sócrates apud Lévinas (1980)

2.1 O DESLOCAMENTO DO SUJEITO

Seguindo o pensamento da poética construída por Mãe, a da não ontologia, precisa-se frisar a tomada de uma posição contra a ontologia através dos estudos acerca da identidade, ou melhor, das identidades.

Stuart Hall, ao nos apresentar suas considerações acerca das mudanças de concepções no que concerne à identidade no passar dos séculos, mais especificamente da era Iluminista até o final do século XX, em *A identidade Cultural na pós-modernidade*, coloca-nos em contato direto com uma palavra: deslocamento. Um caminho essencial até este termo é apresentado por Hall, pois a palavra “deslocamento” é colocada como caráter oposto à unidade oriunda da interioridade no sujeito iluminista, bem como totalmente negada pelo aspecto ontológico o qual foi referido anteriormente.

Hall, ao classificar os tipos de concepção de sujeito, simplifica em uma espécie de tríade que se pôde e pode observar na sociedade. O primeiro sujeito diz respeito à crença iluminista de um indivíduo centrado e unificado, preponderantemente individualista que, falando *grosso modus*, já nascia com todas as suas capacidades pré-estabelecidas sem modificação, sem mencionar que essas características eram dadas apenas a sujeitos masculinos. O segundo tipo é chamado de sujeito sociológico, pois sua identidade é moldada de acordo com as suas vivências em sociedade, considerava-se como não autônomo e acrítico, pois seus valores eram dados por terceiros, sem que houvesse movimentos reflexivos independentes e altruístas.

O terceiro, denominado como sujeito pós-moderno, é o sujeito que põe em conflito estes dois citados anteriormente, pois ao contrário destes não há uma identidade pré-estabelecida no ato de nascer ou uma identidade que dependa unicamente de fatos exteriores para formá-la. A identidade do sujeito pós-moderno não pode ser considerada fixa, una e coerente, e é através dessa nova concepção de sujeito que é inserida nesse meio a palavra “deslocamento”. O “deslocamento do sujeito” é o momento marcado temporalmente em que se fala de uma “crise” na identidade: “quando algo que se propõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (HALL, 1990, p. 43).

É justamente essa terceira forma de lidar com a identidade à qual Hall denomina “sujeito pós-moderno” que podemos aproximar do que Mãe introduz em suas narrativas. O aspecto mais importante dessa aproximação diz respeito a enxergar a identidade como algo

em constante mudança, algo em aberto, que pode, e normalmente o faz, sofrer deslocamentos, sem possibilidades de cogitar a identidade – ou as identidades - como algo unificado.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, como cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2011, p. 13).

A concepção de identidade, segundo Hall, tornou-se o que se pode chamar de “celebração-móvel”, por conta de seu caráter mutável e moldável às mais diversas ocasiões. A identidade do sujeito não pode mais ser considerada como algo fixo e fechado, de modo que as situações que influenciam essa mudança são as situações que ocasionam os deslocamentos do sujeito e, concomitantemente, de suas identidades.

O recorte que podemos resgatar do tópico anterior para esse, a fim de embasar o choque entre o sujeito que é diferente, é a divergência inicial entre a comunidade e Antonino. Um dos grandes embates entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas diz respeito às questões ligadas à mudança, ou melhor, a principal distinção entre ambas – tradicionais e modernas - diz respeito à mudança constante, rápida e permanente. Há um medo nas sociedades tradicionais, principalmente na que estou me baseando, a do romance de Mãe, de um possível apagamento de sua história por conta das mudanças, ou melhor dizendo, da aceitação da mudança que possa ocasionar descontinuidade de seus valores tradicionais.

Apesar de não conseguirmos localizar temporalmente a comunidade em que vive Antonino, pode-se dizer que o que existe é um sujeito pós-moderno, apesar da não aceitação inicial de sua condição, inserido em uma sociedade tradicional que espera dele um comportamento de um sujeito sociológico, o qual aceitaria os preceitos e modos de convivência engessados, postulados por uma pequena parcela em prol de todos os que ali residem. A expectativa dessa sociedade que só aceita sujeitos sociológicos é o que ocasiona, de forma ativa, as violências com relação a Antonino e à sua sexualidade.

A sociedade não é, como os sociólogos pensavam muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma, como o desenvolvimento de uma flor a partir do bulbo. Ela está constantemente sendo “descentrada” ou deslocada por forças fora de si mesma (HALL, 2012, p. 17).

Um dos fatores que ocasionam problemáticas com relação a quem lida com a identidade de forma centrada é ignorar de forma cega que a identidade é uma estrutura que permanece em aberto. Uma questão que Hall coloca, e é importante ser citada, faz referência ao modo como um sujeito inserido em uma sociedade é interpelado ou representado e que, a depender do modo que essas questões são desenvolvidas, há a possibilidade dessa sociedade “perder” ou “ganhar” esse sujeito, pois a identificação está longe de ser automática.

No tocante à interpelação, tanto Butler (2015) quanto Lévinas (1980) alertam para a forma como essa é feita ou conduzida, pois ambos consideram a interpelação como um processo que, por muitas vezes, segue um caminho violento e pouco ético. A interpelação se trata de um processo em que um sujeito é induzido por um Eu a relatar sobre si, e este mesmo ato de relatar passa por um crivo de julgamento que é acobertado por uma justiça sujeitando o indivíduo relator a castigo. É um processo de violência psicológica, pois a forma com que é feita está em uma linha tênue de embate que tanto pode ser ético e não violento, como também pode se mostrar antiético e violento para quem está sendo interpelado. Na verdade, essa situação de interpelação, que Butler analisa pelo viés dos sentimentos de quem está sendo interpelado, tem como base o pensamento de Nietzsche sobre a influência de quem interpela no relato de quem é interpelado.

Assim, a pessoa que está sendo interpelada ao invés de refletir acerca de quem é ou de suas ações, reflete, antes de tudo, sobre quais as possíveis repressões que virão de quem a está interpelando. O ato de interpelar, apesar de ambíguo eticamente, é um dos fatores recorrentes aos sistemas de justiça e, em nosso caso, ao sistema de uma comunidade de valores tradicionais e inflexíveis.

Outro aspecto que se pode destacar no que diz respeito à interpelação é que, como o próprio Hall coloca, ela se dá através de sistemas culturais. Seja em um movimento ético e construtivo, seja em um movimento antiético e violento, a interpelação ocorre em prol de um sistema cultural e é, muitas vezes, por conta deste mesmo sistema que as formas de interpelação tomam proporções que tendem a mudar para o lado negativo ou, como tenho dito através de subsídios teóricos, para o lado antiético e violento.

Se um sistema cultural é sustentado por concepções binárias como certo e errado, ou ‘aceito socialmente’ e ‘não aceito socialmente’, em que o “polo positivo” desse binarismo remete ao enrijecimento da identidade do ser humano, essa interpelação não tem outra forma de ser vista por quem a sofre a não ser como uma forma de descaracterização do sujeito. Isto é, a presença da busca permanente de uma homogeneização, de uma descaracterização do

sujeito em seus sistemas culturais é um movimento constante, como veremos no próximo tópico.

2.2 A HOMOGENEIZAÇÃO COMPULSÓRIA DO SUJEITO

Todo este primeiro capítulo é destinado às reflexões feitas a partir de dois personagens que têm suas trajetórias narrativas semelhantes, apesar de serem caracterizados completamente diferentes nas obras em que estão inseridos. Antonino e senhor Silva representam, na obra de Mãe, os rostos da postura tomada pelo autor em seus romances. Postura essa que diz respeito a ir de encontro ao que tolhe, humilha, padroniza e inferioriza o que é diverso e periférico. A poética do autor e suas recorrências temáticas no que diz respeito a preservar o que é subjetivo no sujeito, a preservar o que é humano sem saber realmente se ainda é possível sê-lo é o que dá início à investigação desses dois personagens da poética de Valter Hugo Mãe.

Apesar de já ter sido ensaiado tal assunto nos tópicos anteriores achei necessário reservar um espaço para uma maior reflexão acerca da política da homogeneização nas narrativas de Mãe das quais me utilizo como corpus. Como no tópico anterior em que o que foi posto teve por guia uma palavra, no caso, deslocamento, nesse terceiro não acontecerá diferente, pois ao falar de homogeneização precisamos antes falar de disciplina. Na verdade, como veremos no decorrer desse tópico, a homogeneização é um dos muitos processos sutis de uma esfera discreta e incisiva de poder sobre o outro, que é a disciplina.

Ao escrever a terceira parte de *Vigiar e Punir* (1991), Foucault se atém ao controle dos corpos realizado com o fim de tirar desses corpos vantagens, sejam físicas, psicológicas ou políticas, como o próprio fala em uma das muitas definições que dá sobre o que tem por nome disciplina: “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as <<disciplinas>>” (FOUCAULT, 1991, p.126). Como se pode perceber, o autor procura uma definição geral para o que seria não “a” disciplina, e sim para “as” disciplinas, pois não há uma única forma de aplicá-la, pois ao falar de disciplinas se fala de métodos e processos, e não de leis definitivas e únicas.

É importante ressaltar que esse estudo de Foucault se baseou no controle corporal que se estabeleceu no século XVII e na época clássica em que havia no corpo uma simbologia da boa retórica. Foi com intuito de chegar a uma retórica corporal perfeita que se praticava nos

soldados exercícios de disciplinas que foram mudando com o passar dos tempos, atendendo às demandas as quais o corpo alcançasse. Quis apontar esse recorte temporal que é feito pelo autor, pois o que se está fazendo aqui é uma reflexão sobre uma análise (das disciplinas) que ainda se pode aplicar, infelizmente, de modo atemporal, pois enquanto o corpo for político haverá sempre a tentativa de discipliná-lo para fins tendenciosos e controladores, anulando a subjetividade, senso crítico e político do sujeito. O corpo foi e será sempre um objeto e alvo de poder.

O recorte que será dado aqui diz respeito ao que Foucault concebe como processos de disciplinas que tem por finalidade a homogeneização dos sujeitos. Como já foi dito, o corpo é alvo de manipulação a fim de cumprir funções pré-estabelecidas hierarquicamente e, como Foucault sinaliza, não foi um movimento exclusivo do século XVII ou da época clássica, “A invenção dessa nova anatomia política não deve ser entendida como descoberta súbita” (1991, p.127), o que houve, e ainda há, é que os métodos e os processos se adaptam às especificidades da época, seja através de uma dominação do corpo de um soldado, seja através de hospitais e escolas, o corpo continua sendo objeto de investimento controlador.

Os processos disciplinares que levam à homogeneização do sujeito são semelhantes a quando nos referimos aos processos de adestramento, como aponta o autor: “O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior <<adestrar>>; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor.” (FOUCAULT, 1991, p. 153). No adestramento o controle dos corpos se dá para encaminhar uma grande massa a um mesmo ponto comportamental em que não se desvie de suas funções primordiais; como citado, adentra-se para retirar desses corpos, ou melhor, desses sujeitos “mais e melhor”, mas o que seria esse “mais e melhor”?

O que fica claro, no poder disciplinar aplicado ao adestramento, é que esse “mais e melhor” não se refere a quem está sendo adestrado e sim a quem está envolvido nesses processos de adestramento de corpos dóceis.

A disciplina <<fabrica>> indivíduo; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumento do seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir do seu próprio excesso, pode-se fiar em superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente (FOUCAULT, 1991, p. 153).

A noção de adestramento se apresenta como sinônimo para disciplina correta; esses movimentos modestos e desconfiados a que se refere o autor, dizem respeito aos pequenos

processos que se tem falado aqui. Foucault fala da disciplina como um poder humilde, “mas permanente”, pois a multiplicidade de métodos possíveis faz das disciplinas uma espécie de máquina de detectar e anular singularidades. Segundo o autor, a disciplina “adestra as multidões confusas, móveis, inúteis” (1991, p. 153), e essas multidões nada mais são do que tudo no indivíduo que difere de um sujeito padrão ou que passou por processos que o transformou nesse tipo de sujeito que atende aos pré-requisitos hierarquicamente estabelecidos através do adestramento.

Apesar do caráter “humilde” – se comparado aos aparelhos dos estados, como coloca o autor – essas práticas disciplinares não deixam de ser impositivas, pelo contrário, ações como vigilância hierárquica e sanções normalizadoras atingem de forma direta o sujeito que lhes é submetido. Na vigilância hierárquica, recurso de bom adestramento sublinhado por Foucault, pode-se encontrar um dos mais simples e eficazes processos disciplinares: o olhar.

A simbologia do olhar, de estar sendo constantemente vigiado e tolhido pelos olhos de alguém é uma prática que se pode considerar familiar ou ingênua, mas que serve como recurso de reafirmação do poder. Outro aspecto desse recurso poderoso que deve ser salientado é que nesse ato de reafirmação de poder não há a mínima intenção de esconder do sujeito “vigiado” que ele está sendo vigiado, muito menos em esconder de terceiros ou possíveis vigiados que aquele ato pode ser aplicado a qualquer pessoa passível de ser corrigida e inserida na grande massa.

A vigilância hierárquica também diz respeito à concentração de sujeitos em lugares amplamente observáveis, que arquitetonicamente falando, são lugares que proporcionam uma visão perfeita das pessoas que estão sendo observadas, como, por exemplo, na concentração em lugares pequenos, pois viabiliza uma melhor forma de controle através do olhar, proporcionando uma vigilância completa a todo tempo, que Foucault denomina “encaixamento das vigilâncias hierarquizadas”. Quanto mais concentrada, mais bem-sucedida a observação se efetivará, bem como a visualização de possíveis deslizamentos passíveis de coerções e a prevenção dos mesmos.

As marcas que significavam status, privilégios, filiações, tendem a ser substituídas ou pelo menos acrescidas de um conjunto de graus de normalidade, que são sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas que têm em si mesmos um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares. Em certo sentido, o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz como um imperativo útil e resultado de

uma medida, toda a gradação das diferenças individuais (FOUCAULT, 1991, p. 164).

É importante destacar dessa citação acima, no que diz respeito à concepção dos processos de homogeneização observados pelo autor, duas coisas em principal: a primeira, está ligada à expressão “grau de normalidade”, e a segunda, ao curioso método de destacar para inserir em uma grande massa homogênea. Antes de tudo, é preciso fazer um questionamento: o que seria de fato “grau de normalidade”? É possível que haja algum medidor coerente, generoso e justo, ao medir as singularidades e subjetividades de um sujeito? O que se levaria em conta? Afinal, o que seria essa utópica normalidade? Pelo que se pode entender, esse “grau de normalidade” é medido de forma hierarquizante e tem por finalidade fazer de um sujeito uma parte a mais de um todo, retirando toda a sua individualidade.

A segunda passagem que decidi destacar seria complementar ao que foi dito acerca do que seria o “grau de normalidade” se mais à frente, no texto de Foucault, o autor não comentasse que nos processos de disciplinas de caráter adestrador a diferença contida na individualidade do sujeito não fosse vista, mais uma vez, em graus de descendência. A descendência, aqui, não no sentido de filiação sanguínea, mas no sentido de decadência. Classifica-se o sujeito como dentro ou fora da norma, merecedor ou não de castigos e coerções, não por suas singularidades como ser, como um sujeito detentor de subjetividade, classifica-se o sujeito pelos seus desacertos relativos à norma.

No regime disciplinar, a individualização (...) é descendente: à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados; e por fiscalização mais que por cerimônias, por observações mais que por relatos comemorativos, por medidas comparativas que têm a <<norma>> como referência, e não por genealogias que dão os ancestrais como pontos de referências; por <<desvios>> mais que por proezas (FOUCAULT, 1991, p. 171).

Esses processos de disciplinas são o que chamamos de formação de organizações que tem por finalidade a criação de sujeitos genéricos, livres de toda e qualquer subjetividade que se possa ter como indivíduos. Um adendo necessário a fim de pensar a força desses mecanismos de disciplinas é que eles são considerados como pequenos, como ações humildes, porém as consequências desses pequenos atos disciplinares são, por muitas vezes, inimagináveis, bem como são múltiplas as formas de tentativas de tornar o sujeito idiossincrático em um sujeito genérico. A individualização que Foucault expõe na citação

acima não é para fins de elogios, de reconhecimento positivo desses sujeitos, o ato de individualizar que ele nos mostra é para fins como humilhar, exaltar os desvios, observar para cercear, ou seja, todas estas ações representam múltiplos processos de coerção, múltiplas práticas de punição.

Foucault fala de “pequeno mecanismo penal” ao falar das coerções praticadas contra quem se desviasse do caráter unilateral da norma e seus processos disciplinares de homogeneização do sujeito. O autor assinala esse “pequeno mecanismo penal” como uma justiça além da justiça. É como se as ações punitivas, ou como o autor coloca “suas formas particulares de sanção”, complementassem os julgamentos feitos pelas leis estabelecidas de forma geral, bem como preenchessem as lacunas deixadas pelas mesmas, “As disciplinas estabelecem uma <<intra-penalidade>>; quadriculam um espaço deixado vazio pelas leis; qualificam e reprimem um conjunto de comportamentos que escapava aos grandes sistemas de castigo por sua relativa indiferença” (1991, p. 159).

E segundo o autor, ao falar dos sistemas dos quartéis e de lugares em que havia o encaixamento da vigilância hierarquizada, um dos desvios que mereciam o cumprimento das micro penalidades, dos castigos executados a favor da disciplina, era a sexualidade, mais especificamente, a prevenção da homossexualidade, vista como sinônimo de devassidão que atingia diretamente a moralidade de todo um sistema. Essas punições diziam respeito a castigos físicos leves, passando também por privações e humilhações leves, ao menos de acordo com o levantamento do autor.

Sobre esse “desvio moral” que Foucault aponta em seu levantamento relativo ao sistema disciplinar, mais especificamente à parte dedicada ao adestramento do sujeito, ele comenta acerca do caráter punitivo para a homossexualidade, e essa visão que atrela homossexualidade à desvio de moral pode ser observado de forma clara n’*O filho de mil homens*. Nesse caso, a comunidade cumpre o papel de vigilância na trajetória do sujeito inserido em um sistema homogeneizador, ignorante e preconceituoso, como podemos ver nos argumentos que o narrador nos apresenta acerca do casamento de Antonino com Isaura.

Ele vinha como de costume, e a Isaura deixou que dissesse mais. Era uma ideia comum, essa de os homens maricas procurarem mulheres enjeitadas para casamentos de aparência. Alguns chegavam a ser felizes na maneira como geriam as suas famílias e os seus desejos sexuais. O povo diria o que lhe aprouvesse, mas também compreenderia o propósito desesperado da Isaura, a mulher feia e de ar doente que ninguém curaria nem quereria. Um homem maricas, por mais repugnante que fosse, seria sempre um marido com validade para melhorias fundamentais como aumentar a estabilidade financeira e assegurar o socorro nas urgências médicas e azares diversos. Por mais maricas que fosse, seria semelhante a um homem capaz de

proteger a Isaura nos sustos de cada dia. O povo entenderia assim... (MÃE, 2013, p. 54-55).

O narrador nos coloca em uma situação em que ele se apresenta como neutro e ao mesmo tempo nos convence do poder do povo, bem como do poder da manipulação que o mesmo estabelece sobre esse indivíduo em passagens como “o povo diria...”, “o povo entenderia...”, e em seguida discorre acerca do que o povo entenderia como melhor não só para esse homem “maricas”, mas também para essa mulher que não se encaixa mais nos preceitos tradicionais e padronizados dessa comunidade. Podem ser percebidos tanto a manipulação já citada, como os mecanismos de punição que são encontrados nos processos de disciplinas.

Vejamos como: primeiro, identifica-se dentro de uma comunidade aparentemente pequena, em que todos têm acesso ao dia-a-dia de todos, indivíduos que destoam do sistema cultural já bem estabelecido nessa comunidade e então começam os artifícios de controle através da vigilância hierárquica, na qual o olhar julgador e coercivo se faz presente para que esse indivíduo vigiado saiba que sua conduta é caracterizada como imoral, mesmo que sejam apenas suspeitas. Em seguida, esses indivíduos são levados através de minuciosos processos repetitivos, executados inclusive por pessoas de dentro de suas famílias, para que ambos enxerguem que o melhor é se casarem, pois, a salvação de uma mulher que não é mais pura e de um homossexual é o casamento, pois ambos estarão enfim inseridos no sistema cultural tradicional da comunidade em que vivem.

A simbologia do casamento no caso de Antonino e Isaura aos olhos de quem os manipula não é de garantir socorros médicos, como o narrador tenta nos convencer, mas na verdade tem o intuito de eliminar individualidades desagradáveis e descendentes em um local onde a não aceitação da diferença é clara, visto que cumprem os processos descritos por Foucault: destacar, manipular e inserir na grande massa de sujeitos adestrados, genéricos e sem subjetividade.

O que foi colocado nessa primeira parte é necessário para que entendamos que Mãe vai de encontro ao afastamento do sujeito dotado de subjetividade e identidades ao insistir no ser humano como matéria principal de seus romances. Enxergar o ser humano como um ser subjetivo, heterogêneo e que por conta disso tende a ser alvo de manipulação, é lapidar o olhar de modo a não enxergar o sujeito em uma ótica hierárquica, bem como ir de encontro a um sistema de organização social que ainda compreende a diferença pelo viés do defeito e do desvio. Esta primeira parte se concentrou em refletir o percurso inicial de Antonino e senhor

Silva para que ao longo desse texto possamos entender como se dão seus processos de alteridade e reconhecimento de si, ambos como sujeitos subjetivos e inseridos em sistemas culturais plurais e agregadores.

3 OS BÁRBAROS ESTÃO CHEGANDO: O BÁRBARO, A ALMA E O APAGAMENTO HISTÓRICO

Em uma investigação superficial que é possível fazer em qualquer dicionário, almanaque ou sites e plataformas de pesquisas, logo, é detectável a imagem que foi – e é – atribuída ao bárbaro. O adjetivo bárbaro apesar de ter, nos dias de hoje, também um uso de caráter positivo, através dos anos e, principalmente historicamente, foi considerado algo negativo, menos e ofensivo. O que coloca essas significações em cheque, ou melhor, o que fez com que eu fugisse de uma significação rasa do que é o bárbaro é: quem é o verdadeiro bárbaro nas sociedades? Quem tem a agência, o direito ou o poder de designar que determinados sujeitos são bárbaros?

Por exemplo, visto que citei investigações superficiais, vejamos duas concepções de bárbaros de dicionários escritos em língua portuguesa, a primeira, pelo Dicionário Aurélio:

s.m.

(...) 2. Cujas culturas medeia entre a dos civilizados e a dos considerados selvagens. 3 - Próprio de quem não é civilizado. 4 - Rude. 5 - Que revela qualidades positivas. 6 - Povos do Norte que invadiram o Império Romano do Ocidente. 7 - Os estrangeiros em relação aos gregos e romanos (FERREIRA, 2010).

A segunda, pelo Dicionário Michaelis (1988)

s.m.

1 Indivíduo dos antigos povos bárbaros. 2 HIST Para os antigos gregos e romanos, indivíduo que não falava seu idioma. 3 Indivíduo desumano, cruel. 4 Homem grosseiro.

Podemos perceber que, apesar das fontes serem diferentes, há um senso comum do que é a figura do bárbaro aos olhos de sociedades que, mesmo ao passar dos anos, ainda enxerga tal sujeito como ameaça. O bárbaro é considerado, segundo o levantamento de Oliveira (2004): “alguém cuja cultura é inferior, pois desprovida de um traço civilizatório essencial.” (p. 302). A colocação de Oliveira, acerca dos bárbaros através dos tempos, alcança o primeiro ponto que gostaria de tocar nesse segundo capítulo, pois a visão predominante do que é ou quem é o bárbaro está diretamente ligada ao “traço civilizatório”. É, mais uma vez, como se houvesse um binarismo compulsório em tudo o que diz respeito a comportamentos

em sociedade. O mais curioso desse aspecto vicioso de julgar diferentes sujeitos como “civilizados e não civilizados” é perceber o quão arbitrário é o “método” utilizado, ou melhor, quem encabeça tal “método” claramente masculino, branco, heterossexual, cisgênero e com os dois pés fincados na Europa.

O que esse método classificatório binário e arbitrário de não civilizados e civilizados nos mostra, bem como as significações básicas que encontramos nos dicionários denunciam, e como o repertório de imagens² desses sujeitos é limitado e como ainda há uma insistência grande nessa forma de enxergar as pessoas fora da sua zona de conforto. Parafraseando Barthes, esse “repertório de imagens” sinaliza um comportamento ou um processo que acontece com todo mundo desde o momento em que nascemos e passamos a viver em sociedade. No decorrer das nossas trajetórias, construímos um repertório de imagens que nos acompanham durante nossas vivências e muitas vezes essa construção é limitada e cômoda, visto que nos acostumamos a lidar com indivíduos e situações que envolvem pessoas similares, ou seja, cria-se uma bolha confortável entre iguais.

O que Roland Barthes (2003) fala, difere do que acontece com relação aos bárbaros é a reação dos habitantes “da bolha” ao entrar em contato com eles. Segundo o autor, há uma passividade e um encolhimento por parte do que seria o Eu da situação ao lidar com o Outro – o bárbaro, o que não acontece nas situações que estou pesquisando e o que não acontece em séculos de embates para a manutenção do poder. Ao invés de encolhimento e passividade, o que houve - e há - é o ataque e a tentativa de dominação desses povos de traços “não civilizatórios”. O medo não gera recuo e sim ataques, massacres e apagamento de culturas que não são brancas, europeias e encabeçadas por homens. O medo da perda dos poderes e dos privilégios é o que guia o grande Eu e, concomitantemente, o medo de “sua” cultura ser contaminada pela invasão bárbara.

Um dos maiores medos dos grandes homens detentores de poder, para não falar o maior, é que o que está estabelecido em suas determinadas sociedades através de anos seja tocado, seja contaminado e é através desse estímulo negativo que é necessário deixar esses sujeitos sem qualidades mais longe ou mais dominados possível.

Em seu livro de ensaios intitulado *Los Bárbaros: selección* (2010), Alessandro Baricco discute diversas formas de invasão bárbara, seja em contextos de séculos passados seja em um contexto contemporâneo, e em boa parte dos três capítulos a palavra contaminação permeia suas colocações e reflexões.

² Barthes (1978)

A tese de Baricco é que os bárbaros tendem a retirar a alma das coisas ao terem acesso a elas, ou seja, ao contaminá-las com seu excesso de simplicidade ou sua cacofonia nos modos de se portarem em sociedade. O autor enxerga que há sempre um problema quando “una determinada masa de gente invade un territorio al que, hasta ahora, no tenía acceso” (BARICCO, 2010, p. 29). O território a que ele se refere é uma concepção ampla, pode ser de fato um território de caráter geográfico, ligado a poder, terras e afins, ou a capacidade de reproduzir hábitos complexos que até então só pertenciam às classes mais altas, bem como pode ser também territórios intelectuais, gastronômicos. Segundo o autor, os bárbaros contaminam essas esferas a fim de enfraquecer hierarquias. É perceptível a lógica dos “donos de territórios” que é engendrar – nesses Outros – características negativas e excludentes, fazendo que outros donos de territórios os enxerguem assim e vire uma grande bola de neve em que a verdade que impera é a de que esses “outros” são perigosos e causam ameaça aos territórios complexos e refinados.

Alma e contaminação aparecem como coisas paradoxais, sendo esta primeira de caráter intocável de valor gradativo a depender de qual cultura, comportamento e sujeito a detém, isto é, se é que ele merece ser detentor de alma. Sejam sinceros, o fato desse “grande Eu” achar que seus valores serão deturpados e sua alma manchada deixa claro que a visão que eles têm dos bárbaros é justamente de indivíduos que não a possuem. Poderíamos acrescentar ao arsenal de adjetivações negativas a esses sujeitos: pessoas sem traços civilizatórios, logo, pessoas sem alma.

Ao declarar “los bárbaros están llegando”, Baricco deixa em aberto o que de fato ele quer dizer com tal declaração, pois é dotada de ambiguidade. Pode-se interpretar que é um anúncio de boas-vindas; um alerta aos detentores dos territórios; um grito de desespero, porém apesar dessa possível ambiguidade na declaração não podemos ser ingênuos a ponto de achar que tal declaração tem caráter receptivo. Pelo contrário, verbalizar que os bárbaros estão chegando é assinar o atestado de medo de contaminação, de perda de alma, de ser colocado no mesmo patamar social e cultural dos sem traços civilizatórios:

los bárbaros, preferentemente, van a golpear la sacralidade de los gestos que agreden, sustuyéndola con un consumo más laico, em aparência. Diría así: desmontan el totem y lo diseminan por el campo de la experiencia, dispersando su sacralidade (BARICCO, 2010, p. 41).

A proximidade dos bárbaros a esses territórios ou a inserção de fato nesses territórios, é outro medo que permeia o purismo do par conflituoso – privado x público.

Um exemplo sobre como a suposta contaminação é algo temível por parte do Eu, é a reflexão que Baricco faz acerca dos livros, mais especificamente ao introduzir a metáfora do ovo. Nesse ensaio, o autor disserta acerca de questões genéricas como as quais ele se apoia: “1) la gente ya no lee; 2) quein hace libros sólo piensa en el beneficio y lo obtiene” (BARICCO, 2010, p. 53), ou seja, questões exaustivamente discutidas em âmbitos educacionais, acadêmicos ou em mesas de bares, mas o que ele vem a dizer depois é o que interessa e instiga, não tanto como conteúdo, mas como provocação.

À primeira leitura que fiz do capítulo intitulado “Libros”, subdividido em três partes, não me detive ao quão abrangente é a metáfora do ovo, limitei minha reflexão ao que o autor reflete e não a crítica e provocação que se pode tirar dela, o autor diz:

(...) el mercado de libros acaba pareciéndonos un enorme huevo al paletto, en el que la yema, más grande que en el pasado, es la industria editorial de calidad, y la clara, extendida en enormes proporciones, es todo lo demás. En este sentido, si queremos comprender los bárbaros, lo que deberíamos hacer es comprender la clara: es el campo en el que se han asentado, sin molestar en exceso a la yema. ¿Nos apetece intentar comprender de qué está hecha? Yo tengo mi propia idea. La clara está hecha de libros que no son libros. La mayoría de quienes compran libros actualmente no son lectores. Dicho así, parece la habitual letanía del reaccionario que, moviendo la cabeza, reconviente (en la práctica, se trata de la traducción del slogan “la gente ya no lee”). Pero os ruego que mireis el asunto con inteligencia: ahí dentro se encuentra una e las jugadas que construyen la genialidad de los bárbaros, su peregrina idea de calidad (BARICCO, 2010, p. 66-67).

O levantamento de Baricco é interessante, porém é ainda mais interessante a insistência em defender não só seu discurso velado de “ontem era melhor do que hoje”, como perceber que nesse discurso está imbuído uma fragilidade equiparável à fragilidade da gema. Há uma constante necessidade de ter algo por fora para proteger e seguir intactos, tanto o discurso quanto a gema. No caso do discurso, há uma proteção em fazer-se parecer não “reaça” e sim uma pessoa que preza pela qualidade nos e dos livros, mas que qualidade é essa? Aparentemente a qualidade supostamente encontrada em um passado. Fico pensando nas reações dos intelectuais que enxergavam a epopeia como a arte maior da literatura, algo imaculado, quando do aparecimento do romance, com a necessidade de outras formas de narrar histórias. O próprio Lukács se manifesta acerca da enraização no passado no seu *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*:

O círculo em que vivem metafisicamente os gregos é menor do que o nosso: eis por que jamais seríamos capazes de nos imaginar nele com vida; ou melhor, o círculo cuja completude constitui a essência transcendental de suas vidas rompeu-

se para nós; não podemos mais respirar num mundo fechado (LUKÁCS, 2000, p. 30).

Há uma lucidez tamanha na colocação de Lukács ao dizer duas coisas: “o círculo em que vivem metafisicamente os gregos é menor do que o nosso” e “não podemos mais respirar num mundo fechado”, e é justamente esse tipo de lucidez que falta aos conservadores de um passado que, por muitas vezes, sequer viveram ou para ele contribuíram, apenas herdaram-no, e esse “mundo fechado” é o próprio ovo ao qual Baricco se refere negativamente. Ou denuncia outro movimento político e social a que se refere Alós:

O estabelecimento do cânone literário de uma nação não é apenas um projeto estético, mas também um projeto político, projeto este que está permeado de interesses relativos à construção de uma imagem mais ou menos definida da identidade nacional (ALÓS, 2012, p. 67).

Não seria exagero ou desvio da temática relacionada aos bárbaros, refletir acerca da manutenção de uma historiografia literária a fim de uma mesma manutenção de privilégios e lugares estipulados, por séculos, dentro de uma sociedade. Tanto Lukács quanto Alós alertam para a gravidade e a profundidade que um apego ao passado ocasiona nos âmbitos em que se discute de forma binarista. Fica cada vez mais claro que qualquer movimento que se mostre contrário a isso é considerado ameaçador em uma proporção inimaginável, podendo parecer agressiva a uma pessoa ou a uma nação, sendo essa nação, um grupo seletivo de pessoas o qual já especifiquei diversas vezes aqui, mas preciso frisar: homens brancos, cisgêneros, heterossexuais, classe média ou alta. E esses movimentos que vão de encontro ao civilizado, canônico, culto é classificado como bárbaro.

Prosseguindo com a gema, poderíamos pensar que ela é o próprio medo dos bárbaros, sendo os bárbaros a clara, como colocou indiretamente Baricco. Ironicamente, gema e clara coexistem em uma mesma estrutura. Talvez seja esse outro aspecto que a minoria detentora de poder não enxerga, não só há coexistência como precisa-se de coexistência para que haja choque, discussão e produção pelo viés das diferenças, seja de vinhos, de livros, de discursos. A diferença foi e é preponderante para a desconstrução de estigmas engessados nas sociedades e a concepção do bárbaro é um dos maiores exemplos disso. É preciso quebrar o ovo e percebê-lo com potencial das diversas formas de preparo e de consumo.

Outro aspecto imprescindível para refletir acerca dessa tal invasão bárbara é a discussão acerca da autenticidade de seus comportamentos. Essa discussão na verdade é um pouco similar à questão que já toquei anteriormente, a sacralidade dos gestos, mas a questão

que é levantada por Baricco envolve questões mais amplas e pertinentes a essa análise. Em uma das divisões do capítulo 3, intitulado *Retratos*, o autor questiona a autenticidade dos bárbaros, não como algo relativo à singularidade ou destaque positivo através dos modos destes se portarem em sociedade, mas sim como origem. Baricco coloca autenticidade e origem como sinônimos ou como par covalente. Para adjetivar um sujeito como autêntico é preciso esmiuçar suas origens e a que ou quem essas origens estão ligadas, é uma espécie de normatização da coisa, com o grande detalhe que é: se esse comportamento ferir a aura da nobreza dos sujeitos dotados de civilidade, não é autêntico, é bárbaro.

Baricco também fala da normatividade dentro dessa autenticidade, o que me faz pensar em uma máxima importante para refletir acerca da normatividade, é que em toda ela mora uma opressão. Quando se toma um comportamento pontual socialmente aceito e a ser seguido, subentende-se que em um caminho contrário a ele há um comportamento não normativo, e esse comportamento é, mais uma vez, rotulado como bárbaro, não civilizado e sem alma. A questão de normatividade atrelada à nobreza é bem mais profunda do que uma questão comportamental ou de perda de privilégios, ela alcança lugares que representam o direito mínimo de um sujeito, como o direito de ter sua história contada, registrada e com o mesmo peso dos que estão no topo dessa pirâmide.

Quando Said (2011), em *Cultura e Imperialismo*, reflete sobre narrativas e o espaço social ele nos apresenta um panorama de como no século XIX, por exemplo, eram raras a profundidade e a presença dos poucos personagens socialmente marginais que apareciam nos romances europeus:

(...) o império funciona para boa parte do século XIX europeu como uma presença codificada na literatura, ainda que apenas marginalmente visível, à semelhança dos criados das grandes mansões ou nos romances, cujos serviços são fato assente, mas quase sempre limitados a uma simples menção, raramente estudados (...), quase nunca recebendo densidade. Para citar outra intrigante analogia, as possessões imperiais estão lá, utilmente anônimas e coletivas, como as populações párias (...) de diaristas, empregados de meio período, artesãos sazonais; sua existência sempre conta, mas seus nomes e identidades não: são lucrativos sem estar inteiramente ali. É um equivalente literários, nas palavras um tanto ufanistas de Eric Wolf, do “povo sem História”, do qual dependem a economia e a política sustentadas pelo império, mas cuja realidade não demandou, histórica ou culturalmente, maiores atenções (SAID, 2011, p. 119).

Essa postura de apagamento da história do Outro diz mais sobre quem pretende apagar do que necessariamente sobre este Outro. Pois é através desse movimento de não dar a voz, a imagem, a densidade aos indivíduos considerados não merecedores de história que se

fortalecia e, ainda hoje, se fortalece o imperialismo. O imperialismo dos dias atuais se camufla através de outras manifestações sociais, políticas, educacionais, mas a invisibilidade contínua dos povos segue exercendo funções similares, caminhando para as mesmas finalidades.

Posto isto, vem-me sempre uma questão à cabeça: o que faz essas pessoas não merecerem uma narrativa de suas histórias? O fato de serem inseridas de forma tão rasa faz-me refletir ainda: quem são esses bárbaros que estão chegando, afinal? Eles estão saindo de onde para onde? Em um breve apanhado acerca desse questionamento intermediário – quem são os bárbaros – Oliveira nos mostra como é uma questão frágil como uma gema, tomando como base o povo mais civilizado em toda história, os gregos:

Bárbaro, para um grego do período clássico, é um outrem em dois sentidos (às vezes simultâneos): os persas são bárbaros porque são servos do grande rei, não possuem autonomia – o poder de, livremente, restringir a própria liberdade em função de uma legislação publicamente aceita – que caracteriza as cidades-Estados da Hélade; bárbaros são também os povos cujos costumes se diferenciam demasiadamente das tradições helênicas, como registra um espantado Xenofonte (OLIVEIRA, 2004, p. 302).

E complementa questionando o porquê de os gregos não serem classificados como bárbaros:

(...) A guerra, diz John Keegan, sempre foi um afazer fortemente normatizado, e na maioria das culturas há regras para que se evite o mais possível a luta direta, corpo a corpo, e a alta letalidade dela decorrente. O traço crucial do modo de guerrear que os gregos inventaram, todavia, com ênfase nos regimentos hoplitas operando coordenados, é exatamente o de buscar embate contínuo, a proximidade intensa e sangrenta: matar sem descanso, em uníssono, metodicamente, até incapacitar em massa o inimigo; se for possível, até lograr seu extermínio. O massacre como marca de uma cultura: não os nômades “primitivos”, não os orientais “lascivos”, mas os gregos, os cultos e racionais gregos, conceberam e implementaram a carnificina como supremo objetivo militar (OLIVEIRA, 2004, p. 302-303).

Esses dois excertos de Oliveira podem ser respondidos de uma forma simples: os gregos sempre tiveram agência para agir de tal forma. Primeiro, como se pode ver no primeiro trecho, o bárbaro é sempre “outrem”, o bárbaro nunca sou eu. Segundo, já no recorte que segue, os gregos sempre foram detentores de uma carga de civilidade que, arrisco-me a dizer, nenhum povo jamais chegou próximo a isso. Para que contar a história de empregados, subalternos e pessoas não cultas se ao invés disso poderia narrar os grandes feitos heroicos, intelectuais e as conquistas de um povo tão rico de tudo? O fato de criarem uma “carnificina

organizada” – classificarei assim – é justamente para que tivessem um controle das guerras e enfraquecer povos que não tinham tamanha perspicácia e organização na hora de revidar ou simplesmente se proteger dos ataques dos civilizados. As pessoas responsáveis por contar essas histórias, retratar esses povos – gregos ou bárbaros – em suas obras (historiográficas ou ficcionais) – fazem escolhas, optam por omitir ou alavancar a imagem do que ou quem a eles interessa.

Afinal, narrar é, antes de tudo, fazer escolhas do que se quer contar e aonde se quer chegar. É como refletir sobre as notícias veiculadas pela imprensa brasileira nos dois últimos anos, o que ocultam quando o Eu civilizado não se porta de forma tão civilizada assim, mas ele continua sendo o Eu permissivo e dotado de agência, ao contrário do que se conta quando um Outrem se porta de forma “desviante” a uma norma que é, repito, carregada de opressão. O Eu é isento de responsabilidades, pois ele é dono dessa norma que estigmatiza e nega o hibridismo dentro das culturas, dentro das sociedades.

Assustar-se com o grito de Baricco de que os bárbaros estão chegando é legitimizar o apagamento de outrem. Os bárbaros não estão chegando, eles sempre existiram e estiveram à margem de um Eu frágil e violento que tenta manter seus privilégios atacando o outro, ironizando, apagando sua história e diminuindo-o como sujeito. A grande diferença – ou o que o autor prefere chamar de “chegada” – é que os bárbaros estão ganhando voz (a duras penas) e espaço nas sociedades. Há uma tomada de consciência de que eles próprios têm condições de escrever suas próprias histórias, adentrando ainda mais na película frágil que separa a clara da gema, o ontem do hoje, o nobre do burguês entre outros pares. Tudo é híbrido, nada é autêntico, bárbaros somos todos nós e que bom que estamos chegando.

3.1 HÁ UMA FALHA EM TUDO

Como já dito, a imagem dos bárbaros através dos anos sustenta e carrega uma negatividade perante às sociedades. O que ainda não foi dito, e é necessário que o seja, é como há uma predisposição para nós todos sermos bárbaros, ou seja, o que me impede de agir através de atitudes que configurem a barbárie? Leonard Cohen dizia que *“há uma falha em*

*tudo/é assim que a luz entra*³, parafraseando-o, para o nosso contexto: somos humanos, e nada garante que não cometamos a barbárie.

Mais uma vez preciso me reportar aos gregos, pois foram eles os mais interessados em dividir sua sociedade entre civilizados – eles próprios – e não civilizados – os estrangeiros. Instaurou-se arbitrariamente o binarismo – que será aprofundado no capítulo 3 – “nós” e “os outros”. Em um levantamento feito por Todorov (2010), é possível ver o quão sensível essas denominações sempre foram, porém, pela Grécia Antiga ser o berço da intelectualidade essa separação foi não só respeitada como reproduzida por séculos.

A mais arbitrária de todas as formas de dividir a população era denominar um indivíduo como bárbaro por este não ter domínio da língua grega: “eram, então, todos aqueles que não a compreendiam, nem falavam ou que a falavam incorretamente” (TODOROV, 2010, p. 25). Ou seja, em nenhum momento se fala da coexistência de outras línguas, de sistemas educacionais, de aquisição de linguagem, é como se fôssemos visitar o Leste Europeu nos dias de hoje, por exemplo, sem ter a permissão de utilizarmos o inglês, só seria permitido falar a língua materna de cada país. Como venho repetindo e como constata Todorov, essa visão é frágil e insustentável.

O que Todorov levanta como questão é: apesar desses indivíduos não falantes da língua grega serem taxados de bárbaros, não há uma precisão de sua selvageria, e em uma série de características as quais ele encontrou em diversos documentos que tratavam do tema, em uma maioria o respeito à humanidade sua e do outro é sempre citada, por exemplo: “Os bárbaros são aqueles que transgridem as leis fundamentais da vida comunitária”; ou “Os bárbaros são aqueles que estabelecem uma verdadeira ruptura entre eles próprios e os outros homens” (idem). Há uma preocupação recorrente em uma vida em comum e harmônica uns com os outros, e em algumas dessas características bárbaras estão comunidades afastadas ou que preferiram se fixar longe das grandes civilizações. O que não é possível compreender, ao menos por minha parte, é como essas pessoas responsáveis por esses documentos que narravam o comportamento dos bárbaros queriam – ou aparentavam querer – a urdidura a uma sociedade – a grega – que sempre foi segregadora?

É preciso dizer que há comportamentos humanos no passar dos séculos que são atos de barbárie, como a definição lúcida a que chega Todorov, que esses indivíduos dotados de traços barbarescos – que não dizem respeito à vaidade e soberania de uma sociedade – “são aqueles que, em vez de reconhecerem os outros seres humanos semelhantes a eles, acabam

³ ‘Anthem’, do disco *The Future* (1992)

por considera-los como assimiláveis aos animais, ao consumi-los ou ao julgá-los incapazes de refletir e, portanto, de negociar (eles preferem a briga)” (TODOROV, 2010, p. 26-27). Neste caso, não há uma precondição linguística ou de nacionalidade, mas sim uma atenção ao que é humano e se comporta como tal. A exemplo dessa visão, coloca Kristeva:

(...) o estrangeiro não é nem uma raça nem uma nação, (...) inquietante, o estranho está em nós: somos nós próprios estrangeiros – somos divididos, (...) O meu mal-estar em viver com o outro – a minha estranheza – repousa numa lógica perturbada que regula esse feixe estranho de pulsão e de linguagem, de natureza e de símbolo que é o inconsciente, sempre já formado pelo outro. É por desatar a transferência (...) que, a partir do outro, eu me reconcilio com a minha própria alteridade-estranheza, que jogo com ela e vivo com ela. (...) Como poderíamos tolerar o estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmos? (KRISTEVA, 1994, p. 190-191).

Kristeva toca no ponto em que eu ensaiei entrar no início desse tópico, mas optei por acrescentar colocações no que concerne à identidade imposta ao bárbaro (ou estrangeiro). Ela nos oferece uma ótica que dá ao estrangeiro uma carga de humanização, além de nos lembrar de olhar os diversos ângulos das relações, não só o que causa medo, mas também quem sente medo e a origem do próprio medo. Apesar de séculos de existência, o indivíduo ainda é um estrangeiro para si, e o não conhecimento ou o pouco conhecimento de determinados comportamentos assusta e o acua como animal. Destaco, além dessa humanização que ela dá ao estrangeiro, a forma direta ao anular assertivamente a concepção grega antiga do que era o bárbaro “o estrangeiro não é nem uma raça nem uma nação”, é uma forma de enxergar o traço bárbaro não definido por questões frágeis, genéricas e insustentáveis.

Ampliar as concepções do bárbaro ou do estrangeiro, como fez Kristeva e como refletiu Todorov, envolve outras questões a serem discutidas como: noções mais viáveis do que se pode considerar barbárie; noções do que vem a ser as civilizações bem como o status de civilizado; e, noções de cultura. Longe de ser condescendente com questões comportamentais, apesar de contestar sempre a condição de um sujeito indicado como bárbaro, a problematização que aqui levanto, tem mais o caráter de perceber como essas divisões são instáveis e como por diversas ocasiões elas estão entrelaçadas.

Muito do que é colocado como bárbaro ou civilizado, como adiantei no tópico anterior, diz respeito a uma ótica, e, não raro, essa ótica é externa, exotizante e sem intenção de entender os movimentos e diferenças como uma pluriculturalidade, termo utilizado por Todorov, comportando-se de maneira segregadora com o outro ou tentando diluir essa pluriculturalidade no que já está acostumado ou engendrado em sua identidade.

O retraimento em si mesmo opõe-se, aqui, à abertura aos outros. Considerar-se o único grupo propriamente humano, recusar-se a conhecer algo fora de sua própria existência ou a oferecer algo aos outros, permanecer deliberadamente enclausurado no seu meio de origem, eis um indício de barbárie; reconhecer a pluralidade dos grupos, das sociedades e culturas humanas, colocar-se no mesmo plano dos outros, faz parte da civilização. Esta extensão progressiva não se confunde com xenofilia, ou preferência sistemática pelos estrangeiros, nem com um culto qualquer de diferença; simplesmente indica-se assim, a capacidade, maior ou menor, de reconhecer nossa comum humanidade (TODOROV, 2010, p. 34).

Longe de questões linguísticas ou de uma ótica com juízo de valor de mão única, o que o autor coloca como barbárie leva em conta, assim como Kristeva, aspectos relacionados ao humano. Fica claro que, antes de tudo, civilidade e barbárie é uma questão de como nos comportamos perante outros e como refletimos nossos próprios comportamentos. Como já dito, conhecer-se não é uma tarefa fácil, mas não adianta de nada permanecer em uma bolha tentando chegar a conclusões ou tomando essa mesma bolha como o único local habitável, civilizado e superior aos outros. Veja como a escolha lexical de Todorov nos coloca defronte a uma pluriculturalidade, não há um grupo, uma sociedade, uma cultura, e sim grupos, sociedades e culturas. Portanto, é seguro falar que antes de entrar em um debate sobre um frágil binarismo bárbaro-civilizado, o melhor seria pensar a humanidade comum entre os indivíduos.

No segmento de seu raciocínio o autor fala da “falha” que mencionei logo no início, a predisposição que temos a caminhar pela linha tênue do que pode ser considerado civilizado ou bárbaro, parafraseando-o, ele diz que esse movimento de olhar para si é uma forma do indivíduo atentar que apesar de fazer parte de um grupo considerado socialmente como um “nós” é possível que “somos capazes de executar atos de barbárie” (TODOROV, 2010). Ou seja, nenhum de nós está totalmente resguardado pela esfera de uma civilidade imaculada, visto que viver em sociedade é viver em contato com os mais diversos indivíduos. O próprio autor assinala comportamentos de sociedades que têm leis diferentes para agir com as diferenças raciais, religiosas e sexuais estão muito mais perto da barbárie do que da civilização que nelas, ilusoriamente, é pregada.

Esse comportamento de enclausuramento e negação de outras culturas diz respeito ao que Todorov chama de “medo e ressentimento”. No prefácio de seu livro *O medo dos bárbaros: Para além do choque das civilizações*, ele nos mostra um panorama de violência entre países que são cerceados por esse sentimento. Os países “do medo”, dizem respeito a um grupo de países que construíram sua imagem mundial sob o alicerce das grandes expansões, grandes conquistas econômicas e territoriais pelo viés da exploração do povo e da terra de

pequenos países, ou seja, houve uma usurpação do território, do trabalho do povo, das riquezas desses países considerados “mais fracos” e vulneráveis à exploração.

Porém, hoje, esses mesmos países do medo, apesar de estarem estabelecidos economicamente, temem o crescimento, a liberdade construída desses mesmos países que foram explorados. Como é possível deduzir, os países “do ressentimento” são esses locais que foram humilhados por este primeiro grupo:

Essa atitude resulta de uma humilhação, real ou imaginária, que lhes teria sido infligida pelos países mais ricos e mais poderosos; ela está disseminada, em diversos graus, em boa parte dos países, cuja população é majoritariamente muçulmana, desde o Marrocos até o Paquistão. Há já algum tempo, ela está presente, também, em outros países asiáticos ou em alguns países da América Latina. O alvo do ressentimento é constituído pelos antigos países colonizadores da Europa, e de maneira crescente, pelos Estados Unidos, considerados como responsáveis pela miséria, no plano privado, e pela incapacidade pública. O ressentimento para com o Japão é bastante intenso na China e na Coreia. É claro, ele não é predominante em todas as mentes, nem em todas as atividades; todavia, ele desempenha um papel estruturante na vida social porque, à semelhança do que se passa com outras paixões sociais, ele caracteriza uma minoria influente e atuante (TODOROV, 2010, p. 13).

Como colocado pelo autor, esse sentimento termina por estruturar a vida social dos países. Apesar da ressalva de não ser um modo geral de sentir o passado, é perceptível como a memória move estes países de modo que suas ações sejam sempre recebidas com medo, por parte dos países que os afetaram. Há um terceiro grupo de países que o autor coloca como países “do apetite”, que são, basicamente, países que começam a tirar proveito dos processos de mundialização, ou seja, países em ascensão que “não tem necessidade de prosseguir a competição pela hegemonia mundial” (idem).

Estes dois últimos grupos amedrontam o primeiro, pois, neles há uma carga de ligação ao passado, a um modelo hegemônico de poder em que não há espaço para uma comunicação sem que presuma que será atacado de alguma maneira. O medo aqui não diz respeito apenas à violência física e guerras, o medo reside na expansão ideológica e capacidade de organização que as minorias vêm tendo. Por exemplo, o terceiro grupo – o do apetite – não almeja domínio global, expansão territorial, ele quer usufruir o que os avanços tecnológicos, os grandes debates, entre outras coisas podem oferecer não mais a um grupo de países ricos.

O que esse panorama brevemente apontado significa, ao menos para grupo do medo e do ressentimento, é um ancoramento ainda em um passado que não é deixado para trás. Há uma “atualização” do passado aos moldes dos dias de hoje, eu diria. Com isso, a tendência é sempre uma iminência de confronto entre os dois grupos.

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outra forma (SAID, 2011, p. 34).

Esse jogo de afastamento por medo ou ressentimento deixa esses grupos de países próximos à barbárie, pois o mínimo movimento ou a ideia de um movimento, que saia dos padrões com que cada um deles deve se comportar, gera uma reação desmedida a fim de conservar seu passado ou amenizar a humilhação sofrida por séculos. Nesse âmbito, como em tantos outros, é impossível rotular de forma definitiva quem é o civilizado ou quem é o estrangeiro, pois todos são passíveis de coabitar essas posições nas mais diversas ocasiões. Como se pode ver nessas duas citações, a primeira de Edward W. Said:

Porém, cumpre insistir que, por mais completo que possa parecer o domínio de uma ideologia ou um sistema social, sempre vão existir partes da experiência social que escapam a seu controle. É dessas partes que muito amiúde surge a oposição, tanto autoconsciente como dialética. Isso não é tão complicado quanto parece. A oposição a uma estrutura dominante surge de uma percepção consciente, às vezes até militante, de indivíduos e grupos internos e externos de que, por exemplo, algumas linhas de ação dessa estrutura estão equivocadas (SAID, 2011, p. 372).

E a segunda, de Tzevetan Todorov:

O medo dos bárbaros é o que ameaça converter-nos em bárbaros. E o sofrimento que vamos nos infligir irá superar aquele que havia provocado nosso receio. A história nos ensina: o remédio pode ser pior que a enfermidade. Os totalitarismos apresentaram-se como um recurso para sanear a sociedade burguesa de seus defeitos; e acabaram engendrando um mundo mais perigoso do que aquele que havia sido alvo de seu combate (TODOROV, 2010, p. 15).

Dando prosseguimento às “noções” que apontei anteriormente, depois de observar a fragilidade das noções de barbárie, de como é relativa e aplicável a todo e qualquer ser humano que viva em sociedade, apontei mais duas: noções do que vem a ser as civilizações bem como o status de civilizado e as noções de cultura. Seria incoerente da minha parte dividi-las de modo que não se comunicassem entre si. Não só essas últimas, mas também a primeira, pois é impossível tocar em palavras-chave como “bárbaro” sem entrar em questões que dizem respeito a concepções de civilizações, culturas e, mais uma vez, identidades, caso tentasse isso, estaria indo de encontro a uma das questões que venho defendendo no decorrer

do texto, a insuficiência do binarismo, como diz o próprio Said que venho citando, “as formas culturais são híbridas, ambíguas, impuras” (2011, p. 50).

Quando Todorov, ao falar do que nos separa da barbárie, coloca no plural palavras como: sociedade, cultura e civilização, é para nos alertar dos maniqueísmos que levam a uma falsa crença de que nesses aspectos da vida humana é possível agir de modo raso e optar por isso ou aquilo. Há tantas visões de mundo que enriquecem a concepção de humanidade, que não cabe a nós nos limitarmos de tal modo, pois, “A recusa de considerar visões de mundo diferentes das nossas separa-nos da universalidade humana e mantém-nos mais perto da barbárie (...) progredimos na civilização ao aceitarmos que os representantes de outras culturas têm uma humanidade semelhante à nossa” (2010, p. 46).

As noções de civilizações não dizem respeito a uma lista de características que as seguindo de modo regular eu venho a me tornar uma pessoa mais civilizada ou menos civilizada. O cerne da questão, ao que parece, para Todorov, concentra-se na relação de antonímia que se dá entre os adjetivos civilizado e bárbaro:

(...) o civilizado é quem sabe reconhecer plenamente a humanidade dos outros. Portanto, para atribuir tal qualificativo, é necessário transpor duas etapas: no decorrer da primeira, descobre-se que os outros têm modos de vidas diferentes dos nossos; e durante a segunda etapa, aceita-se que eles sejam portadores de uma humanidade semelhante à nossa. A exigência moral duplica-se de uma dimensão intelectual: levar os membros do seu grupo a compreender uma identidade estrangeira, seja ela individual ou coletiva, é um ato de civilização porque, dessa maneira, amplia-se o círculo de humanidade; assim, os cientistas, filósofos e artistas contribuem para fazer recuar a barbárie (TODOROV, 2010, p. 33).

Afastando-se da humanidade, sua e do outro, o sujeito aproxima-se da barbárie, mas fazendo o movimento contrário, compreendendo uma identidade estrangeira, como coloca o autor, o sujeito alcança o status de civilizado. Parece simples, colocando dessa forma, lendo o que Todorov nos fala, que assume uma linha tênue entre o binarismo, mas o mais importante de todas essas colocações e, de certa forma, definições de termos que utilizamos sem muita preocupação, é perceber que o centro disso tudo é a preservação de uma humanidade nos sujeitos que vivem em nas sociedades, que participam, que entram em contato com outras culturas e o que resulta disso tudo.

Outro aspecto que devo salientar no trecho acima é o peso que a moralidade tem para uma classificação possível de civilizado, não no sentido de moralismo, mas de conduta moral do ser humano como partícipe de uma sociedade. Salientar essa diferença é imprescindível, pois, ao que me parece, Todorov coloca a moral como um par para o comportamento ético

perante o outro e não como uma forma de julgamento absoluto para com o outro. A questão da moralidade que o autor coloca, diz respeito a aumentar seu círculo de convivência e não em estigmatizar tendo como resultado a periferização desses indivíduos que, a princípio, são-nos estrangeiros.

Há uma beleza nessas relações entre um eu e um estrangeiro – que será discutida com mais afinco no próximo capítulo –, se pensadas de forma que não se construam como rasas, ou seja, as relações concebidas por um respeito à diferença do outro. Penso que, por mais que seja frágil, estabelecer relações a fim de se encaixar em definições pré-estabelecidas do que é civilizado e do que é bárbaro não deve ser difícil. Elas podem não ser legítimas, orbitam em uma circunferência de diplomacia, mas, ainda assim configuram relações de sujeitos civilizados.

Talvez o meu maior desconforto perante a essas relações é que nelas não há espaço para conhecer e respeitar o que o suposto estrangeiro carrega. Inclusive, é possível que esse tipo de conveniência seja praticado para reafirmar uma concepção do valor universal de uma cultura. Bem, desconfortos à parte, fica claro a linha tênue entre o bárbaro e o civilizado, pois se trata de comportamentos humanos e tanto a barbárie quanto a civilização estão dentro da humanidade e não encontradas fora dela.

É impossível, apesar de ter tocado nesse tópico no primeiro capítulo, fala de noções ou concepções de culturas sem falar em identidades, seja no tocante às formações de identidades individuais, seja com relação às identidades que definem e acompanham grupos no decorrer das vidas dos que deles fazem parte. Como já foi dito também e preciso repetir, as identidades são híbridas e mutáveis, conseqüentemente as culturas também. Para melhor entendimento e evitar confusão ou precipitação de que ambos os termos significam a mesma coisa, separei esses dois trechos em que Todorov abre um diálogo entre identidades e culturas para pensar o humano:

As culturas existem sem serem imutáveis, tampouco impermeáveis umas às outras. Convém superar a oposição estéril entre duas concepções: por um lado, a do indivíduo desencarnado e abstrato que existe fora da cultura; e, por outro, a do indivíduo confinado por toda a vida em sua comunidade cultural de origem (2010, p. 78-79).

E,

A aspiração à identidade, a aquisição de uma cultura fornece a condição necessária para a construção de uma personalidade plenamente humana; mas somente a

abertura à alteridade – cujo horizonte seja a universalidade, portanto, a civilização – é que garante sua condição suficiente (2010, p. 82).

Preciso destacar alguns termos de ambas as citações: (não) imutáveis, (não) impermeáveis, concepções e construções. Essas palavras, mesmo que isoladamente, denotam sentidos que vão de encontro a situações estanques. Dizer que as culturas são multáveis, que as identidades nascem de construções e que tanto uma quanto a outra são permeáveis, é romper de uma vez por todas com as concepções de estruturas estanques e absolutas. E, mais uma vez, o autor se volta para a questão humana, colocando-a sob a condição da “abertura à alteridade”. Tudo, absolutamente tudo que vem sendo posto aqui está dentro da humanidade, a questão é que, para muitos, há uma escolha de tomada de posição no que diz respeito não só às culturas estrangeiras, mas também à sua civilização e barbárie.

A aquisição de uma outra cultura diferente da sua não significará que haverá uma substituição, cultura, como deveria ser passado e presente, podem coexistir mutuamente, modelando-se, comunicando-se e, quem sabe, gerando outros tipos de culturas possíveis. Pois, como diz Said, “Longe de serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos “estrangeiros”, alteridade e diferenças do que os excluem conscientemente” (2011, p. 51).

Outro adendo que deve ser feito às citações acima é o cuidado que esse indivíduo tem ao entrar em contato com a cultura do estrangeiro, pois, apesar de não ser possível uma substituição cultural, utilizarei esse termo, é possível que este primeiro se aposse de uma cultura outra a fim de diluí-la na sua, sem o menor respeito, aproximando-se, mais uma vez, da barbárie. O ser humano, as sociedades, as civilizações são pluriculturais, portanto, não há espaço para uma sobreposição hierárquica de culturas, como comenta Ginzburg, “A multiplicidade cultural deve ser formulada numa linguagem específica: se for diluída num esperanto incolor, a própria multiplicidade desaparece” (2002, p. 135). Não há sentido em enxergar a existência plural de culturas e apaga-las em prol de uma que, arbitrariamente, alguns consideram como mais importante e significativa socialmente.

Em um movimento contrário a esse, Said sugere um diálogo pacífico e crítico entre passado e presente, visto que o passado seja na cultura, na literatura, nas identidades está sempre presente nas civilizações:

Devemos, pois, ler os grandes textos canônicos, e talvez também todo o arquivo da cultura europeia e americana pré-moderna, esforçando-nos por extrair, entender, enfatizar e dar voz ao que está calado, ou marginalmente presente ou

ideologicamente representado (...) Em termos práticos, o que chamo de “leitura de contraponto” significa ler um texto entendendo o que está envolvido quando um autor mostra, por exemplo, que uma fazenda colonial de cana-de-açúcar é considerada importante para o processo de manutenção de um determinado estilo de vida na Inglaterra (2011, p. 123).

O que o autor sugere é, de certa forma, um movimento contrário ao que eu estava colocando aqui e ao que os autores como Kristeva e Todorov propuseram, mas não deixa de ser uma forma de perceber a pluriculturalidade atemporal das sociedades, pois, ao fazer essa “leitura de contraponto”, como ele chama, é possível detectar diversas formas de expressão, de vozes, de povos silenciados e, ironicamente, de extrema importância para a manutenção das culturas de países ricos, como o exemplo da Inglaterra. Esses personagens, a princípio superficialmente considerados como coadjuvantes são os que sustentaram por século as narrativas ficcionais, documentais, históricas, como quiser chamar, desses países ocidentais. Não esqueçamos, o silenciamento de outro em prol de si é também um aproximar-se da barbárie.

Qualquer sociedade, como vimos, é pluricultural. De qualquer modo, nos dias de hoje, os contatos entre populações de origem diferente (em particular, nas grandes cidades), as migrações e as viagens, o intercâmbio internacional de informação são mais intensos do que nunca havia ocorrido anteriormente; e não existe qualquer motivo para inversão dessa tendência. A boa gestão dessa pluralidade crescente implicaria, em vez da assimilação dos outros à cultura majoritária, o respeito pelas minorias e sua integração em um quadro de leis e de valores de toda a coletividade e, ao mesmo tempo, é acessível na medida em que não interfere nos costumes adotados na primeira infância, constitutivos de uma identidade de base, mas diz respeito à regras da vida que – é facilmente admissível – podem ser diferentes em cada país (TODOROV, 2010, p. 225).

Perceba que tanto Todorov quanto Said refletem essas noções de identidades e culturas em um constante trânsito entre passado e presente e, principalmente, com a lucidez de que os movimentos e intercâmbios entre culturas jamais alcançarão um ponto de inércia em que tudo estará em lugares delimitados e imutáveis. O que ambos mostram é a porosidade que está presente nesses contatos que fazem os indivíduos intercambistas, que são curiosos em respeito à cultura do estrangeiro, os hábitos e costumes das minorias, acrescentando à sua cultura e costumes “adotados na primeira infância”. É como se ambos os autores propusessem um “acordo de paz pluricultural” em que seria possível o convívio e crescimento cultural mútuo sem que haja a confusão⁴ entre hábito e virtude.

⁴ Montaigne (1987)

Qualquer indivíduo é pluricultural; em vez de ilhotas monolíticas, as culturas constituem uma miscelânea de aluviões. A identidade individual provém do encontro entre múltiplas identidades coletivas no seio de uma só e única pessoa; cada uma de nossas numerosas filiações contribui para a formação do ser único que somos. Os homens não são totalmente semelhantes, nem inteiramente diferentes; por ser plural em si mesmo, cada um de nós compartilha seus traços constitutivos com grupos bastante variados, mas combinando-os à sua maneira. A coabitação das diferentes filiações culturais em cada um de nós, em geral, não cria qualquer problema, o que, por sua vez, deveria suscitar nossa admiração: à semelhança de um prestigiador, manipulamos essa pluralidade com a maior facilidade (TODOROV, 2010, p.69).

O autor segue, no que parece ser seu plano nesse acordo de paz pluricultural, tanto nos alertando sobre nosso potencial positivo de sermos múltiplos, de que não estamos em um plano de vivência totalmente semelhante de outro, quanto salientando que é impossível sermos completamente diferentes. Eu poderia arriscar dizer que, diante de todas as discussões, levantamentos e críticas contidas no *Medos dos bárbaros*, o autor faz um caminho em prol da coabitação dos indivíduos oriundos das mais diversas culturas, raças, sexualidades, para que haja um enriquecimento nas relações e na humanidade que por vezes perdemos no decorrer da nossa caminhada. Digo isso pois, parece que o distanciamento dessa coabitação causa conflitos, perda da humanidade e aproximação à barbárie. É perceptível também a torcida constante do autor pelo surgimento de novas culturas resultantes justamente dessa coabitação, seja pelo viés da decomposição de uma cultura que não se encaixa mais nas demandas sociais contemporâneas, seja na união de culturas vizinhas ou até de simples modificações de uma cultura considerada majoritária – de forma mais lenta que as consideradas modernas ou contemporâneas.

Quando eu proponho, dialogando com os teóricos aqui apresentados, que enxerguemos as fissuras que há no ser humano é justamente para que esse indivíduo jamais seja considerado inteiramente algo, mesmo que o mesmo tenha certeza de que sua cultura, sua identidade, seus atos estejam envoltos a um grande plástico bolha. Em termos práticos, o que separa um indivíduo da barbárie ou da civilização é sua humanidade – com relação a si e com relação ao outro – e é uma ilusão achar que se nasce e se morre com uma humanidade estanque, como diz Ali Shariati (apud SAID, 2011, p. 507):

o homem, esse fenômeno dialético, é obrigado a estar sempre em movimento (...) Como são vergonhosos, então todos os padrões fixos. Quem jamais poderá fixar um padrão? O homem é uma “escolha”, uma luta, um constante vir a ser. Ele é uma migração infinita, uma migração dentro de si próprio.

Falar de barbárie, civilização e cultura é fazer o que Said, Kristeva, Todorov propuseram, cada um seu modo: falar de humanidade. E pensar em humanidade é, de certa forma dar ouvidos a Guimarães Rosa (2001) quando ele nos fala de abirmos mão de sentidos únicos, pois, se a vida não é uma coisa nem outra e sim as duas coisas - ou mais – a humanidade deveria seguir esse mesmo caminho. Afinal, “Nenhuma cultura traz em seu bojo a marca de barbárie, nenhum povo é definitivamente civilizado; todos podem tornar-se bárbaros ou civilizados. Esse é o caráter próprio da espécie humana” (TODOROV, 2010, p. 65).

4 OS CAMINHOS PARA ALTERIDADE: A PERCEPÇÃO DE QUE SOU OUTRO

Em um ensaio intitulado “Diferença e Alteridade: questões de identidade e de ética no texto literário” (2007), Janet M. Paterson coloca uma situação de precondição na relação entre diferença e alteridade. A autora é incisiva ao afirmar que o movimento de percepção de diferenças sejam elas religiosas, políticas ou de expressão de gênero ou orientação sexual, deve ocorrer também por parte do que se chama Outro. Esse ato de identificar-se diferente faz parte da complexidade que é não aceitar ou corroborar estereótipos que endossam determinismos, preconceitos ou anulação do ser humano como sujeito dotado de subjetividade

Essa percepção de que se é Outro acontece, de acordo com a autora, por conta de um grupo de referência que, se a colocarmos em diálogo com Emmanuel Lévinas, pode ser identificado como o Eu das relações pessoais, sociais, políticas, sexuais entre outras situações de contato humano existente. O que Paterson diz ser o grupo de referência é formado por uma esfera de similaridades que, por alguma razão de hegemonia já engessada, tendem a reforçar hierarquias em cima de minorias presentes na sociedade. Então, ela parafraseia Landowski:

Ora, a alteridade, como assinala Landowski, resulta de uma passagem a um outro plano que pressupõe a presença de um grupo de referência (religioso, político, nacional, familiar, social, etc.), grupo esse que investirá de um conteúdo semântico as diferenças de uma pessoa ou de um grupo minoritário. Desse modo, para que haja alteridade, as diferenças tornam-se significantes em vista de uma construção de um universo de sentido e de valor (PATERSON, 2007, p. 14).

A autora, assim como Landowski, atribui a alteridade à expressão da diferença, da percepção de um grupo ou sujeito que está e tende a permanecer à margem do já citado grupo de referência. Ela se refere a esse “reconhecer-se” como um processo de “semantização”, pois são os momentos em que o sujeito que faz parte de grupos considerados minorias passa a se enxergar como tal, assumindo seu papel em sociedade. Paterson atenta também para as possíveis visões que se pode ter das diferenças dentro do processo de caminhada para alteridade.

É com uma espécie de lembrete que ela nos sugere cautela quanto à diferença, pois esta pode ser vista de forma tanto negativa quanto positiva e que “em ambos os casos, opera um processo de exclusão.” (PATERSON, 2007, p. 15). A cautela que a autora sugere é justamente para lembrarmos que apesar do sujeito vir a se identificar como não partícipe do grupo de referência, que rege relações desde que o mundo é mundo, ele permanecerá à margem, bem como continuará fazendo parte de alguma esfera que possui traços excludentes

em meio à sociedade em que ele vive, mas que essa noção de percepção de que é Outro é “fundamental para nossos processos cognitivos. Compreender que o dia não é a noite, que uma criança é diferente de um adulto, que a mulher é biologicamente diferente do homem nos permite construir sentido do mundo.” (PATERSON, 2007, p. 13).

Os processos de percepção de que é Outro nos personagens que tomei como corpus, corroboram com a prudência que Paterson e Landowski atentam, visto que apesar de ser um movimento de libertação, um processo de poder ser quem é, o caminho que leva até esse momento muitas vezes não é dotado de linearidade e, não raro, é repleto de violências. No caso de Antonino, por exemplo, a percepção da sua própria orientação sexual não ocorreu dentro do seu próprio tempo e sim através da alcunha de aberração por parte da tão mencionada “vizinhança”, em *O filho de mil homens*.

A vizinhança, neste romance, age como o grupo de referência mencionado por Landowski, que se utiliza dos argumentos mais vis para endossar seus preconceitos e reafirmar seu lugar hegemônico de controle nas sociedades. Como nesse excerto que demonstra a recorrência da forma violenta presente na fala dos vizinhos para com a condição de Antonino como homossexual:

Uma vizinha dizia à Matilde: se deus quis que o fizesse, também há-de-querer que o desfaça, e assim tiver de ser. Mate-o. É um mando de deus. A Matilde atormentada nem respondia. A outra perguntava: e não lhe dá nojo, a lavar-lhe as roupas e as louças. Ainda apanha doenças como isso de mexer nas porcarias do corpo dele (...) Se fosse meu filho, pela vergonha, eu rachava-o a meio e metia-o no buraco dos cães com sarna. (...) A vizinha, mais fácil a dizer as coisas contava-lhe que pelas redondezas os poucos casos daqueles tinham sido tratados de modos. Uns racharam os filhos ao meio, outros mandaram-nos embora espancados e sem ordens para voltar, e um homem até subiu pelo cu acima do filho uma vara grossa e pô-lo ao dependuro para todos verem. Era uma bandeira, E quem via tinha-lhe tanto horror quanto desprezo (...) não importa que a lei quisesse outra coisa, porque todas as pessoas sabiam que estava certo desde há muitos mil anos (MÃE, 2013, p. 87).

O grupo de referência, lê-se, a vizinhança, age de forma indireta quanto à sexualidade de Antonino, atacando Matilde, sua mãe, a fim de tirá-lo de forma violenta “do armário” a fim de humilhá-lo ou, como se pode ver no excerto que destaquei, incitar sua morte. Portanto, o processo de consciência de si e de sua sexualidade nem de longe ocorre de forma pacífica para este personagem, pois não há espaço para uma reflexão consciente acerca de si, quando, por toda sua vida ele passa por pressões, humilhações e até agressões físicas pelo fato dessa infeliz vizinhança destacá-lo como diferente a fim de excluí-lo do âmbito da (falsa) moral e bons costumes, realidades que configuram a comunidade em que estava inserido.

Landowski explica esses comportamentos segregadores e ignorantes como um resultado de uma prática hereditária. Pessoas herdam uma cor, um padrão de vida, uma religião socialmente bem quista, ou socialmente mais bem quista que as demais, e transformam essa dissimetria em uma falsa padronização. Assim, poderíamos dizer, formam-se os grupos de referência, ou como coloca o autor, o “Nós” de referência. Essas pessoas avolumam-se nos modos de agir, suas formas de pensar a ponto de naturalizá-las e inseri-las nos mais diversos contextos como única prática a ser seguida. Esse grupo, assume uma postura que apenas eles podem agir de fato como realmente são – se é que eles sabem quem realmente são –, retirando esse direito de quem não corresponde às tais características ou heranças de grupos detentores de poder. Isto é, há uma privação da liberdade de ser quem realmente se é, se esse indivíduo for considerado Outro, e é a partir dessa conclusão que o autor destaca algumas das minorias estigmatizadas pelo nós de referência: “do anti-social ao caipira, do transviado ao marginal, do gringo ao puro e simples estrangeiro, ou ainda, em outros planos – e o vocabulário na matéria sendo o que é – do “deficiente” ao “bicha” (LANDOWSKI, 2002, p. 32).

Nesse sentido, antes da percepção da diferença partir do próprio sujeito que é por essência marginal, há uma espécie de superexposição a uma condição identitária que, não raro, causa confusão na percepção do sujeito de qual lugar na sociedade ele pertence. Partindo do princípio de que nós somos figuras que estamos em constante construção, determinados tipos de pressão para que assumamos quem realmente somos acabam virando tiros pela culatra, pois, ao invés de refletirmos, de fato, quem estamos nos tornando, podemos estancar identitariamente. A pressão e a superexposição podem nos fazer cair em um limbo do que se poderíamos ser ou aceitando – de forma compulsória – nos aproximar dos grupos de referência.

Talvez o que eu vá colocar agora apareça demasiado flexível ou benevolente, mas, ancorada em Landowski, penso que apesar dos sofrimentos dos processos em se perceber diferente, bem como na produção de uma alteridade ao reconhecer que além de si existem diversas pluralidades, é através desse Eu egocêntrico e manipulador que esse Outro se destaca. Para que haja alteridade é necessário o olhar desse Eu sobre esse Outro, a vigilância, a observação, o próprio julgamento desse primeiro para com a figura do outro. É através desse movimento, por vezes tortuoso, que se origina a busca identitária e, conseqüentemente, ela ocorre através desse duo de observadores, o Eu que esmaga e exclui, e o Outro que se percebe

como observado também observando a coletividade comandada por esse primeiro, na qual não se encaixa ou não se deixa encaixar.

nenhum indivíduo poderia se reconhecer e se realizar como tal a não ser procurando primeiramente se conhecer e se assumir *enquanto membro de uma coletividade primeira* que o engloba e que o define, com a possibilidade sempre aberta de tentar ulteriormente livrar-se dela (por “anticonformismo”) (LANDOWSKI, 2002, p. 41-42).

Um exemplo dessa postura de tentar “se assumir enquanto membro de uma coletividade primeira”, em *A máquina de fazer espanhóis*, é quando o senhor Silva recorda a sua postura diante de uma situação em que teve de escolher entre ser contra o grupo de referência ou ser diluído em seu interior aceitando o que o regime salazarista impunha. Na ocasião que precedeu essa “escolha”, senhor Silva abrigou por uma noite um jovem desconhecido em sua barbearia, este, por sua vez, era um procurado pelo regime justamente por não compactuar com sua ideologia e não se calar perante o silenciamento compulsório propagado pelo mesmo em Portugal.

Este jovem passou a frequentar a barbearia às sextas-feiras regularmente, com a promessa de não fazer propagandas ou incitar posicionamentos políticos dentro do ambiente de trabalho do senhor Silva. O rapaz era, aos olhos dos que frequentavam o local, um cliente comum. Ao se sentir encurralado e detectado, pela primeira vez em sua vida, como possível traidor e ao perceber que essa possibilidade acarretaria problemas no único núcleo que a ele era importante, sua esposa e filhos, o senhor Silva não teve dúvidas em entregar o jovem rapaz aos Pides⁵, fazendo-se, assim, ilusoriamente, mais uma vez, inserido na grande massa homogênea que o regime almejava, como ele conta nesse trecho que destaco:

no dia vinte e cinco de setembro de mil novecentos e setenta e um, quando entraram na minha barbearia os pides que levaram o rapaz que, nove anos antes, eu ajudara a escapar, achei que fazia o que tinha que fazer. e assim me senti como a saber e a arquivar o assunto como algo que ocorrera com outras pessoas, verdadeiramente como algo que de que soubesse apenas a partir da televisão. um homem preso pelo regime e outro acusando-o, e eu não era nem um nem outro, e a vida continuava como se nada fosse porque ao fim de cada dia encontrava a minha laura à espera de aquecer a sopa conversando sobre os filhos crescendo e sobre como era bom sermos prudentes e legais. vivíamos como se queria, perfeitamente integrados na sociedade, sem papel de ovelhas ronzosas, ainda que sem igreja, sem amigos, sem dinheiro, sem saber nada do futuro, sem dignidade, sem essa porcária, que não existe e que me vem sempre à boca, a alma (MÃE, 2011, p. 175).

⁵ Uso coloquial relacionado à pessoa que pertenceu à Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE).

A forma que o senhor Silva encontra para assumir a si e a sua família como membros de uma coletividade primeira é pelo viés do medo, pois não é um querer legítimo de fazer parte de algo, do regime ou de qualquer que fosse o grupo de referência detentor de poder, nesse recorte temporal que o narrador-personagem faz. O medo a que me refiro não é somente por temer às vidas de sua mulher e filhos, o medo aparece na possibilidade de ser detectado como diferente, como “ovelha rnhosa”. Portanto, o que tinha a fazer era se integrar totalmente à sociedade, e quando se fala em sociedade é, nesse contexto, obedecer cegamente ao regime salazarista, mesmo que não houvesse uma relação com igreja, amigos ou perspectiva de crescimento ou ascensão social. Havia, antes de tudo, a necessidade de obediência.

Além disso, pode-se perceber, mesmo que de forma tímida, a impressão de que essa inserção vai de encontro ao que o personagem costuma sentir mesmo que inicialmente de forma mais sutil ao utilizar a metáfora da alma que vem à boca. Mesmo que uma vida inteira negada, o senhor Silva sempre soube da sua metafísica, da sua subjetividade há tanto abafada, pois, mesmo que em 1961 ele não tivesse uma visão mais concreta de suas singularidades, ele sempre foi uma “ovelha rnhosa”. Essa atitude do senhor Silva, bem como o caminho no qual Antonino é colocado à força, é o que leva ao processo de reconhecimento de si como diferente, como marginal, como minoria a fim de produzir a partir disso alteridades possíveis desse contato entre Eu e Outro, assumindo-se assim como Outro e não mais como um objeto volátil ou manipulável nas mãos de grupos de referências. Essa tomada de consciência acontece, nos dois personagens aqui comentados, pelo viés da exclusão.

A exclusão a qual Landowski se refere acontece de duas maneiras: por parte do Eu – o grupo de referência em questão – e por parte do Outro em repulsa a esse Eu. Pode-se dizer até que é esse movimento que leva à tomada de consciência de si como diferente a fim de produzir alteridades e conseguir ser em essência.

“ser” é também, necessariamente, ser “para o outro”, é ser visto, avaliado, sondado e, finalmente, classificado em *algum lugar*, em função de certas categorias que organizam o espaço social, ou seja, em geral, das coordenadas definidas pelo grupo de referência, seja qual for, aliás, a posição (interna, marginal ou externa) dos sujeitos, individuais ou coletivos, suscetíveis de se colocarem em posição de observadores (LANDOWSKI, 2002, p. 42).

Portanto, apesar desse contato inicial com o Eu não ser em sua maioria saudável ele é necessário para que cheguemos à alteridade. Para que isso aconteça, a classificação de seu lugar pelo Eu é indispensável, é, pois como se apresenta o primeiro tipo de exclusão dentro

dos caminhos que levam até às alteridades. O olhar que disciplina, como vimos no primeiro capítulo com Foucault, também é o olhar que determina lugares e posições dentro das culturas e sociedades, para que se tenha a possibilidade de organizar os espaços sociais.

Mesmo que essas práticas não sejam enxergadas de forma saudável ou que não produzam ambientes permeados por empatia, é com esses recursos que o grupo de referência etiqueta os sujeitos que os cercam, com a diferença de que esses últimos nunca serão considerados de forma genuinamente como participantes do grupo de referência. Particularmente, enxergo isso com certo alívio, pois, do contrário teríamos cada vez mais sujeitos vazios de subjetividade, imersos em uma lógica de reprodução de comportamentos e discursos. Pena que, mais uma vez saliento, para chegar a uma tomada de consciência por esse viés haja tantas violências e traumas às minorias.

A segunda forma de exclusão, que permite a identificação da própria diferença e a possibilidade de desenvolver alteridade, diz respeito à reação desse Outro marginal perante os mecanismos de manipulação e cerceamento de suas singularidades utilizados pelo Eu. Apesar de muitas vezes o Outro, em seus processos indentitários, tentar se encaixar nos ambientes sociais dominados pelos grupos de referência, essas tentativas são um “encaixe” frágil, sem legitimidade, pois, a depender do seu posicionamento e senso crítico com relação aos que dominam, em algum momento de sua trajetória passa a ser perceptível que não é possível fazer parte dessa grande massa homogênea.

Por mais que haja esforço, adaptação, flexibilidade, anulação de si como sujeito subjetivo, o olhar que é lançado sob esse Outro sempre será diferente. O lugar dado a ele é menor, as oportunidades de ocupar lugares de destaques dentro dessas grandes bolhas são ainda mais raras, ou seja, por mais que haja esforço, desistência de si, vontade de ser como a grande maioria, essa figura do Outro sempre estará situada à margem do núcleo duro e engessado controlado pelos grupos de referência. E é justamente nesse momento de despertar para a posição “à margem de” que sempre irá ocupar, que o Outro passa a se enxergar com tal. É importante frisar que é impossível nesse processo medir temporalmente ou estipular quanto tempo essas pessoas levam até o que optei por chamar de esclarecimento: o momento em que o processo de exclusão se converte em percepção da própria diferença.

Um exemplo que pode ser citado e que demonstra bem a tentativa de ser absorvido pelo grupo dominante é o casamento de Antonino e Isaura. Um parêntese precisa ser feito acerca desse casamento, pois é um caso em que não só Antonino é segregado e julgado pelo grupo de referência, que é representado pela figura da vizinhança. Isaura também tinha um

passado não aceito⁶ por essas pessoas que regiam os lugares sociais através de seu senso comum binário de certo e errado. Dito isso, temos não só uma pessoa, mas duas tentando a aceitação e a imersão em uma sociedade que renega o direito e a liberdade de minorias.

A questão principal a se refletir acerca desse casamento é que, mesmo aceitando os discursos da vizinhança e da família, tanto de Antonino quanto de Isaura, casando-se na igreja, como mandava o figurino, oficializando o matrimônio perante a Deus, o padre e a igreja católica, passam a ter a consciência de que a conjuntura deles, aos olhos dos que os empurraram a uma situação de tentativa de encaixe social, não se modificou. Pode-se dizer que, ao invés de amenizar, piorou de forma considerável, aos olhos do grupo de referência. Porém ajudou a Antonino a enxergar que ele não queria tentar ocupar um lugar que nunca seria ocupado de forma legítima.

É a partir do casamento, bem como da fuga do mesmo, que Antonino dá um primeiro passo significativo para reconhecer sua diferença. É importante salientar, ao falar “primeiro passo”, que apesar de agir impulsivamente ao fugir da casa de Isaura sem dar satisfação ou algum tipo de explicação que minimizasse seu sumiço no mesmo dia em que se casaram, Antonino passa a não querer aceitar, mesmo que de forma tímida, o que a família, a igreja, a sociedade impunham, que era uma vida a dois com Isaura, uma vida construída em cima de uma farsa, mas que aos olhos dos que regiam a sociedade era o único caminho possível.

Classifico também como primeiro passo, pois apesar de recusar o casamento como uma coisa legitimamente sua, ele volta para a casa da sua mãe onde também é um ambiente que não lhe pertence, com a diferença de que a partir dessa volta ele decide se fazer invisível para todos, tanto para a sua mãe quanto para a vizinhança, a fim de evitar sofrimento, de não ser mais julgado e atacado pelas pessoas que o cercavam, inclusive Isaura, que havia sido abandonada pelo então marido. Pode-se enxergar através dessa volta, a primeira mudança de postura de Antonino, mesmo que essa mudança seja esconder-se de tudo e de todos.

Um questionamento que se pode fazer, no que concerne ao ponto que estou tratando, é: mas se esse personagem passa a reconhecer a própria diferença, toma uma importante decisão que é não viver uma vida de mentiras, por qual razão ele volta à casa de sua mãe onde foi alvo de tanto ódio e repressão – tanto pela sua própria mãe quanto pela vizinhança

⁶ A narrativa de Isaura, dentro do romance *O filho de Mil homens*, é construída com base de um “deslize” jamais perdoado por sua família e pela vizinhança que a cercava, pois, a mesma foi prometida ao filho de um vizinho, ambos adolescentes, e por insistência do rapaz ela acabou por perder sua virgindade com o mesmo. As consequências desse ato acompanham grande parte da trajetória da personagem, pois depois do rapaz a rejeitar, da situação ter sido exposta de forma vil, Isaura passa a ser rotulada como uma mulher perdida e sem qualidade para a sociedade na qual está inserida, portanto, há um estigma constante na figura dela, o estigma da mulher sem qualidades, sem beleza, sem futuro e sem marido.

enxerida? A resposta mais coerente seria: porque apesar da relação conflituosa ou de apagamento de sua presença na casa da sua mãe, aquele era o lugar menos inóspito e o único que garantiria uma possível sobrevivência. Esse movimento de Antonino não é de se espantar e não se pode julgar como sinal de fraqueza ou de regressão em seus amadurecimentos identitários, pois se formos minimamente realistas é o caminho que as minorias fazem para permanecerem vivas, apesar de viverem em ambientes onde um objeto tem mais relevância que sua presença, convivendo com pessoas que seguem lhes oprimindo. Muitas vezes essa é a única opção possível, ao menos inicialmente.

Portanto, apesar desse movimento, há uma percepção da própria diferença, como colocam Landowski e Paterson, do necessário reconhecimento de uma diferença a fim de produzir alteridade, pois sem esse reconhecimento não é possível deslocar-se de um lugar de opressão e apagamento para um local de mais conforto e liberdade para ser em essência quem se é. Pode-se dizer que esse movimento necessário faz parte da prática identitária a fim de se conhecer a si e se reconhecer em seus pares, pois,

o que faz com que o Outro seja “outro” diz respeito pura e simplesmente às leis da genética: a diferença é um fato de natureza; para outros, ao contrário (mais numerosos?), trata-se, antes, de um fato de sociedade: é a diversidade das heranças culturais, dos modos de socialização, das condições econômicas que determina a diversidade dos tipos humanos (LANDOWSKI, 2002, p. 14).

Landowski nos lembra de modo natural como essas diferenças acontecem: não há nenhum acontecimento extraordinário, o Outro nasce como tal por conta de fatores genéticos, culturais, sociais, e salienta os aspectos que condicionam e reiteram “a diversidade dos tipos humanos”. O auto reconhecimento da diferença, independente do viés, é preponderante para que haja alteridade de modo que tanto o Outro quanto o Eu se reconheçam integrantes de uma relação que ultrapassou vários níveis e barreiras e que culmina no deslocamento dos personagens de toda e qualquer zona de conforto ao encontro de aprendizados jamais imaginados.

4.1 A RESISTÊNCIA DE QUE SOU OUTRO

Apesar dos processos de se reconhecer como diferente diante de uma sociedade que tende a estereotipar nem sempre ocorrerem de forma indolor em diversas instâncias – físicas, identitárias, psicológicas –, essa tomada de posição dialoga com a resistência que diferentes grupos culturais e identitários precisam ter para preservar suas idiossincrasias, como coloca Claude Lévi-Strauss (1990). Ser visto como Outro, através de uma conotação negativa em que se exclui ou se suprime, é diferente de se ver como Outro através de uma tomada de atitude no que concerne a fazer parte de um grupo visto como minoria. Assumir uma postura de que é, de fato, diferente e que continuará diferente também configura um dos processos de alteridade, nas relações que se estabelecem com o Outro ou que são estabelecidas pelo mesmo, na concepção de Landowski. Esse “processo” que leva até a alteridade é denominado pelo autor como “admissão”.

A admissão vai, de certa forma, de encontro às visões extremistas de assimilação e exclusão. Segundo Landowski, o primeiro processo, o de assimilação, nada mais era do que o processo que já citei anteriormente ao falar da insistência da homogeneização e apagamento do sujeito heterogêneo e subjetivo. O foco da assimilação é captar esses sujeitos de diversas formas, como por exemplo, através de promessas de fazer parte de algo, de ser constituinte de uma sociedade que é apresentada por esses sujeitos como aberta, acolhedora e hospitaleira, quando na verdade o que se quer, no fim das contas, é execrar o que tem de diferente em níveis culturais, sociais, econômicos, comportamentais nesse sujeito que, a priori, não é compatível com essa sociedade, porém, pode e deve ser adequado a ela. O Outro é um dessemelhante visto como:

puros acidentes da natureza – e não como elementos que assumiriam sentido no interior de uma (outra) cultura –, o Outro se encontra de imediato desqualificado enquanto sujeito: sua singularidade aparentemente não remete a nenhuma identidade estruturada. E é finalmente este desconhecimento – ingênuo ou deliberado – que fundamenta a boa consciência do Nós em sua intenção assimiladora: não só o estrangeiro tem tudo a ganhar ao se fundir de corpo e alma no grupo que o acolhe, mas, além disso, o que ele precisa perder de si mesmo para aí se dissolver como lhe recomendam não conta, estritamente falando, para nada (LANDOWSKI, 2002, p. 7).

A exclusão, como a própria denominação sugere, trata-se de um discurso, menos racional que o discurso de assimilação e mais passional, apesar de também reiterar o apagamento do Outro, segundo Landowski. O discurso da exclusão se apresenta de modo que ao invés de tentar atrair o Outro, ele nega totalmente a existência do mesmo, configurando-se por meio de uma postura ainda mais purista que o anterior. Para este, o Outro sequer existe

como tal. O modo como o discurso de exclusão se instaura, reitera os estereótipos criados e reproduzidos pelos grupos de referência os quais, como já dito, operam como manipuladores dentro das sociedades, supervalorizando a cultura do Eu em detrimento do Outro. Em outras palavras, “assimilação e exclusão não passam, em definitivo, das duas faces de uma única e mesma resposta à demanda de reconhecimento do dessemelhante: “Tal como se apresenta, você não tem lugar entre nós”” (LANDOWSKI, 2002, p. 10).

Por fim, existe o discurso que, de certa forma, ainda não foi discutido por viés algum aqui, o da admissão. O discurso da admissão configura-se como um posicionamento do sujeito – posto pelos outros dois discursos como sujeitos invisíveis – que resiste e faz sua cultura resistir sendo quem ele é.

Cada cultura desenvolve-se graças a seus intercâmbios com outras culturas. Mas é necessário que cada uma oponha certa resistência a isso, caso contrário, logo não terá mais nada que seja propriedade particular sua para trocar. A ausência e o excesso de comunicação têm, um e outro, seus riscos (LÉVI-STRAUSS, 1990, 192-193).

A resistência que tanto Lévi-Strauss como Landowski se referem é a uma espécie de união entre minorias que ocorre graças ao movimento contrário, que ambos adjetivam como resistência, aos processos de assimilação e exclusão. Ao contrário desses dois processos supracitados, a admissão considera o Outro como constitutivo da identidade do Nós, definido por Landowski como um sujeito infinitamente em construção. Ao invés dessa relação entre Eu e Outro que enxerga esse último como um objeto estranho, exterior ou deslocado, na admissão é possível – e fulcral – o diálogo e a troca entre as partes constituintes de uma relação constantemente em construção.

O Outro, nesse processo de admissão, apresenta-se não mais como algo exterior e repulsivo. Pelo contrário, o que acontece é o encontro de duas partes que geram entre si um movimento de abertura para que se estabeleça uma relação. Esta relação de abertura que se estabelece é, a princípio, estimulada por um prazer em conhecer de modo curioso, terno, ou como coloca Landowski pelo [gesto] “talvez de “amor” pela diferença que faz com que o Outro, justamente seja outro” (p.23). Não se pode ter uma noção temporal do momento em que esses sujeitos se percebem até o momento em que há o gesto de abertura e de aceitação do Outro como outro, mas se pode ter uma noção da significação disso no processo de alteridade, de valorização de uma singularidade pelo olhar de outro sujeito. Esse encontro, como irei me referir por aqui em diante, é que dispara o gatilho da percepção de uma força que já existe em

ambas as partes, bem como é o que fortalece as resistências das minorias que estão inseridas nas sociedades.

A admissão retira do sujeito Outro o rótulo negativo de estrangeiro – no sentido de invasor – e o insere em um contexto no qual este [que é] “Geralmente objeto de desconfiança, se não de repulsa, o Outro se torna, aqui, pela primeira vez desde o início do nosso trajeto, um polo de atração para o qual nos voltamos em razão de sua própria alteridade” (LANDOWSKI, 2002, p. 23). Aqui, não há possibilidade tampouco necessidade de pensar em um equilíbrio interno pregado pelos grupos que controlam internamente as sociedades, outrossim sabemos que o ser admitido e admitir-se é, antes de tudo, uma posição de resistência, de ir de encontro a algo que não se quer ser. Pode-se dizer que o único equilíbrio que esses sujeitos admitidos e admitindo-se é o equilíbrio interno, paz de espírito e liberdade para ser.

O gesto de admissão, como já adianta a palavra, dá ao outro a liberdade de ser aceito, de ser recebido tal qual como é ou como acredita ser, pode-se dizer que a maior diferença desse gesto para o de exclusão e assimilação, por exemplo, é o fato desse sujeito admitido ser pela primeira vez elemento constitutivo de um determinado contexto. Ao invés de ser a personificação da exterioridade nas relações, ele passa a fazer parte de algo, genuinamente. Outro aspecto importante nesse no gesto de admissão, é a percepção de que ser um sujeito coletivo não é estar inserido em um contexto social através de uma estrutura fechada, falando Landowski de um sujeito coletivo indefinidamente em construção.

O “sujeito coletivo indefinidamente em construção” (LANDOWSKI, 2002, p. 23), diz respeito ao indivíduo que se percebe como inserido em determinado contexto social e tem a consciência de que o seu papel dentro dele não é nem de só passividade quanto aos acontecimentos que surgem em sua volta, nem de pura ação em conduzir situações e coordenar coisas. O que ocorre com esse sujeito coletivo indefinidamente em construção é a percepção de que as sociedades só se desenvolvem em situações que dispõem contínuo aprendizado, em uma relação de constante troca, sejam elas mínimas ou quase imperceptíveis. O que alimenta não só esse sujeito, mas os que os circundam é o sentimento de crescimento gradativo, e essa relação de troca só é possível, nos casos de Antonino e senhor Silva, graças a duas coisas: a percepção da própria diferença e do gesto de admissão.

O admitido, ou seja, o sujeito valorizado pela sua diferença, passa finalmente a ter simpatia pelas relações interpessoais que anteriormente lhe causava receio e medo, justamente por não ser possível mostrar-se de forma espontânea sem que houvesse repressão ou julgamento. Com relação a essa simpatia pelo outro, Eric Landowski reitera um ditado

popular de que semelhante reconhece semelhante, o que em suas palavras aparece como uma “simpatia recíproca” (ibidem). É a partir dessa simpatia recíproca que a circulação de pessoas admitidas aumenta dentro de sociedades manipuladas pelos grupos de referência, do mesmo modo que é a partir disso que há um fortalecimento das estruturas, movimentos e lutas das minorias ganham força e intensidade.

Com relação a essa postura de sujeito admitido, pode-se perceber de forma mais clara no capítulo seis de *O filho de mil homens* intitulado “Os felizes”, que apesar de não ter Antonino como plano central da narrativa é importante ser destacado. No capítulo em questão em que Crisóstomo conhece Isaura e ambos refletem sobre o que traz felicidade a uma pessoa, o que se pode fazer para ser feliz, dentre alguns diálogos ou pensamentos isolados para consigo destaca dois. O primeiro, é o momento em que Isaura se sente livre pela primeira vez em sua vida:

O Crisóstomo, que a acompanhou até ao fim da praia, pôs o pé na estrada e disse: volto agora pelo passeio. E ela respondeu: chamo-me Isaura. Ele disse: que nome tão bonito. Depois, sorriu feliz e acrescentou: amanhã espero-te à mesma hora. A Isaura disse: à tarde. Tem de ser à tarde porque de manhã estão os bichos para cuidar. Ele disse: tens um nome lindo. Ela sorriu. Ele já o havia dito. Ela acelerou depois o passo e julgou que se portara como as mulheres livres, com direito a serem um pouco porcas, e gostou. Talvez voltasse fugazmente à juventude, podendo agora optar por ser uma rapariga da praça, uma rapariga alegre e muito mais apetecível para os rapazes. Gostou muito. O Crisóstomo seguiu mais lento, julgou que a felicidade para sempre começara naquele dia, e sentiu-se exultante. Ser o que se pode é a felicidade. Pensou nisto a Isaura. Não adianta sonhar com o que é feito apenas de fantasia e querer aspirar ao impossível. A felicidade é a aceitação do que se é e se pode ser (MÃE, 2013, p. 77).

O segundo, também vindo da parte de Isaura que reitera o que falou anteriormente,

Os felizes, se eram os que aceitavam ser o que podiam, haviam de ao menos aceder à estabilidade, saber com o que contar, ter as contas feitas acerca dos afetos e das expectativas. A Isaura via-se naquela instabilidade e oscilava entre querer muito e não querer nada (MÃE, 2013, p. 82).

A conclusão à qual chega Isaura é justamente um dos pilares que sustentam o gesto de admissão a fim de desenvolver alteridades, é preciso se aceitar para poder ser quem é para poder se relacionar de forma espontânea, genuína e aceitar os outros. É importante também destacar nesses excertos que o que guia Isaura para tal iluminação em sua vida, quanto a aceitar-se, são os afetos. Há uma maturidade na fala da personagem ao explicar o porquê de se aceitar, não só para se sentir à vontade consigo mesmo, mas também para ter a possibilidade de ter e receber afeto de quem realmente se propõe a criar laços de modo legítimo e honesto.

Arrisco-me a dizer que o movimento de Isaura ao conhecer Crisóstomo e perceber que não era a mulher sem qualidades que a vizinhança e sua família demonizou a vida inteira foi o que fez com que aceitasse Antonino de volta⁷, pois ambos estavam preparados para lidar, mesmo que inicialmente a duras penas, com as diferenças um do outro.

É justamente pelo processo de admissão que o “final feliz” de Antonino é possível, é não só por um movimento de perceber-se como outro, é também uma atitude de se colocar socialmente – em seu pequeno círculo de convivência – como outro que vem conseguindo se encontrar como tal. Após tantos acontecimentos negativos em sua vida Antonino aceita uma surpresa em sua vida, como coloca Mãe “um desconhecido”. O próprio fato de denominar o rapaz como desconhecido é uma forma de sinalizar que aquele sujeito também fora e é considerado estrangeiro, exterior, ou seja, ele também é outro, e essa forma de engendrar outros e outros nas relações é também o processo de abertura até a alteridade.

Veio um desconhecido e olhou para o Antonino. Esticado, e a parecer comprador, olhou para o Antonino. O Antonino arrepiou-se. [...] o Antonino pôs-se a suar, e nem o bezerro acalmava atirando lama e palhas pelo chão e pelo ar. O Antonino estava despenteado, e o vento naquele dia ia às pressas por algum irritante mistério. Se fosse pelos ovos, pensou o Antonino, então era só ir busca-los, que até lhos dava. Se fosse por um frango, então era só ir busca-lo, que lho dava. Se fosse por uma conversa, então podia dizer, mas talvez o Antonino, estremecido, não conseguisse responder. Adoraria, contudo, que fosse por uma conversa. Se fosse por ele, pelas alminhas, podia pegar. Não tinha preço ou tinha preço de um pardal. Pode comprar-me pelo preço de um pardal, pensou. O estranho homem sorriu. [...] O Antonino esfregou os dedos na roupa suja e ficou tão nervoso que apenas reparou em como um homem podia ser um assunto tão intenso (MÃE, 2013, p. 191).

Apesar de ter sido casado com Isaura, embora que por obrigação, Antonino nunca havia sentido as respostas surpreendente que o corpo nos dá quando nos sentimos atraídos por alguém. O nervosismo, a suadeira, a ressalva em querer conversar, mas não saber se conseguiria, ultrapassavam todas as experiências que Antonino havia tido na vida e o mais importante, ele se sentia livre para sentir o que estava sentindo. Não é possível encontrar sentimento de culpa ou de medo cristão, o medo que o personagem sentia era de não saber como se portar junto à intensidade daquele homem. Talvez, esse seja o ponto de maior percepção de si do personagem, pois ele estava em um ambiente onde as pessoas passaram a respeitar sua diferença e admirá-lo em suas idiossincrasias, e pela primeira vez se permitira sentir livremente o que seu corpo e seus sentimentos o orientavam para sentir.

⁷ O capítulo intitulado “Os felizes” culmina com a volta de Antonino para a casa de Isaura, a mesma casa de onde ele fugiu no dia em que se casaram, e a partir daí passam a estabelecer uma relação de amigos. Apesar da resistência inicial de Isaura, ambos sabiam que precisavam um do outro para os afetos e os cuidados diários

O processo de admissão que ocorre com o senhor Silva se dá num outro viés, o do excesso de lucidez e medo ao mesmo tempo. Ao ser obrigado a entrar no asilo após a morte de Laura, sua mulher, ele já tinha em si desde início o medo de ver outras pessoas mais velhas envelhecendo em um ambiente que ele compara a um arquivamento:

desci para jantar porque foram me buscar, não me esqueceria, mas subitamente perdi qualquer ímpeto e não faria mais nada se não fosse obrigado ao contrário. quis descer pelas escadas largas, não estava ainda inválido para coisa nenhuma e seria um orgulho parvo mostrar-lhes isso, mas era importante que o soubessem. talvez pudesse ser modo de dizer que os meus filhos haviam antecipado no tempo de me arquivarem àqueles cuidados. talvez fosse só o medo de ver os outros, já mais velhos e acabados do que eu, e não querer imediatamente fazer parte daquilo (MÂE, 2011, p. 26).

Apesar de simbolizar, em *A máquina de fazer espanhóis*, a figura do Outro, o senhor Silva nega outros que têm a mesma imagem, por medo de perceber que já fazia parte daquele ambiente desde suas primeiras horas no lar para idosos. Porém, ao mesmo tempo, há uma resistência quanto às pessoas de fora, aos superiores do lar, como médicos e enfermeiros, o de mostrar sua capacidade, sua disposição e vitalidade mesmo que dentro do lar. O personagem de senhor Silva é mais dissonante que Antonino, pois ao contrário desse último a idade lhe faz ter embates internos e até externos que faz dele um sujeito que não quer ser Eu nem Outro, ele quer passar desapercibido. Apesar do medo, da malcriação e da casmurrice dar o tom desse personagem, o processo de admissão junto ao processo de resistência através do afeto o faz se ver como outro e temer pelos outros:

deus é uma cobiça que temos dentro de nós. é um modo de quereremos tudo, de não nos bastarmos com o que é garantido e já tão abundante, deus é uma inveja pelo que imaginamos, como se não fosse suficiente tanto quanto se nos põe diante durante a vida. queremos mais, queremos sempre mais, até o que não existe nem vai existir, e também inventamos deus porque temos de nos policiarmos uns aos outros, é verdade, é tão mais fácil gerir os vizinhos se compactuarmos com a hipótese de existir um indivíduo sem corpo que atravessa as casas e escuta tudo quanto dizemos e vê tudo quanto fazemos, é tão mais fácil se esta ideia for vendida a cada pessoa com a agravante de se lhe dizer que, um dia, quando morrer, esse mesmo sinistro se virá ao seu encontro para o punir ou premiar pelo comportamento que houver tido em todo o tempo que gastou, e a comunidade respira mais de alívio por saber que assim estamos todos policiados da melhor maneira, temos um polícia dentro de nós, um que sendo só nosso também é dos outros e, a cada passo, pode debitar-nos ou acusar-nos e terminar o nosso percurso com facilidade, eu sei que a humanidade inventa deus porque não acredita nos homens e é fácil entender porquê, os homens acreditam em deus porque não são capazes de acreditar uns nos outros, e quanto mais assim for, quanto menos acreditarmos uns nos outros, mais solicitamos o policiamento, e se o policiamento divino entra em crise, porque as mentes se libertam e o jugo glutão da igreja já não funciona, é preciso que se solicite do estado esse policiamento, que medo o de voltarmos ao tempo de uma polícia para costumes e convicções, que medo se voltamos a temer os vizinhos e os vizinhos nos puderem

entregar por ideias contrárias, que medo se nos entra outro filho-da-puta no poder, a censurar tudo quanto se diga e a mandar que pensemos como pensa e que façamos como diz que faz. que medo de tudo se em tudo quanto os homens fazem vai a vontade torpe de ultrapassar o outro, poder mais do que o outro, convencer o outro de que fica bem no andar de baixo e depois subir, subir o mais sozinho possível, porque ganhar acompanhado não satisfaz ninguém, estamos a fazer tudo errado agora, sem valores, sem medo da igreja, sem um fascismo que nos regule o voluntarismo. estamos como que sozinhos da maneira errada, mais sozinhos do que nunca, a ver a coisa passar sem sabermos muito bem em quem confiar, e nisto, é verdade, pressupomos que todos são bons homens, mas a cabeça de alguns, senão a de todos, tem de estar a cozinhar muito do esquisito que para aí acontece e se sente, muito do esquisito que nos impede, mais e mais, de acreditar nos homens (MÃE, 2011, p. 195-196).

Como dito, o medo de senhor Silva agora tem um motivo amplo, um medo com argumentos que não envolvem orgulho ou vaidade, ele teme pelos outros pois ele é um desses outros. A discussão sobre Deus, igreja, regime totalitarista, tudo gira em torno de uma questão importante contida nos afetos, a confiança. Discutir tudo isso é discutir várias formas de falta de confiança que temos uns nos outros, o ser humano não confia mais em outros seres humanos, por isso inventam Deus, por isso ficam cegos para a instituição da igreja, por isso vem um sujeito mal-intencionado coloca tudo isso em um mesmo pacote e instaura o terror. O senhor Silva sai da condição de ter medo de ser uma ovelha ronha e passa a ter orgulho e medo por outras ovelhas ronzosas, após passar, a seu tempo, pelo processo de admissão. Admitir-se é mostrar resistência e, no caso tanto de senhor Silva como de Antonino, é ter afeto, acolher e temer pelos seus, pois, apesar de fazerem parte de grupos e comunidades que os aceitam, eles ainda são minorias.

4.2 OS OUTROS JUSTIFICAM SUFICIENTEMENTE A VIDA

Uma das definições simples e recorrentes, no que concerne a ser esse Outro, é a de estrangeiro, a de um sujeito sem pátria em um sentido mais amplo da palavra. Outro significado que pode ser encontrado, por exemplo, nas obras de Lévinas e em suas diferentes maneiras de pensar sobre a alteridade, é a concepção do Outro como exterioridade. Esse Outro, como já dito, difere do Eu e causa no mesmo um afastamento ocasionado por diversos motivos. A depender do contexto em que o Eu está inserido, a repulsa pode ser ocasionada por medo, por questões de engessamento cultural no âmbito onde se está inserido, por ignorância, entre outras razões.

O que Lévinas também coloca é que dentro dessa relação conflituosa do Eu com o Outro pode haver um despertar desse primeiro para esse sujeito Outro. As formas como se dão esse despertar são várias, mas o autor tanto em sua obra *Totalidade e Infinito*⁸ quanto em *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*⁹, salienta o papel do rosto do outro nessa relação, o papel do rosto dentro dos processos que levam até a alteridade. É através do contato com esse rosto, inicialmente estranho, que esses sujeitos em uma relação têm a possibilidade de despertarem para certos aspectos no tocante à maturação de suas respectivas identidades, esses sujeitos são o Eu. Estando esse despertar para a maturação da identidade completamente ligado à figura de um outro, neste momento, ele não mais é estranho e sim agregador.

Esta alteridade e esta separação absoluta manifestam-se na epifania do rosto, no face-a-face. Reunião completamente diferente da síntese, ela instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese dos dados e os reúne em um “mundo”, partes num todo. O “pensamento” despertado ao rosto ou pelo rosto é comandado por uma diferença irreduzível: pensamento que não é pensamento de, mas, imediatamente, pensamento para..., não in-diferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível de conhecer. Significância do rosto: despertar para o outro homem na sua identidade indiscernível para o saber, aproximação do primeiro, vindo em sua proximidade de próximo, comércio com ele, irreduzível à experiência. Antes de toda expressão particular de outrem - sob a expressão que, já postura dada a si, protege - nudez e carência da expressão como tal. Exposição, à queima-roupa, extradição de invertido cercado - cercado antes de toda caça e toda batida. Rosto como a própria mortalidade de outro homem (LÉVINAS, 1997, p. 239).

Os caminhos que levam para alteridade nem sempre se apresentam de forma leve e sem complexidades para quem está inserido nesse processo, pois antes de qualquer resolução possível há uma relação conflituosa consigo mesmo, com suas diferenças, como suas idiossincrasias, porém é justamente nesse entremeio que os olhos desse Eu confuso enxergam nesse elemento novo e estranho - apresentado pelo rosto do Outro - um leque de possibilidades para viver de forma mais aprazível para si e, conseqüentemente, para as pessoas com as quais convive e pelas quais se tem afeto.

(...) a figura do Outro é, antes de mais nada, a do *estrangeiro*, definido por sua dessemelhança. O Outro está, em suma, *presente*. Presente até demais, e o problema é precisamente este: problema de sociabilidade, pois se a presença empírica da alteridade é dada de pronto na coabitação do dia-a-dia das línguas, das religiões ou dos hábitos - das culturas -, nem por isso ela tem necessariamente sentido, nem, sobretudo, o mesmo sentido para todos. Por conseguinte, como viver a presença

⁸ Ano da primeira publicação: 1961

⁹ Publicado em 1997 contém 20 escritos que resultam de conferências, de entrevistas e artigos situados entre 1951 e 1988

dessa estranheza diante de nós, ao nosso lado, ou talvez em nós? (LANDOWSKI, 2002, XII).

Como se pode perceber, nesse último tópico a figura do Outro e seus desdobramentos é o que dará significação aos processos de alteridade pelos quais passam os dois personagens que aqui analiso. Fechando parênteses, na citação acima se pode ter uma visão melhor do que significa essa figura estrangeira, definida tanto por uma dessemelhança quanto por uma dessimetria – jamais superada – quando posta frente à frente com um Eu, e é justamente esse frente à frente que reitera a significação das reverberações que o rosto do Outro causa a esse sujeito primeiro.

Vale salientar que o contato com o rosto não é uma espécie de surpresa, ou alguém que aparece de forma inusitada como em filmes hollywoodianos em que um personagem x aparece de forma misteriosa e muda a vida do protagonista. Pelo contrário, muitas vezes esse estrangeiro é um rosto já conhecido, porém o que muda é a forma como o Eu passa a enxergá-lo, ao percebê-lo com sentimentos que inicialmente não existiam e com a mudança de ótica, de percepção e de possibilidade de troca, o que se dá por um contato maior com suas singularidades sem vê-las da sua zona de conforto como aberrações ou anormalidades.

Há várias perspectivas possíveis de pesquisar alteridade, de aplicá-la, de enxergá-la, e a que optei por investigar diz respeito a uma alteridade que precisa de abertura para ser concretizada. Nos processos de alteridade que são estudados tanto por Lévinas quanto por Landowski, os teóricos com quem mais tenho dialogado a fim de enriquecer esta pesquisa, aparecem sempre palavras como: acolhimento, responsabilidade, afeto e amor, que são palavras que estão em um campo semântico semelhante ao destinado a situações de abertura. Essas situações de abertura se materializam de forma afetiva, amorosa, por uma abertura de mentalidade e até uma abertura física do olho ao enxergar o que está à sua frente de forma natural e leve. E é guiada por essas palavras-chave, que aparecem de forma recorrente, que enxergo alteridade como formas de abertura: de coração, de mente, de olho.

A partir desse comentário, então, pode-se entrar de fato nas significações dessas palavras-chave nos processos de alteridade, bem como o que leva a esses processos e concomitantemente suas possíveis formas de desenrolar. Sem esquecer como esses processos estão inseridos na poética de Valter Hugo Mãe – em Antonino e senhor Silva – depois de passar pelas etapas de se sentir um ser ontológico, ser visto como aberração, perceber-se como diferente, admitir-se como diferente, até o momento final das narrativas em que há uma

mudança de perspectiva, tanto quanto a si, quanto a presença do outro na intensificação destas relações possíveis.

A primeira palavra-chave importante para entender a alteridade como uma abertura é a palavra “acolhimento”, e esse não é um acolhimento despertado por um sentimento qualquer. Como coloca Lévinas (2000), esse processo se dá pelo viés do desejo pela transcendência do outro. Parafraseando-o, por mais que o movimento do Eu em direção ao outro se dê de forma consideravelmente lenta, truncada, respeitando as fases desse contato entre uma figura plana e outra sem simetria, quando se dá o estalo de que aquele sujeito que me é diferente é, da mesma forma, essencial para o meu desenvolvimento como sujeito dotado de subjetividade não há como recuar ou fazer um caminho de volta. Essa mudança de perspectiva e necessidade de aproximação se dá por conta do desejo ao qual se refere Lévinas em *Totalidade e Infinito*.

É através do desejo que se dá de fato o encontro genuíno entre a figura do Eu e a figura do Outro. Coloco genuíno pois Lévinas salienta que a significação da palavra desejo nessa relação diz respeito a acolher o rosto de outro indivíduo sem almejar algo em troca, é o início da percepção do outro que perpassa a atenção, o acolhimento até chegar a um dos momentos fulcrais que configura a alteridade, chamado: hospitalidade. Mas, primeiramente, é preciso focar no acolhimento.

Jacques Derrida, ao se dispor a analisar *Totalidade e Infinito* de Lévinas, em seu *Adeus a Emmanuel Lévinas* (2015), fala algo que resume, de certa forma, como se pode visualizar o movimento de acolhimento, o que acontece posteriormente e quais as consequências disto. Ele constrói uma imagem bonita do que é o acolhimento dentro da alteridade ao dizer que acolher outro é acolher o infinito do outro e se abrir ao infinito do outro. O autor ainda salienta que esse acolhimento do rosto de Outro na verdade é um “sim” que é dado por ele que possibilita a abertura do seu infinito, visto que é por conta dessa palavra de “aceite”, que genuinamente esse Eu ensimesmado se abre por inteiro e tem acesso ao Outro:

Assim sendo, uma tal proposição pode fazer valer como hospitalidade, não apenas a intencionalidade ou a consciência-de, às quais remetem claramente a gramática do “ela” e todas as posições que se seguem (“Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade”), mas também a metafísica propriamente dita, o infinito no finito, a separação radical, a relação com o outro etc. A essência do que é, ou antes do que se abre assim para além do ser (DERRIDA, 2015, p. 65).

Um adendo tem que ser feito no tocante a essa relação, bem como a esse “sim” com relação ao Outro. É importante deixar claro que o sim é sempre do Outro, não há sim dado

pelo Eu, do contrário não haveria acolhimento e sim uma reafirmação de ipseidade e da supremacia do eu, portanto, “Não estaríamos autorizados a ver aí o desenrolar de uma imanência egológica” (DERRIDA, 2015, p. 42). Com isso, já se sabe que o acolhimento só se dá de um Eu em direção a um Outro, que esse Outro é quem é acolhido por conta de um sim dado a esse primeiro.

Há uma espécie de culpa ou receio encontrados nesse Eu, portanto, essa permissão de enxergar o outro é necessária dada a sua posição inicial utópica de totalidade. E quando há o “aceite”, o sinal verde, este se vê desejando a dessimetria do Outro, a liberdade e sua naturalidade em se ter várias identidades e não apenas um núcleo duro e engessado. O acolhimento, segundo Derrida, é um movimento aparentemente passivo, “porém o *bom* movimento” (Ibidem).

Em outras palavras, tanto Lévinas quanto Derrida colocam que, apesar do movimento partir do Eu em direção ao Outro, o acolhimento só acontece se esse Outro responder à pergunta que vai para além da linguagem verbal, e essa resposta é o “sim”.

A dinâmica desse diálogo não verbal, o qual levará até o acolhimento, sintetiza relações reais do nosso cotidiano, demonstra que nem tudo precisa ser falado para se obter resposta, visto que as relações são feitas de laços que as estreitam e se espera que, em determinado momento de intimidade, certos sinais não precisem ser mais interpretados com auxílio de palavras, basta a observação, o tato com as situações que surgem para que haja um retorno, uma resposta. Um exemplo dessa comunicação não-verbal e essencial para o acolhimento, é no final do romance *O filho de mil homens*, quando o autor descreve o sentimento compartilhado por um grupo de pessoas que se consideravam família, “pertenciam-se e comunicavam entre si pela intensidade dos sentimentos”:

O padre mandou fazer pouco barulho e calaram-se todos por respeito a quem se finara. De qualquer modo, já não precisavam de falar. Pertenciam-se e comunicavam entre si pela intensidade dos sentimentos. Tinham inventado uma família (MÃE, 2013, p. 199).

Outra palavra-chave importante para que se dê o processo de alteridade é o que vem depois do movimento de acolhimento do rosto do Outro: a hospitalidade. Enquanto a expressão “acolhimento” denota uma ação inicial, uma linguagem primeira, a hospitalidade é a maneira de chegar de vez até a alteridade. É através dela que se pode enxergar a aproximação, o acolhimento e a atenção que se dá ao rosto do Outro, como nessa colocação de Derrida ao falar da “lei da hospitalidade”:

o hospedeiro que recebe (*host*) aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (*guest*), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele recebe de sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como *host* é um *guest*. A habitação se abre a ela mesma, a sua “essência” sem essência, como “*terra de asilo*”. O que acolhe é sobretudo acolhido em-si. Aquele que convida é convidado por seu convidado. Aquele que recebe é recebido, ele recebe a hospitalidade naquilo que considera como sua própria casa, até mesmo na sua própria terra, segundo a lei que lembrava também Rozensweig. Este sublinhava esse desapossamento originário, a retirada que expropriando o “proprietário” de seu próprio mesmo, e a ipse da sua ipseidade, faz de seu em-si um lugar ou uma locação de passagem (DERRIDA, 2015, p. 56-57).

Ao colocar isso, Derrida reflete acerca de quem realmente é afetado por tal hospitalidade, pois quando abrimos a casa, o tempo, a disponibilidade para alguém achamos que quem está fazendo a vez de anfitrião, de guia, de professor somos nós, quando na verdade o que se tira dessa relação, dessa convivência estreita é bem mais que um ensinamento unilateral. Nesse caso em específico, não só o hospedeiro é modificado pelo rosto do Outro, o próprio ambiente se modifica com a presença desse sujeito desconhecido e dotado de possibilidades, de trocas. A hospitalidade dentro da alteridade diz respeito a como esse contato entre sujeitos nasce da surpresa da percepção do outro como algo bom, como algo instigante para esse “em-si”, seja a surpresa de se adaptar e gostar das mudanças que esse estrangeiro traz para as suas novas vivências, seja por suas descobertas tanto para com o outro quanto para consigo mesmo.

Ao contrário do acolhimento, na hospitalidade é essencial que se faça uso da linguagem, que se tenha atenção a esta como fonte do próprio processo de hospitalidade, visto que não se trata mais de um movimento inicial, de incertezas e inseguranças no que diz respeito a se de fato deve ou não acolher determinado rosto. Na hospitalidade, o rosto já está acolhido e depois o que fazer com esse rosto? Como saber que esse rosto está confortável em um ambiente saudável, ameno, que passa segurança e certa estabilidade para querer continuar ali, estabelecer uma vida, estabelecer relações? Pela linguagem, pela atenção à palavra.

Se pelo acolhimento o órgão responsável por dar andamento ao envolvimento entre o Eu e o Outro, a responsabilizar-se pela percepção, pelo prosseguimento dessa relação a caminho da alteridade é o olho, na hospitalidade os órgãos responsáveis por essa condução para alteridade e concretização dessa relação são a boca e os ouvidos, visto que passa a ser imprescindível que se fale o quanto é fulcral a presença do Outro, por você e pelo ambiente que o recebe, mas é ainda mais ouvir como esse indivíduo se sente estando ali, relacionando-

se com o Eu, com o ambiente, para que haja uma resposta de si. Na hospitalidade é que se vê “A particularidade de outrem na linguagem, longe de representar sua animalidade ou o resíduo de uma animalidade, constitui a humanização total do Outro” (LÉVINAS, 2008, p.61).

Um exemplo desse uso da linguagem para poder receber a humanização do outro é pensarmos na trajetória por completo de senhor Silva no asilo na perspectiva de um Eu representado pelas pessoas que já o habitavam, sendo elas médicos e pacientes. Em que só há possibilidade de percepção de sentimentos desse Outro, representado pelo senhor Silva, a partir do momento em que ele passa a utilizar linguagem verbal para se comunicar, mesmo que minimamente, com os hóspedes do “Lar Feliz Idade”.

O início é marcado por uma casmurrice ancorada em duas revoltas: a perda de Laura, sua mulher, e o próprio fato de ter sido colocado ali, pelos seus filhos, contra a sua vontade. Havia uma tomada de postura desde que ele colocara os pés no Feliz Idade, visto que o personagem-narrador deixa bem claro, desde o início do romance, que a sua razão de viver sempre fora sua família e nada mais, e depois dos filhos criados e crescidos, essa importância foi transferida exclusivamente para sua mulher e à vida simples e pacata a dois.

as portas dos outros quartos começaram a abrir-se e todos apareceram espreguiçando-se e bocejando ainda a caminho dos elevadores que nos descem aos salões do rés do chão. eu escolhi novamente as escadas e não diria nada. de boca calada punha-me a jeito de não ser notado. queria que fizessem de conta que não estava ali, não pertencia ali. era só um ponto escuro nas paredes que haveria de ser limpo com lixívia de uma qualquer limpeza (MÃE, 2011, p. 30).

É interessante pensar a forma com que esse amuo ou essa birra, como o personagem decide classificar seu silêncio como atitude de protesto, chega ao fim, pois, é justamente na tentativa de ajudar alguém que ele não tem ideia de quem seja, depois de seis dias de completo silêncio e apatia, quando ele começa a interagir com outros hóspedes: “ao sair do meu quarto percebi-o avançado em perigo pelo espaço vazio, quase tombando por ali abaixo (...) apressei os passos até assomar ao seu pé e gritei, cuidado” (MÃE, 2011, p. 33). É a partir desse susto de que senhor Pereira sofra algum acidente que o casmurro senhor Silva se permite falar e, permitindo-se falar, dá a oportunidade que os outros o ouçam, aparecendo assim uma possibilidade de relações a serem construídas e, conseqüentemente, estreitadas. Dessa maneira, há possibilidade tanto de acolhimento quanto de hospitalidade advindas dos afetos e não apenas da convivência forçada e dos cuidados médicos.

Um processo similar ao que acontece com o senhor Silva, acontece a Antonino na narrativa d’*O filho de mil homens*, especificamente na relação que é estabelecida com Isaura, mesmo que inicialmente a contragosto (como são a maioria das relações entre Eu e Outro). O que acontece para que se possa enxergar nessa relação uma hospitalidade, pelo viés da linguagem, a fim de caminhar até a alteridade, é a volta de Antonino à casa de Isaura e Maria – mãe de Isaura – depois de ter fugido desse mesmo local no dia de seu casamento com Isaura:

O Antonino tomou as mãos da Isaura, emocionado, e contou-lhe como se quisera matar na noite do dia em que casaram. Contou-lhe como deixou a Matilde e partiu até ao cais dos barcos. Mergulhou na água atirado como um saco. Mas o corpo pôs-se a mexer e, entre engolir água e nadar, viu-se à superfície do mar a tremer de frio, o rosto molhado num pranto, o rosto molhado na tristeza de ter de partir. O Antonino disse à Isaura que amasse. Que amasse, pelos dois, o pescador, que dele cuidasse como quem cuidava do importante destino do mundo. O toque de alguém, dizia ele, é o verdadeiro lado de cá da pele. Quem não é tocado não se cobre nunca, anda como nu. De ossos à mostra. E amar uma pessoa é o destino do mundo (MÃE, 2013, p. 122).

Apesar de terem se casado, mesmo que de forma compulsória, esta foi a primeira vez que Antonino falou para Isaura o que realmente sentia quanto a tudo que vinha sendo submetido a fazer, ou melhor, a tudo que essa submissão acarretava em sua vida pelo fato de ser diferente, e também foi a primeira vez que Isaura ouviu Antonino de coração, sem julgamentos por ele ser diferente, sem sentir asco ou nojo que os outros faziam-na sentir. Há nesse desabafo de Antonino muito mais do que uma tentativa de aceitação por parte de Isaura e de Crisóstomo, o pescador com quem ela iniciara uma relação amorosa e afetiva, há uma espécie de tomada de posição de aceitação quanto a quem se é para que esse Eu, que julga e mata de forma indireta, perceba que apesar das diferenças, aquele sujeito segue sendo um ser humano e que a ação indireta de punir, apontar, escravizar alguém por ser diferente é uma violência e pode ocasionar uma morte por mil mãos.

Essa conversa entre os dois personagens é uma espécie de libertação para ambos os lados, pois é como se Isaura percebesse a partir disso a importância de uma vida sem julgamentos, de uma vida com liberdade para exercer o direito de ser feliz independente de sexualidade, de falsa pudicícia, de idade, de religião. É nesse momento da narrativa que se pode perceber a teoria da hospitalidade, pois, apesar de Isaura dar uma hospitalidade a Antonino, mesmo que forçada inicialmente, quem acaba sendo abraçada e transformada por esse hóspede é ela própria, bem como inculcando certos cuidados com relação ao bem estar

desse hóspede, que mais ensina sobre liberdade, sobre amor, sobre estar vivo de fato no mundo, do que contratualmente deveria receber se pensarmos numa lógica social pré-estabelecida de que quem recebe é quem oferta tudo.

A linguagem em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca. Certamente ela não consiste em invoca-lo como representado e pensado, mas e precisamente porque a distância entre o mesmo e o outro, onde a linguagem se verifica, não se reduz a uma relação entre conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o outro não pesa sobre o mesmo, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante. A relação da linguagem não se reduz àquela que conecta ao pensamento um objeto que lhe é dado. A linguagem não pode englobar outrem: outrem, cujo conceito utilizamos nesse preciso momento, não é invocado como conceito, mas como pessoa (LÉVINAS, 1997, p. 60).

Lévinas nos leva a atentar para como se vê o Outro através da linguagem, mais uma vez, como ouvimos e o percebemos não como um punhado de conceitos e formas de lidar, mas sim como pessoas, como podemos e devemos nos importar e agir com abertura, e é por esse viés que a hospitalidade é um dos últimos passos para chegar à noção de alteridade que decidi ter como foco; a alteridade como sinônimo de abertura a fim de aprendizados e maturações. A alteridade como forma de abraçar o infinito do outro, não mais estrangeiro, não mais exterior e temido.

A terceira e última palavra-chave que é preciso comentar e que concretiza a alteridade dos sujeitos, é a responsabilidade. Refere-se a um sentimento de cuidado pelo outro permeado pelo medo de perdê-lo, pelo medo da morte, pelo sentimento de doação espontânea que o Outro causa sobre o em-si. Pode-se enxergar esse tipo de responsabilidade ligado ao medo da morte, à perda do rosto do outro, por exemplo, quando Camilo¹⁰ conversa com Teresa – uma menina por quem ele passara a ter interesse amoroso – e ela fala que seu irmão mais velho havia se matado por ser diferente: “A Teresa disse-lhe que o irmão era diferente. Disse-lhe: às vezes, por serem diferentes, as pessoas preferem morrer. Eu queria mais que ele estivesse vivo, porque era-me igual que fosse diferente” (MÃE, 2013, p. 189).

Depois de ouvir tal relato da menina, o medo de Camilo se volta para o rosto de Antonino, uma vez que ele se encaixava na alcunha de diferente, e apesar de estar mais à vontade com sua condição, ainda sofria muito preconceito por parte de outras pessoas que não

¹⁰ Camilo é um personagem importante na narrativa d’*O filho de mil homens*, pois sua trajetória inicia ainda na barriga de sua mãe, a anã que engravidou de “mil homens” e que morreu a fim de optar pela vida de Camilo à sua. A importância de Camilo na trama se dá por, além de ter sido adotado por Crisóstomo e constituir a família periférica ao fim do romance, demonstrar como a vizinhança agia de forma vil desde sempre, mesmo antes de sair da barriga da sua mãe, criando-se o estigma em cima da história de uma mulher que nem sequer tem nome da narrativa, obrigando-nos a conhecê-la pela alcunha de “a anã”.

configuravam sua nova família formada pelo afeto e não pelo sangue. O diálogo com Teresa provoca no menino uma insegurança quanto à vida de Antonino: “Mais tarde, o Camilo pensou que o Antonino podia se matar. Pensou nisso sem poder pensar em mais nada. Para não fazer o Crisóstomo mau pai, o Camilo contou-lhe que tinha medo que o Antonino se matasse” (ibidem).

A proximidade do próximo é a responsabilidade do eu por um outro. A responsabilidade pelo outro homem, a impossibilidade pelo outro homem, a impossibilidade de abandoná-lo sozinho ao mistério da morte é, concretamente, através de todas as modalidades do *dar*, a susceptão do dom último de morrer por outrem. A responsabilidade não é aqui fria exigência jurídica. É toda gravidade do amor do próximo – do amor sem concupiscência (LÉVINAS, 1997, p. 240).

Segundo Lévinas, esse sentimento de responsabilidade é diretamente ligado a um amor absoluto que não quer nada em troca, que é justamente a reafirmação do movimento de alteridade Eu-Outro proporcionado pelo sentimento de desejo. O desejo, não de forma carnal ou sexual, como é comumente tratado esse termo, mas o desejo de um cuidado incondicional despertado pelo rosto do Outro em um Eu, inicialmente, alheio e ególatra. Esse movimento de responsabilidade do Eu no que concerne ao Outro é também resultado de uma tomada de postura de um Mesmo – o vivente – saindo de sua zona de conforto para determinar o Outro como não mais estrangeiro e sim como um ser metonímico que passa a fazer parte de.

Um adendo precisa ser feito quanto ao que está sendo dito sobre a responsabilidade, pois, apesar de reiterar, de acordo com a base teórica escolhida, que o movimento de alteridade é de um Eu com relação a um Outro, isso aparenta que esse segundo é passivo com relação a esse primeiro quando, na verdade, o panorama não é de um estado de passividade e de aceitação quanto ao que está sendo feito por um e recebido por outro. Esse Outro é por si só um sujeito dotado de complexidade, de diferenças, de personalidade e é justamente o que o configura como tal, como exterior a uma grande porção homogeneizada que é o Eu. Portanto, se há um movimento Eu-Outro e não um movimento contrário, não é porque esse Outro é passivo, é justamente porque ele ocupa esse lugar do ser que instiga, que incomoda a fim do Eu ser despertado. Dessa maneira, é esse Eu quem ocupa o lugar de quem deseja, quem é instigado por essa figura tão heterogênea que é o Outro.

Feito o adendo, volto à discussão sobre responsabilidade como um final de processo, como se houvesse um caminho até a alteridade, de modo que o ponto em que a mesma culmina é quando o sujeito desenvolve os sentimentos ligados à responsabilidade sem que haja um caminho de volta, uma desistência do Outro, um retorno à falsa totalidade em que

achava que vivia, tendo sempre em vista a presença da ética nessas relações construídas, muitas vezes, de modo inesperado.

Na responsabilidade há uma tomada de consciência da presença imprescindível – permeada pela surpresa – de sujeitos outros em nossas vidas, como coloca o senhor Silva, que, apesar de ser o Outro de sua vivência dentro do lar para idosos, ocupou durante boa parte da vida o lugar de Eu, surpreendendo-se com os laços que antes achava impossível de serem construídos. Vejamos nesses dois excertos que não só mostram a tomada de consciência por parte de senhor Silva, bem como fica clara a mudança de posicionamento com relação à figura do outro, à honestidade dos afetos e à vulnerabilidade em que se encontra o Eu defronte ao rosto de Outro:

não creio que algum dia tenha sido suficientemente amigo de alguém. fui sempre um homem de família, para a família, e o meu raio de ação esgotava-se essencialmente na minha mulher, nos meus filhos, e nos meus pais enquanto foram vivos. mas os que não tinham o meu sangue estariam sempre desclassificados no concurso rigoroso dos meus sentimentos (MÃE, 2011, p. 171).

Nesse primeiro trecho extraído d'*A máquina de fazer espanhóis*, pode-se ver como o senhor Silva via a relações de modo restrito à filiação sanguínea ou ao casamento, apesar desse segundo ter sido mais expressivo na sua história de vida, mais verdadeiro e com menos carga de obrigatoriedade do que com os filhos, por exemplo. Com os filhos¹¹ nos é passada mais uma ideia de zelo e cuidado até que eles próprios pudessem fazer isso por si mesmos, bem diferente da devoção e do amor que cultivou por Laura, mesmo depois de sua morte inesperada. Esse sentimento só corrobora uma espécie de predisposição ou alguma sinalização dentro do próprio senhor Silva da sua capacidade de amar, acolher e se sentir acolhido por pessoas de fora de seu sangue, de fora das obrigações contratuais familiares que se tem desde o momento em que se nasce até a morte desses mesmos familiares ou a sua própria morte. Vejamos esse próximo segmento:

coitado do nosso esteves. como se o esteves fosse nosso, e nós, eu e o silva da europa, e o senhor pereira e mais o anísio dos olhos de luz, fôssemos uma família, uma outra família pela qual eu não poderia ter esperado, unida sem pareências no sangue, apenas no destino de distribuirmos a solidão uns pelos outros. distribuída

¹¹ O senhor Silva teve dois filhos com sua mulher Laura, Carlos e Elisa, sendo que a imagem que nos é dada desses dois é bem diferente. Elisa e o irmão foram responsáveis pela internação do pai no Lar Feliz Idade, o que provocou uma decepção no pai, pois este queria envelhecer na casa em que viveu a vida toda com Laura e os filhos, mas ela o visita regularmente com seu marido e filhos, ou sozinha; já Carlos não aparece diretamente no romance, inclusive, o senhor Silva declara que depois que o filho optou por não ir ao funeral da mãe ele passara a ser um filho sepultado para ele.

assim, a solidão de cada um entregue ao outro, era tanto quando família. era uma irmandade de coração, uma capacidade de ser leal como nenhuma outra. estendi a mão ao silva da europa e disse-lhe, e o américo, o américo também, que é meu amigo. nunca eu teria percebido a vulnerabilidade a que um homem chega perante outro. nunca teria percebido como um estranho nos pode pertencer. fazendo-nos falta. não era nada esperada aquela constatação de que a família também vinha fora do sangue, de fora do amor ou que o amor podia ser outra coisa, como uma energia entre pessoas indistintamente, um respeito e um cuidado pelas pessoas todas (MÃE, 2011, p. 244).

Nesse segundo fragmento podemos presenciar o ápice da percepção da presença da responsabilidade entre o grupo de amigos que foi formado no Feliz Idade. O momento em que isso ocorre reitera um dos pilares que sustentam a teoria da responsabilidade levantada por Lévinas, pois, é justamente no momento da morte de um ente querido, “o esteves sem metafísica”, que o senhor Silva, numa espécie de grito preso na garganta, de cansaço por tanto sufocar a novidade dos sentimentos, percebe que as relações que se estabeleceram dentro daquele grupo de amigos não tem a ver com um cuidado compulsório, com a convivência forçada, tem a ver com o amor, com o amor que vinha de fora do sangue. É importante atentarmos às próprias palavras que ele usa, em específico ao dizer que o que se formou no lar de idosos foi uma família, uma família que têm uns aos outros ligados por “uma energia entre pessoas indistintamente, um respeito e um cuidado” (p. 244).

E é justamente esse mesmo sentimento que outra família, construída pelo sentimento mútuo de responsabilidade, acaba por se formar, a família à qual Antonino passa a pertencer, pois ele sai de uma situação de completa exclusão e apagamento de sua figura como sujeito subjetivo no mundo, para a de um ente muitíssimo querido na família formada por Isaura, Crisóstomo, Camilo, sua própria mãe, Matilde, e Mininha¹², sua irmã mais nova que a vida presenteou. Podemos perceber melhor a concretização dessa família que se formou em torno de Antonino nesse diálogo entre Matilde e Isaura:

Conte comigo para si e para a Mininha, que o Antonino já nem que me batam eu deixo de mão. É meu. E a Matilde respondeu: é meu também. E, entre tristeza, foram de novo levadas a sentir uma felicidade. Abraçaram-se como amigas, como família, sabiam que precisavam uma da outra para serem melhores. Sabiam, já tão claramente, que juntas poderiam ser muito mais felizes. A Isaura não tinha discursos, era simples e fazia da tristeza alegria estados de espírito muito elementares. Agora estava alegre e queria que fossem alegres as suas pessoas. Dizia à Matilde também que o Crisóstomo, o Camilo e mais o Antonino eram as suas pessoas (MÃE, 2013, p. 194-195).

¹² Mininha – apelido para Emília – era filha de Rosinha que ajudava Matilde – mãe de Antonino - a cuidar dos afazeres da casa, apesar desta reclamar que mais atrapalhava do que ajudava, e por um mistério Rosinha veio a falecer no dia do seu almoço de casamento, ficando assim sob os cuidados de Matilde e, conseqüentemente, tornando-se irmã mais nova de Antonino.

Julgo significativo tal diálogo também por conta de não ser proporcionado por qualquer personagem da narrativa de Mãe, e sim por ocorrer entre essas duas mulheres que tanto julgaram Antonino pela sua sexualidade, que foram forçadas socialmente a uma convivência que as apavorava, por medo de desenvolver afeto e admiração ou, pior, por medo de serem contaminadas pelo diferente. E o panorama que se apresenta dessa relação, no final da narrativa é completamente diferente, é o que elas expõem na conversa e em outros trechos do final do livro, em que não só elas enxergam em Antonino o melhor ser humano do mundo por ser e poder ser quem ele realmente é.

Sendo assim, a responsabilidade que coloca Lévinas é um dos pilares para alargar o conceito de família que comumente vemos, ouvimos ou falamos, pois é a partir do modo que o sujeito passa a enxergar essas pessoas de fora do sangue também como suas que ele estará se permitindo ter alteridade, e é justamente essa percepção de si como Outro que proporciona tal troca e aprendizado. Essa forma de enxergar as pessoas “de fora” é o que une as narrativas, inseridas na poética de Mãe, de Antonino e senhor Silva, pois da mesma forma que Antonino passa a enxergar àquelas pessoas como família produzindo assim alteridade, a tomada de consciência do senhor Silva é o ápice, ou a chegada de fato, ao processo de alteridade que culmina por abraçar essas pessoas que, do mesmo modo que o grupo de hóspedes do lar de idosos, consideram-se família, unidos também por energia, amor, respeito e, acima de tudo, responsabilidade com os seus, com “as suas pessoas”.

Um adendo que pode ser feito a essa situação de família pouco convencional, mas que não deixa de ser intitulada como família por estabelecer laço afetivos entre pessoas, é explicar o conceito de família eudemonista. Segundo Silvestre (2016), o termo eudemonista têm “suas raízes fincadas na ética e na filosofia política de Aristóteles, atualmente a palavra é utilizada no vocabulário jurídico para se referir, entre outras coisas, às famílias formadas pela união afetiva, mesmo que não haja vínculos sanguíneos ou genéticos.” (p. 74). Esse conceito de família exprime bem o que são as famílias formadas tanto por Antonino como pelo senhor Silva, este último, como já colocado aqui, ao perceber depois da morte de Esteves “de que a família também vinha fora do sangue”.

No caso de Antonino, pessoalmente, considero um pouco mais complexo do que o caso de senhor Silva, apesar de compartilharem a mesma significância no tocante à família eudemonista. Antonino em nenhum momento teve a experiência do que seria uma família, pois apesar de ter crescido com sua mãe, ele passou a ter um vínculo verdadeiramente afetivo

com ela somente quando a mesma o abraçou pela primeira vez sem sentir nojo ou repulsa pela sexualidade do filho, quando decidiu, mesmo de forma silenciosa, que lutaria contra a violência da totalidade representada pela vizinhança. Matilde lutou com afeto:

À tarde, o Antonino foi ver a Matilde para lhe dizer que estava bem. [...] Quando entrou, ela chorou e abraçou-o por um segundo, proibida sempre de lhe tocar, proibida de o querer. Queria-lhe bem. A Matilde enxugou o rosto e ele também. Disse-lhe que estava com a Isaura, que cuidava dos animais e das hortaliças na casa da Isaura. [...] O Antonino só conseguia pensar no breve espaço que a mãe não contivera. Só conseguia pensar que valera tudo a pena, porque sentira aquele breve abraço de mãe (MÃE, 2013, p. 124).

Apesar de não sabermos a idade de Antonino, essa foi a primeira vez em toda a sua vida em que ele recebeu um abraço amoroso de sua mãe e, como se pode perceber, o gesto foi dado depois dele já fazer parte de uma configuração familiar sem laços sanguíneos, ele já fazia parte de uma família de fora do sangue. Além disso, é muito bonita a forma como se pode ver a concretização tanto da alteridade quanto da presença de um outro admitido, quando Mãe coloca “Só conseguia pensar que valera tudo a pena”. Pode parecer uma simples passagem, mas não, trata-se de “tudo” na vida de um homossexual que passou por humilhações verbais, violências físicas e psicológicas, comparado às mais diversas coisas ruins e que ao ser aceito por uma família que não agradava a totalidade – uma mulher abandonada, um homem solitário e um menino órfão – conseguiu fazer as pazes com ele mesmo, com seus sentimentos, com quem ele achou que nunca poderia ser e simplesmente ser. Valera tudo a pena!

Outro trecho que precisa ser comentado é a narrativa do jantar que é oferecido na casa de Crisóstomo e Camilo – agora também de Isaura – para celebrar a formação daquela família que se unira pelo amor e pelo afeto de uns pelos outros, e além deles Matilde, mãe de Antonino, e Mininha, que acabara de ser adotada por Matilde, “Estavam já as famílias misturadas como podiam” (MÃE, 2013, p. 168):

Parecia um carrossel de gente em torno das cores alegres dos pratos e das comidas. Faltava que girasse. Tinha de ser uma festa, talvez fosse mesmo uma festa, porque sobre as dores de cada um se celebravam de algum modo as partilhas, a disponibilidade cada vez mais consciente da amizade. Estavam à mesa carregados de passado, mas alguém fora capaz de tornar o presente num momento intenso que nenhum dos convidados queria perder. Naquele instante, nenhum dos convidados queria ser outra pessoa. O Crisóstomo pensava nisso, em como acontece a qualquer um, num certo instante, não querer trocar de lugar com rei ou rainha nenhuns de reino nenhum do planeta. Trouxe os peixes, usou para eles as louças que herdara e que se espantavam de novamente pousarem em mesa de grandes conversas, e disse que entre a Isaura ser dele e do Antonino era importante que

fossem todos familiarmente unidos. Farto como estava de ser sozinho, aprendera que a família também se inventava. O Antonino sorriu iluminado. A Isaura deu-lhe a mão e riu muito. A Matilde, que talvez não soubesse que o seu filho era o melhor ser humano do mundo, sentiu que, por tolice ou novidade, ele cabia naquela casa. A Matilde não o saberia dizer, mas sentiu que uma casa onde o seu menino grande pudesse caber haveria de ser uma casa perfeita. Com tanto desespero, pensou subitamente que o mundo poderia ser mais justo para com o seu menino diferente. O mundo poderia ser melhor. Naquela casa, naquele instante, o mundo era também perfeito (MÃE, 2013, p. 169-170).

A metáfora que Valter Hugo Mãe constrói dessa nova família como um carrossel corrobora a forma ramificada e diversificada que ela é, pessoas diferentes orbitando por um conjunto de sentimentos similares que ultrapassa qualquer tipo de incerteza, preconceito ou insegurança, amor, carinho, afeto, cuidado, justiça, responsabilidade e ética. Essa cena também corrobora o que Lévinas falava sobre amor, justiça e ética estarem interligados na relação eu-outro para que haja alteridade entre as partes, bem como o que a constitui: acolhimento, desejo do infinito do outro e hospitalidade.

Além da metáfora construída por Mãe, é importante salientar os próprios significados de família que ele engendra nessa passagem como: a importância da união para se fazer família e a possibilidade da criação de novas configurações familiares inventando-as, ou seja, a visão de que família só se constitui através de laços sanguíneos é posta por terra. Como constata Crisóstomo: “[...] pensou que a família era um organismo todo complexo e variado. Era feita de tudo. Se era feita de tudo, o Antonino não seria coisa alguma de tão rara ou disparatada, seria antes o Antonino, a fazer a parte do Antonino no coletivo” (MÃE, 2013, p. 173).

Quem ousaria entrar nesse lar, ver essa cena e dizer que as pessoas que ali estavam partilhando a mesma comida, os mesmos afetos, amor e cuidado não constituíam uma família? Aquelas pessoas eram tão família quanto Antonino e Matilde eram família um do outro. O autor nos mostra nessa cena o quanto as formas de amar são políticas e que, apesar de toda pressão da totalidade, a alteridade é um dos caminhos para se ter fé nas pessoas, independente de quem sejamos e de quem elas sejam.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma passagem de *Cultura e Imperialismo*, Said comenta a respeito da “responsabilidade” do escritor ao construir suas narrativas e com elas seus personagens. O autor é claro ao criticar posturas que apagam as histórias que ajudaram a compor grandes obras que, apesar de ficcionais, não levaram em conta entornos, possíveis reações dos povos que foram escravizados, explorados a fim de construírem grandes impérios dentro das narrativas que, não raro, refletiam o que estava acontecendo de fato nos países que ambientavam os romances.

Ele não responsabiliza apenas os autores que construíram suas poéticas, suas grandes obras imperialistas, Said cobra de nós leitores o compromisso de nos colocarmos nas múltiplas direções que alcançam as obras: “Ao ler um texto, devemos abri-lo tanto para o que está contido nele quanto para o que foi excluído pelo autor. Cada obra é a visão de um momento, e que devemos justapor essa visão às várias revisões que depois dela gerou” (SAID, 2011, p. 124). O papel do leitor, não só em questões colocadas por Said, está longe de ser um papel passivo diante das narrativas, há construções de significados que só uma ação ativa do mesmo torna possível.

O exercício de observar similaridades em obras do mesmo autor, observar a construção de seus personagens, como eles evoluem ou regridem nas respectivas obras e mais inúmeros movimentos que tendem a se encaixar em métodos, inicialmente, não propositais de Literatura Comparada, foram o que me trouxeram até o final dessa pesquisa que, como tudo que envolve material ligado a estudos culturais, jamais a enxergarei como fechada e sim como uma proposição em aberto.

Por mais que os romances de Valter Hugo Mãe tenham uma carga de remissão final, enxergo ainda mais, depois da pesquisa, o quão forte esses personagens são ao encará-los em pleno século XXI. Ir atrás de teorias que dessem conta de personagens que se encaixam em nosso cotidiano e, por ser ficção, têm uma carga de fábula, foi um desafio. Visto que os tópicos que foram levantados não se encaixariam em, por assim dizer, personagens que têm características fantásticas, como por exemplo, o último romance do autor *Homens imprudentemente poéticos* (2016).

Ao final da pesquisa, foi possível perceber a força dessas narrativas e como provável será futuramente enxergá-las como atemporais. Discutir questões filosóficas como ontologia, egologia a fim de casá-las como o texto literário em si, foi uma forma de adentrar ao que pede

uma pesquisa de estudos culturais. Questões como ontologia são debatidas não é de hoje, mas foi preciso resgatá-las para poder entender o estado que os personagens analisados se encontravam. A ontologia a que fui de encontro, acompanhada pelos personagens de Mãe, não é a mesma ontologia atrelada a um Deus que pune e perdoa, a ontologia, ou melhor, a não ontologia foi posta como forma de entender o quão os indivíduos estão em constante construção. Os processos estão constantemente atravessando mulheres e homens, é insustentável enxergá-los de outra forma senão como seres subjetivos.

Observar também que o que Foucault falava dos processos de adestramento também diz muito sobre em que pé nossa sociedade está. Apesar de deixar claro minha repulsa por processos homogeneizantes, ficou nítido para mim o quanto está longe dessas ações mínimas, mas de resultados monstruosos cessarem nas sociedades. Infelizmente, não preciso forçar a memória para lembrar de situações em que há uma caça às bruxas, ou melhor, em que há uma caça às minorias. O estado em que se encontra Brasil nesse ano de 2018 em que se mata mulheres, negros, LGBTs como quem respira, não é só um indício de que a política da homogeneização e apagamento das subjetividades dos sujeitos é um fato.

Uma das razões da minha postura em bater de frente constantemente com os termos que designavam e designam o que é um sujeito bárbaro, é justamente a incoerência do mesmo, pois muitos dos sujeitos que dão ao outro a alcunha de bárbaro são os mesmos responsáveis por processos de homogeneização, pela morte de mulheres, negros e LGBT, e, como coloca Todorov, eles que estão muito mais próximos à barbárie do que os que recebem tal título.

Pensar a barbárie como algo mais amplo do que uma língua, cor de pele, ou cultura, é pensar no humano e Mãe tenta fazê-lo em seus romances. Em sua intratextualidade, observada por mim nos meus processos de levantamento bibliográfico, há uma busca constante pela alteridade, pela conciliação entre Eu e Outro, reverberando em vários Eus e vários Outros de sua poética. Aprofundar-se em uma questão como a alteridade, especificamente a alteridade através da abertura ao outro, é refletir acerca das minorias, como a sociedade – aqui, grupos de referência – as viam e como as veem. Pensar o Outro a fim de inseri-lo em comunidades, é ir de encontro à ontologia, à homogeneização e ao encontro de uma ótica positiva à diversidade cultural, sexual, racial, entre outras minorias.

O que os personagens de Mãe representam, não só Antonino e senhor Silva, é a esperança na humanidade que apontei já na introdução, a fé que o autor ainda têm nos homens se faz presente em seus personagens, seja nos dois que analiso, seja na família eudemonista

formada por Isaura, Crisóstomo, Camilo e o próprio Antonino, seja na outra família formada no Lar Feliz Idade, ou em Maria da Graça e Quitéria, em *Apocalipse dos trabalhadores* (2013), ou na pequena Halla n'A *desumanização*, três personagens do sexo feminino que apesar de tanto sofrimento ainda enxergavam beleza nas pessoas e no mundo. Esses personagens, como tantos outros, exprimem, além da crença, a urgência de mais alteridade, de mais afeto no mundo. Por mais piegas que pareça, a poética de Mãe é um culto ao amor, aos sentimentos bons que nascem através dele.

O que consigo compreender e atentar melhor, com relação aos personagens de Valter Hugo Mãe, é que apesar de uma aparente passividade, por exemplo em não reagir de forma igual às violências sofridas, ou aparentemente serem tomados pelo sentimento de conformismo, eles são o completo oposto. Há uma luta constante no interior desses personagens e o que os fazem ser tão dotados de beleza é justamente o não revidar. Há uma preocupação maior em entender quem se é no mundo, ao invés de distribuir violências, sejam elas físicas ou veladas. Essa autorreflexão é necessária para enxergar o outro – a questão da percepção como processo até a alteridade –, e até mesmo a camurrice, a raiva e o ressentimento de senhor Silva é apagado após passar pela autoconsciência de que aquelas pessoas não têm culpa de sua situação, levando-o à abertura ao outro. A luta travada pelos personagens de Mãe, é a luta pelos afetos, onde há espaço para a diversidade, para pluriculturalidade e, principalmente, para ser quem se é respeitando o Outro.

REFERÊNCIAS

- ALÓS, Anselmo Peres. *Identidade nacional em tempos de pós-colonialidade: lendo a moçambicanidade de Mia Couto*. Letras, Santa Maria, v. 22, n 45, p.65-82, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/viewFile/12206/7600>> Acesso em jan. 2018.
- BARICCO, Alessandro. *Los bárbaros: selección*. Buenos Aires: Editorial La Página S.A, 2010.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica e violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2010.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1990.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiro para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LANDOWSKI, Erick. *Presenças do outro: ensaios sobre sociosemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Edições 70: Lisboa 2000.
- _____. *Entre nós – Ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pargentino Stefano Pivatto et. al. Vozes: Rio de Janeiro, 1997.
- _____. *Ética e infinito*. Tradução Gama Lisboa. Edições 70: Lisboa, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1990.
- LUKÁCS, Georg *A teoria do romance: um ensaio histórico- filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. — São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- MÃE, Valter Hugo. *Homens imprudentemente poéticos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2016.
- _____. *A desumanização*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- _____. *O filho de mil homens*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. *Apocalipse dos trabalhadores*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *A máquina de fazer espanhóis*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

MICHAELIS: *moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio – Vol. 1, 2, 3*. Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

OLIVEIRA, Luis Alberto. Um corpo estranho: Civilização e Pós-humanismo. In: NOVAES, A. (org.). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PATERSON, Janet. Diferença e Alteridade. In: FIGUEREDO, Eurídice; PORTO, Maria Bernadete Velloso (Orgs). *Figurações da alteridade*. Tradução: André Soares Vieira. Niterói: EDUFF, 2007.

ROSA, Guimarães. Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*; tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVESTRE, Emerson. “Uma fotografia que se pode abraçar”: Um retrato possível da homoafetividade e da família em *O filho de mil homens*. Dissertação de Mestrado em Literatura, 2016.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros – Para além do choque das civilizações*; tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010.