

# A materialidade da morte e o eufemismo da tolerância. Duas faces, dentre as milhões de faces, desse monstro (humano) chamado racismo

Carlos Skliar

Faculdade de Educação, Departamento de Estudos Especializados e Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: carlosbernardoskliar@yahoo.com.br

I-

Desejo esclarecer, antes de mais nada, que escrevo estas apressadas e desordenadas páginas no meio do princípio do fim da guerra contra o Iraque, no meio do princípio do fim da destruição do Iraque, no meio do princípio do fim da desapareição '(re)construtiva' do Iraque.

Escrevo estas páginas e percebo, ao fazê-lo, que a escrita não é nunca um ato reflexo, uma ação volátil e involuntária, um simples e automático exercício da língua. Portanto, o que escrevo, o que é escrito e o que me escreve, é um dos reflexos da experiência de estarmos/sentirmo-nos vivos no mundo e, também, uma forma de revelar o que é para cada um de nós a experiência de estarmos/sentirmo-nos vivos neste mundo.

A experiência da escrita e da leitura é a experiência de desenterrar as palavras que outros guardam, às vezes de forma proposital, em baús fechados com chaves. Escrevemos e lemos, pois queremos dizer depois alguma coisa que não nos foi possível dizer até hoje. Pois senão sofreríamos o sem sentido das nossas próprias palavras. E porque queremos pensar duas vezes, pelo menos, antes de tentar escrevermos a nossa primeira sílaba.

Escrevo que a escrita é uma forma de estarmos vivos neste mundo onde muitos outros, neste mesmo instante, não escrevem nem lêem porque morrem de fome, morrem na guerra e morrem de desilusão. A escrita me parece, assim postas as coisas, a única coisa viva que fica conosco.

Escrevo e, no entanto, não deixo de estar sendo vigiado, como todos nós neste lúgubre Ocidente, pelas muitas redes CNNs que irrompem em todas as nossas casas com uma sintaxe que já não é nem

sequer ambivalente, que já não é nem sequer indecisa, que já não é nem menos ambígua, e sim perigosamente concatenada, estudada, estilizada, transportando em todas essas redes o triste aroma da mais pura das mortes, da mais hipócrita das mortes, da mais comercial das mortes, da mais mortal das mortes.

Escrevo e, assim, não me deixo vigiar pelas palavras que se dizem e as palavras que são ocultadas; e penso naquelas palavras ditas que, até pouco tempo, pareciam dizer outras coisas: palavras tais como 'liberdade', 'autonomia', 'democracia', etc., parecem hoje palavras que chegam sempre tarde. Essas palavras têm sido, são e serão palavras impontuais.

É no meio do princípio do fim que começo a me lembrar de alguns dos fragmentos de um já conhecido poema do poeta peruano César Vallejos, aquele texto que contrasta uma violenta imagem do outro com a perturbação e a interrogação que ela provoca no próprio 'eu' do poeta: "*Um homem passa com um pão ao ombro. Vou escrever, depois, sobre o meu duplo?*" ... "*Um aleijado passa dando o braço a uma criança. Vou, depois, ler André Bretón?*" ... "*Um banqueiro falseia o seu balanço. Com qual rosto chorar, depois, no teatro?*".

E assim me pergunto: vou tentar agora mergulhar na mais pura das retóricas? Vou escrever, imune, me escondendo no passado e no futuro da sintaxe? Vou procurar, freneticamente, a melhor das minhas metáforas?

A minha vontade é a de deixar para um outro momento - bem longe deste aqui e agora, que me comove e me deixa perplexo - o teor do ensaio que me propunha utilizar para este capítulo sobre racismo e escola, e assumir a vã e fantasmagórica ilusão de que

ainda é possível chamar as coisas pelo seu nome, de que ainda é possível pensar que o que dizem as palavras, o dizem realmente: que a guerra é a guerra e nenhuma outra coisa; que a dor é a dor e nenhuma outra coisa; que o assassinato é o assassinato e nenhuma outra coisa; que o racismo é o racismo e nenhuma outra coisa. Ponto final.

Mas outra vez se fazem presentes as CNNs, me oferecendo em troca desse ponto final que eu tanto queria, a imagem da “face humana” da guerra, querendo fazer-me acreditar que a guerra “*em si mesma*” não é humana, que a destruição da origem da primeira escrita e do povo da primeira escrita não é humana, que a dissolução do humano não é o humano, e que o humano, finalmente e portanto, não é o humano. O humano se nos apresenta como a fotografia de um rosto desolado, mas não como a viva desolação; é a imagem quieta de uma criança mutilada, não a razão e a sem razão da sua mutilação.

E aos poucos vou percebendo que a guerra, toda guerra, qualquer guerra, é (a suposição do) fim das palavras; ou pior ainda: que a guerra é a imposição de algumas poucas e ocas palavras; que a guerra é justamente a invasão daquelas palavras que a morte pode pronunciar melhor; aliás, é a forma última da violência da língua: a afirmação das únicas e as últimas palavras que a morte sabe e quer pronunciar.

## II-

Ainda com uma voz que insiste em não compreender o inexplicável da guerra<sup>1</sup>, eu gostaria, neste capítulo, no entanto, de apresentar já não somente o que o racismo tem de óbvio e de transparente e/ou como ele se manifesta e como ele é ‘trabalhado’ nas instituições escolares. Assim, deixo ao leitor para se sentir à vontade na procura de autores e de teorias que possam ter já se apropriado dessa dimensão do problema.

O que realmente me interessa aqui é tentar visualizar as novíssimas e múltiplas formas em que o racismo aparece e reaparece nesta nossa

temporalidade de risco, de fronteiras, de exílios, de fixação dos outros e de deslocamentos de todos nós para além da nossa pretensa e confortável identidade (Larrosa e Skliar, 2002); tentar visualizar essas múltiplas formas solapadas de racismo que não por isso deixam de ser menos trágicas, menos macabras, menos humanas.

Deixo explícita, de antemão, a referência aos massacres que derivam e que são o mais brutal resultado do racismo direto, do racismo que se estabelece apenas um pouco depois das últimas palavras ditas, o que é dizer que o fato de *racializar* um grupo, um indivíduo, um país, uma comunidade, uma raça, etc., é o ato de *matar* mais cedo ou mais tarde – e sobretudo mais cedo, como estamos assistindo hoje.

O texto a seguir propõe o seguinte: em primeiro lugar, desenvolverei um rápido esboço da ‘questão do outro’<sup>2</sup>, mas desse outro que é transformado, inventado e fabricado exclusivamente como um alvo de todas e cada uma das modalidades de racismo; aquele outro que Peñalver (2001) define como o *outro primeiro*<sup>3</sup>.

O que me parece significativo é trazer à discussão o problema que já há certo tempo foi apontado por Baudrillard e Guillaume, no livro *Figures de l’altérité* (1994): diante da perda do outro como um outro radicalmente diferente de nós, e diante da sua produção como outro que deve ser/parecer como próximo e previsível, não haveria possibilidade de acabar com o racismo, de deixar de sermos racistas, em termos da gestão social, cultural, sexual, lingüística, política, etc. desse outro.

Seguidamente apresentarei alguns preliminares relativos ao problema da origem do racismo - opondo a uma visão de cunho sociológico (por exemplo em Michel Wieviorka, 1993) - algumas idéias contidas no livro de Foucault *Il faut défendre la société*<sup>4</sup>, para logo depois discutir as formas atuais do encobrimento visível<sup>5</sup> do racismo, quer dizer, a utilização impune dos ‘verbos democráticos’<sup>6</sup> – do eu para o outro, do nós para eles - tais como respeitar, aceitar, reconhecer, etc.; e deixo apontada aqui a minha curiosidade e ne-

<sup>1</sup> O inexplicável da guerra poderia ser explicado, é certo, com as inúmeras teorias que os opinólogos de turno estão prestes a publicar ou já publicaram em ocasião destas e de outras guerras. Mas, ao invés disso, eu aconselho ao leitor assistir cinco ou seis vezes, no maior dos silêncios possíveis, ao documentário de Michael Moore “Bowling for Columbine”, recente ganhador do prêmio Oscar.

<sup>2</sup> Trabalhei ‘a questão do outro’ em profundidade no livro em espanhol: *Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de las diferencias*. Buenos Aires: Miño y Dávila (2002) – livro revisado, ampliado e traduzido ao português: Rio de Janeiro: DP&A Editora (2003) -.

<sup>3</sup> O outro primeiro, é para o filósofo espanhol Peñalver, a imagem de um outro como inimigo real ou potencial.

<sup>4</sup> Para este trabalho, utilizarei a versão em espanhol do livro de Foucault: ‘Genealogia del Racismo’, de 1996.

<sup>5</sup> Utilizo a expressão paradoxal ‘encobrimento visível’, pois trata-se de uma referência a estratégias discursivas que revelam e/ou fazem transparente demais, ao mesmo tempo, no mesmo tempo, o ato de cobrir alguma coisa. Em outras palavras, é uma ação que nos mostra ostensivamente o desejo de alguém no seu ato mesmo de esconder.

<sup>6</sup> ‘Verbos democráticos’ é uma expressão que revela uma dupla condição: de um lado a condição que eles se conjugam sempre em primeira pessoa (“eu tolero”, “eu respeito”, “eu reconheço”, “eu aceito”, etc). De outro lado, a condição de que esses verbos, se me for permitida a referência poética, estão sempre olhando para si mesmos ou bem para outro lado.

cessidade de me aprofundar nas sutis atuações e atualizações do racismo por meio dos seus aparentes e eufemísticos opostos; mais especificamente, vou debater nesse momento do texto uma antiga questão filosófica que hoje vê-se de algum modo renovada – mas me parece que não reinventada - nos discursos que giram ao redor do universo social, cultural e, mais atualmente, pedagógico: a questão da tolerância e/ou – ainda que não seja a mesma coisa - das políticas da tolerância. Finalmente, pretendo discutir a rápida e superficial absorção da palavra tolerância no discurso e na prática escolar/curricular contemporânea.

### III-

É possível observar que boa parte dos discursos que se referem hoje à questão do outro revelem todos uma natureza textual mais ou menos parecida, mais ou menos transparente: uma espécie de luto, de melancolia, de tristeza paradoxal frente a um componente que, no outro, já teria deixado de existir ou estaria em vias de desaparecimento. Baudrillard e Guillaume chamaram a esse componente de *alteridade radical*.

Em toda figura do outro<sup>7</sup> existiria um outro próximo, isto é, um outro que não sou eu, um outro que é diferente de mim, mas que eu posso ver, materializar, compreender, e inclusive assimilar; também existiria um outro radicalmente diferente de mim, um outro que é (in)assimilável, incompreensível e ainda mais, e sobretudo, impensável.

O que Ocidente tem feito com essa dúplici figura do outro, não é mais do que uma tentativa por reduzir o outro radical a um outro próximo. E mais do que reduzi-lo, do que se trata é de apagar, extinguir e acabar com toda diferença radical.

Temos aí, nessa operação de transformar o outro radical em outro próximo, uma primeira possibilidade de pensarmos o racismo no corpo mesmo do pensamento moderno: a redução de todo outro num outro próximo ou, em outras palavras – e refletindo as metáforas dos autores franceses -: *a elipses do outro, o eclipse do outro*.

Traduzir toda alteridade radical até transformá-la em próxima, fazer do outro uma elipse e eclipsá-lo obrigando-o a se aproximar de nós é uma tentação difícil e/ou impossível de evitar, já que toda alteridade radical representa sempre uma perturbação de nossa identidade, uma ameaça a nossa construção 'harmônica' de imagem de grupo, de comunidade, de nação, de gênero, de raça, de idade, etc.

Baudrillard e Guillaume sugerem que neste mundo de superabundância material o que é realmente estranho, o que é uma verdadeira raridade e o que nos falta é, justamente, a alteridade. Pois todo encantamento com o outro se funda na eliminação das alteridades radicais. O outro radicalmente diferente de mim desaparece; porém, o seu desaparecimento é somente textual, unicamente virtual, exclusivamente uma operação fictícia, pois nessa gestão do outro próximo fica sempre presente um resto, um resíduo: de fato no outro *esconde-se* uma alteridade ingovernável, irredutível e irremediável. Aquele outro que foi normalizado - ou, o que não é a mesma coisa: que tem sido pensado, imaginado ou desejado como sendo normalizado - poderia acordar, despertar a qualquer momento.

Continuando com o raciocínio dos autores, é possível dizer que a modernidade pode ser entendida, entre muitas outras coisas, como uma época de produção do outro, de fabricação do outro. Não se trata já de matá-lo, nem de enfrentá-lo ou rivalizar com ele, também não se trata de amá-lo ou de odiá-lo; agora, primeiro, trata-se de produzi-lo:

O outro tem deixado de ser um objeto de paixão para se converter num objeto de produção. Poderia ser que o outro, na sua alteridade radical ou na sua singularidade irredutível, haja se tornado perigoso ou insuportável e por isso seja necessário exorcizar a sua sedução? Ou será, simplesmente, que a alteridade e a relação dual (antagônica / irredutível) desaparecem progressivamente com o aumento em potência dos valores individuais e a destruição dos valores simbólicos? (Baudrillard e Guillaume, op. cit., p. 113).

A questão é que a alteridade começa a estar ausente, começa a faltar, e resulta ser imperiosamente necessária a produção construtiva do outro como diferença. Mas trata-se de uma construção artificial, que se fundamenta numa erosão da singularidade das culturas, isto é, da sua alteridade em relação a outras alteridades: é, em definitivo, a entrada num sistema fetichista da diferença (González Placer, 2002).

Se houvesse alteridade e estranhamento, continuam os autores, não haveria racismo. E uma vez perdida esta relação 'natural' com o outro, se inaugura uma relação espectral, uma relação de puro artifício. Os autores nos sugerem, inclusive, que não há nada na nossa cultura que nos permita pensar e fazer com que o racismo desapareça, já que todo o movimento, toda as ações da nossa cultura estão dirigidas a uma violenta construção diferencial do outro; este processo leva à produção de uma cultura racista ou, em outras palavras, à produção de: *“uma cultura autista com aparência de falso altruísmo”* (Baudrillard e Guillaume, op. cit., p. 32).

<sup>7</sup> Na literatura filosófica francesa a qual faço referência, *autre* se refere a todo o outro, em termos gerais; *autri*, por outro lado, poderia se traduzir pelo “próximo” a outra pessoa.

## IV-

Ao questionarmos sobre o problema do racismo, deveríamos talvez nos obrigar a fazer referência a dois tipos dissímiles de perguntas; a primeira, e a mais habitual delas, seria a seguinte: “*O que é o racismo?*”; a segunda, radicalmente diferente da primeira - e ainda em aparência mal formulada gramaticalmente - deveria ser esta outra: “*Quem é o racismo?*”.

Em relação à primeira das perguntas, Michel Wieviorka (1993, op. cit.) revela a existência de diversas expressões que representam, numa escala progressiva, diferentes graus do ‘perigo do fenômeno’ racista; essas formas ou expressões visíveis em que o racismo se manifesta seriam: o preconceito, a segregação, a discriminação e a violência racial. Vejamos, ainda que de um modo muito superficial, qual seria o significado dado pelo autor a cada uma dessas palavras e/ou níveis do ‘perigo’ racistas.

O *preconceito* conferiria aos seus portadores, aos seus donos - isto é: aos membros de um grupo dominante - uma forma de serem conscientes das suas posições de privilégio e hierarquia. Segundo o autor, trata-se de uma forma rudimentar de xenofobia ligada à defesa de uma identidade coletiva e/ou comunitária: o preconceito é assim colocado, assim estabelecido e assim determinado no discurso para não ‘ferir’ e para ‘proteger’ as identidades consideradas apropriadas, quer dizer as identidades próprias, isto é: as identidades (inventadas, produzidas, fabricadas como) normais.

A *segregação* é um conceito que se formula, em certo modo, em sua ligação com uma idéia específica da especialidade humana: do espaço e de espacialidade relacional entre o ‘eu’ e o ‘outro’, entre o ‘nós’ e o ‘eles’. O indivíduo ou o grupo que é considerado o objeto do racismo - quer dizer: ‘o outro’ e ‘eles’ - acaba sendo confinado em espaços ‘próprios’ que não poderão ser abandonados a não ser em condições tanto ambíguas quanto restritivas.

A *discriminação*, por sua vez, é um tipo de tratamento *diferencialista*, quer dizer uma produção específica de alteridade, que *penaliza* àquilo que no Ocidente foi e é nomeado, ainda hoje, com o eufemismo ‘minorias’. A operação de discriminação consiste, primeiro, na diminuição, na redução do outro - e também a relação do outro com os ‘seus’ outros - e, em segundo lugar, em dotar a todos esses outros, assim ‘diminuídos’, de uma única possibilidade de interpretação dos seus valores e das suas normas. A uma minoria, a qualquer minoria, lhe é dado para si próprio um referente idêntico de representações: haveria assim *uma* única forma fixa permitida, possível, de se pensar, de

se olhar, de se perceber, de se julgar, de se nomear, etc. ao interior desse grupo.

A *violência racial* não seria outra coisa que o fato de tornar intencionais e explícitas todas as três expressões anteriores. Enquanto o preconceito, a segregação e a discriminação permaneceriam em estado ‘latente’, ‘não intencional’, ‘de um modo discursivo’, a violência, segundo Wieviorka, é o seu rosto material, o seu movimento exterior, a sua força visível, a sua ação última e final.

Ao voltar a olhar bem o tipo de resposta que temos achado à pergunta: “*o que é o racismo?*”, poderia parecer que encontramos no preconceito, na segregação, na discriminação e na violência racial, toda explicação à nossa pergunta mais habitual. Esses fenômenos vão se estendendo, vão se disseminando, vão ocupando cada vez mais as espacialidades e as temporalidades da prática social, cultural, política, pedagógica, etc. E eles são o que são: conceitos que descrevem o racismo, níveis de perigo que podem ser contabilizados, medidos, quantificados. Mas não são o racismo. Não explicam como a questão racial acaba se transformando numa questão racista. Pois assim explicado, o racismo já estava aí, já fazia parte ‘naturalmente’ das relações culturais. E não somente isto: também as minorias já estavam aí desde sempre, não há explicação do momento em que um indivíduo, um grupo, uma comunidade começa a ser produzido como um ‘outro minoritário’, como um ‘outro diminuído’.

O racismo parece deslizar sem obstáculos desde o indivíduo ou grupo ‘normal’ para o indivíduo ou grupo ‘anormal’. Resulta assim, uma trajetória inevitável; supõe-se, em todos os seus níveis, como um fenômeno sem origem e sem historicidade.

Para além das razões que acabo de expor, este tipo de teorização não acaba por tornar explícita a violência já materializada daquilo que chama preconceito, segregação e discriminação, deixando implícita a sensação de uma falaz tautologia: *somente a violência é violenta*.

Aos poucos vamos nos afastando de uma concepção sociológica do racismo e voltamos à nossa segunda pergunta, muito menos habitual: “*quem é o racismo?*”.

Na introdução à versão espanhola do ‘*Il faut défendre la société*’, de Michel Foucault, o filósofo Tomás Abraham define o racismo, nem mais nem menos, como a metafísica da morte do século XX.

Na aula de 7 de janeiro de 1976, Foucault considera que o racismo é a condição de aceitabilidade da matança, numa sociedade na qual a norma, a regularidade, a homogeneidade, constituem as suas

principais funções sociais.

O racismo nasceu, segundo a genealogia que nos oferece Foucault, no momento em que a questão da pureza da raça substituiu àquela da luta das raças, quer dizer, no momento mesmo em que estava-se por exercer a conversão de uma contra-história<sup>8</sup> num racismo de tipo biológico. O racismo aparece assim: “*como o pensamento invertido da luta de raças, o projeto invertido, a profecia invertida dos revolucionários*” (Foucault, *op. cit.*, p. 72).

Assim, a questão da raça foi absorvida pelo Estado como uma estratégia discursiva constituída por técnicas médicas e normalizadoras. O Estado começou a mudar aquilo que tinha sido o sentido plural *das raças* pelo sentido singular *da raça*. E em virtude desse efeito discursivo, é que ao final do século XIX aparece já o racismo de Estado, um racismo que é, ao mesmo tempo, de natureza biológica e centralizadora. Para Foucault, há dois exemplos bem claros do racismo de Estado durante o século XX: o racismo nazista, expresso na proteção biológica da raça; e o racismo soviético que, em oposição ao anterior, consiste já não em uma transformação dramática da idéia de ‘raças’ pela idéia de ‘raça’, mas em uma mudança silenciosa, pausada, pensada em seus mínimos detalhes e, por isso, de ordem *cientificista*. Mas em ambos casos há alguns elementos em comum que permitem responder à nossa questão anteriormente formulada - “*de quem é o racismo*” - : a) é o Estado quem é racista; o racismo pertence ao Estado; b) ter o direito à morte, ter o poder da morte: essa é a fundamentação do racismo.

V-

A *tolerância* é uma dessas palavras, dentre muitas outras palavras trazidas à tona pela vigente gramática multicultural, que tem ressoado e se disseminado com particular rapidez e eficácia; mais especificamente: a palavra *tolerância* tem sido ‘jogada’ e ‘administrada’ no discurso cultural, político e pedagógico, para sublinhar uma posição claramente anti-racial. De fato, assim pensada, a palavra *tolerância* se constitui como uma oposição e, também, como uma prevenção ao racismo.

Contudo, o que me interessa aqui não é tanto o que a *palavra tolerância* *queira dizer* na sua mais fria literalidade, no que ela *signifique* nos estreitos, perversos e rápidos atalhos dos dicionários, mas o que me

preocupa é mais bem: *quem é que diz tolerância* pois, como disse Nietzsche: “*Nem todas as palavras convêm a todas as bocas*”<sup>9</sup>.

Embora a questão da tolerância - e, conseqüentemente, a questão outra da intolerância - pareça ressoar particularmente hoje é bem certo que ela vem preocupando ao Ocidente - se considerarmos a opinião de René Pomeau (1993) - a partir da visão cristã de Bayle em *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ ‘Contrains-les d’entrer’* (1686), de John Locke com sua *Epistula de tolerantia* (1686) e de Voltaire com seu *Traité sur la tolérance* (1763).

À diferença de Bayle, que fundamentou a tolerância no marco de uma teologia da consciência cristã, isto é, que a fé como sentimento interior nos faz perseguir a verdade, e que a tolerância é um exemplo dessa verdade, dessa fé que a precede, Voltaire inclinou-se por uma visão mais intelectual, menos interior e mais universalista, relacionada ao interesse das nações e ao desenvolvimento moral da sociedade: o interesse das nações e o bem físico e moral da sociedade prespõem, então, a existência da tolerância, a necessidade de tolerância.

Um exemplo do teor e do tom da discussão sobre a tolerância - e a intolerância - em Voltaire emerge, por exemplo, no capítulo IV (pp. 23-24) intitulado ‘Se a tolerância é perigosa, e em que povos ela é permitida’<sup>10</sup>, onde o filósofo expressa o seguinte raciocínio: “*Alguns disseram que se usássemos de uma indulgência paternal para com nossos irmãos errantes que rezam a Deus em mal francês, estaríamos pondo-lhes armas nas mãos*”; e no capítulo VI (pp.37-38) cujo título é ‘Sé a intolerância é de direito natural e de direito humano’, e aonde pode-se ler que: “*O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós nos exterminamos por parágrafos*”.

VI-

Michel Walzer (1998) entende a tolerância como um significado variável que cobre um certo número de possibilidades.

Ao abordar as origens históricas da tolerância, o autor sugere um primeiro fato interessante: que ela é o resultado de um certo esgotamento, de um certo cansaço das matanças e dos massacres entre os povos. Assim definida, a tolerância poderia ser enten-

<sup>8</sup> Contra-história, ao dizer de Tomás Abraham, refere-se ao primeiro discurso histórico-político do Ocidente, elaborado no século XVII por uma parte de uma aristocracia já decadente. Esta contra-história é a que introduz o modelo da guerra para o se pensar a história e é a que reforça o sentido binário, de oposição, dos enfrentamentos das raças.

<sup>9</sup> Os aforismos de Nietzsche que cito neste capítulo foram retirados do livro: ‘Todos os aforismos’, publicado pela Editora Leviatán, Buenos Aires: 2001.

<sup>10</sup> Utilizo para este trabalho a versão em português: ‘Tratado sobre a tolerância’. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

dida como uma aceitação do/s outro/s, mas no sentido de uma certa resignação para com esse/s outro/s; esta seria a tolerância religiosa típica dos séculos XVI e XVII.

Em segundo lugar, o autor indica que a tolerância pode resultar também de um tipo de atitude passiva, relaxada, inclusive talvez neutra, que é *indiferentemente positiva frente à diferença*.

Uma terceira possibilidade do significado da tolerância nos revela um certo tipo de 'estoicismo moral': o do reconhecimento, por princípio próprio, que os outros possuem os seus direitos, ainda que os exercitem de um modo que resultem pouco atrativos para nós. Em certo modo, o que aqui aparece como tolerância é uma atitude não hostil que se estabelece em relação ao inevitável da existência e da experiência de ser outro/s.

Finalmente, uma outra possibilidade de significação que expressa a abertura, a curiosidade, quicá o respeito e/ou a vontade de escutar e de aprender do outro, e inclusive - no que seria a máxima expressão de tolerância para este autor -: "*uma admissão entusiasta da diferença*" (Walzer, op. cit., p. 25-26).

Mas o objetivo de Walzer não é somente o de questionar os sentidos e os significados da palavra tolerância e sim aquele de compreender o problema que poderíamos denominar como o da/s política/s da tolerância, ressaltando assim as ambigüidades dos diferentes regimes de tolerância que os homens e os seus governos têm construído ao longo da história.

Para este autor, a história da tolerância se foi deslocando desde o privilégio do indivíduo em detrimento do reconhecimento de (certos e determinados) grupos ou, pelo contrário, desde o privilégio de (certos e determinados) grupos deixando de lado e sem resolver a questão do individual, da autonomia, da especificidade e da singularidade do sujeito.

Walzer observa que a modernidade deu espaço a duas formas de tolerância: a *assimilação individual* e o *reconhecimento do grupo*. A conquista da cidadania de trabalhadores, das mulheres, dos negros, dos imigrantes, dos homossexuais etc. significou um passo decisivo na questão dos direitos humanos. Contudo, é interessante ressaltar que o princípio do reconhecimento estava sustentado na idéia de homogeneidade, no conceito de igualdade, não necessariamente localizado na dimensão da/s diferença/s.

Forster (1999) tem suspeitado da tolerância por considerar o seu tom em excesso eufemístico. A tolerância surge como uma palavra branda, frágil, leviana, que muitas vezes nos exime de assumir posições e de nos responsabilizarmos por elas. Mencionamos a

palavra tolerância e já não tendemos a fazer mais nada. Como se a palavra dita ocupasse o lugar da ação, do movimento; de fato, quanto mais fragmentada se apresenta à vida social, mais ressoa o discurso da tolerância e mais se 'toleram', portanto, formas desumanas de vida.

Além disso, ao entender a tolerância como uma virtude natural ou como uma utopia incontestável, se ignora a relação de poder que lhe dá razão e que lhe dá sustento. Por isso, Susan Mendus (1989) diz que a tolerância supõe que o objeto tolerado é *moralmente e necessariamente censurável*. Nesta mesma direção, vale a pena se deter e refletir acerca da seguinte passagem do texto de Bauman (1996: 82).

A tolerância não inclui a aceitação do valor do outro; pelo contrário, é novamente, talvez de maneira mais sutil e subterrânea, a forma de reafirmar a inferioridade do outro e serve de ante-sala à intenção de acabar com a sua especificidade - junto com o convite ao outro de cooperar na consumação do inevitável. A tão falada humanidade dos sistemas tolerantes não vai além de consentir o adiamento do conflito final.

Adiar o conflito pressupõe que mais cedo ou mais tarde a tolerância será efetivamente uma questão que pertence ao passado. Aquilo que for imposto no presente é, então, o conflito final. Perdoar ao outro em sua diferença, impor-lhe um destino de alteridade condenada à morte. A tolerância é, então, outra forma de acabar com o outro? Um simples jogo de lucros e perdas mediado pela virtude da tolerância? Tolerar, isto é, diferir, deixar para depois, suspender por enquanto a morte do outro? Assim o expressa Santiago López-Petit (1996: 89).

A tolerância não é dada nem se obtém, pois não é nem um dom nem uma conquista. A tolerância - como a objetividade no âmbito do conhecimento - é sempre uma exigência, uma imposição do ganhador sobre o perdedor. Tolerante é quem suporta alguma coisa da parte de alguém, aquele que, individualizando-se, com referência aos outros, marca uma separação que não é simples distância, mas diferença de altura. A partir desta posição de superioridade, o tolerante se converte automaticamente em juiz. Pode denegrir, desdenhar, depreciar. Em suma, tolerar é por sua vez perdoar a vida do outro. Neste sentido, a tolerância (...) não é senão a imposição de uma morte adiada, a graça de uma existência que o vencedor concede. E vencedor é sempre aquele que sobrevive ao outro, ao poder.

Com a tolerância não pode, nem deve haver, ambigüidade. Pois a essência da vida moderna constituiu um esforço para exterminar a ambivalência, quer dizer, uma intenção voraz de definir com a máxima precisão e eliminar os restos indefiníveis. E é precisamente por esse motivo que a intolerância da ordem estabelece limites para a incorporação e admissão de qualquer outro. Permanece sempre a vontade de acabar com a ambigüidade e, portanto, de manter a lei da intolerância, inclusive quando essa se esconde sob

a máscara da tolerância. Uma máscara da tolerância que, como diz Bauman (1996, op. cit.: 82) pode ser melhor expressa na seguinte frase: “*você é detestável, mas eu, sendo generoso, vou permitir que continue vivendo*”.

#### VII-

Neste fragmento do meu texto pretendo argumentar, ainda que provisoriamente, que a tolerância é uma palavra que poderia se descrever de três formas bem diferenciadas; e isto significa que não tal coisa como ‘a palavra tolerância’, mas ‘as palavras tolerância (a ou b ou c, ou bem n)’. A palavra ‘tolerância’ - como por outro lado todas e cada uma das palavras - é sempre palavras diferentes, radicalmente outras, babelicamente outras.

Dessa forma, a palavra *tolerância (a)* é aquela palavra dita apenas um segundo antes de todo massacre, isto é, uma palavra que parece somente suspender e/ou postergar no tempo, quer dizer ‘diferir’, deixar para depois, a condenação à morte de toda alteridade, de todo ‘outro’ que tenha sido fabricado e produzido como tal. Assim expressada a palavra ‘tolerância (a)’ significaria: agüentar, suportar somente por um momento aquele que, ao mesmo tempo, é visto como um outro do mal, como um outro maléfico (Skliar, 2002, op. cit.).

*Tolerância (b)* é aquela palavra elaborada e pronunciada diariamente pelos tecnocratas de turno das democracias ocidentais atuais; palavra que impõe, que obriga desde a sua primeira sílaba uma necessária positividade, uma trajetória auto-referencial, no sentido que ela parece indicar unicamente uma qualidade e/ou uma virtude do *nós mesmos*, quer dizer, uma estética da nossa bondade, na medida em que nos define como sujeitos, sociedades e/ou culturas que se prezam serem ‘tolerantes’<sup>11</sup>. Nesse sentido, a palavra ‘*tolerância (b)*’ nada ou muito pouco nos diz sobre o outro em relação a nós mesmos, a não ser no sentido que o outro é um objeto que *deve* ser tolerado e que nós somos os sujeitos que *devemos* ser tolerantes. Uma palavra que se mistura rápido demais com aqueles discursos que consistem em disseminar a idéia de “*termos que, inevitavelmente, tolerar ao outro, tolerar aos outros*” e que marca, de uma vez e para sempre, a distância entre o “eu” e “o outro”, a macabra distância entre o “nós” e o “eles”.

‘*Tolerância (c)*’ pode ser aquela palavra que Walzer entende como sendo uma tolerância *pós-moderna*, quer dizer, uma palavra que já não é as outras palavras - isto é, que não se refere ao fato de diferir a morte do outro, nem que designa uma virtude própria do eu e/ou do nós - mas que opera em outro nível ao instalar dois tipos de mudanças discursivas: a primeira, ao nível da representação das identidades, e a segunda ao nível das espacialidades do ‘eu’ e do ‘outro’, do ‘nós’ e do ‘eles’.

No primeiro caso, sugere-se a existência de uma transformação radical na habitual oposição entre ‘nativos’ e ‘imigrantes’, dissolvendo as duas na idéia de sermos, em verdade, todos estrangeiros<sup>12</sup>, sermos todos outros. É na própria dinâmica dos processos de diferenciação e identificação do ser estrangeiro, de ser outros, que se situa a tolerância, tendo como função o fato de permitir o apagar-se os binarismos identitários.

Em segundo lugar, supõe-se que já não pode se manter a separação do ‘eu’ e do ‘outro’, na medida em que tudo é diferença, tudo é alteridade: alteridade em mim e alteridade no outro.

#### VIII-

Retomemos aqui, ainda que resumidamente, a questão do racismo.

O racismo também pode se definir como o fato de fazer do outro, de qualquer outro, de todo outro, uma mitologia: fixá-lo num ponto estático de um espaço preestabelecido, localizá-lo sempre no espaço de nós mesmos, traduzi-lo para nossa língua e despojá-lo de sua língua, fazer do outro um outro parecido, mas um outro parecido e nunca idêntico a nós mesmos, e negar a sua pluralidade inominável, a sua multiplicidade.

O racismo é nomear ao outro, designá-lo, inventá-lo para em seguida apagá-lo (massacrá-lo) e fazê-lo reaparecer cada vez que nos seja útil, em cada lugar que (nos) seja necessário.

Trata-se de inventar um outro maléfico cuja alteridade está localizada, detida, num espaço sem movimento. É o outro mítico e mitificado numa exterioridade que luta para obstaculizar a integridade da nossa identidade, que se apresenta cada vez com um rosto ou sob uma sombra diferente ou, menos usualmente, com um rosto - ou sob a sombra - múltipla: é o bárbaro, a mulher, o deficiente, o membro da

<sup>11</sup> Neste sentido vale lembrar quanto a tolerância se parece com a hospitalidade, palavra que, igual à anterior, remete muito mais a uma virtude própria, a uma disposição moral do ‘eu’, do que a uma preocupação com o outro.

<sup>12</sup> Neste sentido é muito interessante o trabalho de Kristeva, especialmente (1991, 1993) ao trabalhar um conjunto de questões psicológicas, morais e religiosas em relação à alteridade e à mesmidade: de fato, a autora retoma o conhecido argumento bíblico ao enfatizar que não devemos oprimir ao estrangeiro, já que todos fomos estrangeiros na terra de Egito.

raça subalterna etc. E é também tudo aquilo ao mesmo tempo, quer dizer, por exemplo: a mulher bárbara deficiente de uma raça subalterna.

É o outro do mal e é a própria origem do mal: a explicação de todo conflito, a própria negatividade da cultura; é, em síntese, aquele espaço que não somos nós, que não desejamos ser, que nunca fomos e nunca seremos. O racismo é fabricar um outro que esteja maleficamente fora de nós mesmos e aí localizado por nós mesmos.

A construção do outro maléfico é (re)presentada em termos de uma oposição em que o outro é, por força, um sempre-outro, um outro permanente, uma ameaça eterna a ser contida, e por isso, fixada em seu estereótipo, normalizada, massacrada, inventada, institucionalizada, colonizada, etc. É um outro que aparece, de certo modo, sob a forma de uma essência maléfica inicial, uma essência duradoura, estável e, inclusive, uma essência final. E nessa mesma operação de *alterização*, fica implícita a construção da essência da própria mesmidade, a fixação do eu mesmo: uma mesmidade regular, coerente, completa, mas sobre todas as coisas benigna, positiva, satisfatória, localizada numa territorialidade oposta ao mal do outro e ao outro do mal.

Porém, aos poucos que possamos inverter esta lógica (diabólica), poderíamos dizer que o negativo não está no outro, ao qual se atribui o ser dono de um tributo maléfico essencial, mas no ser aquilo que invade ou tenta invadir a normalidade, aquilo que desfaz a ordem ou tenta desfazê-la, que nos obriga a ver e a viver na ambivalência, que nos obriga a ver e a viver no caos, que nos obriga a ver e viver na incongruência (Duschatzky e Skliar, 2000). Mas o fato de atribuir ao outro uma negatividade impede de intuir sequer o fenômeno do outro como diferença; recebe-se dele apenas um fantasma: trata-se de um outro que, no dizer de Deleuze (1988:113) é um outro fantasmagórico.

A construção do outro maléfico e fantasmagórico permite pensar em outra direção a questão do racismo: que é aquilo que se argumenta ao produzir esse outro? E por que e para que desse argumento? A resposta pode ser rápida e concludente: é o argumento que serve para preparar a necessidade de produzir e inventar sempre mais e mais alteridade, sempre mais e mais racismo: necessitamos do louco, do deficiente, da criança, do estrangeiro, do selvagem, do marginal – da mulher, do violento, do preso, do indígena, etc. – e precisamos deles, basicamente, em termos de uma invenção que nos re-posicione no lugar de partida a nós mesmos; como um resguardo para nossas identidades, nossos corpos, nossa racionalidade, nossa

liberdade, nossa maturidade, nossa civilização, nossa língua, nossa sexualidade.

A partir desta perspectiva, poderíamos sugerir outra consequência: não é só o fato de necessitarmos do louco – ou do deficiente, da criança, etc. – em termos de uma relação de dependência e de submissão à mesmidade do sujeito. Necessitamos, além disso, da loucura, da deficiência, da infância etc. como aquilo que não só age em termos de completamento do si-mesmo, mas também como aquilo que gera e determina o próprio conteúdo central da mesmidade e do racismo. Assim, por exemplo, o deficiente restitui ao próprio eu o seu não ser deficiente, e também o constitui quanto a suas amplas margens (também inventadas, naturalmente) de normalidade.

E acrescentemos mais um outro modo de ver. A necessidade de construção do outro não resulta de uma posição ingenuamente egocêntrica e/ou etnocêntrica e/ou falocêntrica da mesmidade: é, além disso, uma necessidade de matar (física e materialmente) e ‘matar’ (simbólica e metaforicamente) o outro. Nas palavras de Blanchot (1969: 189), referindo-se ao anti-semitismo: “(...) *representa a repulsa que o Outro inspira, o mal-estar diante do que vem de longe ou de outro lugar, a necessidade de matar o Outro, quer dizer, de submeter à onipotência da morte o que não se mede em termos de Poder*”.

Finalmente, o racismo se manifesta também quando o outro é autorizado a ser outro somente na medida em que possa ser capaz de mostrar-me, sempre a uma distância prudencial - inclusive a distância que separa a vida da morte - quem somos nós e quais ajustes devemos fazer para parecer-nos, cada vez mais, a nós mesmos.

O outro é um outro que nós não queremos ser, que odiamos e maltratamos, que separamos e isolamos, que profanamos e ultrajamos, mas que utilizamos para fazer de nossa identidade algo mais confiável, mais estável, mais seguro; é um outro que tende a produzir uma sensação de alívio diante unicamente de sua invocação – e também, diante de seu simples desaparecimento; é um jogo - doloroso e trágico, por certo - de presenças e ausências, de luzes e de sombras.

IX-

E, finalmente, umas poucas e provisórias notas que nos permitam intuir ao menos alguma junção não forçada, uma reunião que não seja puro artifício entre as três questões que atravessam este texto: o problema do racismo, a entrada da tolerância no discurso multicultural - em suas ‘n’ versões, com suas ‘n’ definições - e a pedagogia.

Consideremos, em primeiro lugar, o que a educação tem de possibilidades no que se refere ao pensar e sentir o outro, pensar e sentir com o outro e inclusive a possibilidade de nós sermos também outros na educação. Como diz Nietzsche: “A educação é a arte de nos re-batizar ou de nos ensinarmos a sentir de outro modo”.

De fato, a educação é aqui pensada no sentido de poder oferecer a possibilidade de se tentar ser outra/s coisa/s, para além do que já somos, sem deixar de ser o que somos.

E repare-se que esta afirmação contém três dimensões diferentes: em primeiro lugar, o entendimento de que a pedagogia é um ato de oferecer e não um ato de imposição e de avaliação; o que estaria em jogo aqui é o fato de se pensar a pedagogia como um oferecimento, como um dar - um dar a conhecer, dar a ver, dar a pensar, dar a narrar, dar a imaginar, dar a sentir, etc.

Em segundo lugar, a idéia de se tentar ser outra/s coisa/s, quer dizer, o fato de que a pedagogia tem razão de ser no momento em que ela possibilita ou consegue oferecer a experiência de sermos outros.

Em terceiro lugar: a pedagogia não pode ser somente a confirmação do que já somos, do que já estamos sendo. Mas a possibilidade de sermos outros mediante a pedagogia não deve significar o deixar de ser o que já somos e o que já estamos sendo. O que já somos, o que já estamos sendo supõe justamente o lugar específico desde o qual olhar outras experiências, saber outras experiências, sentir outras experiências.

Voltemos, então, para a nossa questão inicial: racismo, tolerância e pedagogia.

Walzer é do entendimento que a escola pública deveria permitir aos seus indivíduos a possibilidade de avançar em posições cada vez mais conscientes, menos resignadas, menos estóicas, e mais comprometidas de tolerância. Para o autor, o melhor dos programas educacionais poderia ter como fundamento nada mais do que uma boa descrição das guerras religiosas e/ou étnicas<sup>13</sup>. Sem dúvida, as relações pessoais entre as ‘diversas orientações culturais’ melhorariam muito, sugere o autor, se se conseguir que os indivíduos progredam para além de uma tolerância mínima, quer dizer, daquela tolerância mínima que foi intencionalmente provocada pela descrição ‘gráfica’ da intolerância.

O que Walzer está nos dizendo poderia ser de utilidade, ao meu ver indiretamente e/ou apenas inicialmente, para desdobrar esta questão em dois níveis bem diferenciados: de um lado, parece-me que há uma clara tendência a apresentar o racismo e a tolerância aos indivíduos simplesmente em termos de temáticas, de conteúdos curriculares, de questões que poderão aparecer ou não aparecer em aula, na dependência de critérios mais ou menos programáticos. Neste sentido é que várias reformas educativas vêm apresentando algumas sugestões em relação a como ‘trabalhar didaticamente’ com o problema do racismo, da paz, da tolerância, da diversidade, do respeito, etc.

Haveria, é claro, um primeiro e definitivo sem sentido nesta forma de ver e encarar o problema: faz-se uma temática de coisas que, é obvio, não são nunca uma temática, não podem ser nunca uma temática e não devem ser nunca uma temática.

O racismo e a tolerância, entre outras questões que esses projetos têm apontado como eixos transversais e/ou como temas permanentes – sempre vistas desde uma perspectiva curricular – não podem ser *tematizados* pois, de fato, não se tratam de *temáticas*. Ao tematizar estas e outras ‘virtudes’ o que se consegue é a sua mais cruel banalização.

Assim, o exótico, o pueril e a caricatura do outro - e das nossas relações com o outro - se fazem desse modo onipresentes no espaço e no tempo escolar, ocupando - e postergando - o espaço e o tempo da *experiência* do outro, da *experiência* do racismo, da *experiência* da tolerância, da *experiência* da paz, etc.

Mas o problema da tematização - ao invés da questão da experiência - é tão velho quanto é velha a escola: a discussão parece sempre girar ao redor de se a escola - e seja isto somente para propor um exemplo - deve discutir sobre as drogas e/ou sobre os adictos à droga. Reformas e mais reformas do mesmo se sucedem umas atrás das outras, esquecendo que, em todo caso, a questão é bem diferente: o que a escola deveria se perguntar não é nem uma coisa - por exemplo, o tema das drogas, o falar sobre as drogas - nem a outra - por exemplo, o tema dos adictos, o falar sobre os adictos - ; também não se trata de compreender a educação como um discurso ‘acerca’ e/ou ‘sobre’ e/ou ‘ao redor’ dos outros, mas sim o entendimento de que a pedagogia deveria ser uma conversação com eles e, sobretudo, uma conversação entre eles.

<sup>13</sup> Eu, humildemente, proporia no entanto - se é que é necessário propor alguma coisa - assistir a qualquer filme do cineasta afro-americano Spike Lee.

Pensar a pedagogia como uma conversação com eles e entre eles talvez sacuda a nossa secular tendência a uma pedagogia que faz do outro um dia a mais no calendário escolar.

E ainda mais: se continuarmos a 'resolver' a questão do racismo na escola desse jeito, possivelmente teremos como resultado toda uma geração de indivíduos que pensará nesse problema como um problema sem origem, sem historicidade, que se trata pura e exclusivamente de uma temática 'opcional', 'acessória', e que a tolerância é um sinônimo de estoicismo moral, isto é, de ter que 'agüentar', 'suportar' ao outro. Enfim, essa nossa geração não terá a oportunidade de ser outra coisa do que já é, do que já está sendo.

De fato, do outro lado, haveria a possibilidade de pensarmos todas estas questões já não em termos de temáticas, já não como elos perdidos do currículo escolar, mas sim como experiências.

'Experiências'<sup>14</sup> não pode ser traduzido aqui como 'exercícios' e/ou como 'brincadeiras' e/ou como um 'fazer como se' em relação aos possíveis significados de ser outro, os significados de ser objeto de racismo e de ser racistas, o que significa a tolerância, ser tolerante, ser tolerado, etc.

Para além de eu não concordar com a transformação do racismo, da tolerância, e de outras questões em temáticas curriculares, também não me parece que se trate de articular ou se pensar numa didática da relação com o outro, uma sorte de ensino sobre o como poderíamos nos aproximar, e fazer mais próximo ao outro, na escola.

Isto é que Todorov (1993) entende como as quatro fases da relação com um outro qualquer. E me adiando um pouco a uma leitura por demais 'didática' destas fases, sugiro que o leitor não as entenda desse jeito, não tente replicá-las como passos ordenados de um método, não as desenvolva literalmente, não as transforme em ação direta, não acabe por *curricularizá-las* de uma vez.

As fases de relação com o outro não são, numa rápida e escolarizada tradução, fases de um programa pedagógico, que respondem à questão de como compreender o outro, para depois deixá-lo, mais uma vez, fixado no currículo, inerme nas disciplinas e morto para sempre.

A primeira fase consiste, para Todorov, na mais simples assimilação do outro e a afirmação da própria

identidade. A segunda fase supõe o cancelamento do eu, uma renúncia ao eu, para nos confundirmos com o outro, do qual o 'eu' seria então uma emanção. Neste caso, a única identidade que é afirmada é a do outro. A terceira fase consiste em retomar a identidade do eu e a dualidade 'eu' e o 'outro' torna-se unívoca, quer dizer, há uma existência e há uma presença simultânea, e ao mesmo tempo disjuntiva. Na quarta fase há, novamente, um eclipse do eu, de outro modo do que tinha acontecido na segunda fase, quer dizer, o eu não se identifica nem consigo mesmo, nem com o outro.

Para finalizar, poderíamos lembrar aqui ao poeta francês Edmond Jabés, quando diz que o outro possibilita ao sujeito dizer 'eu', isto é, que não existiria nenhuma identidade sem a presença do outro, da alteridade. Portanto, o outro está no interior de nós mesmos, somos nós, no momento em que pronunciamos o pronome pessoal que em cada língua nos identifica como humanos (Collo & Sessi, 2001).

E estas últimas duas últimas provocações se aproximam muito daquilo que Deleuze (op. cit.) define como o 'outrem', quer dizer, uma outra palavra diferente do 'outro' que não é ninguém especificamente falando, nem eu, nem você, mas uma estrutura da percepção que assegura o funcionamento do universo no seu conjunto.

Poderá a escola, alguma vez, algum dia, pensar e sentir o 'outrem' e não mais esse 'outro' sempre fabricado, produzido e inventado a sua imagem e semelhança?

Eu, fazendo uma paráfrase de *Bartleby*, aquele famoso personagem de Herman Melville, *preferiria não arriscar uma resposta*<sup>15</sup>.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baudrillard, Jean & Guillaume, Marc. *Figures de l'altérité*. Paris: Descartes & Cie., 1994.
- Bauman, Zygmunt. Modernidad y Ambivalencia. In J. Beriain (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1996, pp. 73-119.
- Blanchot, Maurice. *L'Entretien Infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- Collo, Paolo & Sessi, Frediano. *Diccionario de la tolerancia*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2001.

<sup>14</sup> 'Experiência' poderia significar, no contexto deste meu trabalho, não somente o fato de narrar o vivido, mas a possibilidade de pensar no vivido. Nos termos de Nietzsche: "Não temos ouvidos para as coisas as quais não nos têm dado ainda acesso os acontecimentos da vida".

<sup>15</sup> *Bartleby*, na novela de Herman Melville, sempre repete a mesma e única fala: "Preferiria não fazê-lo".

- Deleuze, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Duschatzky, Silvia & Skliar, Carlos. Os nomes dos outros. Reflexões sobre os usos escolares da diversidade. In *Educação & Realidade*, vol. 25, n.2, pp. 163-178, Porto Alegre.
- Forster, Ricardo. Adversus Tolerancia. *Revista Lote*, Mensuario de Cultura. Ano III, número 25, Santa Fé.
- Foucault, Michel. *Genealogia del Racismo*. Buenos Aires: Caronte Ensayos, 1996.
- González Placer, Fernando. O outro hoje. Uma ausência permanentemente presente. In Jorge Larrosa & Carlos Skliar (Orgs.) *Habitantes de Babel. Política e Poética da diferença*, 2001.
- Kristeva, Julia. *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Larrosa, Jorge & Skliar, Carlos (Orgs.). *Habitantes de Babel. Política e poética da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2002.
- López-Petit, Santiago. *Horror Vacui. La travesía da la noche del siglo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Mendus, Susan. *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: Macmillan, 1989.
- Skliar, Carlos. *Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002.
- Peñalver, Patricio. Ellos y nosotros, y los otros. In Jorge Larrosa & Carlos Skliar (Orgs.) *Habitantes de Babel. Política y poética de la diferencia*. Barcelona: Editorial Laertes, pp. 111-128.
- Todorov, Tzvetan. *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.
- Voltaire. *Tratado sobre a Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Walzer, Michel. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Wieviorka, Michel. *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós, 1993.