



DA METODOLOGIA DE PESQUISA EM LETRAMENTOS E SOCIEDADE PARA A ÉTICA: IMPLICAÇÕES NA FORMAÇÃO CONTINUADA DA COMUNIDADE CIENTÍFICA

Nara Hiroko Takaki (UFMS)*

RESUMO: Este artigo é o resultado de uma pesquisa de pós-doutorado sobre estudos de ética pós-colonial em pesquisas e objetiva apresentar diferentes atitudes sobre ética e suas implicações no desenvolvimento contínuo de pesquisadores. A metodologia é de natureza bibliográfica. Observa-se que a discussão em torno da ética se acentua cada vez mais influenciando as metodologias de pesquisa. A conclusão revela a importância da qualidade do diálogo entre O Eu e O Outro como uma relação ética que possibilita ampliar as perspectivas de pesquisa em letramentos e sociedade em meio à crescente heterogeneidade.

PALAVRAS-CHAVE: ética pós-colonial, letramentos e sociedade, pesquisa

FROM LITERACIES RESEARCH METHODOLOGY TO ETHICS: IMPLICATIONS IN THE CONTINUOUS SCIENTIFIC COMMUNITY DEVELOPMENT

ABSTRACT: This paper is the result of a post-doctorate research in postcolonial ethics and research and it aims at presenting different attitudes towards ethics and their implications in the researchers' continuous development. The methodology adopted is theoretical. Discussions on ethics have been increasingly highlighted influencing research methodologies. The conclusion reveals the importance of the quality of the dialogue between the Self and the Other as an ethical relation which can enhance perspectives of research in language and society within increasing heterogeneity.

KEYWORDS: postcolonial ethics, literacies and society, research



Introdução

Nas últimas décadas vimos observando uma crescente produção acadêmica nas universidades brasileiras aliando ensino, pesquisa e extensão. Nesse âmbito, uma das preocupações da academia tem sido a constante adaptação às questões sociais contemporâneas, o que requer inovações conceituais.

Como resultado desse cenário, as publicações e eventos acadêmicos têm propiciado novos debates, abrangendo questões de produção de conhecimento, ensino e formação de professores de línguas, educação crítica, cidadania, inclusão, ética, dentre outras questões, buscando atender às novas demandas sociais em contexto de complexidade dinâmica (TODD, 2008).

A inclusão da intersubjetividade dos participantes de uma determinada pesquisa tem contribuído para a construção de narrativas e relatos mais inclusivos em pesquisas como destacam Bruner (1996), Geertz (1989), Van Lier (1988), Viveiros de Castro (2002). O *perspectivismo* na visão deste último sensibilizou o pesquisador para além de suas ontologias ao se colocar na posição do *Outro*, reconhecendo que as verdades, os valores e as éticas de ambos são válidas. Essa relação mútua pode transformar (para mais, para menos) tanto o intelectual como seu interlocutor, esclarece Said (1994) em seus estudos pós-coloniais.

O reconhecimento da coexistência de diferentes perspectivas metodológicas, sendo elas parciais e susceptíveis de mudanças, conduz às diferentes avaliações, interpretações e resultados de pesquisa. A consequência das escolhas metodológicas envereda para concepções pluralizadas de ética, a partir das quais cidadãos são formados. Aqueles cidadãos que, segundo Giroux (2005), estão imersos no mundo social e que sejam capazes de transitar por “fronteiras” linguístico-culturais responsabilmente e que têm como uma de suas preocupações articularem conflitos de epistemologias e ontologias por meio de diálogos. Essa escolha talvez fosse a ideal. Para tanto, os diálogos podem suscitar a compreensão do *Eu*, neste caso o pesquisador, por meio da relação com o *Outro*, o pesquisado. No interstício dos diálogos é que a linguagem poderá gerar mudanças que enfraqueçam a hierarquia pesquisador e pesquisado, abrindo espaço para práticas colaborativas, éticas e políticas que melhorem as vidas de ambos e da coletividade.

Sob essa óptica, a *educação como um jardim imperfeito*, metáfora elaborada por Todd (2008), talvez traduza os sinais de que a construção de conhecimentos e as retraduições culturais sugeridas por Bhabha (1994) podem ampliar os conceitos de pesquisa com novas implicações sociais. Isso porque uma sociedade diferentemente globalizada e, portanto, conectada rápida e simultaneamente por meio da heterogeneidade da



linguagem, conforme postula Bakhtin (1999), com uma enorme variedade de linguagens, suportes e formas de comunicação, requer a ampliação do tratamento das várias metodologias para dar conta de lidar e explicar as complexidades humanas e as éticas que as revestem.

No âmbito dos estudos pós-coloniais, Bhabha, (1994), Mignolo (2000), Said (1994) e Spivak (1988), dentre outros, vêm reescrevendo versões da história diferentes daquelas que foram legitimadas por meta narrativas de origem ocidental (Lyotard, 2002). A partir do reconhecimento de que há diferentes visões de mundo, diferentes maneiras de interpretar a história e os eventos, é que os grupos considerados *subalternos* (SPIVAK, 1988) passam a formar comunidades nas quais emergem múltiplas participações ativas nas decisões sociais e políticas. Um dos benefícios de se refletir sobre essa possibilidade de expandir as concepções de pesquisa em letramentos e sociedade seria o de focalizar a perspectiva de complexidade em meio às relações dinâmicas de poder suscitando estudos sobre a *ética*, abrangendo inclusive outras ciências que não as humanas.

Sofrendo influências de teóricos pós-modernos que tratam dos cuidados do sujeito, tais como Nietzsche (2005) e Foucault (1979), Levinas (2008, 2000, 1999, 1969) elabora a questão da *ética* que vem transformando estudos contemporâneos das humanidades. Além dele, Bernasconi e Critchley (1991), Biesta (2006), Braidotti (2006a), Butler (2005), Derrida (1992), Vattimo (2004) e Caputo (1993), dentre outros, discutem a questão da *ética* ampliando as perspectivas. Tendo como objetivo ampliar a visão acerca de tais pesquisas como pano de fundo, este artigo se desenvolve da seguinte forma: a) brevemente apresenta algumas causas históricas que influenciam as concepções de pesquisas; b) apresenta e discute concepções de ética; e c) relaciona tais noções com as possibilidades de expansão de pesquisas, entendendo ser essa uma contribuição que se reflete na formação inicial e continuada da comunidade científica.

1. Nuanças históricas e implicações nas pesquisas em linguagem e sociedade

O contexto de grupos sociais hegemônicos do Ocidente colaborou para uma epistemologia interpretativa fortemente influenciada pelas ciências positivistas e newtonianas, fundadas numa tradição que acreditava que a linguagem era capaz de captar totalmente a realidade. Esta entendida como sendo objetiva, racional e mensurável e, assim, o que não podia ser medido ficava de fora do processo de construção de sentidos da experiência de pesquisa. A ciência revelaria as regras da natureza, como se esta fosse fragmentada e a junção das partes pudesse recu-



perar seu todo, conforme critica Morin (1999). Essa visão racional lançaria o pesquisador para o lado externo da situação de pesquisa, um observador e avaliador, posicionando-se de um lugar privilegiado, revestido de certezas e homogeneidade do conhecimento ditando o que era verdade, mentira, por fim, reproduzindo procedimentos metodológicos, normas, certezas e interpretações.

Com o passar do tempo, as nuances históricas do imperialismo europeu geraram a desconfiança de conceitos essencialistas até mesmo entre os povos ditos colonizadores. Se as culturas, aparentemente autônomas, reconhecem antagonismos internos dada a crescente heterogeneidade de linguagem e de diferentes histórias de colonização com diferentes efeitos, então, pode se dizer que noções de pureza e exotismo se deslocaram para além da polarização. O momento atual é de transição e o projeto de descolonização, assim entendido por Gandhi (1998), trouxe para as passarelas o confronto entre as diferenças demandando novos desejos, novas reformulações e novas traduções culturais. Nessa perspectiva, repensar a ética no âmbito das pesquisas poderá ser interessante e relevante.

Uma aprendizagem advinda da opressão colonial deveria fazer emergir comunidades éticas e politicamente abertas rumo a uma maior dimensão internacional, alerta Said (1994). Seu pensamento sugere uma visão de mundo pluralizada e não opressora. Um empreendimento cooperativo para legitimar as fissuras, os interstícios e as ambivalências do encontro entre opressor e oprimido é o que esse intelectual busca, ou seja, uma revisão complexa da história colonial.

Assim sendo, percebe-se uma proliferação de termos como *desestabilização*, *emergências*, *contingências*, *hibridismo*, *traduções culturais* que lançam a ponte entre a relação centro e periferia por meio do *terceiro espaço*, concebido por Bhabha (1994). Esse espaço não é resultado da somatória de um contexto cultural ao de outro, mas de intensa renegociação e retraduições de culturas na base do *hibridismo* de cunho produtivo. O *hibridismo* se mantém conflituoso em condições assimétricas e instáveis das linguagens, identidades, éticas e relações de poder entre os agentes da história e, num paralelo, aos da pesquisa sobre letramento e sociedade.

As culturas coexistem em permanente estado agonístico, no sentido de ser produtivo, isto é, gerador de mudanças, não se tratando, pois, de celebrações harmônicas sobre as diferenças, conforme salienta Menezes de Souza (2004). Não se trata de buscar homogeneidade, antes problematizar o encontro de atitudes, culturas e epistemologias a partir da consideração do *lôcus de enunciação* (BHABHA, 1994) de cada construtor de conhecimento e, com isso, buscar expandir o horizonte de compreensão do *Outro* e de *Si*, possibilitando a abertura de sistemas de significações híbridas e outras renegociações.



Essa abertura deve-se ao fato de que há um *terceiro espaço* que diz respeito a constantes deslocamentos de intersubjetividades no sistema de significações, ou seja, uma atitude que se recusa a categorizar práticas culturais pelas suas forças que avançam e recuam ao mesmo tempo, em meio àquilo que se concebe como sendo opressão e liberação. A noção de *forças centrípetas* e *centrífugas*, desenvolvida por Bakhtin (1999), abrange essa ambiguidade operante: a dominação acontece nos dois sentidos, em ambas as direções, mas de modo instável, não sendo possível um existir sem o *Outro*. Nessa concepção, tanto o comportamento e as identidades do colonizador como do colonizado são suscetíveis de transformação. A epistemologia e a ontologia do *Eu* e do *Outro* não permanecem em estado de pureza. Entretanto, isso não quer dizer que elas se modificam na base de uma reciprocidade de mesmo peso, conforme esclarece Levinas (2008, 2000, 1999, 1969), o que será tratado mais adiante. No momento em que se reconhece que a epistemologia e a ética das metrópoles têm suas significações interpretadas por influências das interações transnacionais, elas passam a informar e contagiar o fenômeno crescente da diferença cultural (MIGNOLO, 2000; CLIFFORD; MARCUS, 1986).

Dessa forma, os sistemas de significação se deslocam de um contexto para o outro, segundo Menezes de Souza (2004), e diferentes atribuições de significações a eles ocorrem, tornando a complexidade ainda mais intensa, pois, como e até que ponto um contexto se modifica mais ou menos que o outro é uma questão que permanecerá aberta dada a natureza generativa da linguagem. O *hibridismo*, nesse sentido, não pretende celebrar a heterogeneidade de forma harmônica. Ao contrário, reconhece os riscos do sincretismo que poderá conduzir os agentes a uma aparência das diferenças. Enfatiza-se o caráter complexo e altamente antagonico das forças que convergem e divergem muitas vezes sem que os rastros sejam homogeneamente visíveis em retrospecto fazendo com que a luta pela legitimação de significações e participação ativa seja constante (GANDHI, 1998).

Os posicionamentos em relação ao pós-colonialismo não são exclusivamente antagonicos, pois o encontro com a hegemonia colonial deu-se em meio às ambivalências, conforme enfatiza Said (1994). Assim descrito, o que importa na pesquisa, concebida como um texto, talvez seja a consideração de formas híbridas na tradução cultural contextualizada como uma prática de ética pós-colonial. São plurais suas contribuições, dentre as quais a inclusão de interpretações para além daquelas produzidas pelo olhar do opressor ocidental. Dessa forma, os processos tradutórios equivalem a rupturas provocadas no interstício do processo de pesquisa, que não cessam de renarrar histórias. Tais processos nascem das renegociações constantes, senão vejamos:



Assim, a hibridização age como uma força emergente de interação criativa recuperando o aspecto histórico e político da cultura, infiltrando-se nos interstícios espaciais e temporais normalmente bloqueados pelas divisões e categorizações canônicas. (MENEZES DE SOUZA, 2010, p. 301).

Esse dizer salienta o aspecto emergente das comunidades de pesquisa com uma multiplicidade de linguagem, comportamentos, atitudes, culturas e aprendizagens e que, por isso mesmo, demandam olhares renovados no que se refere à possibilidade de aprender com o *Outro* (o pesquisado, a comunidade pesquisada). Essa atitude ética vem sendo amplamente discutida como um avanço qualitativo nas pesquisas. Assim como o *hibridismo* é origem que gera resquícios que não cessam de saturar e ofertar novas reconstruções, a ética pós-colonial concebida por vários teóricos é reconstruída socialmente e depende de seu contexto de uso. Para compreender sua natureza é essencial explicar como a ética é abordada por especialistas como Caputo (1993), Braidotti (2006a), Bernasconi e Critchely, (1991), Critchley e Bernasconi (2006), Levinas (2008, 2000, 1999, 1969), Todd (2008, 2003) e Vattimo (2004).

2. A ética por Levinas

It is responsibility that goes beyond what I do. Usually, one is responsible for what one does itself. I say, In Otherwise than being, that responsibility is initially a for the Other. This means that I am responsible for his very responsibility. (LEVINAS, 2000, p. 96).

Percebe-se o tom firme reforçando muito o fato de que a responsabilidade do *Outro* é incumbência do *Eu*, cuja submissão ou assujeitamento é para o *Outro*. A relação intersubjetiva não é uma relação recíproca. O *Eu* é responsável pelo *Outro* sem esperar por reciprocidade. Reciprocidade é algo que pertence ao *Outro*. O *Eu* responde pelo *Outro* com mais responsabilidade. Sua responsabilidade é intransferível. É sua incumbência exclusiva e tal exclusividade traduz-se numa exclusividade suprema da mais alta dignidade humana.

Nessa perspectiva, a ética como responsabilidade pelo *Outro* não é negociável, pois é uma atitude incondicional. O *Eu* é impedido de dizer que cumpriu a tarefa pelo *Outro*. Essa responsabilidade é anterior a qualquer forma e preexiste a qualquer memória de acontecimento, a qualquer “original”. A liberdade do *Outro* não coincide com a liberdade do *Eu*. A ética é o que é: um estado de existência, de *being*, anterior a linguagem, mas sem o qual nenhuma forma de linguagem seria possível. O *being* ou transcendência do *being* não é uma entidade inteligível, sujeita à reificação. A responsabilidade vai além do *being*, não sendo assim algo indiferente ao *Eu*.



A esses fatores híbridos, somam-se constantes distúrbios gerados pela não reciprocidade do *Outro* que sequer é conhecido do *Eu*. Ir além do *being*, focando os outros modos que não sejam o de *being*, isto é, sendo de outro jeito enigmaticamente. É como se o *dizendo* excedesse o seu conteúdo, pois há uma saturação de sentido que transcende a vontade do *Eu*, motivo pelo qual a subjetividade diz mais que objetiva dizer. Esse transbordamento permite que a vulnerabilidade do indivíduo se sustente, passiva e responsabilmente pelo *Outro*. Traduzida como passividade, a subjetividade, estando sujeita ao *Outro*, é uma relação que precede a constituição ontológica da subjetividade. A capacidade de expressar, ainda que parcialmente o enigma da transcendência, esta como um jogo, caracteriza a linguagem da ética. Essa linguagem, entretanto, opera na base da ambiguidade, da indefinição, de constante repensar da relação *dito-dizendo* e vice-versa. O *Eu* é individualizado pela não reciprocidade do vizinho/*Outro*. O *Eu* se mostra no *dizendo* e por isso mesmo não é capaz de ser reduzido ao *dito*. O único falante do *dizendo* é o *Eu*, que responde pelo *Outro*, que é enigmaticamente eleito. É uma vocação para a humanidade. A tabela abaixo organiza essas idéias:

Ética em Levinas	Responsabilidade	Liberdade	Reciprocidade
Eu - Outro	Incondicional	A liberdade do <i>Eu</i> é sempre menor que o do <i>Outro</i>	Não se espera reciprocidade de igual para igual
Outro - Eu	É decisão do <i>Outro</i>	Vista pelo <i>EU</i> , a liberdade do <i>Outro</i> é maior.	É decisão do <i>Outro</i> .

É exatamente pela falta de certeza nos movimentos ou por causa dessa falta que ninguém está dispensado da atenção que a responsabilidade pelo *Outro* impõe. Não há como fugir do engajamento inerente à experiência subjetiva relacionada ao *Outro*. É uma responsabilidade traduzida pela base da proximidade antes mesmo de qualquer indagação. Nesse sentido, essa responsabilidade situa-se no âmbito do *dizendo* (*saying*) que precede o *dito* (*said*). O *dizendo* nada mais é que a performatividade (*inactment*) do *Eu* e o *dito* reside na expressão de “verdades”.

A possibilidade de substituir “pelo *Outro*” por “para o *Outro*” confere um degrau a mais: - a responsabilidade pela responsabilidade do *Outro*. A comunicação entre ambos é um processo sem compulsões por verdades, é, antes, de risco, de incerteza. Entretanto, essa atitude em relação à responsabilidade é uma condição que vem do *Outro*. A liberdade do *Eu* não está no ato de mera compaixão, de bondade, pois ela é produtiva. Há um propósito que tem a ver com a liberdade para continuar articulando o jogo da responsabilidade, assinala Levinas (2008): “This condition or unconditionality of being a hostage will then at least be an



essential modality of freedom, the first, and not an empirical accident of the freedom, proud in itself, of the ego” (LEVINAS, 2008, p. 128).

Na responsabilidade, o ego sou *Eu*, na condição de intimidado, provocado por uma extrema passividade que vai além dela mesma. É como se esse sujeito nascesse em meio a uma tensão que o conduziria a uma obrigação para com o *Outro*, ilimitada anterior e além dele. A proximidade estabelecida não é um altruísmo para ser cumprido, pois a significação do *Eu* pelo *Outro* nunca é suficiente e seu movimento não tem retorno. A complexidade ganha corpo nessa relação paradoxal como ele explica:

This is also not to conceive of it as a decision of the will, an act of consciousness beginning in the present of a choice, having an origin in consciousness, or in the present of a choice conditioned by inhabitation (which is the context of every origin!). Goodness in the subject is anarchy itself. As a responsibility for the freedom of the other, it is prior to any freedom in me, but it also precedes violence in me, which would be the contrary of freedom. For if no one is good voluntarily, no one is a slave of the Good. (LEVINAS, 2008, p. 138).

É interessante notar como o autor explora a relação da violência com a significação latente e precedente ao nascimento do *Eu*, uma capacidade inerente que desloca o *Eu* e o recolhe, um movimento de recuo e avanço: “[...] to give to the other the taking the bread out of my own mouth and making a gift of my own skin” (LEVINAS, 2008, p. 138). Existe um trauma que é mais velho que o *Eu*, caracterizando uma identidade *sui generis* que permite dizer *Aqui estou* ao meu vizinho. A abertura para o *Outro* permite a inovação, inovação essa que vem da proximidade com o *Outro* e por isso mesmo é que possibilita a ampliação do sistema de significação nas pesquisas.

3. A ética por outros autores

A questão da *ética* tem ocupado lugar de destaque nas humanidades e ciências sociais, conforme os estudos de Bernasconi e Critchley (1991). Esses teóricos reforçam o conceito de *ética* elaborado por Levinas (2008) como sendo a *responsabilidade* que temos sobre o *Outro* e que é anterior às nossas ontologias. O *Outro* não nos é conhecido totalmente, dado que ele é incomensuravelmente diferente de qualquer *Eu*, *Tu*, *Eles*. O *Eu* é convocado para a *responsabilidade* ilimitada, entendida como *incondicional* sobre o *Outro*, doravante na forma pluralizada, referindo-se a *Tu*, a *Nós* e a *Eles*. O investimento despendido, entretanto, é constantemente construído na relação dialógica que não é recíproca, ou seja,



não se concebem trocas entre iguais. Nessa relação, os significados são atribuídos com a necessária *responsabilidade* sobre o *Outro*. Ele é a fonte de minha ética, acima dele, não tenho poder: “Over him, I have no power.” (LEVINAS, 1969, p. 39).

De acordo com tais autores, a relação com o *Outro* não pode ser reduzida à compreensão, pois antes de qualquer tentativa de compreensão estamos obrigados ao *Outro*: “It is the relation which is ethical, not an ethics that is instantiated in relations” (CRITCHLEY; BERNASCONI, 2006, p. 12). A redução dessa relação poderia levar o Eu a um ato intencional com objetivo claro e certo evocando a tradição ocidental, mediada por uma concepção sobre tal objeto (*Outro*, que no caso deste artigo, refere-se ao pesquisado). Porém, a *ética* não pode ser reduzida à epistemologia, no sentido de razão prática ou mera razão. Esse *Outro* é o *Outro* que transpassa o nosso dia a dia, não é um meio para um fim. Não é alguém para cuja vida ou morte o pesquisador é indiferente. A diferença entre o mesmo (*Eu*) e o *Outro* é a não indiferença. O Eu compreende a incompreensibilidade do Outro em meio às limitações, o que afasta as verdades eternas: “It is not therefore absurd that a rigorous reflection let us catch a glimpse of these interstices of Being where this very reflection unsays itself” (CRITCHLEY, BERNASCONI, 2006, p. 12).

Já para Todd (2003), a ética diz respeito às formas não violentas de relações humanas que são construídas no encontro com o *Outro*, remetendo ao princípio da não violência por Gandhi (1999) e outros como Tagore (1962), Tagore (*apud* CHAKRABART, 1993), Vivekanada (*apud* CHETANANANDA, 1901) e Aurobindo (*apud* PRASAD, 1968). A relação permite que o *Eu* aprenda com aquilo que está fora de si, está no *Outro* ou na relação com o *Outro*, já que o *Eu* não se basta. O *Outro* é a condição da aprendizagem do *Eu*. A receptividade afeta a abertura para as ansiedades e defesas do *Eu*. Se esse *Eu* for entendido como o professor e/ou pesquisador, há uma provocação, uma fissura nos *Eus* dos aprendizes que os conduzem a serem responsáveis. Diferente de Levinas (2008), Todd (2008, 2003) discorre a respeito da não isenção de ética por parte do aprendiz.

A referida autora baseia-se na psicanálise, mais precisamente na ambiguidade entre vida e morte, amor e ódio que ocorre em nível individual atrelado ao comunitário, *Eros*, segundo Freud (1920, *apud* TODD, 2003, p. 81), incumbe-se de unir indivíduos e famílias, raças, povos e nações no que viria a ser a humanidade. *Eros* é, portanto, uma condição necessária para a vida social. Ao mesmo tempo, a sociedade demanda regras, normas entre seus membros. O amor floresce em meio às forças contrárias que tal normatização exerce. A imposição de restrições ao amor é uma característica intrínseca da vida social. A qualidade de ser altruísta pode estabelecer conexões com o *Outro*, ou seja, existir é uma



condição que não oferece garantias de porto seguro. O *Outro* é enigma que pode mais ou menos corresponder ao altruísmo do *Eu*. Eros trabalha na fissura tênue que sustenta os paradoxos do amor e ódio, do amor interessado e do amor desinteressado, mas que é uma condição necessária para a interação de natureza ética.

O amor, em si, não basta para explicar as dimensões éticas. Todd (2003, p. 88-89) ilustra esse ponto com o caso de um professor que se dispõe a emprestar roupas de frio a um aluno carente. Há uma duplicidade nesse gesto; por um lado, o bem-estar do aluno e, por outro, o risco de se gerar nele sentimentos de vergonha, humilhação, expectativa de ser grato ao professor. Reflexões incluem: até que ponto o amor do professor o leva a questionar seus próprios princípios de amor? Estaria disposto a repetir o gesto em outras situações? Isso ilustra a complexidade dos atos, que por mais que estejam embalados em uma forma de amor, de altruísmo, não escapam às potencialidades de controle, agressão, violência, ímpeto. Assim Todd (2003) descreve a ambiguidade que aproxima e distancia o *Eu* do *Outro* pelo risco do amor: “The riskiness of love lies in the self’s unwitting capacity to be moved to the excess by the Other, and the fine risk inherent to commitment lies in the self’s capacity to respond with sacrifice to the uncertainty that this movement entails” (TODD, 2003, p. 89). Em outras palavras, creio que a ética, assim, abordada, sustentada pela função de Eros, mantém infinitamente a alteridade e o desconhecimento do *Outro*, sem que esse *Outro* possa ser conhecido empiricamente, sem que isso apague a possibilidade também infinita de aprender com este último.

As relações ambivalentes se transpõem para o contexto macro da instituição de ensino. Ao mesmo tempo em que ela tenta controlar maneiras diferentes de amor, de altruísmos, é na escola que novas inclusões e riscos, mais espontâneos, menos espontâneos podem expandir as redes de conexões sociais em que a qualidade de manifestações diversificadas emana de formas dinâmicas e paradoxais de amor.

Antes de qualquer momento presente, antes de qualquer proferição já há um traço que relaciona a “origem” ontológica da responsabilidade com um momento que parece ser futuro, mas que retoma o passado sem que seja o mesmo. Esse momento de avanço e retomada não é controlável, pois ele escapa à lógica dos cálculos. Entretanto, está garantida a perpétua contaminação entre ambos como sugere a citação abaixo:

Contamination is then no longer a risk but a fatality that must be assumed. The knots in the series contaminate without contact, as if the two edges established continuity at a distance by the simple vis-à-vis of their lines. Still, it is no longer a matter of edges since there is no longer a line, only filed points absolutely disjoint from one shore to the other of the interruption. (DERRIDA, 1992, p. 26-30).



Esse fenômeno de contaminação é necessário para manter a semelhança na diversidade e dar sustentação à responsabilidade. Trata-se de uma relação necessária que se recusa a ser decisiva, se recusa a ser novamente uma mera existência palpável (*being*) tematizada pelo *dito* (*said*). Há uma espécie de interrupção que força o momento primeiro a ir além do *dito* produzindo a natureza heterogênea dessas interfaces, primeiro e segundo momentos, sem que os una, sem que deixe traços puramente concretos. A autoridade do *said* é enfraquecida pela incomensurabilidade da proximidade do *Eu* e do *Outro*. O *Outro* é inscrito no universo do *Eu* ao mesmo tempo em que altera o estado do *Eu* pela ruptura provocada pela linguagem que se permite ser reapropriada. Isso requer a constante renegociação do inegociável, uma metalinguagem para o reconhecimento de que nessa relação ambígua e de tensão, o *Eu* não permanece intacto.

Baseando-se em Levinas (2008, 2000, 1999, 1969), porém não concordando totalmente com ele, Butler (2005) propõe a ética na base do reconhecimento da limitação do conhecimento que o *Eu* imagina articular e na limitação da própria responsabilidade. É uma espécie de pré-disposição para reconhecer a experiência das limitações do saber. Não reconhecer isso, constitui-se numa *ética* de violência. O *Eu*, nós, eles, somos todos constituídos em meio às incompletudes e “falhas”. Só podemos nos explicar e explicar os *Outros* parcialmente. Já que nenhuma explicação é completa e satisfatória, o senso de *ética* é parcial. A responsabilidade pelo *Outro* se sustenta no desconhecimento, numa falha do *Eu* por não dar conta de explicar suas narrativas e por não poder prever as contingências: “It is the moment of failure in every narrative effort to give an account of oneself. Self-narration requires this failure. And survival requires this narration” (BUTLER, 2005, p. 79). Nesse momento reforço o que podemos aprender com a comunidade de pesquisa ou sujeito de pesquisa, ou seja, o olhar do pesquisador pode ser transformado a partir dessas relações éticas.

Caputo (1993) ilide um aspecto do tratamento que Levinas (2008) confere à questão da *ética*. Para aquele, a *ética* não é como um caminho que tem destino pré-estabelecido e sem riscos. A obrigação em si, para Caputo (1993), implica fragilidade, em vulnerabilidade, expondo o *Eu*, dessa forma, a desastres. “Obligation happens before I reach the scene [...] it happens before I get there, has always already happened, without my even being there at all” (CAPUTO, 1993, p. 5). Ele prossegue dizendo que é a alteridade do *Outro* que investe sobre o *Eu* tirando-o de sua zona ou órbita de conforto. O *Eu* pertence à obrigação, algo que o perturba e o desloca. Não se trata de renunciar à *ética*, mas tratá-la diferentemente, por meio de uma poética da obrigação, ou seja, da criatividade que reconstrói obrigações. A obrigação é como a lei, ao passo que a *ética* floresce “in the element, of beauty, vulnerability, universality, legitimacy,



autonomy, immanence, intelligibility” (CAPUTO, 1993, p 14). Se esses termos são interpretados como uma certeza, uma hipérbole, isso pode comprometer sua definição de obrigação e *ética*, pois esta última seria mera razão e não sobreviveria. A obrigação acontece perante o *Outro*, o qual é assim definido:

The other who claims us ethically (in obligation) is not an infinity surpassing totality but a part that defies the totality, that resists totalization, that asserts itself, hyperbolically in the face of a faceless cosmos; The other is not an infinity but a partiality to which we are unapologetically partial. (CAPUTO, 1993, p. 19).

A *obrigação* para ele acontece, nunca está dada, imposta e fixa. A *liberdade* e *autonomia* são tomadas pela *obrigação*. Esta é vista como um jogo perpétuo. É nesse sentido que o autor concebe a *obrigação* como um desastre, algo que não se compensa. É impossível zerar o relógio, apenas sofrer os seus efeitos, que também são transformados. Por esse motivo, o autor não discorre sobre a *obrigação* que gera resultados baseados na concretude. A *obrigação* não tem pacto com resultados lineares. Seu pressuposto é a *desconstrução* derridiana que desmonta qualquer forma de segurança, de garantia. Nesse raciocínio, o referido autor critica a *ética* como *obrigação* (não acontecendo, não sendo construída), pois esta remeteria à nostalgia do porto seguro.

Por ser de origem judaica, não haveria como Levinas (*apud* PEPERZAK *et al.*, 1996) descartar suas influências religiosa e do Holocausto, sendo, no final das contas, judeu e filósofo. O reconhecimento do *locus de enunciação*, conforme postula Bhabha (1994), deixa claro aos leitores o lugar social a partir do qual o autor constrói suas teorias, a forma com a qual concebe *ética*, que poderia ser diferente se localizado em outro *locus*. Em outras palavras, teorizar sobre a *ética* da posição do dominante eurocêntrico seria diferente da elaboração sobre o mesmo assunto por um teórico advindo de uma ex-colônia com implicações bem diferentes para as pesquisas em linguagem e sociedade e na formação continuada do pesquisador. Deve haver resquícios mesclando aspectos religiosos, culturais, sociais, linguísticos, não havendo separação radical entre essas categorias.

Além disso, o discurso sobre a *ética*, ou *éticas*, já que elas são pluralizadas em suas especificidades contextuais, como qualquer discurso, está sujeito a suas próprias limitações e são transpassados por outros discursos. O próprio Levinas (2008, 2000, 1999, 1969) reconhece que há uma distinção entre o *dito* e o *dizendo* (*le dire e le dit, said and saying*). O primeiro refere-se a uma sentença pela qual verdades ou mentiras são expressas, de uma perspectiva. O segundo é o meio pelo qual a



performatividade, ou melhor, *inactment* do *Eu* não resiste à abordagem do *Outro*. Essa relação, tomada como um acontecimento torna-se limitada, pois não pode ser totalmente captada pela linguagem, conforme Bakhtin (1999) nos lembra pelo seu conceito de linguagem, como sendo um fenômeno complexo e histórico.

Metodologicamente, uma saída possível é permitir que o *dizendo* circule pelos meandros do *dito*, como uma interrupção que carrega resíduos socioculturais importantes que podem influenciar o trabalho da relação com o *Outro*. Os verbos podem ser nominalizados e os substantivos “temporalizados”. Assim sendo, o *dizendo* é dissolvido no *dito* e o dissimula ao mesmo tempo em que preserva seus traços, sugerindo a ambivalência dos significados.

Nesse momento, Derrida (1992), influenciado por Levinas (2008), esclarece que a responsabilidade sem limites demanda uma justiça como uma força cúmplice de sua noção de *desconstrução* e que a ética não pode ser reduzida a qualquer sistema específico já que está sempre no devir: “It makes of ethics and politics a technology. No longer of the order of practical reason or decision, it begins to be irresponsible” (DERRIDA, 1992, p. 45).

Um avanço na *desconstrução* viria a ser a atitude pós-metafísica para incluir o *Outro*, ou seja, uma postura que enfraquecesse as verdades absolutas metaforizadas na morte de Deus. Dito de outra forma, isso se constitui numa estratégia ética para Vattimo (2004). Para esses filósofos, a ética é concebida quando a busca da objetividade e da verdade é questionada pela estratégia de interpretações responsáveis. Proceder às interpretações responsáveis significa, por exemplo, transformar as injustiças das leis tanto jurídicas – acrescento as leis filosóficas-pedagógicas – fundamentadas em objetividades e provas perfeitas. Interpretando Nietzsche, os referidos filósofos assumem que uma dose de ironia para desestabilizar as crenças na objetividade do mundo moderno pode gerar uma ética que não se baseia na linguagem de provas concretas. Há concordância entre eles e Nietzsche (2005), quando este diz que deus está morto, ou seja, estão mortas concepções de linguagem, identidade, cultura, realidade, conhecimento, metodologia, pesquisa, educação, que buscam por pedagogias absolutistas. A reação a tais visões de mundo constituíram manifestações pós-modernas, que para os autores pode e deve conceber uma ética voltada para a estética também. Isso requer o questionamento-enfraquecimento dos modos de ser ocidental, cujo pilar maior é o sistema da linearidade do pensamento. Eles sugerem que podemos ler os sinais dos tempos de diferentes maneiras, sem a preocupação de definir critérios absolutos para decidir quais interpretações são melhores. Reconhecem que há uma mudança discursiva no conceito de ética quando ilustram este ponto em:



The reasons for preferring the ‘postmetaphysical’ reading of current ethical discourse are more or less the same as the ones advanced in favor of a postmetaphysical reading of modernity and the situation to which it has brought us. They are “historical” reasons in many senses of the term: they have the force of “ad hominem” arguments and hence are situated within the very situation they claim to interpret (which is the nature of interpretation in any case), and they are historical in the sense that they survey the history through which we have lived and are living. Their practical-theoretical background is the end of colonialism and the discovery of the existence of other cultures that resist being assigned a backward and primitive place on an evolutionary line leading to western civilization. (VATTIMO, 2004, p. 64).

Nesse raciocínio, questões de ética e de diferenças culturais são elaboradas segundo um olhar que visa a agenciar a descoberta de *Si* na relação com o *Outro* e transformar o conflito em um esforço produtivo de alternativas provisórias para um determinado contexto de renegociação, como na pesquisa.

4. Interconectando éticas, pesquisas em letramentos e sociedade e formação continuada do pesquisador

Como termo guarda-chuva, a educação é uma instituição de socialização violenta, na perspectiva de Todd (2008, 2003). Os aprendizes híbridos têm lidado com o *Outro* híbrido e com a diversidade que lhes são apresentados por meio de currículos, conforme Todd (2003), “passes through the very sociality of self and Other, replete with uncertainties and diverse contexts”, por práticas pedagógicas, avaliações e pelo corpo docente que eles encontram durante o processo de aprendizagem (TODD, 2003, p. 39). A relação tanto para o professor como para o aprendiz é vulnerável, ambos estão sujeitos à transformação em face da violência inerente à educação.

Estar aberto significa ouvir, escutar os significados que o aprendiz constrói e tais significados podem extrapolar o conhecimento do professor. O aprendiz pode trazer mais do que o professor dispõe. Corroborando essa visão, Todd (2003) esclarece que: “For teachers, perhaps participating in a nonviolent relation to the Other means having to become a learner oneself, opening up to the rupture of being that the face-to-face encounter entails” (TODD, 2003, p. 31). Essa perspectiva possibilita a reconstrução de um paralelo entre educação e pesquisa.



Vimos que há concepções diferentes de ética, mas que podem ser complementares. A ética, a meu ver, requer um pensamento híbrido de interface com as pesquisas em letramentos e sociedade. Tal interface viria a ser um dispositivo dialógico contingencial capaz de recriar processos tradutórios transculturais na relação *Eu* e *Outro*, de modo que sempre fosse possível ampliar as diversas maneiras de se fazer ciência. Essa seria a incumbência do pesquisador. Donde, a importância de sua formação continuada. Tais ampliações talvez demandem a compreensão de estudos emergentes de ética para fornecer subsídios benéficos aos participantes da pesquisa. Parece que a metodologia e/ou método de pesquisa¹ já vem como um pacote que inclui uma variedade de opções (de natureza quantitativa, semi-qualitativa, qualitativa, exploratória, etnográfica, dentre outras), ou de métodos pautados pela revisão de literatura, de estudos de caso, análise de *corpus*, de documentos, de livros didáticos, dentre outras possibilidades. Entretanto, os significados atribuídos à metodologia e à análise dos dados de pesquisa não são apenas pré-estabelecidos pelo pesquisador, mas ressurgem nas interações de tensão. Como uma característica da relação *Eu-Outro*, a pesquisa deveria ser um processo de “learning to become”, no dizer de Todd (2003, p. 39). Assim, a metodologia também pode ser construída e reconstruída ética e contingencialmente, pois ela não é o espelho no qual, pesquisador e pesquisado, necessariamente se olham e se identificam. Isso assumiria o risco de se buscar apenas pelo reflexo e semelhança de um *Eu* e de *Outro*, apagando a diversidade entre ambos. Considerar as similitudes é importante, mas manter o cultivo da renegociação de sentidos pode ser mais premente, conforme explica Derrida, “One must even negotiate what is nonnegotiable and which overflows all contexts”, o que contribui para tornar o familiarizado novamente estranho. É em retrospecto que o pesquisador pode esclarecer mais a seu respeito (*In* BERNASCONI, CRITCHLEY, 1991, p. 12). A expansão de conceitos de metodologia, nesse sentido, pressupõe sua instabilidade dada a incerteza de significação na relação *Eu-Outro*. A implicação dessa consideração está no fato de que a metodologia extrapola seus movimentos lineares, cíclicos e espiralados. Mesmo revendo as hipóteses e reajustando os procedimentos e estruturação de uma determinada pesquisa, há resquícios de engajamento, mais ou menos conscientes e que não podem ser descartados das relações delicadas e complexas que marcam o processo ético de se aprender com o *Outro*.

¹ Doravante usarei apenas o termo metodologia como sinônimo de método.



Uma determinada metodologia é convidada cada vez mais a dividir espaço com outras para dar conta, por exemplo, das atitudes dialógicas e do caráter performativo nas epistemologias digitais (LANKSHEAR; KNOBEL, 2005; TAKAKI, 2012, dentre outros). Significados importantes podem ser deixados de lado por falta de mais exploração de como a ética influencia a compreensão da teoria-prática e do engajamento com as diferenças metodológicas, aquelas que não tomam o *Outro* como mero objeto de estudo. Perguntas como: O que o pesquisador pode aprender com o *Outro*? Como o pesquisador lida com o imperativo do *Outro*? Como o pesquisador pode existir para o *Outro*?

Isso parte da premissa de que a compreensão do que o *Outro* possa estar dizendo, nas suas declarações que normalmente não seguem protocolos heurísticos é importante. Entender o sentido que o *Outro* tem a nos dizer, já representa uma possibilidade de se trabalhar, por meio de pesquisas, com processos tradutórios transculturais. Ainda, compreender como essa suscetibilidade posiciona o pesquisador numa comunidade heterogênea e dinâmica de aprendizagem. Isso significa habitar um espaço criado para ouvir o *Outro* contingencialmente. Participar do *Outro* representa uma relação potencialmente ética com outras formas de atuação.

A questão que intriga é a abordagem pela abertura do diálogo que pressupõe as contingências inerentes ao processo de ouvir, e que elas não se coadunam com uma simples versão ou estilo de diálogo. Importa como o ouvinte participa no processo, assume comandos, interrompe e com que tipo de atenção ele constrói, mantém e altera enquanto ouve o *Outro*, a ponto de se transformar no absurdo de não saber em quem se transformará. A fala rompe com trajetórias mais esperadas de presença e ausência, passado e futuro e a fala convencional, se é que algum dia fora convencional, falha em propor um mundo em comum, mas mesmo assim propõe um mundo particular de se usar a escuta. Ouvir requer uma suspensão inicial da lógica prescrita socialmente e a renúncia à certeza, pois vai além do que possa ser antecipado, configurando um jogo de significação aberto. Assim:

What matters is not only the anticipation that we might make new thoughts of ourselves when we listen, but that what we listen to is always already an imaginary constellation that is different from our own, and that who we listen to is always accompanied by an unconscious, dynamic play of signs. (TODD, 2003, p 129).

Para Levinas (2008, 2000, 1999, 1969) ouvir é a condição para a linguagem ocorrer. Somos movidos a ouvir pela diferença do *Outro*. Ouvir é um processo ilimitado, sem trégua para aprender com o *Outro*. Não se



trata de ouvir para confirmar o que o *Eu* sabe, isso seria uma forma violenta de responsabilidade. Portanto, interromper e enfraquecer a autoridade da lógica do *said* pelo *saying*, sem fazer deste último uma nova essência, pode representar uma alternativa metafórica para se lidar com pesquisas de letramentos e sociedade e formação continuada de pesquisador. Ir além da mera contaminação de sentidos pressupõe existir “to the Other, toward the Other, from the Other”, segundo Derrida (*in* BERNASCONI e CRITCHELY, 1991, p. 26).

Um trabalho ético para a ampliação do tratamento à pesquisa seria atentar-se para a noção de *afinidade* apontada por Day (2001) e por Gee (2003). A afinidade é compreendida como uma relação dinâmica que mantém indivíduos relativamente fiéis em busca de um bem comum que os une, por exemplo, por meio de uma partida de futebol online, uma participação em sites políticos, religiosos, blogs pessoais. Uma das características dessas afiliações é o tipo de comportamento volátil dos participantes, que ora mantém, ora desistem, ora retomam as interações com posicionamentos, criatividade, publicações de ideias, projetos, planos, produtos, sonhos, enfim, de práticas sociais transpassadas pela linguagem.

Uma nova ordem, não mais de regime e de disciplina rígida emerge dando lugar ao que vem a ser denominado *coming community* por Agamben (*in* DAY, 2001). Nessa comunidade novas formas de transgressão da antiga ordem e de subjetividades associadas a uma pluralidade de formas democráticas ao sistema liberal capitalista e ao advento das novas tecnologias são criadas e dissipadas. Esse cenário ambulante, porém, contextualizado, representa oportunidades e desafios para se lidar com a heterogeneidade e escolhas éticas contingentes que afetam tanto o processo como o resultado nas pesquisas. O autor defende um comprometimento ético na base da contingência e da revisão do liberalismo, do capitalismo do socialismo além da contribuição que a *desconstrução* derridiana tem fornecido.

Se as sociedades do mundo contemporâneo são sociedades que se ramificam como as árvores, então, as pesquisas tendem muito a se assemelhar com essa reconfiguração dinâmica e complexa. É dessa analogia que parto para apontar possibilidades de afiliações como as moleculares, de *links* e de relacionamentos entre o *Eu* e o *Outro* na pesquisa. A pesquisa, agora, parece configurar-se como um *Google* ou como o espaço do *YouTube* para os quais o estado da arte das metodologias existentes pode não mais dar conta. As construções de sentido, as narrativas não lineares, síncronas e assíncronas nessa relação favorecem as posições ético-políticas que se recusam a generalizar tais posições.

A percepção de que a sociedade caminha para uma pluralidade de comunidades é compartilhada por Day (2001), Gee (2004), e Braidotti



(2006a), dentre outros. Esta última declara ser relevante discutir alternativas de agência ética da responsabilidade pelo *Outro*, pressupondo a contextualização e refutando a universalização de conceitos. Ela desenvolve o que chama de *ética da subjetividade nômade* no sentido de uma nova reflexão sobre existir no mundo mediado por tecnologias e pela globalização. Reconhece o dilema da conservação de valores e do forte senso de comunidade e coletividade. Central a esse projeto de ética é a visão do sujeito como um indivíduo historicamente positivo e não somente negativo (nesse aspecto, discordando de LEVINAS, 2008, 2000, 1999, 1969). Tal sujeito não ilide a violência e os conflitos entre seus pares, mas tem forças a seu serviço e pela sua constituição volátil é capaz de remover afetividades, energias, subjetividades em busca da negociação nas fronteiras de sentidos.

A interconexão dolorosa com os *Outros* é que está em voga para Braidotti (2006b): “Accepting the impossibility of mutual codependence is what is at stake in nomadic ethics of sustainability” (BRAIDOTTI, 2006b, p. 5). Cita como exemplo disso a experiência múltipla de diaspóricos que vivem no interstício da perda do lar de “origem” e da constante busca de pertencimento, “in a multiple rhizomic manner which transcends the classical bilateralism of binary identity formations” (BRAIDOTTI, 2006, p. 8). Assim sendo, a ética, aqui, reconhece os limites, mas propõe a transcendência do estado de resignação e passividade. Sem a imposição de regras, busca fortalecer a força afirmativa da vida que gera identidade pós-unitária nômade. Nesse âmbito, é possível intensificar a capacidade de ser afetado por forças produtivas para engajar em atividades pelo/no/com o *Outro* a ponto de transformar o passivo em ativo e de ser *Outro* e de criar uma constelação qualitativa de mútua dependência de múltiplas maneiras de participação no campo social nas pesquisas.

Em consonância com esse posicionamento, outra questão que pode ser importante na pesquisa é partir do princípio de que a criança, o aprendiz, o pesquisado já ensina o professor, o pesquisador. O pesquisador só pode traduzir o mundo do pesquisado por uma linguagem que será sempre um sistema de significações transculturais parciais e híbridas. Portanto, qualquer que seja a metodologia utilizada, o relato da experiência de pesquisa é uma construção complexa e incerta. Assim sendo, as pesquisas poderiam enfraquecer, para usar o termo de Vattimo (2004), a hierarquia de capacidade intelectual. Adotar uma metodologia ou outra implica antes de tudo, ter consciência de que ela não é uma configuração pronta e que a linguagem que a trata vai necessariamente tornar suas relações com as verdades uma vez mais opacas. Nesse sentido, a metodologia nunca está completa, tampouco quem a utiliza. Assim sendo, torna-se difícil reduzi-la a um conjunto de procedimentos,



de perguntas e questionamentos que levam o pesquisador a um fim já antecipado sem que se considerem as contingências. Isso nos leva a crer que há diferentes manifestações de inteligência e de capacidade que poderiam expandir o olhar do pesquisador, conforme atesta Rancière (1991). Depreende-se, portanto, a construção de uma ética de pesquisa que trata pesquisador e pesquisado como co-pesquisadores com diferentes saberes que podem ser transformados a favor de ambos nessa relação.

Como dito anteriormente, o hibridismo produtivo pós-colonial respeita as relações de poder no encontro com a diferença linguístico-cultural. Nas relações éticas de pesquisas, dificilmente seus participantes permanecem sob o signo da essência diante do *Outro*. As verdades e atitudes sociais quando em contato entre si provocam deslocamentos contextualizados, acentuando as contingências. Tanto o colonizado quanto o colonizador sofrem mudanças mútuas desiguais, relembra Said (1994) e assim deveria ser a relação pesquisador e pesquisado. O momento histórico da interpretação da pesquisa é essencial e da mesma forma o é para as metodologias de pesquisa. As normas continuam existindo, porém são desafiadas e explicadas pela coexistência do conflito e dissenso (TODD, 2008, 2003), ou seja, da não homogeneização das diferenças. A metodologia, o processo de análise de dados e a formação continuada da comunidade de pesquisa de letramentos e sociedade deveriam ser constantemente construídos pela conscientização da atitude ética de compreensão do *Outro* comparando suas perspectivas com as do pesquisador pelas causas históricas que levam tanto um como o *Outro* a pensar da maneira que pensam. Nesse sentido, O *Outro* não está fora do *Eu*, ambos estão na linguagem e isso pode beneficiar mais ainda as pesquisas dessa natureza. É possível que daí possa emergir uma ampliação, sem o desejo de buscar soluções estáveis, no tratamento das pesquisas em meio aos tempos globais e altamente tecnológicos.

Considerações finais

Como vimos há uma densidade de estudos sobre a ética e este artigo com certeza não contempla tantos outros por questão de espaço. A ética é um fenômeno que está em curso e poderá somar suas potencialidades às pesquisas em letramentos e sociedade. Entendo que essas visões de *ética*, dos autores até aqui citados, parecem se distanciar de formas etnocêntricas, ou seja, de se ler o *Outro* pelas nossas expectativas. Precisamos dessa *obrigação* como uma via que se abre para questionamentos de nossos próprios egos, por assim dizer. Levinas (2008) enfatiza que ninguém substitui o *Eu*. Portanto, a ética só pode ser compreendida na base da eterna aprendizagem do *Eu*. Uma aprendizagem



flexível e com alcance no *Outro*, e estendo esse alcance para o coletivo. Ir além da solidão que aparentemente habita o *Eu*. Desenha-se assim um caminho possível a ser repensado no processo de existir, existindo para o *Outro*, para o *Eu*, para a pesquisa em letramentos e sociedade e formação continuada do pesquisador.

Mais criatividade é demandada para expandir as pesquisas, suas metodologias, análises de dados e seus relatos. Entretanto, isso não significa negar as existentes, mas transformá-las pelas teorias recentes que enfatizam horizontes de possibilidades por uma ecologia de expansão ética que pensa o futuro, sem que prescindida unicamente de linearidade, para viver o presente na base da sustentabilidade, da divisão de poder e saber entre as gerações, entre pesquisador e pesquisado, agora seu co-pesquisador. Uma ruptura nos moldes tradicionais e hierárquicos de ensino, aprendizagem e, portanto, de pesquisa, talvez possa ser assim encaminhada. Essa atitude ética que conta com as traduções culturais híbridas e localizadas representa respostas para lidarmos com a responsabilidade pelo *Outro*, em plena incerteza na pesquisa. O encaminhamento, segundo Todd (2008, 2003), prevê se arriscar em mais explorações da relação intrínseca entre teoria e prática, na relação pesquisa, pesquisador e pesquisado, no contexto do pesquisador e no contexto do pesquisado, ou seja, na construção de uma relação dialógica sem garantias, pois ela se pauta na recriação e na contingência, conforme Caputo (1993) nos ensina. Assim, discutir ética significa pressupor que ela é sempre reconstruída de forma emergente e performática num determinado contexto.

Referências

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BHABHA, H. **The location of culture**. London and New York: Routledge, 1994.

BERNASCONI, R.; CRITCHLEY, S. (Eds.) **Re-reading Levinas**. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

BIESTA, J. J. G. **Beyond learning. Democratic education for a human future**. Boulder, London: Paradigm Publishers, 2006.

BRAIDOTTI, R. **Transpositions. On nomadic ethics**. Cambridge: Malden, 2006a.

_____. Affirmation versus vulnerability: on contemporary ethical debates. In: **Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy**, vol. 10, no.1, Spring/Printemps, p. 235-254, 2006b.



BRUNER, Jerome. [1996] “A Interpretação Narrativa da Realidade” *In: A Cultura da Educação*. Trad. Marcos Domingues. Porto Alegre: Artmed, 2001.

BUTLER, J. **Giving an Account of Oneself**. New York: Fordham University Press, 2005.

CAPUTO, J. **Against ethics. Contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

CKAKRABARTI, M. **Tagore and education for social change**. New Deli: Gian publishing House, 1993.

CHETANANANDA, S. (Ed.). **Swami Vivekananda. Vedanta: voice of freedom**. Foreword by Christopher Isherwood. Preface by Huston Smith. St. Louis: Vedanda Society of St. Louis, 1986.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.) **Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography**. Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

CRITCHLEY, S., BERNASCONI, R. (Eds.) **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DAY, R. Ethics, affinity and the coming communities. *In: Philosophy and social criticism*. London: Sage Publications, v. 27, n^o 1, p. 21-38, 2001.

DERRIDA, J. Violence and metaphysics. An essay on the thought of Emmanuel Levinas. *In: Writing and difference*. Translated by Alan Bass. Chicago University of Chicago Press, 1978. p. 79-153.

_____. **The other heading. Reflections on today's Europe**. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

GANDHI, L. **Postcolonial theory. A critical introduction**. New York: Columbia University Press, 1998.

GANDHI, M. K. **Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade**. São Paulo: Palas Athena, 1999.

GEE, J. P. **What video games have to teach us about learning and literacy**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.



GIROUX, H. **Border Crossings. Cultural workers and the politics of education.** New York and London: Routledge, 2005.

LANKSHEAR, C., KNOBEL, M. **New literacies. Changing knowledge and classroom learning.** UK: Open University, 2005.

LEVINAS, E. **Otherwise than being or beyond essence.** Translated by Alphonso Lingis. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2008.

_____. **Ethics and infinity. Conversations with Philippe Nemo.** Translated by Richard A. Cohen. Pennsylvania: Duquesne University Press, 2000.

_____. **Alterity and transcendence.** Trans. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1999.

_____. **Totality and Infinity. An essay on exteriority.** Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969.

LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna.** São Paulo: José Olympio, 2002.

MENEZES DE SOUZA, L. T. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA, A. (Ord.) **Margens da Cultura.** São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Cultura, língua e emergência dialógica. In: **Letras & Letras. Revista do Instituto de Letras e Linguística.** Universidade Federal de Uberlândia, v. 26, n.º. 2, julho/dezembro, 2010.

MIGNOLO, W. **Local Histories, Global Designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking.** Princeton, Princetown University Press, 2000.

MORIN, E. **Complexidade e transdisciplinaridade: a reforma da universidade e do ensino fundamental.** Natal: EDUFRN, 1999.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal.** Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (edição Companhia de Bolso), 2005.

RANCIÈRE, J. **The ignorant schoolmaster. Five lessons in intellectual emancipation.** Translated, with an introduction, by Kristin Ross. Stanford: Stanford University Press, 1991.

PEPERZAK, A. CRICHLEY, S., BERNASCONI, R. **Emmanuel Levinas. Basic philosophical writings.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1996.



PRASAD, N. **Life in Sri Aurobindo Ashram**. India: Sri Aurobindo Ashram Press, 1968.

SAID, E. W. **Representations of the intellectual. The Reith lectures**. London: Vintage Books, 1994. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/20909749/Edward-Said-Representations-of-the-Intellectual>>. Acesso em: 01 nov. 2010.

SPIVAK, G. C. **In other words. Essays in cultural politics**. New York and London: Routledge, 1988.

TAGORE, R. **A vision of India's history**. Calcutta: Visva Bharati, 1962

TAKAKI, N. H. **Letramentos na sociedade digital: navegar é e não é preciso**. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

TODD, S. **Toward an imperfect education facing humanity, rethinking cosmopolitanism**. Boulder: Paradigm Publisher, 2008.

_____. **Learning from the other. Levinas, psychoanalysis, and ethical possibilities in education**. New York: State University of New York Press, 2003.

VAN LIER, L. **The Classroom and the Language Learner: Ethnography and Second-Language Classroom Research**. London: Longman, 1988.

VATTIMO, G. **Nihilism and emancipation. Ethics, politics, law**. Translated by William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O Nativo Relativo. *In*: **Manavol**. 8, nº 1, 2002.

Recebido em 25 de março de 2012.

Aprovado em 06 de maio de 2012.

***Nara Hiroko Takaki**

Possui mestrado em Letras Modernas (Português e Inglês) (2004) e doutorado em Letras pela Universidade de São Paulo (2008). É professora adjunta da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Atualmente, é pós-doutoranda no Programa de Estudos Linguísticos e Literários da USP. E-mail: bobnation@terra.com.br