

EM DEFESA DE SHYLOCK, O DIABO [ANTI] PEDAGOGO: narrativas da alteridade desde a perspectiva da diferença

Marcelo de Andrade Pereira
Universidade Federal de Santa Maria – UFSM

Dulce Mörschbacher
Universidade Federal de Santa Maria – UFSM

Resumo

A presente investigação discorre sobre alteridade e diferença no contexto pedagógico-ficcional, tendo como objetivo pleitear um novo julgamento a um Tribunal de Apelação em favor do personagem paradigmático Shylock, da “comédia” shakespeariana “O Mercador de Veneza”. Com isso, o estudo pretende problematizar o caráter da singularidade – como sendo aquilo que pode [ou não] ser reconhecido no outro. Para sustentar a argumentação, aqui apresentada sob a forma do ensaio, buscar-se-á discutir sobre o Outro, o ser qualquer, a diferença e a alteridade com base em Tzvetan Todorov e Giorgio Agamben. Desse modo, a defesa de Shylock arquitetar-se-á, principalmente, a partir de três indícios acerca da relação que o sujeito estabelece com o outro que permitiriam dele se aproximar: afastamento, assimilação, neutralização do outro. Diante desse caminho investigativo, pode-se perspectivar o papel antipedagógico que o personagem defendido apresenta, contestando, assim, o caráter pretensamente benfazejo que caracteriza não raro o processo pedagógico – e, com ele, suas promessas civilizatórias.

Palavras-chave: alteridade; diferença; antipedagogia.

Abstract

This research discusses alterity and difference in the pedagogical-fictional context. It aims to ask a Court of Appeal for a new trial in favour of the paradigmatic character Shylock from the Shakespearean “comedy” *The Merchant of Venice*. With this, the study intends to problematise the character of singularity—as what can [or cannot] be recognised in the other. To support the argument presented in essay format, a discussion of the issue of the Other will be attempted based on Tzvetan Todorov and Giorgio Agamben. In this way, the defence of Shylock will be based mainly on three indications about the relation that the subject establishes with the other which allows one to approach, take a distance, assimilate or isolate the other from his or her own existence. Faced with this investigative path, one can envisage the antipedagogical role that the defended fictional character presents, refuting, to some extent, the purportedly good-natured character of the pedagogical process.

Keywords: alterity; difference; antipedagogy.

Preâmbulo

Shylock é um personagem singular, um sujeito qualquer. O judeu usurário e avarento de *O Mercador de Veneza*, de William Shakespeare (1597/2002), apresenta-se, ainda hoje, como o emblema de uma diferença cuja identificação é desde e/para sempre nebulosa, intangível. O *diabo* – tal como é reiteradamente chamado pelos seus interlocutores – *pares* não seria aqui uma palavra que fosse passível de ser aplicada –, é surpreendido no tribunal em que, a princípio, reclamaria algo que lhe seria de direito – ou seja, uma libra da carne de seu antagonista, o mercador Antônio –, passando de requerente a requerido, de vítima a réu. Decorridos tantos séculos de seu julgamento – posto que, a petição inicial era sua, mas que, por força de uma série de inversões na ordenação jurídica da Veneza do século XVI, transformou-se ao fim e ao cabo em objeto a ser julgado –, esse texto apresenta-se como sendo a defesa não postulada naquela ocasião em favor de Shylock. Partimos do pressuposto de que o que se coloca em julgamento não é tanto um acerto de contas [monetárias, diga-se, de passagem], mas a impossibilidade de reconhecimento de um modo de ser que é qualitativamente distinto do habitual – tomando-se por *habitual* o contexto de sociabilidade daquele tempo-lugar.

A presente reflexão, atenta ao desenvolvimento do drama shakespeariano e aos problemas que ele aventa, tem caráter ensaístico e contestatório; como sendo ensaio, prescinde de uma ordenação argumentativa linear, em prol da condensação das ideias no momento de sua aparição; crítico, descontínuo, experimental, transgressivo são apenas algumas dentre as possíveis adjetivações do ensaio; ele não apenas registra e classifica, como também e, sobretudo, interpreta – mantendo, portanto, a inquietude daquilo que aborda; a formulação adorniana, nesse sentido, nos acompanha de cabo a rabo: o ensaio “[...] diz o que lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer: ocupa, desse modo, um lugar entre os despropósitos” (ADORNO, 2003, p.17).

Neste, em particular, inquire-se tanto a história passada quanto a presente, desenrolando-se desde o prisma do derrotado. A investigação atua, portanto, como uma nova petição a um Tribunal de Apelação. Para a argumentação da defesa, tomam-se as contribuições de Tzvetan Todorov (2003; 2010; 2013) e Giorgio Agamben (2007; 2013a; 2013b).

Como em um movimento pendular – à moda de Newton –, a reflexão oscila entre os domínios da literatura, da política, da ética e do direito¹.

A dimensão político-jurídica do escrito não oblitera, pois, o reconhecimento de uma dimensão propriamente pedagógica cristalizada na figura de Shylock; sua pedagogia, todavia, é da ordem do negativo, operando pela negação e pela falta [de uma ou *da* identidade]. Essa assertiva é, com efeito, muito mais complexa do que aparenta ser.

Este estudo tem como [des]propósito explicitar essa e outras noções; ao decompor a ideia do negativo, procurará realizar uma discussão sobre o Outro, o qualquer, o ser que vem, a alteridade e a diferença, em vista da pesquisa educacional; mais especificamente, de uma crítica ao processo civilizatório indiscriminado representado pelo anelo educacional,

de modo a ampliar o campo de reconhecimento do que não pode ser reconhecido como tal. Essas intuições permitem, não obstante, restabelecer a natureza da *política* – tal como idealizada pelos gregos em sua Antiguidade –, entendida como o protótipo de uma vida [em] comum organizada, isegórica, isocrata e isonômica.

A aparição da política na Grécia continua, por certo, alvo fértil de questionamento, porquanto sua materialidade escape e muito de uma espécie de universalização da ideia. Idealizar não significa realizar. E o exercício da opinião no espaço público e da gestão do coletivo não era, no contexto da sociabilidade ateniense, facultado de fato a todos e, sim, reserva de alguns, concebido como um privilégio destinado a poucos – desses poucos, excetuavam-se mulheres, escravos, estrangeiros.

O todo dos gregos é em parte.

Em certa medida, pode-se dizer que a distorção dos gregos dá margem também a um acerto (frente ao entendimento do que seria o singular). A rigor, o conjunto das singularidades coloca em xeque qualquer tentativa de apaziguamento pela unidade. O equívoco grego, entretanto, repousa fundamentalmente sobre o não acolhimento de uma diferença que, com as peculiaridades que lhe seriam próprias e não comuns, estaria presente naquele conjunto social orientado pelos mesmos princípios e pelos mesmos fins.

Preâmbulo ao Preâmbulo: é igual, mas... é diferente

Antes de prosseguirmos à defesa de Shylock, faz-se necessário primeiro interrogar sobre os termos a partir dos quais a reflexão é invocada, em especial, os de alteridade e diferença. Alteridade tem sua origem etimológica no latim *alter* – que significa outro, qualidade do que é outro. Segundo o *Dicionário de Filosofia*, de Abagnanno (2007, p. 34-35), o termo alteridade mantém proximidade com a palavra grega *ἕξοπότης* – que nos lembra êxodo, saída; além do mais, pode-se destacar em relação ao significado deste termo, sua interpretação filosófica, para a qual alteridade implica, parafraseando Abagnanno (2007, p.34-35), o conceito que envolve o movimento de colocar-se ou constituir-se como outro, ser outro também. O conceito de alteridade, com efeito, é mais restrito que o de diversidade e mais abrangente do que o de diferença.

A partir desse pensamento, entende-se por alteridade o encontro estabelecido entre dois diferentes – compreendendo suas amplitudes, identificados por algo que lhes seria próprio e alheio ao mesmo tempo, ou seja, no encontro entre os dois diferentes há uma relação que *afeta* estes e provoca uma situação de estranhamento e/ou de reconhecimento entre um e outro. O termo afetar, sublinhado, remonta à palavra latina *afficere*, que significa *fazer algo a alguém*. Este “fazer algo” não está, todavia, necessariamente e, apenas, ligado às boas ações, às relações harmoniosas. Nesse entendimento, a alteridade se situa numa tênue linha entre a harmonia e o conflito de dois diferentes².

A alteridade é vizinha da diferença.

Japiassú e Marcondes, em seu *Dicionário Básico de Filosofia* (2001), afirmam que a *diferença* implica numa “[...] relação de alteridade existente entre duas coisas que possuem elementos idênticos. Quando comparamos dois objetos, eles apresentam semelhanças e diferenças, as diferenças podendo ser de atributos acidentais ou de qualidades essenciais.” (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2001, p. 54). Apoiando-se nessa definição, é possível afirmar que a diferença não se configura essencialmente na figura humana, mas também em relação a outros seres vivos, ao tempo, ao espaço etc., com a ressalva de que os “elementos idênticos” constituem partes fundamentais a serem consideradas.

Uma síntese dramática (elementos capciosos)

De acordo com Harold Bloom (2001), Shakespeare inventou o humano. Para o estudioso norteamericano, suas narrativas plasmariam a tentativa inicial, no Ocidente, de desvelar e analisar aquilo que se passaria na mente humana. Dentro do espectro de especulação do bardo, encontramos, então, a [assim tomada] “comédia”, *O Mercador de Veneza*, a qual teria sido escrita entre os anos de 1596 e 1598 e versava, fundamentalmente, sobre a atribuição de valor à vida, aos sentimentos humanos, às coisas em geral. A ação se desdobra, em grande parte, na Veneza mercantil do fim do século XVI – que, apesar de toda a sua liberalidade, rechaçava a diferença expressa, no contexto da trama shakespeariana, na condição judaica do diabólico Shylock. Sobre o aspecto diabólico do personagem, logo discorreremos. Voltemos nossos olhos antes à trama.

A narrativa se inicia com Antônio realizando um pacto de fiança com seu amigo Bassânio, um jovem burguês em decadência que necessita de uma soma considerável de dinheiro para reivindicar a mão de Pórcia, uma rica herdeira que vive em Belmonte. A principal circunstância dada da obra de Shakespeare pode ser identificada por meio do contrato de empréstimo estabelecido entre o judeu Shylock (credor) e o mercador Antônio (devedor) – o qual cede a quantia a Bassânio para que este pudesse realizar sua viagem até Belmonte.

Dentre uma série de cláusulas do contrato mefistofélico firmado, uma se destaca: caso o valor cedido não fosse pago no período de três meses, Antônio haveria de pagar ao judeu uma libra de sua própria carne. E, como se podia esperar, a dívida não é paga em tempo, forçando o judeu a reclamar o pedaço de carne que lhe seria de direito. Em um tribunal, Shylock demanda o pagamento do débito de Antônio – ao que esse é defendido por Pórcia, já conquistada por Bassânio, que, travestida de advogado, contesta o débito, ponderando que o judeu não poderia retirar nada além de uma libra de carne de Antônio, ou seja, nenhuma gota sequer de sangue poderia ser derramada. A obscura fiança tem sua razão de ser (discorreremos sobre isso adiante).

Seja como for, os malabarismos retóricos de Pórcia vingam: não apenas desfazem o quanto pretendido como, ao inverter a ordem das leis, condena o judeu à expropriação – uma vez que o mesmo teria atentado contra a vida de um cidadão veneziano. Na balança do Doge, pesa mais a vida de um semelhante ao dinheiro – especialmente quando esse favorece um cristão em detrimento de um judeu. A fim de evitar sua ruína total, Shylock é, então, forçado a assimilar o credo cristão, abrindo mão da diferença que outrora o constituía.

Passaremos, agora, à análise de dois aspectos da trama de Shakespeare, os quais nos permitirá vislumbrar com maior nitidez o problema da alteridade e da diferença postulado no início deste texto. São eles: a) as circunstâncias que levaram o judeu a pleitear a carne de seu antagonista (dimensão da alteridade); e, b) o elemento diabólico que caracterizaria, para a sociedade veneziana da época, o usurário Shylock (dimensão da diferença).

Tópico de defesa, I: dinheiro do cão sim, viver com o cão não

Na terceira cena do primeiro ato de *O Mercador de Veneza* (SHAKESPEARE, 2002, p.11), lemos o seguinte:

SHYLOCK

Signior Antônio, muitas vezes e com frequência

No Rialto me taxaste

Sobre os meus dinheiros e minhas usanças:

Até aqui o suportei com um paciente encolher de ombros,

Porque o sofrimento é o emblema de toda a nossa tribo.

Chamaste-me descrente, cão danado

E cuspiste sobre a minha capa judia

E isso tudo porque faço uso do que é muito meu.

Bom, parece que agora precisam da minha ajuda:

Vamos lá, então.

Vêm até a mim, e dizem-me:

«Shylock, precisamos dos teus dinheiros», dizeis-me vós.

Depois de despejar a reuma na minha barba

E me terem escorraçado como um rafeiro vadio

À porta de casa: Dinheiro é o vosso objectivo.

O que vos posso dizer? Não vos respondo:

«Será que um cão tem dinheiro?

É possível que um rafeiro possa emprestar três mil ducados?»,

Ou Deverei curvar-me baixo e em tom de avalista,

Respiração contida, a humildade murmurada, e dizer:

«Bom Senhor, cuspiste em mim quarta-feira passada; desprezaste-me em tal dia;

doutra vez

Chamaste-me cão; e por estas cortesias

Vos emprestarei assim muitos dinheiros»?

ANTÔNIO

É muito provável que assim te chame outra vez,
Que volte a cuspir-te em cima, a desdenhar-te também.
Se emprestares esse dinheiro, não o faças
Como aos teus amigos. Desde quando a amizade
Faz criação com o metal estéril do seu amigo?
Mas empresta-o antes ao teu inimigo,
Sobre o qual, se falhar, podes com melhor cara
Executar a penalidade.

Há uma ponte móvel entre Antônio e Shylock; e o cristão a controla. A metáfora arquitetônica não poderia ser mais clara: a ponte é o *reconhecimento* e, na contenda entre o mercador e o usurário, Antônio detém a última palavra³. É atribuída à Shylock, ao ser apontado como o diferente, a necessidade de ser reconhecido – e em certa medida, a ser assimilado, porém, não tal como é, mas como se espera que seja. O *é* não implica, aqui, nenhuma substância, essência ou finalidade; o *é* está, *é qual se queira, tem lugar*. Nessa passagem, irrompe uma série de noções que exprimem o sentido da singularidade – e, de maneira colateral, a relação entre alteridade e diferença – no pensamento de Giorgio Agamben (2013).

Na *comunidade que vem* – e que, diga-se de passagem, nunca chega – o “Qualquer [...] não toma, de fato, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum [...], mas apenas no seu ser *tal qual é*”; no entendimento de Agamben, o *ser-tal* recolhe-se em seu próprio pertencimento, não se ajustando a nenhuma classe ou conjunto; ou seja, ele “permanece constantemente escondido na condição de pertencimento (‘há um *x tal que* pertence a *y*’) e que não é de modo algum um predicado real, vem ele mesmo à luz: a singularidade exposta como tal é *qual-se-queira*, isto é, amável” (AGAMBEN, 2013, p.10-11).

George Otte em seu comentário à *Comunidade que vem*, elucida essa emblemática passagem remontando-a às categorias de númeno e fenômeno do sistema kantiano – o qual, segundo ele, teria alicerçado a ideia da singularidade, do ser qualquer do filósofo italiano. Diz o comentarista: “Toda representação ‘transcende’ a coisa em si, uma vez que ela não é essa coisa, ou seja, o verdadeiro *ser* das coisas é inatingível [...]” (OTTE, 2007, p.81)⁴. E acrescenta: “o *Qualquer (Qualunque)*, portanto, seria algo intermediário entre o ‘inefável’ e o ‘universal’, uma saída do ‘falso dilema’ entre a coisa em si e as categorias universais” (OTTE, 2017, p.86). Com efeito, é a *qualqueridade* [Agamben trabalha com o termo *quodlibetalidade*] do judeu que se encontra em risco. Shylock porta uma diferença que mina as certezas, as representações, os valores compartilhados por Antônio e seus pares. Talvez, a melhor forma de exemplificar a afirmação da singularidade – manifesta na condição de *Qualquer* – de Shylock seja, justamente, cooptar a noção de *exemplo* no próprio Agamben.

Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser-dito. [...] O ser-dito – a propriedade que funda todos os possíveis pertencimentos [...] é, de fato, também aquilo que pode coloca-los todos radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que elimina toda comunidade real. Daí a impotente onivalência do ser qualquer (AGAMBEN, 2013, p.18).

É importante salientar, entretanto, que o exemplo em Agamben, tal como nos faz notar Otte (2007), não é sinônimo de modelo. A noção de modelo aduz a um universal, ao passo que a de exemplo refere-se a uma singularidade, “[...] outro Qualquer que não compartilha com seu referencial (para o qual o exemplo é exemplo) um denominador comum e nivelador. O exemplo é o próprio jogo, pois ele é tanto da ordem do sensível quanto da do inteligível” (OTTE, 2007, p.88). Um dos eventos paralelos da trama jurídica diz respeito precisamente à ardilosa fuga da filha de Shylock – Jéssica –, que se lança em direção aos braços de um cristão. Jéssica rejeita sua ascendência, negando seu pertencimento ao grupo dos judeus.

JÉSSICA

Infeliz, que pecado odioso há em mim

Que tenho vergonha de ser filha do meu pai!

Mas embora seja filha do sangue dele,

Não o sou dos seus costumes.

Oh, Lourenço

Se cumprires a tua promessa terá fim esta luta,

Tornar-me-ei cristã e tua amante esposa. (SHAKESPEARE, 2002, p.26)

As considerações acima realizadas apontam, outrossim, três eixos importantes a partir dos quais pode ser discutida, em conformidade com Tzvetan Todorov (2003, p.269), a questão da alteridade, isto é, a relação que estabelecemos com o outro – tomando por referência uma não referência, a diferença, a singularidade; quais sejam: a) o julgamento pelo valor (bom ou mau, gosto, não gosto etc.); b) a ação de aproximação ou distanciamento em relação ao outro (identifico-me com o outro, assimilo-me a ele, ou então, imponho minha própria imagem) e, c) a indiferença ou neutralidade em relação ao outro.

Quando o sujeito se depara com o outro, as primeiras questões que se colocam a partir dessa situação, mesmo que implícitas, são: como se comportar diante deste outro que é exterior ao mesmo? Será que há algo supostamente estranho ao sujeito que necessariamente deva ser identificado no outro? Ou ainda, o que torna um sujeito mais ou menos civilizado que o outro? De certo modo, são esses os questionamentos que Todorov procura responder.

Em sua obra, Todorov (2003; 2010) dá-nos a ver indícios que nos aproximariam mais ou menos do outro, ressaltando que existem algumas características identificadas, *a priori*, que se mostrariam relevantes. São elas: a) a identificação – ou não – de uma cultura, uma língua pertencente ao outro, as quais podem ser próximas ou tão distantes em relação ao sujeito que este *hesita* em reconhecer o outro como pertencente à mesma espécie; b) a

concepção do outro em relação ao sujeito, de forma abstrata; e, c) a possível identificação da multiplicidade que forma todos os sujeitos como indivíduos; dito de outro modo, o reconhecimento de que o sujeito não é precisamente homogêneo, podendo descobrir outros em si mesmo. Vejamos, então, de maneira pormenorizada, no que consistem exatamente essas três características da relação com o outro.

1. Hesitação em reconhecer que o outro é pertencente da mesma espécie

Ao tomar a chegada dos europeus na América como o modelo a partir do qual a alteridade pode ser discutida, Todorov elenca alguns posicionamentos e reflexões de Colombo – presentes em suas missivas à Europa –, ao avistar terra e possíveis habitantes no continente Americano. Para Todorov (2003, p.20-35), as cartas que Colombo endereçava à coroa espanhola baseavam-se em três impulsos: a) o *humano* – ao buscar pelas riquezas do “novo mundo”; b) o *divino* – a propagação da religião cristã, e; c) a apreciação pela *natureza*. Para a presente investigação, interessam-nos dois aspectos: o humano e o natural, uma vez que eles interferem diretamente nas interpretações mais concretas que se pode depreender sobre o outro.

Sob a consideração destes dois impulsos – o humano e o natural –, é possível identificar uma série de situações que intervêm na relação com o outro que é exterior ao sujeito, como, por exemplo, a negação da humanidade alheia, sustentada a partir das diferentes naturezas a qual pertenceriam tanto um como outro. Isto é, o sujeito nega o outro quando a percepção da realidade não se coaduna com a sua.

No caso de Colombo, como indica Todorov (2003, p.62-64), ao mesmo tempo em que o “conquistador” observava uma estrutura de comunicação e organização hierárquica social entre os indígenas, ele o negava; para Colombo, ainda que esses indígenas tivessem forma humana, sua cultura não seria possível, porquanto não fosse a sua, a cultura cristã.

No caso do *Mercador de Veneza*, o reconhecimento da existência (e da dignidade) desse outro diabólico dá-se por intermédio do dinheiro – ele é o único canal que permite conectar, num primeiro momento, o judeu ao cristão; o trato com o dinheiro, contudo, difere entre ambos, evidenciando “naturezas” diversas. Sem o dinheiro Shylock é reduzido a uma condição de animalidade – sua vida é uma *vida nua*, afásica, sem linguagem, despolitizada; passível, então, de ser sacrificada – tal como se configura no pensamento de Giorgio Agamben o *homo sacer*.

Adendo: a sacralidade de Shylock – cão, rafeiro vadio, cuspidor e escorraçado

Homo sacer – aquele a quem se pode matar impunemente. A Festo, Agamben atribui a origem do verbete *sacer mons* – do qual deriva seu *homo sacer* –: “figura do direito romano arcaico na qual o caráter de sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal” (AGAMBEN, 2007, p.79). A discussão travada por Agamben em seu livro *Homo Sacer*

– o poder soberano e a vida nua, refere-se fundamentalmente à dupla condição de exceção deste sujeito cuja vida – que é *sacra* – pode ser aniquilada, não tendo o perpetrador [tomado como autor e não como delinquente] de prestar contas a Deus ou mesmo aos homens. A ambiguidade presente na definição de sacro em Agamben remonta, sobretudo, à intrínseca simetria entre soberania e sacralidade. Vejamos.

Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra é a vida apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insuscetível matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano (AGAMBEN, 2007, p.92-93).

Dito de outro modo, não se pode atribuir a Deus a função do carrasco, uma vez que a condição sacra do *homo sacer* e sua insuscetível matabilidade seja fruto de um acordo soberano que porta a exceção – tendo em vista a manutenção de uma ordem qualquer. Em Shylock, veem-se convergirem todos esses vetores que caracterizam o *homo sacer* agambeniano. Pode-se dizer, assim, que o personagem central, supondo poder escapar à sua condição basculante de estranho – ser mantido em suspenso, hora humano, hora animal, hora entidade espiritual maligna – acabe sucumbindo à coação de Antônio, o qual coloca que, caso o montante não seja cedido, é bem provável que o próprio continue a cuspir sobre o odioso usurário. Para utilizarmos as palavras de Antônio: “É muito provável que assim te chame outra vez [de cão], Que volte a cuspir-te em cima, a desdenhar-te também. Se emprestares esse dinheiro, não o faças, Como aos teus amigos” (SHAKESPEARE, 2002, p.11).

Cão ou não, Shylock vive. E se sua vida é reduzida à uma condição meramente animal, não se torna necessário àquela sociedade – ou qualquer que seja – a organização de um espaço intermediário capaz de acolher sua diferença, amparando-o sob os princípios que possibilitariam uma vida em comum, porquanto careça aquele animal daquela distinção sem a qual sua condição propriamente humana não poderia ser assegurada, o político. O ponto nodal de toda a trama remonta, assim, ao conflito político decisivo, que, segundo Agamben (2013b, p.130), “é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, assim, cooriginariamente biopolítica”.

Essa afirmação se insere, por sua vez, no contexto de uma polêmica e frágil fundamentação do que venha ou não a ser o humano – muito embora a definição grega tenha vigorado por tanto tempo ao compreender o humano como um *animal político*. De maneira sagaz, Agamben assim nos explicita:

Não é fácil dizer se a humanidade que tomou para si o mandato da gestão integral da própria animalidade ainda é humana, no sentido daquela *humanitas* que a máquina antropológica produziu, nem é claro se o bem-estar de uma vida que não se sabe mais reconhecer como humana ou animal pode ser entendido como gratificante (AGAMBEN, 2013b, p.126).

Se, por ventura, considerarmos convincente esse argumento, já não mais nos parecerão injustificadas as “obscuras” motivações de Shylock, ao definir a carne de Antônio como objeto a ser afiançado; o teor escatológico do solicitado responde, de fato, a uma espécie de demanda reativa, indenizatória, em vista da contínua humilhação sofrida pelo judeu; alegadamente, não apenas por parte de seu devedor, como também de seus pares. Shylock numa comovente e luminosa passagem vocifera:

SHYLOCK

Toda de isca para os peixes [serviria a carne afiançada].
Se não engordar mais nada,
Alimenta a minha vingança. Ele desgraçou-me, e
Fez-me perder meio milhão, riu-se das minhas perdas,
Troçou dos meus ganhos, zombou da minha nação, destroçou
As minhas barganhas, arrefeceu-me os amigos, aqueceu-me
Inimigos. Qual o motivo? Porque sou Judeu. Será
Que um Judeu não tem olhos? Um Judeu não tem mãos, órgãos
Dimensões, sentidos, afectos, paixões? Não é alimentado com
A mesma comida, ferido com as mesmas armas, sujeito
Às mesmas doenças, curado pelos mesmos meios,
aquecido e arrefecido pelo Inverno e Verão, como
um cristão? Se nos picarem, não sangramos?
Se nos fazem cócegas, não rimos? Se nos envenenam
Não morremos? E se nos fizerem mal, não nos deveremos
Vingar? Se somos como vocês no resto, também
Somos parecidos nisso. Se um Judeu fizer mal a um Cristão,
Qual é a sua humildade? A vingança. Se um cristão
Fizer mal a um Judeu, qual deveria ser a sua tolerância
De acordo com o exemplo cristão? Ora, a vingança. A vilania
Que me ensinam, eu a porei em prática, e irá ser difícil, mas
Aperfeiçoarei a instrução (SHAKESPEARE, 2002, p.41-42).

A animalidade que constitui a ideia, em Agamben (2007), da mera vida ou *vida nua* – a única forma-de-vida que pode, de fato, ser descartada, como é o caso da do *homo sacer* –, a *zoé*, faz-se mister sublinhar, não é a vida natural, a vida biológica. A *zoé* não se opõe a *bios politikos*, não é do âmbito dessa última eliminada – registro ao qual a vida propriamente humana se relacionaria; refere, isso sim, à vida desnuda, deliberadamente des-politizada

pelo poder soberano, incluída na esfera da política – e, por conseguinte, da lei – para dela ser excluída, para nela persistir num estado contínuo de *abandono* (ATTELL, 2015, p.132).

Ao que tudo indica, Shylock é cômico dessa condição e a ela se interpõe; sabe-se *escorraçado* – mas não o porquê. Com efeito, o usurário é a exceção que faz possível a regra sobreviver. É da “natureza” do próprio direito a exclusão inclusiva da exceção, que, no entendimento de Agamben (2007, p.35), “não possui nenhuma existência”; ainda assim, o ser do direito “é a própria vida dos homens”. Para o filósofo italiano, a “exceção é a estrutura da soberania”; e a “relação de exceção é uma relação de *bando*” (AGAMBEN, 2007, p.35-36). E continua,

aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam em italiano tanto “à mercê de” quanto “a seu talante, livremente” [...]. É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: não existe um fora da lei (AGAMBEN, 2007, p.36).

Destarte, ainda que a discussão sobre a sacralidade [e animalidade] da vida de Shylock nos interesse, o foco dessa investigação dirige-se à dimensão da singularidade, estranheza e diferença plasmada na figura do judeu usurário. Voltemos, assim, à segunda característica de Todorov acerca das relações que o sujeito estabelece com o outro – as quais, *mutatis mutandis*, explicariam as razões dos gozos e não as da vítima.

2. A concepção do outro ou outrem em relação ao sujeito, de forma abstrata

Sob esta característica considera-se a concepção abstrata como aquilo que se cria em relação ao outro. Essa afirmação permite deduzir, por sua vez, a ideia de composição de um conjunto de expectativas que o sujeito cria em relação ao outro. Vale ressaltar que tais expectativas não se vinculam, de fato, ao outro, e sim às abstrações que o sujeito cria em relação a este ser que lhe é exterior, nele se projetando. Diante dessa abstração, podemos distinguir duas categorias importantes para sua compreensão: a primeira busca equalizar as diferenças do outro, a partir de uma aproximação com algo ou alguém que é conhecido pelo sujeito; nessa ação, o sujeito julga que o outro tenha os mesmos direitos que os seus, por entender que se lhe assemelha (TODOROV, 2003, p.48-59).

A segunda categoria refere-se ao assimilacionismo; essa categoria baseia-se na projeção dos valores do sujeito sobre os outros, ou ainda parte das diferenças que os mesmos mantêm entre si. No processo abstrativo do assimilacionismo é que induzimos categorias de valores sobre o outro que podem ser traduzidas em termos de superioridade ou inferioridade. Nessa divisão ocorre uma espécie de recusa da “[...] existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de

si mesmo” (TODOROV, 2003, p.58). No entendimento de Todorov, tanto o ato de equalização da diferença quanto o assimilacionismo constituem “[...] duas figuras básicas da experiência da alteridade [as quais se baseiam] no egocentrismo, na identificação [dos valores do indivíduo] com valores em geral, de seu *eu* com o universo, na convicção de que o mundo é um” (TODOROV, 2003, p. 58-59).

Entrementes, pode-se pontuar sob essa característica que a inserção de um juízo de valor sobre o outro – o outro é bom ou mau, generoso ou avarento, amigável ou hostil, covarde ou corajoso – é postulado, basicamente, por um sujeito que pressupõe ser o único e possível parâmetro (ontológico, axiológico, cultural). Como se pode observar, ainda que esse argumento careça de sustentação, muito serviu para a ação de diferentes culturas sobre as outras.

Para além dos juízos de valor e graus de superioridade ou inferioridade que a abstração em relação ao outro pode alcançar, podemos identificar, ainda, mais uma forma de atividade presente nessa característica: a indiferença ou neutralidade. Nela, nega-se ou anula-se a possibilidade de relação com o outro; o outro é, então, isolado (TODOROV, 2003, 269-270).

3. A neutralização do outro

A negação, ou anulação do outro [de sua identidade] alcança, nessa modalidade relacional, o nível epistêmico. Não há um nenhum absoluto; em outras palavras, é inexistente um ponto específico de comparação a partir do qual juízos de valor possam ser arquitetados. Por outro lado, há nesta característica, conforme Todorov (2003, p.270), “[...] uma gradação de estados de conhecimento inferiores e superiores”. Não tendo um ponto inicial, que em outros casos revela-se como hierárquico/ superior, a negação do outro se manifesta de forma cambiante, hora no sentido sujeito – negação ao outro, hora outro – negação ao sujeito. Sendo assim, o isolamento/ negação do outro se estabelece em uma linha tênue, onde não há possibilidade de demarcar pontualmente a origem de tal ação.

Tópico de defesa, II: o mal, de quem provém?

LANCELOT

Para ser governado pela minha consciência, deveria ficar com o meu amo o Judeu, o qual, Deus me perdoe, é uma espécie de demónio.

E para fugir do Judeu, deveria ser governado pelo diabo, o qual, salvo todo o respeito, é o demónio ele próprio.

Decerto que o Judeu é o demônio ele mesmo incarnado
(SHAKESPEARE, 2002, p.19)

No texto de Shakespeare, “avarento, descrente, ‘cão danado’, demônio, rafeiro vadio” são apenas algumas dentre as inúmeras predicções recebidas por Shylock. A correlação

estabelecida pelo bardo da economia e da cultura de sua época com a dimensão religiosa não se dá por acaso, remetendo toda a discussão ao problema originário do mal – o que em certa medida justificaria, para aquele contexto, o tratamento reservado ao judeu (ele próprio a representação do mal); injustificável seria, porém, para o *bando* dos cristãos – soberanos daquela Veneza –, o teor vingativo implícito em sua cobrança.

Shylock é o diabo, cobra juros e não perdoa; sua condição demoníaca é o que justamente confere ao mesmo a mortalha de sua sacralidade – não é vítima passível nem de homicídio e nem de sacrifício, não está amparado por nenhuma lei, seja de que ordem for.⁵ E, como tal, necessita ser salvo.

Agamben, na *Comunidade*, recupera o pensamento espinoziano a fim de definir o demoníaco como impotência, essencialmente. Como consabido, Satanás – uma dentre as várias formas de aparição do demoníaco – manifesta-se, na narrativa cristã, como a criatura mais afastada de Deus; isso explica porque para o Espinoza de Agamben, o anjo caído não apenas mal algum poderia fazer, como também seria aquele que mais careceria da ajuda e da prece dos homens (AGAMBEN, 2013a, p.38).

De acordo com o filósofo italiano, “[...] o mal é unicamente a nossa inadequada reação frente a esse elemento demoníaco, o nosso recuar amedrontados diante dele para exercer – fundando-nos nessa fuga – um poder de ser qualquer” (AGAMBEN, 2013a, p.38). Shylock é, nesse sentido, aquele que pode não ser, figura cuja impotência seria precisamente a sua potência, uma potência suprema.

Para a infelicidade da diferença, em Shakespeare, o diabo – o grande antagonista de Deus – sucumbe à *redenção*, abdicando, por sua vez, de sua potência, da capacidade de des-criação⁶. A conversão do judeu ao cristianismo ao final da peça resta, não obstante, como o indício mais aparente da aniquilação de uma maneira distinta de ser; o personagem se junta, então, ao *bando*⁷ – tornando aquilo que supostamente seria cômico em algo genuinamente trágico.

Sob a perspectiva de Todorov, a rejeição é algo que pode ser negociado. Em alguns casos, diz ele “[...] a escravidão torna-se desejável, [desde que] nos [assegure] o olhar dos outros” (TODOROV, 2013, 124). De modo simples, porém, sagaz, afirma: “[...] o ódio por alguém constitui sua rejeição: pode, no entanto, reforçar seu sentimento de existência. Mas ridicularizar uma pessoa, não levá-la a sério, condená-la ao silêncio e à solidão, é ir muito mais adiante: ela se vê ameaçada de tornar-se nada” (TODOROV, 2013, p.123). É contra sua *nadificação* que Shylock luta ao aquiescer às condições (regras) ditadas pelo *bando*, soberano.

Um julgamento inconcluso, I: elementos pedagógicos

O tom alegre e celebratório com que Shakespeare finda seu *Mercador de Veneza* aponta justamente para a “benevolência, generosidade, misericórdia” que marca a tentativa de apaziguamento do conflito pela aniquilação do outro. A comi-tragédia opera, assim, como uma das formas mais acabadas de justificação de um determinado processo

civilizatório – que vê, no contexto do campo a que se destina esse estudo, a educação, e, por conseguinte, a pedagogia, um de seus instrumentos mais efetivos. Isso explica porque aqui Shylock é pensado nessa narrativa como antipedagogo. Nele, a educação é indagada desde uma acepção que procura – de forma semelhante àquela com que Carlos Skliar aborda em sua obra *Pedagogia (Improvável) da Diferença* – não capturar o outro, ignorá-lo, mascará-lo ou mesmo massacrá-lo (SKLIAR, 2003, p.196).

Shylock, como vimos, articula metaforicamente o problema de uma diferença que, exibida e não dissimulada, coloca uma *alteridade radical*, resistente a qualquer forma de esquadramento ou mesmo adestramento desse outro que o judeu plasmaria. A estreita e insidiosa condenação do personagem adensa a hipótese já ventilada de uma singularidade que deve a todo custo ser diluída na mesmidade. Antes de desembaraçar essa relação antitética, talvez fosse necessário pontuar, de antemão, que a *alteridade*, tal como a entendemos, é, inerentemente, um conceito ocidental e apresenta, como nos lembra Skliar (2003), divergências em seu entendimento.

Utilizemos, pois, duas compreensões divergentes de alteridade: a *alteridade tradicional*, como aquela que busca reconhecer e tornar o outro próximo de si e, que, ao tomá-lo como tal, o reduz na medida em que se esforça em compreendê-lo, neutralizá-lo e assimilá-lo a partir das referências do eu (mesmo); e a *alteridade radical*, que Skliar (2003, p. 26), ao recuperar Baudrillard e Guillaume, entende o outro como radical “(in)assimilável, incompreensível e inclusive impensável”. O *outro radical*, é distante do eu e, portanto, imprevisível e possuidor de uma singularidade irredutível; sob o olhar da *alteridade tradicional*, este outro torna-se estranho, estrangeiro, perigoso, insuportável, maléfico, e em última instância, diabólico.

“Será necessário exorcizar sua sedução? Ou será que a alteridade desaparece progressivamente com o aumento em potência dos valores individuais e a destruição dos valores simbólicos?” – Skliar se pergunta (2003, p. 27). Com ele, o mal-dito é constatado: a alteridade começa a faltar, o eu se encasula em sua vacuidade, em sua mesmidade, voltando-se para sua própria miséria e selvageria (SKLIAR, 2003, p. 29). Com o eu, o outro assimilado, estranhado, silenciado, protegido, incluído, nomeado, classificado, excluído é, constantemente, colocado à luz da observação e da categorização.

Como poderia Shylock, então, constituir para si uma espacialidade que lhe fosse específica no âmbito de uma mesmidade que compreende a diferença sob o plano do reconhecimento e de uma relação deveras estreita com o outro, reduzida essa ao binômio tolerância/intolerância?⁸ Dentro desse entendimento, de uma *alteridade tradicional*, o outro já não ocupa mais um espaço irremediavelmente fora, exterior ao eu. Já não há mais uma linha limítrofe entre o outro e a mesmidade; nela, os espaços do eu e o outro se confundem e movimentam-se, como um pêndulo, da *periferia* ao *centro* e do *centro* à *periferia* – do outro e do mesmo; aqui, *centro* designa o que é “normal” hegemônico e que supostamente controla e vigia o outro e, a *periferia*, o excluído, “cuja única razão de existência deveria ser esforçar-se para entrar [no centro], para estar incluído” (SKLIAR, 2003, p. 99).

A mesmidade, centro a partir do qual orbitaria sua “diferença” – implícita no entendimento de uma *alteridade tradicional* – a rigor, nega o estatuto imponderável da

mesma; como centro, a mesmidade tem seu lugar bem definido, um lugar apolíneo, luminoso, ordenador e linear (SKLIAR, 2003, p.199). Aparentemente, Shylock resiste a ser situado em qualquer um dos pólos dessa equação; não é *centro* e, tampouco, *periferia*; sua posição é, pois, aleatória, ampla e imprecisa; frente a ela, resta apenas a condenação de seus antagonistas ou a perplexidade dos mesmos.

E é justamente essa *perplexidade* possível – não adotada, porquanto não suportável – que justamente poderia, ao fim e ao cabo, constituir um elemento pedagógico relacional que alteraria, por sua vez, o raciocínio de julgamentos análogos ao de Shylock, no tempo presente desse escrito.

Com efeito, Skliar considera a possibilidade, ao menos hipotética, de uma *pedagogia da perplexidade*, afastada de qualquer tentativa perversa e equivocada de compreender ou de desvelar o mistério do outro. Para tanto, seria necessário, antes de mais nada, fazer da mesmidade “[...] um pensamento insuficiente para dizer, sentir, compreender o que aconteceu” (SKLIAR, 2003, p.200). Isso implica pensar a pedagogia desde um outro que volta e reverbera permanentemente, “[...] pedagogia de um tempo outro, de um outro tempo, de uma espacialidade outra, de uma outra espacialidade”, improvável e, talvez, impossível (SKLIAR, 2003, p. 209). Essa pedagogia do outro que volta e reverbera permanentemente não oculta, segundo Skliar (2003, p.209), as barbáries e os gritos desumanos do mesmo, assim como “não mascara a repetição monocórdia” e nem ordena, classifica ou tenta desvelar os olhares e as palavras do outro.

A *pedagogia da perplexidade* de Skliar (2003) apresenta-se, não obstante, como uma *terceira via* na Educação – território historicamente reputado como “império da mesmidade e da mesmificação” –, a qual se distinguiria, segundo o autor, de outros dois tipos de pedagogia: uma pedagogia de *negação* e outra pedagogia de *diversidade*.⁹

Ou seja, uma primeira pedagogia a) que entende que o outro deva ser apagado, porquanto tenha como princípio a dualidade entre o bem e o mal, o certo e o errado, sendo a pedagogia de sempre, a *pedagogia da negação*, que nega permanentemente o outro, e na qual porquês não existiriam e se existissem não deveriam ser evocados (SKLIAR, 2003, p.200-202); e, outra segunda, b) que toma o *outro* como hóspede da hospitalidade do *mesmo*; nesse segundo tipo de pedagogia, a mesmidade ambiciona alcançar o outro, capturar o outro, domesticá-lo; inclui o outro, dá voz a ele para que esse outro reproduza o discurso da mesmidade – e o exclui com o mesmo desejo; nessa pedagogia, o outro é afirmado e negado duas vezes: “afirma o nós, mas nega o tempo (provavelmente) comum; afirma o outro, mas nega-lhe o tempo.” (SKLIAR, 2003, p. 203); essa é uma *pedagogia da diversidade*; preocupa-se com o outro que é historicamente problemático; essa pedagogia não é uma metamorfose, mas sim uma reforma que se reforma de maneira cíclica, apara as arestas, fixa a imagem positiva de não-conflitiva. E por fim, metastaseia um nós e a alteridade (SKLIAR, 2003, p.203- 208).

Um julgamento inconcluso, II: encaminhamentos

No que se refere a este estudo, pode-se dizer que, ainda que o judeu usurário não tenha servido como a figura a partir da qual Skliar (2003) pensou sua *pedagogia da perplexidade*, nele se pode inventariar o conjunto das motivações que dariam à proposta do autor sua real e atual densidade.

Shylock, como vimos, apresenta-se como um sujeito cuja existência serve, no contexto da narrativa shakespeariana – e, por conseguinte, de seus oponentes, porquanto o autor torne mais do que a evidente a posição adotada –, apenas como a exceção que comprovaria a regra, reafirmando – desde a dimensão de sua negatividade – os valores propalados pelos cristãos. Vale sublinhar, em tempo, que tanto judeus quanto cristãos são tomados aqui somente como personagens da trama. A petição interposta na forma do ensaio não se ocupou de tematizar o conflito propriamente religioso que se pauta na peça; essa discussão é, sem dúvida, necessária, de extrema importância e atualidade, merecendo, portanto, um espaço independente. O judeu, ademais, aparece ali, ao menos do ponto de vista de seus intercessores, como a representação fantasmagórica do outro, insondável, intangível, indizível.

Com o respaldo de pensadores como Agamben e Todorov, a defesa buscou extrair do drama cômico-trágico um encadeamento de ações que corroborasse a tese da presente investigação e, ainda, que pudesse deixar transparecer o caráter genuinamente [anti]pedagógico daquele que ousou “chutar o pau da barraca”. Essa afirmação deixa clara a parcialidade que caracteriza todo e qualquer processo de defesa – seja o de Antônio, na figura de Pórcia, seja o de Shylock.

A insistência de Shylock na coleta do débito expressa, de maneira cabal, a pretensão formativa nela implícita. Não é o dinheiro que o move. Na audiência em que o Doge aprecia o argumento de ambas as partes, a quantia a ser oferecida pelos companheiros de Antônio para quitar a sua dívida com o judeu é duplicada, triplicada e poderia sê-la provavelmente demultiplicada *ad infinitum* se, num determinado momento ela pudesse ser aceita. Não foi esse o caso, não poderia sê-lo. Shylock é categórico, ele quer a carne, porque é com a [sua] carne que ele paga o seu quinhão de pertencimento/não-pertencimento. Seja como for, relação de reconhecimento alguma é, como já nos lembrava Todorov (2013), plenamente simétrica.

A natureza da figura shylochiana serve, assim, como prova inequívoca de um tipo particular de relação que não é passível de ser equacionada, em cujas variáveis não são e sequer haveriam de ser encontrados termos que lhe fossem satisfatoriamente correlatos. Isso não quer dizer, pois, que as variáveis devam ser ignoradas ou mesmo retiradas da relação. Sua diferença é exemplar e constitui a incógnita fundacional que caracteriza no âmbito da contingência das relações a necessidade propriamente da ética. Com base no exposto, a defesa solicita que a condenação de Shylock seja, por fim, suspensa, até que provas mais contundentes da contravenção do tornado réu se apresentem.

Epílogo

Diz-se que, Shylock teria sido visto, no entardecer do dia 14 de abril de 1599, na calle di mezzo – nos arredores do Rialto, em Veneza; encontrava-se em companhia de uns sujeitos um tanto quanto esquisitos, tinham tez escura e traços mui peculiares; diz-se, ainda, que naquela ocasião o judeu portava um pandeiro e que o tocava animadamente; juntos, Shylock e os outros cantavam:

Eu não sou da sua rua
Eu não sou o seu vizinho
Eu moro muito longe, sozinho

Eu não sou da sua rua
Eu não falo a sua língua
Minha vida é diferente da sua

Estou aqui de passagem

Eu não sou da sua rua
Eu não sou o seu vizinho
Eu moro muito longe, sozinho

Eu não sou da sua rua
Eu não falo a sua língua
Minha vida é diferente da sua

Estou aqui de passagem

Esse mundo não é meu
Esse mundo não é seu.

(Arnaldo Antunes)

Depois disso, de Shylock não se teve uma outra notícia sequer.

Notas

1. O *Pêndulo de Newton* consiste em um dispositivo que demonstra empiricamente duas leis físicas estudadas e demonstradas por Isaac Newton, o movimento e a energia.
2. Extraído de <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/afetar/> Acesso em: 15 de março de 2017.
3. Ao pensarmos no plano histórico em que a obra é escrita, torna-se importante lembrar da descrição que Jacob Burckhardt (2009) realiza acerca da cidade de Veneza daquela época, em que a mesma ascendia cada vez mais por conta da abertura do canal entre o Mediterrâneo oriental ao Ocidente. Diz ele: “Sabellico conduz-nos à agitada praça diante de San Giacometto, em Rialto, onde os negócios de todo o mundo são denunciados não por gritos ou por um ruidoso burburinho, mas por um sussurar polifônico; onde, nos pórticos ao redor e naqueles das ruas que ali convergem, os cambistas e as centenas de ouvires têm o seu lugar – sobre suas cabeças, lojas e armazéns sem fim [...] (BURKHARDT, 2009, p. 88, 2013).

Sob a descrição do historiador, são evidenciados elementos fundamentais sobre a situação financeira e organizacional da cidade veneziana que se destacava pelo comércio. Em consonância com esta descrição, Pereira e Gioia (2012, p. 165-167) indicam que nesta expansão comercial, datada no início do século XV e tendo seu auge no século XVI, desenvolveram-se instituições financeiras, bancos, etc., a fim de subsidiar todo o comércio que começava a se expandir. Com a expansão do comércio, a prática da usura tornou-se muito mais intensa. O empréstimo usurário era uma das maneiras de acumular capital, pois, “a usura intervém onde não há produção ou transformação material de bens concretos” (LE GOFF, 1989, p. 14).

Não obstante, a usura era praticada abertamente pelos judeus e muçulmanos que viviam na Península Itálica; e tal prática era proibida e condenável aos cristãos, pois para estes tal ação era considerada uma forma de afastar o homem do Paraíso, ou seja, diabólica. Isso explica porque judeus e muçulmanos – ao não compartilharem da crença cristã de que a prática usurária era uma ação pecaminosa – acumulavam inúmeras riquezas e penhores dos empréstimos realizados principalmente pelos cristãos. Segundo o historiador Le Goff (1989, p. 16-17), os judeus e muçulmanos entendiam que usura não deveria ser praticada com e entre pessoas de sua comunidade e estes, diante deste pressuposto, consideravam os cristãos como estrangeiros (não pertencentes a sua religião). Deste modo, tal prática financeira somada à questão da religião, causava conflito entre as culturas.

4. Como veremos adiante, essa intuição guarda semelhanças com as modalidades postuladas por Todorov acerca da relação que o sujeito estabelece com o outro.
5. Como nos lembra Agamben (2007, p.91), “sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono”.
6. Satanás, de fato, na Bíblia Cristã, recusa-se à reconciliação com Deus. O termo reconciliação seria, portanto, mais preciso, ao invés dos de redenção ou salvação, posto que ambos diriam respeito a ação divina sobre a humanidade e toda a natureza (a criação); a utilização desses termos não é incorreta, apenas restrita do ponto de vista teológico. Satanás é/era um anjo – o mais “lindo e inteligente”; certamente, uma criatura, “criado” por Deus; mesmo assim não se pode afirmar que Satanás se redima, possa ou mesmo queira ser salvo. Com efeito, na narrativa cristã, ele permanece numa zona de diferenciação (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1992). O diabo shakespeariano, ao contrário, cede ao discurso cristão, subtraindo-se de sua “natureza” conflitiva, sua diferença.
7. Conforme Agamben (2007, p.117), “O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insignia da soberania [...] quanto a expulsão da comunidade.”
8. Skliar (2003, p. 132), ao recuperar Walzer, infere que a história da tolerância “foi sendo deslocada a partir do privilégio do indivíduo em detrimento do reconhecimento de certos e determinados grupos”; partindo do pressuposto da tolerância, torna-se necessário levar em consideração a ideia da diferença e, diante disso, cria-se o paradoxo que implica tal consideração: “*aceitar* as diferenças supõe aceitar também as intolerâncias” (SKLIAR, 2003, p. 133). Nesse caso a tolerância corre o forte risco de tornar as diferenças brandas, as desigualdades naturalizadas e cobrir sob o véu do esquecimento as ações mais desumanas; não se conflita, se tolera. O outro tolerado, é suspenso; sua diferença é perdoada, naturalizada.
9. A predominância dessas duas pedagogias se deve, sobretudo, ao fato de ambas se ajustarem simetricamente à temporalidade e espacialidade próprias do projeto iluminista, a Modernidade. Como consabido, é dele, do projeto moderno, que a escola, tal como a entendemos hoje, se origina – instituição de traços lineares, homogêneos e/ou homogeneizantes, cujo ritmo é desde sempre “monocórdio, insensível e inevitável” (SKLIAR, p.198).

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5.ed. Tradução: Ivone Castilho Benetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: _____. *Notas de Literatura, I*. Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013a.
- _____. *O aberto – o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2013b.
- _____. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua, I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ATTELL, Kevin. *Giorgio Agamben – beyond the threshold of deconstruction*. New York: Fordham University Press, 2015.
- BLOOM, Harold. *Shakespeare: a invenção do humano*. Tradução de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- LE GOFF, Jacques. A bolsa: a usura. In: _____. *A bolsa e a vida: economia e religião na idade média*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.13-29.
- OTTE, Georg. Kant, Nietzsche, Agamben – Notas sobre a Comunidade que Vem. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg. *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.81-90.
- PEREIRA, Maria Eliza Mazzili; GIOIA, Sílvia Catarina. Do feudalismo ao capitalismo: uma longa transição. In: ANDERY, Maria Amália. et al. *Para compreender a ciência*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 163-179.
- SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença – e se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003.
- SHAKESPEARE, William. *O Mercador de Veneza*. Tradução de Helena Barbas. Almada: Água Forte, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América, a questão do outro*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O medo dos bárbaros, para além do choque das civilizações*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- _____. *A vida em comum: ensaio sobre antropologia geral*. Tradução Maria Angélica Deângeli e Norma Wimmer. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

Correspondência

Marcelo de Andrade Pereira: Professor da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação, ambos da UFSM.

E-mail: doutorfungo@gmail.com

Dulce Mörschbacher: Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Educação, Linha de Pesquisa Educação e Artes, pela UFSM

E-mail: dulcemorschbacher@yahoo.com.br

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