

2

Cultura e identidade na pós-modernidade

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (Cucho, 1999, p. 75).

A análise do discurso de livros didáticos para o ensino de inglês como língua estrangeira que esta Tese desenvolve leva em conta como estes livros constroem discursivamente culturas e identidades. O objetivo deste capítulo é, portanto, discutir estes dois conceitos e esclarecer a forma como são aqui utilizados. Para isso, é preciso também situar a pesquisa sócio-historicamente, pois não apenas os conceitos de cultura e identidade estão fortemente atrelados à sócio-história, como também a produção desses livros didáticos, e, em última instância, minha análise, estão todos inseridos em um contexto sócio-histórico. Em um outro momento sócio-histórico, cultura e identidade poderiam ser entendidos de outra forma, os livros didáticos produzidos poderiam ser diferentes, e, então, minha análise seria certamente outra.

Controvérsias existem acerca do nome que se deve dar ao momento sócio-histórico atual: pós-modernidade (Bauman, 1998; Fridman, 2000; Hall, 2003; Harvey, 1992), contemporaneidade (Fridman, 2000), modernidade tardia (Chouliaraki & Fairclough, 1999; Giddens, 1997; Hall, 1992[2003]), modernidade líquida (Bauman, 2003). Alguns autores, inclusive alguns dos mencionados acima (Bauman, 1999b; Giddens, 1990; Hall, 1992 [2003]), ainda insistem em denominar este período como modernidade, alegando ainda não ter havido uma ruptura significativa como a que houve com a propagação das idéias do iluminismo, que vieram a se misturar com a revolução industrial e com as transformações trazidas pelo capitalismo (Fridman, 2000), todas elas incluídas na modernidade.

Entretanto, mesmo esses autores reconhecem que alguma mudança houve a partir da segunda metade do século XX, pois o sujeito centrado e unificado da modernidade está sendo descontinuado e desencaixado (Giddens, 1990), deslocado (Laclau, 1990), rompido e fragmentado (Harvey, 1992) e encontra-se cada vez mais fluido (Bauman, 2003).

O desencaixe se aprofunda, assim como a condição do “eu flutuante e à deriva” (Bauman, 1998, p. 32). Essa ordem não se iguala àquela erigida na modernidade; Bauman prefere chamá-la de pós-moderna (Fridman, 2000, p. 81).

Todas essas características levam alguns autores a sugerir que vivemos em um mundo em descontrole (Giddens, 2002), em uma desordem global (Castells, 1999), que faz com que os indivíduos percam o controle sobre suas vidas. A distinção entre modernidade e pós-modernidade se dá, portanto, em relação à segurança dos indivíduos.

Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais (Bauman, 1998, p. 10).

Não é raro, contudo, encontrar um mesmo autor alternando os nomes modernidade com alguns dos nomes mencionados acima para designar o momento sócio-histórico atual. Hall (1992 [2003]), por exemplo, em um mesmo texto, alterna modernidade, pós-modernidade e modernidade tardia. Outros autores alternam os termos ao longo de sua obra: Giddens alterna modernidade (1990) com modernidade tardia (1997), enquanto Bauman alterna modernidade (1999b) com pós-modernidade (1998) e modernidade líquida (2003). No caso desses autores, a mudança do nome utilizado pode ser uma tentativa de acompanhar as rápidas mudanças que caracterizam esse período. Talvez, no futuro, diversos autores concordem com a utilização de um mesmo nome para este período passado. Entretanto, como o momento ainda está sendo vivido, a busca por um termo que pareça mais adequado parece ainda não ter terminado. O importante é entender que alguma distinção precise ser feita a fim de referir-se às mudanças que vêm afetando a vida social desde a segunda metade do século XX.

Giddens (1997a) optou pelo nome modernidade tardia para evitar os muito “pós” usados atualmente. Para Bhabha (1998), hoje em dia o prefixo “pós” é

colocado indiscriminadamente à frente de tudo, sem que adquira necessariamente algum significado. Além disso, Giddens (1997b, p. 74) acreditava que ainda estivéssemos na modernidade, preferindo referir-se à dita fragmentação pós-moderna como a “difusão extensiva das instituições modernas”.

Alinho-me com Soares, L. E. (2001), para quem a pós-modernidade não é uma nova época histórica, mas apenas um recurso crítico que rejeita dicotomias simplistas, como moderno versus tradicional, em favor de uma teorização dos processos contemporâneos de hibridização. Neste trabalho, portanto, alterno os termos pós-modernidade e contemporaneidade, um termo aparentemente “neutro” para designar a vida contemporânea, para referir-me ao momento sócio-histórico atual.

Não acho necessário alongar-me aqui para caracterizar este momento pós-moderno. Ao discutir cultura e identidade, a pós-modernidade será retomada, pois é neste contexto que estes conceitos são definidos.

2.1 Cultura

Na perspectiva da Linguística Sistêmico-Funcional (cf. capítulo 3, seção 3.2), a linguagem deve ser sempre analisada em relação a seus contextos: o contexto situacional, mais específico e imediato, e o contexto de cultura, mais abrangente. Halliday & Hasan (1989, p. 4) definem cultura como “um conjunto de sistemas semióticos, um conjunto de sistemas de significação, em que todos se inter-relacionam”¹. Trata-se de uma possível definição, entre muitas, para um fenômeno bem complexo.

Afinal, o que é cultura? Antes de mais nada, é preciso definir este conceito. Neste trabalho, meu objetivo não é estabelecer uma definição definitiva para o termo, mas apenas discutir significados associados a ele e esclarecer qual a acepção de cultura aqui utilizada na análise de livros didáticos. Kramsch (1988) ressalta que definições equivocadas dão conta da utilização da palavra cultura no singular e com "c" maiúsculo. É em torno desses dois “equivocos” que norteio minha discussão.

O primeiro “equivoco”, o uso do singular, implicaria a existência de uma

¹ Todas as traduções são de minha autoria e responsabilidade.

cultura única, em que um conjunto de características e definições serviriam para descrever igualmente todos os membros de um determinado grupo (Abbud, 1998; Kramsch, 1998) – o grupo pertencente à cultura em questão. É dentro desta conceituação que se enquadra a noção de *cultura nacional*. Segundo tal conceito, todos os membros de um determinado país podem ser uniformizados: por pertencerem a um mesmo país, e conseqüentemente a uma mesma cultura, todos agem da mesma forma, e o que é verdade para um também é verdade para os outros. Tal simplismo não é verdadeiro, e não apenas por se tratar de um grupo nacional, de grandes dimensões; não é verdadeiro para nenhum grupo fechado. Todos os participantes de um grupo nunca são homogêneos em todos os seus aspectos, pois cada um desses indivíduos possui múltiplas identidades sociais (cf. seção 2.2). Na verdade, convivemos com uma pluralidade de culturas; um indivíduo não pertence a uma única cultura, mas a várias culturas diferentes (Abbud, 1998; Bauman, 1999a; Castells, 1999; Cesnik & Beltrame, 2005; Fridman, 2000; Hall, 1992 [2003]; Kramsch, 1998; Soares, L. E., 2001), até porque “nossas sociedades se interconectaram globalmente e tornaram-se culturalmente inter-relacionadas” (Castells, 1999, p. 19).

Portanto, não é por pessoas partilharem algumas culturas que podemos classificá-las com o mesmo rótulo. Se por um lado elas pertencem a algumas comunidades culturais em comum, por outro lado elas também pertencem a várias outras comunidades culturais diferentes, às vezes tão diferentes que podem fazer com que suas diferenças sejam muito mais visíveis que suas poucas semelhanças. É preciso levar em conta todos os grupos culturais relevantes na vida de um indivíduo para ser possível traçar um perfil deste indivíduo. O conceito de cultura nacional, por exemplo, é muito amplo. Existem culturas regionais, familiares, educacionais, profissionais, sexuais etc. O fato de duas pessoas serem de uma mesma nacionalidade é apenas uma característica na vida dessas duas pessoas. É preciso levar-se em conta também as diferenças entre elas. Apesar de terem a mesma nacionalidade, essas pessoas podem ser de regiões diferentes do mesmo país, podem ter nascido em épocas diferentes, ter diferentes religiões, sexos, orientações sexuais, profissões, hábitos etc. O conceito de cultura é um conceito essencialmente plural (Kramsch, 1998).

Além disso, no momento sócio-histórico atual, não se pode pensar a cultura como hermeticamente local. Devido aos efeitos da globalização, todas as culturas

mundiais estão em constante transformação e reconfiguração. Traços de uma cultura podem ser facilmente identificados em outras, e não se pode determinar a quem tais traços pertencem. Vivemos em uma época de hibridismo cultural (Hall, 1992 [2003]). Segundo Clifford (1998),

a cultura não pode ser pensada como tendo amarras inevitáveis à localidade, pois significados são gerados por pessoas em movimento e pelo fluxo de conexões entre culturas (apud Cesnik & Beltrame, 2005, p. XVIII).

O segundo “equivoco” que envolve o conceito de cultura é a crença em que toda cultura seja cultura com "c" maiúsculo (Abbud, 1998; Kramsch, 1988). Existe Cultura e cultura. Ou melhor, Culturas e culturas. O termo Cultura com "c" maiúsculo refere-se ao cânone em áreas do conhecimento, como História, Artes, Literatura, Política, Religião etc., ou em instituições, além de poder se referir a práticas sociais, significados e valores. Este sentido restrito da palavra Cultura refere-se exclusivamente às produções intelectuais e artísticas de uma sociedade (Cucho, 1999, p. 237).

Tal conceito de cultura é válido; no entanto, não é único. Além dessa cultura como referencial histórico, temos que considerar o conceito plural de cultura com “c” minúsculo, que situa o indivíduo em diversas comunidades discursivas – grupos sociais que compartilham os mesmos interesses, a mesma forma de interagir, pensar, de se comportar e se comunicar (Swales, 1990).

O conceito de cultura com “c” minúsculo é necessariamente não-essencialista (Velho, 2001). Sendo assim, podemos dizer que as pessoas pertencem a diversas culturas, e segundo Cucho (1999, p. 243), “a Cultura está no centro *das* culturas”; dessa forma, em uma mesma sociedade, os indivíduos partilham simultaneamente uma mesma Cultura e diferentes culturas.

2.1.1

O conceito de cultura

Para aprofundar um pouco mais essas idéias, torna-se relevante analisar o surgimento do conceito de cultura e suas implicações sócio-históricas. Uma das primeiras definições formais de cultura, no âmbito da antropologia, pode ser atribuída ao antropólogo britânico Edward Burnett Tylor, para quem:

cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (1871, p.1 apud Cuche, 1999, p. 35).

Para Tylor, a cultura é caracterizada por sua dimensão coletiva e expressa a totalidade da vida social do homem (Cuche, 1999). Enquanto a palavra civilização refere-se a sociedades primitivas (*sic*), a palavra cultura rompe com esta idéia. Apesar de ser uma concepção universalista, a conceituação de Tylor é válida por ser a primeira tentativa de explicação da palavra cultura – condizente, aliás, com o seu momento sócio-histórico. Além disso, mesmo hoje em dia, as tentativas de uniformidade ainda se fazem presentes, mesmo que por motivos meramente políticos.

Uma outra grande contribuição também foi dada por Franz Boas, antropólogo alemão naturalizado americano, preocupado em estudar a diversidade humana. Para ele, não há diferença natural, biológica, entre os povos; as diferenças são culturais, adquiridas ao longo da vida, não inatas. O objetivo de Boas era o estudo “das culturas” e não “da Cultura” (Cuche, 1999).

Foi também de Boas uma importante contribuição para a idéia de relativismo cultural. Acreditando que “cada cultura representa uma totalidade singular e todo seu esforço consistia em pesquisar o que fazia sua unidade” (Cuche, 1999, p. 45), sua preocupação era não apenas descrever fatos culturais, mas entendê-los inseridos em um conjunto de outros fatos aos quais estão ligados, ou seja, relacionando os fatos aos seus contextos e produzindo coerência, pois “não se pode analisar um traço cultural independentemente do sistema cultural ao qual ele pertence e que lhe dá sentido” (Cuche, 1999, p. 241).

Cada cultura é dotada de um “estilo” particular que se exprime através da língua, das crenças, dos costumes, também da arte, mas não apenas dessa maneira. Este estilo, este “espírito” próprio a cada cultura influi sobre o comportamento dos indivíduos. Boas pensava que a tarefa do antropólogo linguísta era também elucidar o vínculo que liga o indivíduo à sua cultura” (Cuche, 1999, p. 45).

Boas também se preocupou em exaltar a dignidade de cada cultura e o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes (Cuche, 1999). É esse um dos principais aspectos que quero analisar nos livros didáticos do *corpus* desta pesquisa: existe respeito a culturas diferentes, por parte dos livros, ao se ensinar a

língua inglesa?

Aluna de Boas e, posteriormente, sua assistente, Ruth Benedict acreditava que o que caracterizava uma cultura eram seus padrões recorrentes, o que acabava gerando uma configuração.

Cada cultura se caracteriza (...) por seu *pattern*, isto é, por uma certa configuração, um certo estilo, um certo modelo. O termo implica a idéia de uma totalidade homogênea e coerente. Toda cultura é coerente, pois está de acordo com os objetivos por ela buscados, ligados a suas escolhas, no conjunto das escolhas culturais possíveis. Ela busca estes objetivos à revelia dos indivíduos, mas através deles, graças às instituições (sobretudo as educativas) que vão moldar todos os seus comportamentos, conforme os valores dominantes que lhes serão próprios (Cuche, 1999, p. 77-78).

A definição acima pode parecer contraditória, pois ao mesmo tempo em que a autora afirma que a cultura não existe à revelia dos indivíduos, mas através deles, ela também afirma que o termo implica em totalidade homogênea e coerente. No entanto, tal totalidade não é necessariamente real, mas uma idéia implícita no termo. Afinal, algum grau de totalidade (“uma *certa* configuração” – grifo meu) realmente existe. Para entender significados culturais, antropólogos buscam identificar padrões recorrentes que possibilitem identificar um grupo. “Uma cultura não é uma simples justaposição de traços culturais, mas uma maneira coerente de combiná-los. De certo modo, cada cultura oferece aos indivíduos um ‘esquema’ inconsciente para todas as atividades da vida.” (Cuche, 1999, p. 78). É aí que está a chamada totalidade: na unidade de um grupo a partir de significados contextualizados criados e compartilhados por esse grupo, fazendo com que o grupo se identifique.

A cultura é o elemento primordial que dá unidade a uma sociedade e se cria com base em relações que fazem sentido nesse contexto. (...) A cultura define a sociedade pela capacidade que ela desenvolve de criar elementos que permitem à própria sociedade se reconhecer (Cesnik & Beltrame, 2005, p. 4).

Esta totalidade também pode ser representada, segundo Claude Lévi-Strauss, antropólogo francês, pelo conjunto de sistemas simbólicos que representa uma certa cultura.

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos. No primeiro plano destes sistemas colocam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos estes sistemas buscam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as

relações que estes dois tipos de realidade estabelecem entre si e que os próprios sistemas simbólicos estabelecem uns com os outros (1950, p. XIX apud Cuche, 1999, p. 95).

Para Lévi-Strauss, as culturas particulares não podem ser compreendidas sem referência à Cultura, patrimônio da humanidade – fruto do momento sócio-histórico em que vivia. Entretanto, a compreensão de cultura como um sistema simbólico por ele proposta é de grande utilidade para entender o grau de homogeneidade que pode haver nos grupos sociais.

É importante ressaltar que a totalidade cultural é uma abstração, uma totalidade imaginária (Soares, L. E., 2001). A totalidade não é singular, é apenas *mais uma* instância de produção cultural em interação constante com as demais. Ela não se sobrepõe às demais, nem as culturas tendem a uma convergência, pois seus interesses podem ser distintos.

Não é razoável explorar a teoria da cultura em termos de totalidades culturais empiricamente construídas; no entanto, é plausível reconhecer que a totalidade se produz, referindo-se a si enquanto unidade, paradoxalmente como um nível, apenas como mais um nível particular em que se processa a criação cultural (Soares, L. E., 2001, p. 379).

Claro que as diversas totalizações não são convergentes (...). Os diversos esforços de articulação de crenças, práticas, imagens e valores setorizados, parciais, locais, adscritos a esferas específicas da vida social, não dialogam necessariamente entre si, nem tendem a um consenso (Soares, L. E., 2001, p. 397).

No entanto, não se pode negar que a tentativa de convergência existe. As instâncias de totalização cultural normalmente equivalem à cultura da maioria ou de grupos com poder para manter sua cultura com essa imagem de totalidade. Dessa forma, a totalização pode também ser entendida como um esforço de articular discursivamente os diversos níveis e esferas culturais em direção a uma unidade plena, a uma completude imaginária (Soares, L. E., 2001). Esse discurso pode levar à proclamação de “um discurso total sobre a vida, a sociedade e a cultura” (Soares, L. E., 2001, p. 397).

Isso está cada vez mais presente no contexto atual da globalização. A pluralidade cultural não ocorre mais apenas dentro da sociedade, mas também entre diferentes sociedades. O discurso homogeneizador da totalização pode agora propagar-se mundialmente, atendendo aos interesses daqueles que mantêm esse discurso.

No contexto da globalização, as instâncias totalizantes assumem posições crescentemente privilegiadas nas relações com as demais esferas, ampliando progressivamente seu poder de ordená-las, reierarquizá-las e compatibilizá-las, segundo suas próprias normas de prescrição de consistências e de exclusões. (Soares, L. E., 2001, p. 400).

Por outro lado, a globalização pode vir a ser uma fonte saudável de trocas culturais, fazendo com que diferentes pessoas em diferentes partes do mundo se conheçam e se reconheçam no outro. Muito há a ser aprendido com outras culturas quando não se tem a pretensão de difundir a sua cultura como superior em relação às demais.

A cultura que se internacionaliza é o veículo saudável de conhecimento mútuo dos povos (...). Ela entabula o respeito às diferenças e o conhecimento como alternativa ao julgamento, alterando inclusive a percepção dos povos em relação à sua alteridade (Cesnik & Beltrame, 2005, p. 21).

A globalização pode ser um processo saudável e, mais ainda, determinante na conformação de um mundo que se inter-relaciona em torno de valores construtivos, como os direitos culturais, os direitos humanos, a possibilidade de coordenação internacional para minimizar sofrimentos locais (Cesnik & Beltrame, 2005, p. 22).

Além da pluralidade cultural e da globalização, é importante também saber reconhecer, nos livros didáticos, a função do discurso totalizante – já que não podemos negar sua existência, visto que algum grau de unidade sempre existe. Em livros didáticos para o ensino de um idioma estrangeiro, discursos totalizantes, sejam eles locais ou globais, podem assumir um dos dois caminhos apontados (ou os dois, em momentos diferentes). Por um lado podem promover um “canibalismo cultural” (Santos, 2002), exaltando sua cultura, insistindo no etnocentrismo e na dominação política através da indústria cultural, uma visão essencialista que pode levar os alunos a assimilarem o posicionamento mostrado pelo livro como dado, imutável, e que deve ser obedecido. Por outro lado, podem ressaltar a pluralidade e celebrar as diferenças (sempre presentes, parte da vida), contribuindo para formar alunos que respeitem a diversidade e que saibam se posicionar no mundo, transformando práticas sociais e discursivas sempre que julgarem necessário.

Assim como Benedict, que afirma que a cultura é moldada através dos indivíduos, Sapir entende que “o verdadeiro lugar da cultura são as interações individuais. Para ele, uma cultura é um conjunto de significações que são

comunicadas pelos indivíduos de um dado grupo através destas interações” (Cuche, 1999, p. 105). Benedict, entretanto, não descarta as relações de poder a que todos os indivíduos de uma sociedade estão sujeitos (cf. capítulo 3, seção 3.1.1). Estas relações de poder afetam diretamente a sócio-construção da cultura, levando alguns sociólogos a acreditar que “cada grupo social faz parte de uma subcultura particular” (Cuche, 1999, p. 101), dependendo das relações de poder a que cada grupo esteja exposto.

Apesar da validade do entendimento da existência da pluralidade de culturas em uma mesma sociedade, ou polivalência cultural (Bauman, 1999a), o conceito de subcultura, vinculado ao conceito de poder, não parece condizente com uma abordagem interacionista de cultura. “Se a cultura nasce da interação entre os indivíduos e entre grupos de indivíduos, é errôneo encarar a subcultura como uma variante derivada da cultura global que existiria antes dela” (Cuche, 1999, p. 107). A palavra subcultura carrega a idéia de inferioridade em relação a uma cultura superior, existente anteriormente à interação. Seria, portanto, uma visão preconceituosa – o que deve ser observado com cuidado em livros didáticos, principalmente de língua estrangeira, e principalmente de inglês, considerada uma língua global.

Outro problema seria reconhecer as fronteiras entre as subculturas. Propor uma diferenciação entre as culturas, visualizando-as como entidades separadas pode ser útil metodologicamente e é de grande valor para pensar a diversidade cultural. Porém, como distinguir onde começa e onde termina determinada cultura (Cuche, 1999), já que sua produção advém da interação?

A partir dessa visão interacionista, Cuche (1999) reconhece o caráter dinâmico da cultura, em constante (re)invenção (Velho, 2001) e propõe sua própria definição. Para o autor, a cultura pode ser compreendida “como um conjunto dinâmico, mais ou menos homogêneo. Os elementos que compõem uma cultura não são jamais integrados uns aos outros pois provêm de fontes diversas no espaço e no tempo” (Cuche, 1999, p. 140). A cultura não é, portanto, algo rígido, fechado; os indivíduos possuem liberdade não só para construir como também para “manipular” a cultura (Cuche, 1999, p. 140).

Esta ênfase na interação faz da cultura um produto social. As culturas nascem de relações sociais, que são necessariamente desiguais (cf. capítulo 3, seção 3.1.1). Há hierarquia entre culturas porque há hierarquia social. A cultura da

classe dominante é sempre a cultura dominante. Não se trata de uma cultura ser melhor do que outra; trata-se de determinados grupos terem maior poder para impor suas culturas sobre outros grupos.

A força relativa de diferentes culturas em competição depende diretamente da força social relativa dos grupos que as sustentam. Falar de cultura “dominante” ou de cultura “dominada” é então recorrer a metáforas; na realidade o que existe são grupos sociais que estão em relação de dominação ou de subordinação uns com os outros. Nesta perspectiva, uma cultura dominada não é necessariamente uma cultura alienada, totalmente dependente. É uma cultura que, em sua evolução, não pode desconsiderar a cultura dominante (a recíproca também é verdadeira, ainda que em menor grau), mas pode resistir em maior ou menor escala à imposição cultural dominante (Cuche, 1999, p. 145).

No entanto, a imposição cultural não é garantida, pois sempre pode haver resistência ao poder (cf. capítulo 3, seção 3.1.1). Além de resistência, a tentativa de imposição pode também causar a rejeição.

Uma cultura dominante não pode se impor totalmente a uma cultura dominada como um grupo pode fazê-lo em relação a um outro grupo mais fraco. A dominação cultural nunca é total e definitivamente garantida e por esta razão, ela deve sempre ser acompanhada de um trabalho para inculcar esta dominação cujos efeitos não são jamais unívocos; eles são às vezes efeitos “perversos”, contrários às expectativas dos dominantes, pois sofrer a dominação não significa necessariamente aceitá-la (Cuche, 1999, p. 146).

Além de uma produção social, a cultura é também uma produção histórica; mais precisamente, uma construção inscrita na história das relações entre grupos sociais. “Para analisar um sistema cultural é então necessário analisar a situação sócio-histórica que o produz como ele é” (Balandier, 1955 apud Cuche, 1999, p. 143).

Acredito, assim, estar adotando aqui uma postura crítica em relação à cultura. Roberts et al. (2001) assumem que, assim como a linguagem, a cultura também deve ser entendida em relação a duas perspectivas: uma funcional, descrevendo a realidade, e uma construtivista, em que a realidade é construída ou constituída nas interações sociais. Com base nestas duas perspectivas, os autores reconhecem três visões do conceito de cultura: a cognitiva, a simbólica e a crítica. A visão cognitiva é uma postura mentalista, na qual a cultura é abstraída do comportamento dos indivíduos e entendida como conhecimento compartilhado

por um determinado grupo. Por outro lado, na visão simbólica a cultura é entendida como um sistema de significados públicos; diferentemente da visão cognitiva, os significados culturais não se encontram na mente dos indivíduos, mas nas interações e ações simbólicas de indivíduos que compartilham os mesmos símbolos e comportamentos. Ambas as visões, entretanto, apesar de trazerem contribuições para a definição do conceito de cultura, são um tanto estáticas e não problematizadoras. Às visões descritiva (cognitiva) e interpretativa (simbólica) de cultura, Roberts et al. (2001) acrescentam a visão crítica, não essencialista, que leva a questionamentos e desnaturalizações. A visão crítica de cultura não aceita assunções sobre o que seja conhecimento (visão cognitiva) ou comportamento simbólico (visão simbólica) e entende que os sujeitos falam de determinados lugares, de determinadas posições, e com determinadas crenças em mente, tendendo, portanto, a identificar seus padrões culturais como os normais e naturais.

A visão crítica de cultura é essencial para este trabalho, pois é um dos pilares da Análise Crítica do Discurso (cf. capítulo 3, seção 3.4), um dos pressupostos teóricos desta Tese. Além disso, a autora propõe que a noção de cultura deve ser entendida como um verbo, pois os indivíduos são agentes da cultura, e não seus simples portadores. O conceito de cultura é dinâmico, nunca estático. “*Culture is ‘doing’ rather than ‘being’*” (Roberts et al., 2001, p. 54-55): “cultura é fazer, não apenas ser”.

Kramsch (1998, p. 127), preocupada com o papel da cultura no ensino de línguas, enumera três definições simplificadas de cultura:

cultura (1) Fazer parte de uma comunidade discursiva que compartilha o mesmo espaço social e a mesma história, além de maneiras particulares de perceber, acreditar, avaliar, e agir. **(2)** a comunidade discursiva em si. **(3)** as características próprias da comunidade.

O conceito de cultura, portanto, está intimamente ligado ao conceito de identidade, como será discutido mais adiante (cf. seção 2.3). Bhabha (1998) acredita que as diferentes culturas às quais um indivíduo pertence são determinantes das identidades desse indivíduo. No entanto, discordo da relação de causalidade por ele estabelecida. Sem dúvida, a pertinência a determinadas culturas pode influenciar as identidades do indivíduo, mas não necessariamente a

determinam. Além disso, a relação também pode ser inversa: as identidades de um indivíduo podem levar a sua inclusão em determinadas culturas e comunidades discursivas.

2.2 Identidade

Ao abordarmos a natureza sócio-construcionista do discurso (cf. capítulo 3, seção 3.1), devemos considerar também a natureza sócio-construcionista das identidades sociais. Identidade social deve ser entendida como a forma pela qual os indivíduos se percebem dentro da sociedade em que vivem e pela qual percebem os outros em relação a eles próprios (Bradley, 1996). Weeks (1990) define identidade como o sentimento de pertencer a um determinado grupo; é a identidade que define “o que você tem em comum com algumas pessoas e o que o torna diferente de outras” (Weeks, 1990, p.88). Analogamente, Norton (2000) entende identidade como a forma “como a pessoa entende sua relação com o mundo, como essa relação é construída ao longo do tempo e do espaço, e como a pessoa entende possibilidades para o futuro” (Norton, 2000, p. 5). Entrando no campo das identidades sociais em específico, Bradley (1996, p. 24) diz que:

a identidade social se refere ao modo como nós, enquanto indivíduos, nos posicionamos na sociedade em que vivemos e o modo como percebemos os outros nos posicionando. As identidades sociais provêm das várias relações sociais que as pessoas vivem e nas quais se engajam.

A Figura 2.1, a seguir, procura representar graficamente como indivíduos, ao se engajarem em relações sociais, constroem identidades sociais, que, por sua vez, inserem-se em determinadas culturas.

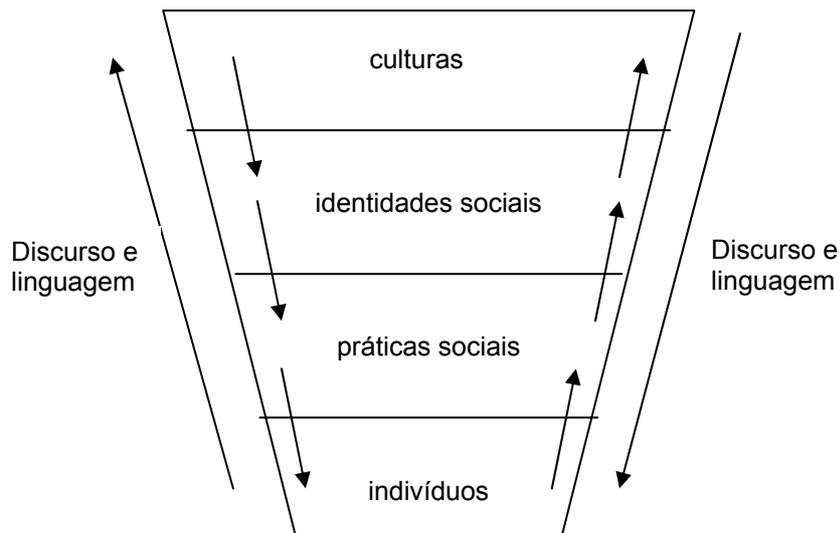


Figura 2.1: Multidimensões das inserções sociais

A visão sócio-construcionista do discurso (cf. capítulo 3, seção 3.1) acarreta, naturalmente, uma visão não-essencialista das identidades sociais. Isto quer dizer que não entendo as identidades sociais como definidas biologicamente ou fixas. “A identidade não é algo que encontremos, ou que tenhamos de uma vez e para sempre. Identidade é um processo” (Sarup, 1996, p. 28). As identidades sociais surgem em manifestações de discurso, pois “embora a identidade possa ser construída de diversas formas, ela é sempre construída no simbólico, ou seja, na linguagem” (Sarup, 1996, p. 48).

Assim como o discurso é construído pelos seus participantes, também são as identidades sociais. É através do discurso que as pessoas constroem suas identidades sociais e se posicionam no mundo (Hall, 1990). As identidades sociais são construídas “no e através do discurso” (Sarup, 1996, p. 47). Identidades sociais não são fixas e inerentes às pessoas; elas são construídas no discurso durante os processos de construção de significados. Um conceito fundamental, portanto, aqui é o conceito de alteridade: aquilo que dizemos em nossas práticas discursivas depende da forma como enxergamos o outro. Conseqüentemente, a forma como nos vemos no mundo social também depende da forma como enxergamos o outro e de como o outro nos enxerga (Bakhtin, 1929 [2002]).

Ao participarmos de uma prática discursiva, como o uso de um livro didático, além de percebermos e considerarmos as identidades sociais dos

participantes dessa prática, estamos também trabalhando na construção e reconstrução das identidades sociais destes participantes, assim como das nossas próprias.

Essa concepção de identidade rejeita o sujeito do Iluminismo, centrado e unificado, e baseia-se em um sujeito sociológico, que constrói identidade ao interagir com a sociedade, e em um sujeito pós-moderno, que não tem identidade fixa, essencial, permanente, pois ela é “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 1992 [2003, p. 13]). E nesse contexto da pós-modernidade o discurso da globalização é um importante fator a ser considerado na construção de identidades, na medida em que nossas vidas podem ser facilmente afetadas por qualquer coisa que aconteça em qualquer lugar do mundo (Bauman, 1999a; Castells, 1999; Fridman, 2000; Giddens, 2002).

A identidade não é algo que exista *a priori* e deva ser resgatado (Mouffe, 2001). Identidades são construídas em interações sociais, dependem da existência do outro (Mouffe, 2001), sendo passíveis de constantes reconstruções e transformações em novas interações. A identidade não está ligada a *ser*, mas a *estar*, ou, mais especificamente, a *representar*. Sendo a identidade uma construção social, e não um dado, herdado biologicamente, ela se dá no âmbito da representação: a identidade representa a forma como os indivíduos se enxergam e enxergam uns aos outros no mundo.

O importante são as representações que os indivíduos fazem da realidade social e de suas divisões. (...) A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. (...) Deve-se considerar que a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas sociais (Cuche, 1999, p. 181-183).

Como diria Wittgenstein, “é por meio da participação em jogos de linguagens diferentes que o mundo nos é revelado” (Mouffe, 2001, p. 413). É através de interações discursivas situadas socialmente que os atores sociais constroem e reconstróem o mundo a sua volta.

Sendo construídas no discurso, as identidades sociais são, portanto, definidas com base em critérios culturais, históricos e institucionais. Segundo Sarup (1996, p. 48), “a identidade é, de certa forma, um efeito das instituições

sociais. (...) Todas as identidades, sejam baseadas em classe social, etnia, religião ou nação, são construtos sociais”. Identidades sociais assumem papéis diferentes em sociedades diferentes, pois cada sociedade tem seus padrões culturais para gênero, sexualidade, raça e demais identidades sociais.

As identidades sociais emergem das várias práticas sociais e/ou discursivas das quais os indivíduos fazem parte (raça, etnia, idade, classe social, gênero, sexualidade etc.). Segundo Louro (1997, p. 24), os sujeitos possuem “identidades plurais, múltiplas; identidades que se transformam, que não são fixas ou permanentes, que podem, até mesmo, ser contraditórias. Assim, o sentido de pertencimento a diferentes grupos – étnicos, sexuais, de classe, de gênero etc. – constitui o sujeito”.

Essas múltiplas e distintas identidades constituem o sujeito, na medida em que esses são interpelados a partir de diferentes situações, instituições ou agrupamentos sociais. Reconhecer-se numa identidade supõe, pois, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência (Louro, 2000, p. 12).

Aprender uma língua é um processo que envolve as identidades do aprendiz, pois “uma língua não é um mero sistema de signos e símbolos, mas uma complexa prática social na qual os valores e significados atribuídos a um enunciado são determinados, em parte, pelos valores e significados a ele atribuídos pelo seu produtor” (Norton & Toohey, 2002, p. 115). Para que algum conhecimento seja construído de forma significativa, é preciso que os alunos se identifiquem com ele, ou seja, que o entendam como parte de seu mundo. Ao considerar a individualidade dos alunos respeita-se suas identidades. E aqui é importante lembrar que um aluno não possui uma identidade única: a de aprendiz; assim como os demais membros da sociedade, os aprendizes também possuem identidades múltiplas: gênero, raça, classe, posição na família (ser mãe / pai, ter irmãos) etc. (Norton & Toohey, 2002).

Por possuir um conjunto de atributos culturais, o mesmo indivíduo pode ter identidades múltiplas, sobrepostas, multidimensionais (Calhoun, 2001; Cuche, 1999; Hall, 1992 [2003]; Moita Lopes, 2003a, 2002, 1999; Mouffe, 2001; Soares, L. E., 2001). Enquanto na modernidade “as pessoas são normalmente membros de uma e apenas uma nação, (...) membros de uma e apenas uma raça, um gênero e uma orientação sexual, (...) e cada uma dessas afiliações descreve de modo exato e

concreto algum aspecto de sua existência (Calhoun, 2001, p. 220), a pós-modernidade enfatiza o caráter variável, não-essencialista e subjetivista das identidades sociais, ou seja, identidades sociais não são fixas ou pré-determinadas. Uma visão sócio-construcionista do discurso, implica três características para as identidades construídas social e discursivamente: *fragmentação*, *contradição* e *fluxo* (Moita Lopes, 2003a, 2002, 1999).

Identidades sociais são fragmentadas na medida em que não podem ser homogeneizadas e definidas levando-se em consideração apenas uma de suas características. "Uma pessoa pobre não é só pobre, mas também homem ou mulher, heterossexual ou homossexual, preta ou branca, jovem ou velha..." (Moita Lopes, 1998, p. 310). Uma mesma pessoa possui múltiplas identidades, de acordo com seu gênero, raça, idade, classe social, estado civil, sexualidade, profissão etc.

De fato, os sujeitos são, ao mesmo tempo, homens ou mulheres, de determinada etnia, classe, sexualidade, nacionalidade; são participantes ou não de uma determinada confissão religiosa ou de um partido político... Essas múltiplas identidades não podem, no entanto, ser percebidas como se fossem "camadas" que se sobrepõem umas às outras, como se o sujeito fosse se fazendo "somando-as" ou agregando-as. Em vez disso, é preciso notar que elas se interferem mutuamente, se articulam; podem ser contraditórias; provocam, enfim, diferentes "posições". Essas distintas posições podem se mostrar conflitantes até mesmo para os próprios sujeitos, fazendo-os oscilar, deslizar entre elas – perceber-se de distintos modos (Louro, 1997, p. 51).

A fragmentação das identidades leva ao "desencaixe" (Giddens, 1990), um "eu jamais acabado" (Sennett, 1999), transitório (Bauman, 1998).

A identidade não se completa, depende do que está por vir. O dismantelamento e reconstrução pós-modernos agrega incerteza permanente e irredutível à experiência de homens e mulheres contemporâneos. (...) A identidade é (...) um eu transitório sempre à cata de possibilidades inéditas, o que é o mesmo que apontar para uma personalidade pastiche que se compõe de nacos ou de um *bricolage* que traz o emblema de uma unidade sempre perseguida e nunca alcançada (Fridman, 2000, p. 82-83).

Identidades sociais também são contraditórias. Por possuir diversas identidades sociais, duas ou mais identidades de uma pessoa podem entrar em contradição devido às relações de poder existentes na sociedade e à posição que essa pessoa ocupa em determinadas práticas sociais. Moita Lopes (1999), com base em Mercer (1990), afirma que um mesmo homem pode ser um sindicalista e votar em um partido de direita, frequentar a igreja católica e um terreiro de

macumba, ser casado com uma mulher e ter sexo casual com outros homens. Uma visão não-essencialista das identidades sociais pressupõe que identidades contraditórias coexistam em uma mesma pessoa.

Identidades sociais também ocorrem em fluxo, são fluidas (Bauman, 2003), ou seja, estão sendo constantemente construídas e reconstruídas, de acordo com as práticas discursivas em que os sujeitos sociais se engajam. Segundo Louro (2000), as identidades sociais são transitórias porque “podem ser (...) provisoriamente atraentes e, depois, nos parecerem descartáveis; elas podem ser, então, rejeitadas e abandonadas. A identidade pós-moderna é flexível, dinâmica, aberta a bricolages, sincretismos, híbridos, ambivalências, porosidades (Mouffe, 2001; Soares, L. E., 2001), “às renegociações sucessivas e aos jogos complexos das micro e macropolíticas envolvidas” (Soares, L. E., 2001, p. 381). Ou, como diz Louro (2000, p. 12), “somos sujeitos de identidades transitórias e contingentes”.

As identidades pós-modernas são descentradas, deslocadas, fragmentadas, contraditórias,

empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (...) À medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (Hall, 1992 [2003, p. 13]).

2.2.1 Identidade social e poder

Outro ponto que merece atenção é a relação entre identidade social e poder. Segundo Sarup (1996, p. 69), “o indivíduo, com sua identidade e características, é o produto das relações de poder às quais está sujeito”. Toda e qualquer prática social e discursiva envolve relações de poder, determinando “quem tem poder e quem é excluído” (Woodward, 1997, p. 15). Uma vez que as identidades sociais surgem a partir das práticas sociais e discursivas dos atores sociais, possuir certas identidades sociais diferencia quem tem poder sobre quem. Identidades de etnia, de gênero, de classe e outras identidades sociais são construídas em contextos sociais, históricos e econômicos, sujeitos a relações de poder, que são reforçados e reproduzidos nas interações cotidianas. São essas identidades sociais múltiplas e imbricadas que implicam possibilidades de interação (Norton, 2000).

As três características inerentes às identidades sociais apontadas por Moita Lopes (2003, 2002, 1999) e descritas anteriormente (cf. seção 2.2), a saber, fragmentação, contradição e fluxo, implicam necessariamente que os sujeitos se posicionem e/ou sejam posicionados no mundo através das inúmeras práticas discursivas das quais fazem parte. Esse posicionamento pode ser passivo, ou seja, os sujeitos aceitam as identidades sociais a eles impostas pelas práticas discursivas da sociedade e submete-se ao seu poder, ou ativo, os sujeitos escolhem que posição tomar, independentemente das práticas discursivas e relações de poder impostas pela sociedade – o que Sarup (1996, p. 51) chama de “identidade política”.

Na mesma linha que Sarup (1996), Castells (1999) também reconhece a construção de identidades ativas ou passivas, dependendo do posicionamento dos sujeitos no meio social. Castells (1999) identifica três formas e origens de construção de identidades: *identidade legitimadora*, *identidade de resistência* e *identidade de projeto*. A identidade legitimadora é aquela difundida pelas instituições dominantes no intuito de perpetuar sua dominação. Por outro lado, a identidade de resistência é aquela que, como o próprio nome indica, resiste à identidade legitimadora. Finalmente, a identidade de projeto é aquela que vai além da simples resistência e parte para a construção de uma nova identidade. Enquanto a identidade de resistência apenas nega a identidade legitimadora, a identidade de projeto não só a nega como também propõe uma nova para substituí-la. A única diferença entre Castells (1999) e Sarup (1996), portanto, é o fato de o primeiro reconhecer dois níveis de resistência ao poder refletidos nas identidades sociais dos indivíduos.

Da mesma forma que a cultura da classe dominante tende a se impor sobre as demais manifestações culturais (cf. seção 2.1), identidades podem, e muitas vezes realmente são, formadas a partir de instituições dominantes (Castells, 1999), que podem reformular e até mesmo manipular identidades (Cuche, 1999). O direito à identidade, o poder de identificação, depende do posicionamento social. A identidade é, portanto, “o que está em jogo nas lutas sociais” (Cuche, 1999, p. 185), pois elas podem ser responsáveis pela inclusão ou exclusão social. Segundo Bourdieu (1980), “somente os que dispõem de autoridade legítima, ou seja, de autoridade conferida pelo poder, podem impor suas próprias definições de si mesmos e dos outros” (Cuche, 1999, p. 186).

O direito à identidade em livros didáticos de inglês é algo que me interessa nesta pesquisa. Considero relevante reconhecer as possibilidades de identificação que o livro possibilita ao aluno e avaliar seu impacto neste aluno. As possibilidades de identificação são diversificadas ou limitadas? O discurso do livro didático dá ao aluno o direito à identificação? O discurso do livro didático propicia a resistência do aluno (identidades de resistência), quando preciso, para que construa identidades livremente (identidades de projeto) ou este discurso exerce poder, manipulando a construção de identidades do aluno (identidades legitimadoras)? A não-possibilidade de uma livre construção de identidades pode levar o aluno a construir identidades negativas, fazendo com que sintam-se inferior e envergonhado em relação às identidades definidas pelos outros, as chamadas hetero-identidades ou exo-identidades (Cuche, 1999).

Em uma situação de dominação caracterizada, a hetero-identidade ou exo-identidade se traduz pela estigmatização dos grupos minoritários. Ela leva frequentemente neste caso ao que chamamos de uma “identidade negativa”. Definidos como diferentes em relação à referência que os majoritários constituem, os minoritários reconhecem para si apenas uma diferença negativa. Também pode-se ver entre eles o desenvolvimento dos fenômenos de desprezo por si mesmos. Estes fenômenos são freqüentes entre os dominados e são ligados à aceitação e à interiorização de uma imagem de si mesmos construída pelos outros. A identidade negativa aparece então como uma identidade vergonhosa e rejeitada em maior ou menor grau, o que se traduzirá muitas vezes como uma tentativa para eliminar, na medida do possível, os sinais exteriores da diferença negativa (Cuche, 1999, p. 185).

2.3 Identidade social e identidade cultural

Os conceitos de cultura e identidade adotados neste trabalho, ambos de natureza interacional, sócio-construcionista, e plural, parecem se confundir em alguns momentos, uma vez que as mesmas categorizações que definem culturas também definem identidades (classe social, idade, raça, profissão, gênero, sexualidade, origem etc.). No entanto, “participar de certa cultura particular não implica automaticamente ter certa identidade particular” (Barth, 1969 apud Cuche, 1999, p. 200-201), pois certos traços culturais fazem parte da identidade, mas dificilmente uma identidade engloba todos os aspectos de uma cultura (tomada aqui no seu sentido totalizante – cf. seção 2.1). Os indivíduos buscam recursos em diversas culturas, principalmente no mundo globalizado atual, na construção de

suas identidades; “uma mesma cultura pode ser instrumentalizada de modo diferente e até oposto nas diversas estratégias de identificação” (Cuche, 1999, p. 201). Por outro lado, “estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura” (Cuche, 1999, p. 176).

Acredito que a visão de cultura como fonte de construção de identidade fique clara na definição de Castells (1999, p. 22):

entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo (...) [há] identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social.

Vários autores utilizam o conceito de identidade cultural (Cuche, 1999; Hall, 1992 [2003]). A identidade cultural é um dos componentes da identidade social, o responsável pela vinculação cultural. Segundo Cuche (1999, p. 177), a identidade social

exprime a resultante das diversas interações entre o indivíduo e seu ambiente social, próximo ou distante. A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

Quando a identidade social passa a identificar um grupo, e não apenas cada indivíduo separadamente, ela distingue um grupo – e seus membros – dos demais grupos. Nesse sentido, a identidade cultural é um dos componentes da identidade social, uma modalidade de categorização baseada na diferença cultural (Cuche, 1999). Diferentes identidades culturais de diferentes culturas são absorvidas por um indivíduo e tornam-se partes de suas identidades sociais. Enquanto a cultura existe no âmbito dos processos inconscientes, sem consciência de identidade, a identidade cultural “remete a uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas” (Cuche, 1999, p. 176).

As identidades culturais, enquanto parte integrante das identidades sociais, também são múltiplas, fragmentadas, contraditórias e fluidas (cf. seção 2.2). O não entendimento dessa natureza pode acarretar nas visões essencialistas de identidade nacional e cultura nacional.

O Estado moderno tende à monoidentificação, seja por reconhecer apenas uma identidade cultural para definir a identidade nacional (...), seja por definir uma identidade de referência, a única verdadeiramente legítima (...), apesar de admitir um certo pluralismo cultural no interior de sua nação. A ideologia nacionalista é uma ideologia de exclusão das diferenças culturais (Cucho, 1999, p. 188).

2.3.1 Identidade cultural e cultura nacional²

A chamada cultura nacional é uma das principais fontes de identidade cultural, pois uma nação é uma comunidade simbólica, um sistema de representação cultural (Hall, 1992 [2003]). Ela é fonte de significados culturais, um foco de identificação, um sistema de representação. Na verdade, podemos dizer que a cultura nacional é uma comunidade imaginada (Anderson, 1983) com base em memórias do passado e no desejo de viver em conjunto e perpetuar sua herança cultural. O conceito de cultura nacional nada mais é do que uma tentativa de unificar seus membros em uma identidade cultural única, ignorando suas diferenças culturais provenientes das diferentes práticas discursivas e sociais às quais pertencem (classe, gênero, idade, família, profissão etc.), “para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” (Hall, 1992 [2003, p. 59]).

Nesse sentido, a identidade cultural é “tanto o local quanto o objeto de lutas políticas” (Mouffe, 2001, p. 421), o lugar por lutas hegemônicas. Uma cultura nacional é apenas uma unidade cultural imaginada, um discurso totalizante, e o nacionalismo é politicamente construído. É preciso questionar por quem e para quem essa identidade é construída (Castells, 1999). Costuma-se colocar ênfase na tradição, ou na “invenção da tradição”, quando se faz questão de passar uma certa imagem não necessariamente verdadeira. Seu objetivo é restaurar identidades passadas e mover-se em direção ao futuro (Hall, 1992 [2003]). Afinal, não se pode esquecer que a cultura nacional é uma construção discursiva.

Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (...). As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos

² O termo *cultura nacional* é muitas vezes grafado com iniciais maiúsculas. Estou propositalmente usando letras minúsculas para mostrar que não o utilizo em seu sentido canônico, mas como apenas mais uma cultura dentro de uma multiplicidade.

com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (Hall, 1992 [2003, p. 51]).

Não se trata de ignorar o conceito de cultura nacional, pois não se pode negar que um certo grau de totalidade existe. Diferentes comunidades dentro de uma mesma nação normalmente compartilham de um sentimento de pertencimento ao Estado-nação, através de “instituições culturais, sociais, econômicas e políticas que influencia[m] os cidadãos ao longo de toda sua vida” (Cappello, 2001, p. 117). No entanto, não podemos pensar a cultura nacional como unificada, uma vez que tal unidade não abre espaço para as diferenças. E ignorar as diferenças pode ser entendido como uma forma de exercício de poder.

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade (...) através do exercício de diferentes formas de poder cultural (Hall, 1992 [2003, p. 62]).

Esta noção não-essencialista de cultura nacional me será particularmente útil na análise de livros didáticos de inglês, que, projetados para serem usados por falantes de um outro idioma, são geralmente escritos e editados por falantes da língua ensinada. Como ocorrem as trocas culturais nesse contexto? É difícil, ou melhor, impossível, definir o que seja cultura brasileira, cultura inglesa ou cultura americana. Mesmo não sendo unificadas, devemos reconhecer que existem traços de distinção entre essas culturas, e que esses traços devem ser discutidos ao se ensinar o idioma (Kramsch, 2003, 1998, 1993).

A diversidade existe, mas uma certa unidade também. O recorte dado à análise da cultura pode ser em diferentes níveis e escalas (continental, nacional, regional, local etc.), dependendo do tipo de reflexão e análise que se intencione fazer (Cesnik & Beltrame, 2005). Na tentativa de conciliar a inegável diversidade com a também inegável identidade surgiu a idéia de multiculturalismo. O multiculturalismo é, na verdade, um argumento em favor da diversidade, enraizado em uma demanda de singularidade integral (Calhoun, 2001, p. 200).

As perspectivas multiculturalistas (...) descrevem com uma freqüência surpreendente o relacionamento entre identidades (...) diferentes. Quer dizer, oferecem sugestões sobre modos de convivência possíveis na mesma sociedade

entre pessoas de diferentes cores, religiões, etnias ou orientação sexual. Mas tomam como pressuposto que essas etiquetas definem os grupos sociais significativos, que os membros desses grupos aceitam a preponderância de uma única etiqueta para as suas identidades e, ainda, que essas identidades estão relativamente consolidadas (Calhoun, 2001, p. 204).

2.4 Cultura e globalização

Culturas nacionais nunca poderiam ser unificadas, uma vez que as nações pós-modernas são, todas, híbridos culturais, graças ao fenômeno da globalização (Hall, 1992 [2003]).

A “globalização” se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras regionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado (Hall, 1992 [2003, p. 67]).

Uma das principais características da globalização é a compressão tempo-espço, com o desaparecimento das fronteiras (Bauman, 1999a; Castells, 1999; Cesnik & Beltrame, 2005; Fridman, 2000; Giddens, 2002; Hall, 1992 [2003]; Harvey, 1992; Kumaravadivelu, 2004), em que as distâncias estão mais curtas e os acontecimentos impactam mais rapidamente sobre todo o mundo. Essa compressão tempo-espço afeta diretamente as identidades na medida em que “o tempo e o espço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de *representação*” (Hall, 1992 [2003, p. 70]). Como identidades são, na verdade, representações, e qualquer identidade está sempre localizada no espço e no tempo simbólicos, concluímos que diferentes representações de tempo e de espço afetam diretamente a maneira como as identidades são localizadas e representadas (Hall, 2003).

Uma das consequências da globalização é a desintegração das identidades nacionais, ao mesmo tempo em que as identidades locais são reforçadas, e o conseqüente surgimento de identidades híbridas (Hall, 2003; Kumaravadivelu, 2004), conforme indicado anteriormente. Uma vez que identificações globais se deslocam por todo o mundo, não há identidade nacional unificada e fixa que não seja superada ou até mesmo apagada.

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos,

ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. [As] formações de identidade (...) atravessam e intersectam as fronteiras naturais, [de forma que pessoas que] retêm fortes vínculos com (...) suas tradições (...) são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. (...) Não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas [–] *culturas híbridas*. (...) As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia (Hall, 1992 [2003, p. 88-89]).

Na tensão entre o global e o local, que vão sempre coexistir (Bauman, 1999a; Castells, 1999; Damatta, 2001; Hall, 2003; Kumaravadivelu, 2004; Robertson, 1992, 2001), as identidades são transformadas. A globalização propõe, concomitantemente, a difusão e a aculturação (Damatta, 2001); significados podem ser transpostos além fronteiras ou redefinidos localmente. Identidades mais locais ou mais globais dependem dos meios econômicos (Bauman, 1999a). Ser globalizador ou globalizado é uma questão de poder: enquanto algumas sociedades têm o poder de globalizar sua cultura, outras são “vítimas” dessa globalização, em maior grau, quando são “engolidas” pela globalização, ou em menor grau, quando conseguem re-articular o global e transformá-lo em local. A globalização da cultura pode, entretanto, provocar reações contrárias, tais como: desprezo, aversão e xenofobia à hegemonia (Cesnik & Beltrame, 2005).

A globalização produz, simultaneamente, novas identificações globais e novas identificações locais (Hall, 2003). A globalização pode levar ao fortalecimento de identidades locais, provocando reações defensivas de “entricheiramento” para auto-preservação de suas fontes de identidade (Castells, 1999), ou à produção de novas identidades, que articulem o global e o local. “A vivência global é, e sempre foi, relativizada pela experiência local” (Cesnik & Beltrame, 2005, p. XXIII). Global e local se confundem, o que levou Robertson (1992) a cunhar o termo *glocalização*. O que para alguns é globalização, para outros é localização (Bauman, 1999a). Algumas mudanças globais requerem soluções locais (Rajagopalan, 2004).

A globalização não somente puxa para cima, mas também empurra para baixo, criando novas pressões por autonomia local. (...) A globalização pressiona também para os lados. Cria novas zonas econômicas e culturais dentro e através das nações (Giddens, 2002, p. 23).

A globalização contribui para a intensificação de relações sociais em escala mundial, possibilitando que acontecimentos locais sejam modelados por eventos que ocorrem a milhares de quilômetros de distância (Fridman, 2000). O reverso também é verdadeiro: da mesma forma que “atividades locais são influenciadas, e às vezes até determinadas, por acontecimentos ou organismos distantes” (Giddens, 1997, p. 74), ações cotidianas também podem produzir conseqüências globais” (Fridman, 2000).

A globalização requer a análise imediata da inter-relação entre os níveis local e global, vistos como um processo vivo que mutuamente se influenciam. O local não é mero receptor dos efeitos produzidos em contexto alheio, mas único fornecedor ao que ocorre no plano mundial. Dessa forma, reforçar os atributos de um fenômeno local inserido no contexto mundial não é ir contra os andamentos da globalização e sim, dar sentido a ela (Cesnik & Beltrame, 2005, p. 15).

A globalização, no entanto, é desigual. Chamá-la de ocidentalização fosse talvez mais preciso, já que o que é globalizado é a produção cultural ocidental; é essa produção que domina as redes globais (Cesnik & Beltrame, 2005; Hall, 2003; Kumaravadivelu, 2004). Ainda assim, as sociedades da periferia estão abertas às influências culturais do centro, o ocidente, “embora num ritmo mais lento e desigual” (Hall, 1992 [2003, p. 80]).

Por isso, podemos considerar o termo globalização contraditório. A mesma compressão tempo-espaco que diminui distâncias e faz fronteiras desaparecerem proporciona efeitos opostos. Por um lado, a interconectividade leva à difusão de diferentes conhecimentos, contribuindo para uma maior heterogeneização do mundo. Por outro lado, ao se considerar os efeitos reais da globalização, o que parece estar havendo é uma homogeneização do mundo, mais especificamente uma ocidentalização, e mais especificamente uma americanização, já que essa globalização “carrega a forte marca do poder político e econômico americano” (Giddens, 2002, p. 15). Mais especificamente ainda, podemos comparar a globalização a uma *mcdonaldização* da sociedade (Ritzer, 1995), uma vez que o chamado conhecimento globalizado parece referir-se primordialmente ao mundo consumista norte-americano (Giddens, 2002; Kumaravadivelu, 2004). A chamada aldeia global, na verdade uma comunidade imaginada (Robertson, 2001), seria, na

realidade, os Estados Unidos³ – país falante de inglês. É preciso, portanto, estar atento a como os livros didáticos de ensino de inglês trabalham com esta questão ideológica de estar ensinando o idioma da globalização (Cesnik & Beltrame, 2005; Moita Lopes, 2003b).

O idioma da globalização, o inglês, deve ser entendido como o idioma da integração, e não da exclusão ou segregação. Segundo Kachru (1985), a comunidade mundial de usuários da língua inglesa, que compreende falantes de inglês como primeira língua, segunda língua, ou língua estrangeira, pode ter sua distribuição representada graficamente por três círculos sobrepostos, conforme mostra a Figura 2.2, abaixo.

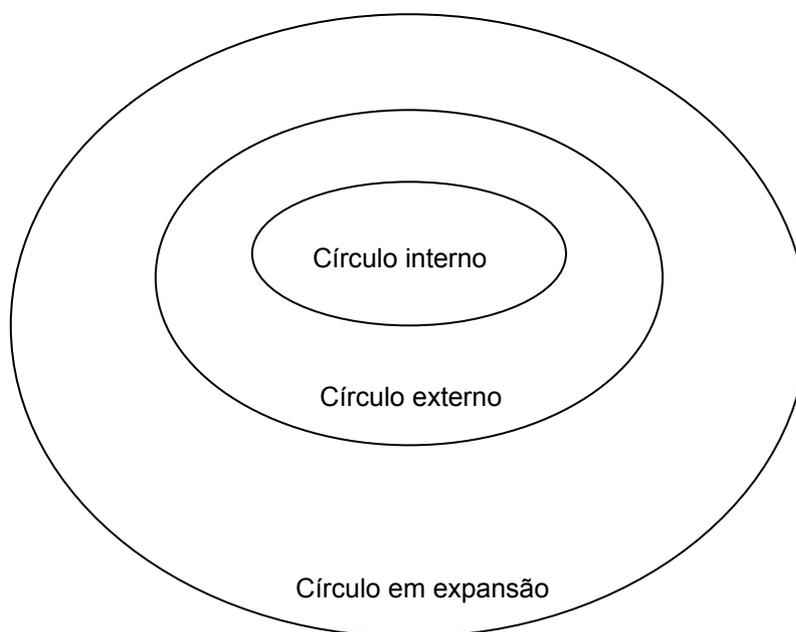


Figura 2.2: Comunidade mundial de usuários da língua inglesa

O círculo interno (*inner circle*) compreende os falantes de inglês como primeira língua, ou seja, populações de países em que o inglês é a língua materna, como Estados Unidos, Inglaterra, Austrália, Nova Zelândia, Canadá, Irlanda, África do Sul e vários países caribenhos (Crystal, 2003). O círculo externo (*outer circle*) engloba os falantes de inglês como segunda língua, ou seja, falantes de inglês em países onde o inglês é uma língua oficial, embora não a primeira língua,

³ É importante ressaltar aqui que a União Européia vem conquistando um espaço cada vez maior nesta aldeia global, dividindo a hegemonia com os Estados Unidos, assim como outras potências mundiais que vêm se desenvolvendo, como a China.

a língua materna. É o caso de países como Índia, Singapura, Nigéria e Gana (Crystal, 2003). O círculo em expansão (*expanding circle*), por sua vez, inclui os falantes de inglês como língua estrangeira, em países onde o inglês, apesar de não ser uma língua oficial, é utilizado para estabelecer contatos, principalmente comerciais. Nesses países incluem-se Brasil, Alemanha, China, Espanha, Rússia, Argélia etc. (Crystal, 2003).

O objetivo do ensino de inglês como o idioma da globalização é o de inclusão social, possibilitando o acesso e a inserção dos não-falantes-de-inglês-como-primeira-língua (situados nos círculos externo e em expansão) ao mundo globalizado. Nesse sentido, o ensino precisa reconhecer as diferenças e as diversidades culturais presentes nas duas esferas mais externas, que compreendem a maioria dos usuários da língua inglesa. Esse grande número de usuários, aliás, contribui para a inevitável transformação da língua. Se, por outro lado, o ensino ignora essas transformações e tenta simplesmente reproduzir e impor uma variante supostamente pura do idioma, falada pelos falantes da esfera mais interna, não há inclusão ou globalização, apenas exclusão e segregação. Nesse caso, reduz-se a globalização ao pequeno círculo de falantes nativos de inglês, e o conhecimento produzido no restante do mundo, via esse inglês transformado, é negado ou não reconhecido pelo círculo interno.

2.5

A “sociedade do espetáculo”⁴

É importante lembrar que, em tempos de economia eletrônica global (Giddens, 2002), a globalização não é só econômica, mas também política, tecnológica, cultural e social (Cappello, 2001; Giddens, 2002), influenciando “a vida cotidiana tanto quanto eventos que ocorrem numa escala global” (Giddens, 2002, p. 15). Vivemos atualmente uma época virtual e midiática (Castells, 1999), uma hiper-realidade (Giddens, 2002) em que a comunicação eletrônica (Fridman, 2000), também global, faz com que a realidade seja criada pela mídia através de imagens (Fridman, 2000). A exacerbação da imagem acaba gerando uma “confusão entre a imagem e a realidade” (Fridman, 2000, p. 72), em que as pessoas são levadas a acreditar que aquelas imagens largamente difundidas fazem

⁴ A expressão é de Debord (1997).

parte de sua realidade. Torna-se cada vez mais difícil distinguir o que é real e o que é imagem. Essa importância dada à imagem transforma a vida em um espetáculo (Debord, 1997), e para obter sucesso é preciso fazer parte desse espetáculo.

O espetáculo é o seqüestro da vida e a cisão do mundo em realidade e imagem.

(...)

Na sociedade do espetáculo, o desejo interior de cada pessoa mistura-se às mais diversas emanções dos meios de comunicação, constituindo estilos de vida nos limites da falsificação espetacular (Fridman, 2000, p. 26-29).

A forma como os livros didáticos, inseridos no contexto sócio-histórico da pós-modernidade, constroem o mundo precisa ser estudada. Qual é a imagem que eles trazem do mundo? Que conseqüências essa maneira de enxergar o mundo e a vida pode trazer para os alunos?

Na sociedade do espetáculo, tudo se transforma em mercadoria consumível, inclusive pessoas, através dos meios de comunicação de massa (Jameson, 1996). A pós-modernidade é também a era das celebridades (Fridman, 2000). Não há mais limites entre o público e o privado, graças à mídia (Fridman, 2000) e à nova tecnologia das comunicações (Giddens, 2002). Celebridades adquirem *status* de extrema importância em um mundo onde a imagem é mais importante que o real. Imagem e realidade se confundem, e o que as pessoas aparentam ser torna-se mais importante do que o que elas realmente são. Pessoas são globalizadas e se tornam celebridades instantâneas, passando a fazer parte da sociedade global. O sucesso se traduz na capacidade de conseguir difundir sua imagem.

É preciso confrontar essa visão de mundo propagada na pós-modernidade com aquela que os livros didáticos apresentam. Passar aos alunos a idéia de que para se obter sucesso e ser alguém na vida é preciso ser famoso é, no mínimo, contraditório em se tratando de educação. A sociedade do espetáculo dá mais valor à imagem que ao conhecimento. Vivemos, entretanto, uma era de reflexividade, em que “as capacidades reflexivas dos atores sociais estão mais desenvolvidas do que nunca” (Fridman, 2000, p. 18) para a utilização dos recursos do conhecimento. Uma de suas características é o “reconhecimento do uso da linguagem na constituição das atividades concretas da vida” (Fridman, 2000, p. 42). Equipar os alunos com esse conhecimento parece mais proveitoso do que a

proliferação de uma imagem de sucesso atrelado à fama e à exposição exagerada de sua figura.

2.6 O papel da língua inglesa na pós-modernidade

Desenhado esse perfil do momento sócio-histórico atual, quero chamar a atenção para o papel da língua neste contexto. Um dos principais fatores que dá unidade a uma cultura, até mesmo no âmbito nacional, é a língua. A língua é um fator forte de reconhecimento cultural, de nacionalismo; “a língua, como expressão direta da cultura, torna-se a trincheira da resistência cultural, o último bastião do autocontrole, o reduto do significado identificável” (Castells, 1999, p. 70). A globalização reforça as possibilidades de se compartilhar diferentes identidades, pois é mais fácil se mover entre as culturas.

No caso do ensino de uma língua estrangeira, é preciso atentar para a forma como a língua e a cultura ensinadas são tratadas em relação à língua e à cultura dos aprendizes. Ao mesmo tempo em que a exposição a novos conhecimentos através de uma nova língua e de uma nova cultura ajuda a integrar os alunos na sociedade global, essa globalização da cultura também pode ser usada como uma tentativa de exercício de poder, no sentido de promover uma homogeneidade que leve à hegemonia e à dominação cultural, com perda do referencial local (Cesnik & Beltrame, 2005).

A identidade de um povo está intimamente relacionada à língua e à cultura que partilham. Sem dúvida que a imposição de uma língua promove a via livre para a integração de uma identidade alienígena, assim como a divulgação de seus elementos culturais facilita uma conquista do imaginário para promover valores dessa sociedade hegemônica por meio de sua cultura (Cesnik & Beltrame, 2005, p. 46).

Isso fica ainda mais latente no ensino de inglês, visto que o inglês é o idioma corrente no sistema internacional (Cesnik & Beltrame, 2005). O idioma contribui ainda mais para que a globalização assuma, cada vez mais, um caráter de ocidentalização ou americanização. Nesta pesquisa, observo como os livros didáticos que ensinam inglês constroem o mundo globalizado. Será esse mundo realmente global, ocidental ou americano? Mesmo nos livros com uma proposta de ensino de inglês britânico? Essas questões precisam ser problematizadas ao se

utilizar um livro didático.

Ao ensinar um novo idioma, é preciso lembrar que

tratar de globalização também é falar de uma nova consciência do indivíduo em relação ao mundo, com a ampliação do contato com outras sociedades. (...) A globalização, portanto, nos faz pensar mais em *possibilidades* do que em concretização de um sentimento de integralismo mundial, ela nos fornece possibilidades de atuarmos em diferentes contextos, interagirmos com diferentes contextos, beneficiarmos e contribuirmos com as experiências culturais de todos os povos (Cesnik & Beltrame, 2005, p. 16).

Os livros didáticos que analiso estão, portanto, inseridos nesse momento sócio-histórico da pós-modernidade, caracterizado pelo aparente descontrole causado pelo hibridismo, pela globalização, pela fragmentação, pela presença ostensiva da mídia, pela interconectividade virtual e pela constante transformação identitária que todos esses fatores acarretam.

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. [As] formações de identidade (...) atravessam e intersectam as fronteiras naturais, [de forma que pessoas que] retêm fortes vínculos com (...) suas tradições (...) são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. (...) Não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas [–] *culturas híbridas*. (...) As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia (Hall, 1992 [2003, p. 88-89]).