

3

Identidades de ordem sociocultural: entre a diferença, os entre-lugares e o hibridismo

Ao iniciar minha caminhada como pesquisadora e professora em uma instituição bilíngue, contexto da pesquisa, notei como os profissionais se posicionavam em relação a este ambiente intercultural, construindo identidades institucionais, profissionais e pessoais. Considerei importante tratar, em termos teóricos, de identidades de ordem sociocultural, no âmbito da segunda pergunta de pesquisa:

- Como os professores se manifestam em entre-lugares institucionais e culturais, entre a sociedade brasileira e a inglesa, no contexto de uma escola bilíngue, com uma proposta internacional?

Neste capítulo, tratarei de questões que envolvem identidades socioculturais, a partir de abordagens da diferença cultural e do entre-lugar, da transdiferença e do hibridismo relacionado à construção identitária.

3.1

Cultura, comunicação e identidade

Gudykunst e Yun Kim (1994) discorrem sobre a influência que a cultura tem sobre a comunicação, principalmente entre grupos interculturais e como a compreensão sobre o encontro entre estes grupos pode minimizar mal-entendidos e aprimorar o entendimento entre pessoas de culturas distintas.

Segundo os autores (1994, p.16), a noção de cultura é concebida como um sistema de competência compartilhada, de forma abrangente, e que varia entre os indivíduos em suas especificidades, não sendo, necessariamente, tudo o que um indivíduo conhece, pensa e sente sobre seu mundo. A cultura engloba o que seus companheiros conhecem, acreditam e comunicam a partir do uso do código, da noção do “jogo que está sendo jogado” (*game being played*), mas nem todo o indivíduo compartilha precisamente a mesma matriz cultural nem o mesmo código.

A definição de cultura proposta por Keesing (1974, p.75), linguista e antropólogo americano, considera que a cultura pode ser metaforizada como uma teoria do “jogo em processo” em cada sociedade. Esta abordagem reforça a tese de que o significado é construído e negociado em situações de interação, e que os processos culturais estão intimamente relacionados indicando como devemos nos comunicar com os outros e interpretar seu comportamento. A construção de identidades está diretamente associada aos processos culturais socialmente localizados.

Há assim, para os autores, uma combinação entre conhecimentos prévios a partir de normas e regras, que coordenam e influenciam os comportamentos na comunicação, e a interação em situações de contato diário entre nativos, com interpretações individuais distintas e localizadas (Gudykunst e Yun Kim 1994, p.17). Do ponto de vista dos autores, a cultura envolve assim tanto o “jogo em processo” como conhecimentos prévios que interferem na comunicação.

Ao remeter ao conceito de cultura para o nativo *versus* o não nativo, Gudykunst e Yun Kim (1994, p.25) apontam para a questão da comunicação entre “desconhecidos” (*strangers*), muito pertinente para a discussão sobre meus papéis perante o grupo de professores brasileiros e ingleses. Sou brasileira, e também docente da instituição internacional foco da pesquisa, além de assumir o papel de entrevistadora durante o encontro. A fim de contrapor a visão da realidade do nativo e do não nativo, Parrillo (1980, p.3), mencionado em Gudykunst e Yun Kim (1994, p.25), comenta sobre essas diferenciações:

Porque este é um mundo compartilhado, podemos dizer que também é intersubjetivo. Para os nativos, toda a situação social engloba não apenas papéis e identidades, mas também compartilhamento da realidade da estrutura intersubjetiva da consciência. O que é aceito pelo nativo como algo corriqueiro é problemático para o não-membro do grupo. Em um mundo familiar, as pessoas passam o dia respondendo automaticamente sem questionar ou refletir. Para os não-membros do grupo, no entanto, toda situação é uma novidade e, portanto, experimentada como uma crise.⁶

A citação acima aponta para as questões relacionadas à forma como a cultura e a realidade são observadas a partir da ótica de um membro nativo *versus* a de um não nativo. Gudykunst e Yun Kim (1994) comentam sobre a ansiedade e

⁶ Because this is a shared world, it is an intersubjective one. For the native, then, every social situation is coming together not only of roles and identities, but also of shared realities the intersubjective structure of consciousness. What is taken for granted by the native is problematic for the stranger. In a familiar world, people live through the day responding to daily routine without questioning or reflection. To strangers, however, every situation is new and is therefore experienced as a crisis.

insegurança em momentos em que precisamos nos relacionar com pessoas, ou passar por situações com que temos pouca familiaridade ou que são desconhecidas para nós, conforme abaixo:

Os membros do grupo se sentem seguros a partir de relacionamentos familiares com grupos de conhecidos e ao manterem a distância com não-membros mediante mecanismos de isolamento. Em situações em que um estranho invade o espaço social normalmente ocupado apenas por membros conhecidos, uma dada resposta pode refletir ansiedade ou antagonismo latente⁷ (Gudykunst e Yun Kim, 1994, p.27).

No âmbito de abordagens do discurso, o processo de comunicação é tratado por Schiffrin (1994), em três modelos de comunicação: o modelo de código, que a autora remete à Teoria da Variação; o modelo inferencial relacionado à teoria dos Atos de Fala e à Pragmática; e o modelo interacional inspirado por estudos da Sociolinguística Interacional, Análise da Conversa e da Etnografia.

Os modelos de comunicação assumem quatro aspectos ao longo do processo: participantes, mensagem, meio e intersubjetividade, diferindo na maneira de serem concebidos e relacionados por cada modelo (Schiffrin, 1994, p.24-28).

No modelo de código da comunicação, o emissor assume o papel central tendo três funções principais. Primeiramente, o emissor faz proposições, ou veicula pensamentos, internamente representados, que intenciona transmitir e tornar acessível ao outro da interação, transformando-os em um conjunto de sinais acessíveis mutuamente identificáveis (elocuições em um código comum aos participantes). O outro membro da interação procura decodificar o sinal, retirar a mensagem e, assim, acessar o pensamento do emissor. Neste modelo, a meta fundamental da comunicação é a intenção de comunicar um pensamento e a intersubjetividade, visto que o objetivo da comunicação não é apenas o de se alcançar uma mensagem compartilhada, também o processo pelo qual tal objetivo é atingido. O modelo baseia-se na pré-existência e no uso de um código em comum, ou seja, em conhecimentos ou experiências partilhados, linguagem, unidades, regras, dentre outros (Schiffrin, 1994, p. 391-4; ver também Pereira, 2013, p. 71).

7 “group members derive security from relating in familiar ways to fellow group members and from maintaining their distance from nonmembers through established insulating mechanisms. In situations where an outsider comes into the social space normally occupied by group members only, one can presume an initial response of anxiety and at least latent antagonism.”

Já o modelo inferencial de comunicação, segundo Schiffrin (1994), dependente do princípio da intersubjetividade, e baseia-se nas três intenções de comunicação propostas pela Pragmática de Grice, são elas: (i) o objetivo da comunicação é a realização da intersubjetividade, com reconhecimento das intenções de uma pessoa em relação à outra; (ii) há procedimentos pelos quais o recipiente reconhece as intenções do comunicador; (iii) os procedimentos na realização da intersubjetividade são de conhecimento partilhado em relação ao código e aos princípios da comunicação, em que o falante deve mostrar intenções, mais do que pensamentos e a comunicação ocorre quando as intenções são reconhecidas pelo ouvinte (Schiffrin, 1994, p.394-395).

Podemos exemplificar o modelo acima da seguinte maneira: (a) Uma elocução X do falante (S) produz certa resposta (r) em certo ouvinte (A); (b) O ouvinte (A) tem que reconhecer a intenção (a) do falante (S); (c) O reconhecimento do ouvinte (A) da intenção (a) do falante (S) funciona como a mínima parte do pensamento do ouvinte (A) para a resposta (r) do ouvinte (Schiffrin, 1994, p.393).

Nota-se que, neste modelo, há uma ênfase no que o emissor pretende transmitir, passando a intenção deste, e não o pensamento, como foco central da comunicação, considerando a intersubjetividade e o código como um aspecto do princípio comunicativo.

Primeiramente, o objetivo da comunicação é alcançar a intersubjetividade, i.e. alguém reconhecer as intenções de outro. Em segundo lugar, a intersubjetividade é alcançada através de um procedimento em que o reconhecimento de intenções por parte do destinatário reflete a manifestação das intenções do comunicador. Finalmente, os procedimentos para se alcançar a intersubjetividade são baseados em um conhecimento prévio: as pessoas compartilham o mesmo código linguístico assim como os mesmos princípios de comunicação.⁸ (Schiffrin, 1994, p.395).

O modelo interacional de comunicação reduz a importância da intersubjetividade, se comparada ao modelo anterior, assumindo que o suporte para a comunicação é o comportamento dos participantes (comunicador e destinatário) independentemente das intenções de comunicação.

Neste modelo de comunicação, a autora (Schiffrin, 1994, p.398) considera que um indivíduo se comunica não apenas ao transmitir um pensamento ou mani-

⁸ First, the goal of communication is the achievement of intersubjectivity, i.e. one person's recognition of another's intentions. Second, intersubjectivity is achieved through a procedure in which recipient recognition of intentions mirrors the communicator's display of intentions. Third, procedures for achieving intersubjectivity are based in prior knowledge: people share the same linguistic code, as well as the same principles of communication.

festar intenção, mas também por revelar informação que pode não ter sido deliberadamente dada para ser percebida pelo outro. Um exemplo são reações físicas, como enrubescer-se, suor, ou pistas paralinguísticas, passando a ter como foco a interpretação da informação pelo ouvinte.

Um dos papéis comunicativos de um indivíduo é projetar a informação a partir de dois princípios distintos baseados em Goffman (1959 *apud* Schiffrin, 1994, p.398): informação intencionalmente dada (*information given*), e informação dada não intencionalmente (*information given-off*). Goffman (*op. cit*) comenta que, independentemente da intencionalidade do comunicador em transmitir uma mensagem, as informações podem ser repassadas ao destinatário reduzindo a responsabilidade do comunicador ao longo do processo comunicativo e, consequentemente, aumentando a co-responsabilidade dos envolvidos no processo de comunicação em coconstruir a mensagem.

O modelo inferencial e interacional de comunicação estão representados na presente pesquisa a partir de duas perspectivas. Enquanto o modelo inferencial de comunicação relaciona-se a inferências ou mal entendidos entre participantes de culturas distintas, o modelo interacional remete à interação e coconstrução dos participantes ao longo da entrevista de pesquisa.

A partir do pressuposto de que “a comunicação intercultural é um processo simbólico e interacional envolvendo a atribuição de significado entre pessoas de culturas diferentes⁹”, (Gudykunst e Yun Kim, 1994, p.19), podemos associar o conceito de entre-lugares culturais e o compartilhamento ou não de realidades aos modelos de comunicação de Schiffrin (1994). A falta de compartilhamento de experiências e de um código pode sugerir a coconstrução de um entre-lugar, de uma nova forma de comunicação que venha nascer dos conflitos que emergem nas situações de comunicação.

Com a situação desta pesquisa delineada por interações interculturais, veremos o envolvimento da pesquisadora já na forma como as entrevistas foram introduzidas (Cap. 6, p.95). Nota-se a posição discursiva e social da pesquisadora, que é sustentada por questões de pertença sociocultural brasileira (Cap. 7, p.134, Cap. 8, p.148), o que pode sugerir que, ao longo do contato intercultural, tenhamos alternado entre um modelo de comunicação inferencial ou, por vezes, interacional.

⁹ Intercultural communication is a transactional, symbolic process involving the attribution of meaning between people from different cultures.

Para Modan e Shuman (2001, p.15), as entrevistas sociolinguísticas geralmente funcionam em um trabalho de campo em que pesquisadores se posicionam como *community insiders*, logo, como participantes, e outras vezes como *community outsiders*, a procura de conhecimento sobre aquela comunidade. Os participantes da pesquisa e a postura do pesquisador serão os responsáveis por alinhar o posicionamento do pesquisador enquanto *inside ou outside community*¹⁰.

Ting-Toomey (1999, p.147) detalha relações *in-group* e *out-group* como uma forma de construção e de reconhecimento de identidade sociocultural em situações de fronteira. A autora define identidades *in-group* com apego emocional e compartilhamento de realidade social vinculada cultural, étnica e socialmente. Já a relação *out-group* é vista como aquela em que permanecemos separados, desvinculados emocionalmente, e suspeita para o *in-group*.

Há também, em uma relação de atribuição de sentido ao “*in-group*”, o princípio da negatividade. Ting-Toomey (1999, p.152-153), ao cunhar este princípio, refere-se à tendência dos indivíduos de escutar a informação negativa em relação ao outro com mais clareza do que a positiva. Normalmente, percebemos com mais facilidade comportamentos negativos do *out-group* a fim de confirmar nossas expectativas negativas e, conseqüentemente, valorizar e legitimar a conduta e a identidade social do *in-group* do qual fazemos parte.

Pode-se considerar a existência de uma combinação entre questões sobre *in-group* e *out-group* e a de estereótipos. Segundo Ting-Toomey (1999, p.161), há dois tipos de estereótipos: os autoestereótipos (“*autostereotypes*”) e os heteroestereótipos (“*heterostereotypes*”). O primeiro refere-se ao que os *insiders*, membros de uma realidade sociocultural pensam sobre seu próprio grupo, hábitos culturais, sociais e históricos. Já o segundo tipo refere-se ao que os *outsiders*, membros que não compartilham da mesma realidade sociocultural, pensam do grupo de fora. Geralmente, estereótipos são baseados em generalizações construídas de forma a legitimar uma cultura em detrimento de outra, criando uma mais valia que é reproduzida e aceita como *sociotype*.

A construção de estereótipos baseados em diferentes perspectivas culturais e as diferenças entre os modelos de comunicação que os indivíduos de determinadas

¹⁰ Há uma vertente de estudos da antropologia que se refere às teorias de *inside* e *outside community* mas, devido ao escopo desta pesquisa, não a detalharemos.

culturas operam desvelam a relação existente entre a construção de identidades dos indivíduos e de grupo. No cerne das identidades construídas por atores sociais, há a identidade pessoal e identidade coletiva (De Fina, 2011 e Snow, 2001).

A identidade pessoal (De Fina, 2011, p.268) articula e agrega todos os construtos identitários manifestados pelo indivíduo ao longo de sua vida, que caracterizam como um ser único ao mesmo tempo em que o diferencia do “outro” e englobam questões de valores morais, características físicas, atitudes.

Além deste tipo de identidade, devemos considerar, para o escopo desta pesquisa, as identidades situacionais que podem ser vistas como papéis relacionados ao contexto de interação em que professor/aluno, médico/paciente, entrevistador/entrevistado pode se encontrar (*op. cit.*), dependendo da expectativa do encontro. Em um encontro com amigos, negociamos a identidade pessoal, e somos nós os responsáveis pelo que projetamos. Já em uma reunião de trabalho, falamos enquanto representantes de uma instituição, de uma comunidade, projetando identidades coletivas assim como pessoais. Portanto identidades pessoais e coletivas são construções fluidas e fragmentadas que se apresentam nos múltiplos discursos em que nos engajamos e representam as múltiplas facetas identitárias dos sujeitos em uma interação (Moita Lopes, 2003, p. 19-22).

Por outro lado, a identidade coletiva para Snow (2001, p.3) é constituída pelo compartilhamento e pela interação intrínseca a um “*we-ness*”, ancorada por experiências e atributos comuns entre aqueles que se incluem nesta coletividade relacionando-se ou contrastando com “outros”. Por exemplo, identidades coletivas abrangem grupos e agregações em uma variedade de contextos: pequenos grupos, grupos profissionais, grupos de vizinhos, membros de uma comunidade, incluindo categorias como gênero, religião, grupos étnicos, culturas e nações.

Os autores aqui resenhados apontam para o caráter fluído e para a reconfiguração das identidades ao associar identidades coletivas, assim como as pessoais, a processos de ordem sócio histórica, cultural e situacional em que os indivíduos estão inseridos, demonstrando a relevância desta seção para a presente pesquisa.

As identidades que construímos são negociadas durante o processo de comunicação, e possuem caráter fluído e transicional, o que pode contribuir para o surgimento de interconexões entre elas, caracterizadas por pistas linguísticas,

extralinguísticas e paralinguísticas que o indivíduo fornece em seu discurso (De Fina, 2011, p.269).

Já Bucholtz e Hall (2006, p. 371) apresentam argumentos sobre a construção da identidade e da diferença, apresentado na seção a seguir, apontando para uma das questões sobre o paradigma da diferença cultural para a construção de identidades em situações de contato mediado pelo discurso.

Embora trabalhos sobre identidade envolvam, frequentemente, diferenças obscuras entre aqueles com uma identidade em comum, esta também serve para produzir ou acentuar diferenças entre membros *in-group* e aqueles de fora. A percepção de identidade compartilhada geralmente requer um sentido de alteridade, de um Outro que pode ser posicionado contra aqueles socialmente constituídos como do mesmo grupo.¹¹

3.2

O paradigma da diferença cultural

A fim de contextualizar o paradigma da diferença cultural, é importante voltar o olhar para as identidades interculturais em situação de contato interacional ressaltando o papel da construção das identidades do eu e do Outro, conforme citado por Bucholtz e Hall (2006), e mediadas pelo/no discurso entre os participantes de forma dialógica (Bakhtin, 1986).

Os estudos de Bakhtin (2003, p.33) tendem a dividir o dialogismo em duas formas: o diálogo entre interlocutores, baseado na interação fundadora da linguagem, e a relação entre discursos, chamada *polifonia*, ou seja, as vozes exteriores que marcam nosso discurso. Baseado no conceito de polifonia que se estabelecem as construções identitárias na relação eu-outro, entendido como um deslocamento do conceito de sujeito.

Bakhtin (1986, p.147) aprofunda o princípio da dialogia e apresenta a noção de alteridade, que implica o encontro de natureza social entre as vozes em um espaço e um tempo socio-históricos. Bakhtin (*op.cit*) pressupõe o Outro como existente (expressivo e falante) e reconhecido pelo “eu” como Outro que não eu. É

¹¹ Although identity work frequently involves obscuring differences among those with a common identity, it may also serve to manufacture or underscore differences between in-group members and those outside the group. The perception of shared identity often requires as its foil a sense of alterity, of an Other who can be positioned against those socially constituted as the same (Bucholtz e Hall, 2006, p. 371).

a relação dialógica que possibilita a relação entre o eu e o Outro, abrindo espaço para a discussão sobre alteridade que será estudada ainda nesta seção.

Neste sentido, a concepção de dialogismo contribui, ao mesmo tempo em que contradiz a concepção clássica da literatura sobre identidades, muitas vezes baseada na realidade sócio-histórica vigente em cada período ao longo do tempo, da existência de um sujeito uno, de identidade estanque e inflexível, com foco na diferença que engessa e rotula, como sendo aquilo que se é *versus* o que não sou: “sou brasileiro”, “sou flamenguista”, “sou heterossexual”, “sou jovem” (Silva, 2005, p.74).

Bhabha (1998, p.70), um dos autores que contemplarei nesta seção, contribui para a discussão sobre identidade *vis-à-vis* questões de ordem interpessoais e intrapessoais a partir de um olhar com base nas diferenças *versus* semelhanças. O autor discorre sobre as questões da diferença cultural e como esta não é articulada isoladamente, mas que faz pontes com situações socioeconômicas e com relações de poder pertencentes ao quadro político da nação à qual pertencemos.

O termo pertencimento se faz muito oportuno, por se tratar daquele local no qual me reconheço e que me molda social, cultural e politicamente. No entanto, para Bhabha “nenhuma cultura é completa em si mesma, nenhuma cultura se encontra a rigor em plenitude” (1996, p. 36), contribuindo para a percepção da utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única.

Hall (2000) preocupa-se com as identidades nacionais, como principais fontes de identidades culturais. O autor elucida que as identidades culturais não são naturais, mas formadas e transformadas em comunhão com um mundo sócio-histórico e que uma unificação em termos de caracterizar uma nação é, senão, apenas uma forma violenta de se produzir estereótipos e de acirrar a “guerra” entre nações hegemônicas abrindo espaço para “o jogo de poder, de divisões, de contradições internas e de diferenças sobrepostas” (Hall, 2000, p. 60).

É quase impossível, que em um mundo tão diversificado social e culturalmente, não fossem estabelecidos rótulos para determinados grupos sociais, bem como é fato que tais rótulos são empregados por grupos que detêm um maior poder diante da hierarquia social ou grupos que não se identificam com outros grupos.

Paralelamente aos nossos papéis sociais estão os estereótipos sociais que afetam diretamente nas ações que praticamos, pois através delas somos incorporados e/ou submetidos a determinados grupos, com base em características típicas e

delimitadoras que, inevitavelmente, servirão de base para a construção da nossa identidade. São essas características que fornecem “dados” para distinguir, por exemplo, os integrantes das classes que compõem a pirâmide social. Desse modo, verificamos o quanto os estereótipos estão vinculados às relações de ordem macro de dominação e ao poder convencionados pela estrutura social a que pertencemos (Hall, 2000, p.66).

A visão de estereótipos para Bhabha (1998, p.105) vem reforçar o não reconhecimento do outro em si, enfatizando as diferenças entre o eu e o outro, entre o local e o estrangeiro, entre o não pertencimento através da afirmação/negação de uma característica. Segundo Bhabha (*op.cit.*), os estereótipos atuam como uma estratégia linguístico-discursiva de manutenção da ambivalência, endossando a fixidez e o engessamento das diferenças culturais.

Apesar de mudanças, permanece em seu ensaio uma confiança limitadora e tradicional no estereótipo como capaz de oferecer, em um momento qualquer, um porto seguro de identificação (Bhabha, 1998, p.110).

Partindo de uma visão baseada no discurso do colonialismo, Bhabha (*op.cit.*) defende o pressuposto de que o estereótipo é uma forma de aprisionar uma realidade sociocultural dos “espectadores” independentemente de sua diacronia, descartando a fluidez com que as identidades culturais se (re) constroem, dependentes da realidade social, cultural e econômica que a nação vive no momento presente.

A partir de um olhar baseado na relação entre o sujeito, o discurso e o outro, pelo viés dos estudos da semiótica, Landowski (1997, p.6) suscita a discussão sobre a construção da identidade em relação à alteridade, às diferenças e a “captura de um sujeito camaleônico”.

As questões sobre alteridade ressaltam o debate sobre o que é ser estrangeiro, o Outro, como um nicho para o debate sobre a necessidade de uma discussão acerca da construção da identidade em situações de contato intercultural. O estrangeiro é aquele que vem de outro país, de outra nação, que cultua outros hábitos, que representa outra cultura. Na verdade, o estrangeiro pode estar em nossas casas, em nossos ambientes de trabalho, em nós mesmos. Há uma falsa inteligibilidade sobre o que vem a ser o eu e o Outro, o local e o forasteiro, o conhecido e o desconhecido.

Assim, o Outro tem, relativamente ao eu, uma visão obscura ao mesmo tempo em que reveladora, isto é, uma experiência de mim que Eu não tenho, mas

que posso ter sobre ele. O Outro é condição necessária, mas não suficiente da minha existência e da minha (in)completude (im)possível, pois necessito do olhar do Outro, mas regresso a mim mesmo e a minha incompletude, não vendo o que o Outro viu, mas o que foi possível para mim. Desse modo, está posta a impossibilidade de acabamento e de completude do eu e do Outro. Além disso, a experiência do Outro, mesmo sendo do “eu”, é inacessível.

Estas situações de contato intercultural propõem o debate sobre as questões do outro, da diferença, das situações de contato e de heterogeneidade que passam a contribuir para um novo conceito de identidade coconstruída em um espaço fronteiriço.

A perspectiva sociocultural proposta por De Fina (2011) vem demonstrar que as realidades sócio-históricas estão em constante processo de construção e reconstrução, são realidades que dinamizam a relação entre o eu e o Outro.

Segundo De Fina (2011, p.267), a realidade social não é algo estático, pré-existente, independente; a realidade social é um construto dependente do processo sociocultural em questão. Sendo assim, a identidade é um processo no qual o indivíduo se constrói, desconstrói, reconstrói constantemente dependendo do momento da interação com outros indivíduos e com o mundo. Assim como a construção da realidade não é algo pré-moldado, independente, fixo ou estável, a construção das identidades assumidas por um indivíduo devem ser percebidas como algo flexível, instável e mutante.

Os binarismos local/estrangeiro, eu/outro, semelhante/dessemelhante, são, assim como igualdade e diferença vistos como questões contrapostas e não dimensões que mutuamente se reclamam. Estes binarismos reforçam a visão de hegemonia entre as sociedades, atuando como manutenção para o mundo globalizado, baseado no sucesso econômico e no poder de algumas nações sobre as outras.

Segundo Bucholtz e Hall (2006, p.25), a teoria da identidade social explora o fenômeno do binarismo “*in group*” (local) e “*out-group*” (estrangeiro) baseando-os em uma visão de identidade constituída a partir da crítica ao processo das diferenças. Esta nova perspectiva teórica para identidades sociais é definida de forma relativa e flexível dependendo da atividade em que os indivíduos estão engajados. O conceito de “*in-group*” é aquele ao qual o indivíduo pertence e o “*out-group*” é visto como o diferente, o estranho, o forasteiro. A fim de manter uma

identidade social positiva, membros de ambos os grupos procuram fazer comparações favoráveis, constituindo o processo de categorização social em que:

Este processo de categorização social é alcançado cognitivamente por estas comparações como atribuição e aplicação de esquemas relacionados ao grupo, contribuindo para objetivos sociais e psicológicos como, por exemplo, levantar a auto-estima. Outra ideia central é de que membros do “*out-group*” são caracterizados de forma reducionista se comparados aos “*in-group*” membros, conseqüentemente fortalecendo o “*in-group*”, enquanto leva a julgamentos estereotipados do “*out-group*”.¹² (Bucholtz e Hall, 2006, p.371).

É com o advento da globalização que Hall (2000, p.9) esclarece que a “identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável, é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”, visto que, ao inserir-se no mercado global e compartilhar várias culturas, perde-se o referencial de uma cultural imaculada, pura e estável. Com a globalização, as fronteiras transnacionais foram praticamente dissipadas, não permitindo uma identidade única, aumentando o debate acerca das identidades coletivas (Snow, 2001) e, posteriormente, cunhando o termo identidades híbridas com (Bhabha, 1996), que trata deste novo panorama social construtor de identidades. Hall (2000, p.74) comenta que, na medida em que culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, tornou-se mais difícil conservar as identidades culturais intactas.

A visão de alteridade pressupõe que a perspectiva intercultural, emergente de movimentos socioculturais e políticos, reconhece o caráter multidimensional e complexo da interação entre sujeitos “diferentes” ou ainda sobre a “diversidade cultural”. Busca, pois, desenvolver concepções e estratégias que favoreçam o enfrentamento dos conflitos, na direção de superação das estruturas socioculturais geradoras de discriminação, de exclusão ou de sujeição entre grupos sociais. A globalização da economia, da tecnologia e da comunicação ao mesmo tempo em que suscita a abertura de uma nova dinâmica das relações interculturais, intensifica as interferências e conflitos entre grupos sociais de diferentes culturas (vide capítulo anterior sobre globalização e internacionalismo). Frente a estas questões,

¹² This process of social categorisation is achieved cognitively by such operations as attribution and the application of existing schemas relating to the group, and sees its operation serving particular social and psychological goals, such as boosting self-esteem. Another central idea is that outgroups are more easily and reductively characterised than ingroups, such that ingroup identification often leads to stronger stereotyping and prejudice towards outgroups (Bucholtz e Hall, 2006, p.25).

diferentes iniciativas e movimentos desenvolvem propostas de educação para a paz, para os direitos humanos, para a ecologia, para os valores etc.

A discussão sobre internacionalismo enquanto movimento social propõe a convivência democrática entre diferentes grupos e culturas, em âmbito nacional e internacional, assim como a busca de construir referenciais epistemológicos pertinentes. O trabalho intercultural pretende contribuir para superar tanto a atitude de medo, quanto a de indiferente tolerância frente ao “outro”, construindo uma disponibilidade para a leitura positiva da pluralidade social e cultural. Trata-se, na realidade, de um ponto de vista baseado no respeito à diferença, que se concretiza no reconhecimento da paridade de direitos.

Com o debate acerca do internacionalismo *versus* a globalização (Cambridge e Thompson 2001; Hayden e Thompson, 2012), espera-se que o “eu” e o “Outro” sejam vistos como a soma de partes tecendo um novo paradigma de construção identitária. Por ser um sujeito pós-moderno, nascido da diversidade de culturas do mundo globalizado, tendo sua identidade construída e reconstruída permanentemente ao longo de sua existência, espera-se construir uma noção de identidades híbridas.

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall, 2000, p.7).

A proposta de educação em um mundo em movimento, em que as pessoas se encontram em trânsito, supõe que as identidades não sejam mais consideradas a partir da igualdade ou da diferença de forma indissociável, mas que surja um entre-lugar que todos possam passar a ocupar, na transdiferença, no hibridismo identitário.

3.3

Nas fronteiras: o entre-lugar cultural, a transdiferença e o hibridismo

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambígua e tensa que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas, conflitantes, que acompanham o ato de tradução cultural.

Bhabha *apud* Souza, 2004, p.114

Baseado na citação de Bhabha acima, podemos perceber um ponto em comum entre o “movimento de trânsito” da citação e os movimentos e trânsitos citados na obra de Moita Lopes e Bastos (2010). Os autores se referem em seus estudos a uma construção de identidade baseada em uma visão sociopolítica do mundo pós-colonial em que os atores sociais questionam posições apoiadas em binarismos, homogeneizados e estanques. O que Bhabha caracteriza como sendo este hibridismo? De que forma ele dialoga com a transdiferença? O que caracteriza o entre-lugar (tradução para o termo *in-between*) e a construção de identidades? De que forma estes conceitos se alinham à pesquisa em questão?

Moita Lopes e Bastos (2010) dedicaram o livro *Para além da identidade: fluxos movimentos e trânsitos* à instabilidade em que se encontram nossas identidades no mundo pós-moderno. Os autores se utilizam da metáfora dos entre lugares, do movimento, do fluxo e da inconstância das relações sociais para indicar como as identidades são fluidas, flexíveis e em constante processo. Bhabha escreveu *O local da Cultura* (1998) e lá dialogou também com as questões das construções culturais no mundo pós-colonial e as implicações que a nova noção de cultura vem interrogar à identidade.

A visão de internacionalismo assumida por este trabalho (Cap.2) sugere que, a partir de um mundo em constante mutação, na transitividade entre culturas, na aceitação do espaço que caracteriza a diversidade dos modos de pertença, estejamos abrindo o campo para a criação de novas relações com o outro. Nesta nova teia relacional, igualdade e diferença não são dimensões que mutuamente se reclamam. O debate acerca de temas como entre-lugares, transdiferença e o hibridismo se complementam funcionando como pressupostos teóricos, que, apesar de assumirem a existência da diferença como algo produtivo, apresentam-se contrários aos sistemas binários excludentes.

Em *The third space: an interview with Homi*, (Rutherford, 1990) discute a questão da criação do “terceiro espaço” e como este se articula com o conceito de culturas híbridas, que provém da questão das diferenças. Bhabha vê na diferença cultural e no conceito de tradução uma possibilidade de construção de uma realidade cultural que se produz no espaço da diferença, da alteridade, uma vez que nenhuma cultura se encontra em plenitude, mas sim em busca, a partir do contato com outras, de uma significação, enquanto constantemente ressignifica-se.

O movimento de tradução cultural pode ser considerado como uma armadilha, se interpretado como uma maneira de imitar o original, o que remete a uma tradução não verossímil, uma vez que não há como haver uma reprodução perfeita de um ato cultural anterior, visto que as culturas são baseadas no aqui e no agora, embora influenciadas pela “original”. O “terceiro espaço”, ou o entre-lugar, cria um local em que os momentos de produção cultural originais não mais existem em isolamento, nem tampouco em concomitância, mas um local em que se fundam novas perspectivas culturais, a partir do reconhecimento da alteridade.

Para Bhabha, este “terceiro espaço” não é uma identidade em si, de modo que “a identificação seja um processo de se identificar com e através de outro objeto, um objeto de alteridade” (Rutherford, 1990, p.35). Sendo assim, o processo de hibridação cultural, pertencente ao “terceiro espaço”, gera algo novo, irreconhecível, “uma nova área de sentido e representação” (*op. cit.*, p.37). Uma forma de metaforizar estes conceitos seria pensar em uma obra literária: há sua versão original, baseada em conceitos políticos, culturais e sociais vigentes no tempo em que fora escrito. Uma nova versão, por mais que tente ser fidedigna, jamais será uma tradução perfeita, mas sim, uma releitura, com traços da versão original, mas influenciada por fatores sociais, políticos e culturais intrínsecos ao momento histórico vigente.

Traduzindo para o escopo deste trabalho, o nascimento de uma identidade híbrida se daria a partir do reconhecimento de variedades culturais, de “descen- tralização do *self*” (Rutherford, 1990, p.37), de negociação de identidades a partir da alteridade, de uma rejeição a um posicionamento fixo, imóvel, incontestável. Em outras palavras, segundo Bhabha, a hibridação refere-se “ao fato de que uma nova situação, uma nova aliança que se formula, pode exigir de você eventual- mente que traduza seus princípios, expanda-os, repense-os” (Rutherford, 1990, p.37). Esses movimentos de resignificação, de negociação, de fluxo, de movi- mento a fim de reconstruir uma identidade cultural, subvertem a tendência da identidade à fixação.

Bhabha (1994) argumenta que uma identidade híbrida, na verdade, emerge da associação de características de poder e de submissão nas relações entre socie- dades que se formaram a partir da visão de colonizadores e colonizados. A partir das relações de poder, da construção de identidades históricas e socioculturais é que nasce o questionamento acerca das considerações sobre identidades de fixi-

dez, de polaridades entre culturas aparentemente dissociadas. O que o debate suscita é que todas as formas de culturas, seja dos dominados ou dominantes, estão, invariavelmente, em contínuo processo de hibridação. Este processo não determina dois polos diferentes, ou opostos de caracterização, mas reconhece nestes espaços oportunidades para que surja um “terceiro espaço”, não um reflexo, ou reprodução desta ou daquela cultura, mas um espaço de articulação, de negociação de novos paradigmas. Seria, pois a agência contra a prática hegemônica do colonizador, abrindo espaço para a rearticulação e negociação de uma ressignificação cultural para ambos os polos.

O potencial híbrido está em seu conhecimento inato de transculturação, suas habilidades de atravessar ambas as culturas e traduzir, negociar e mediar afinidades e diferenças em uma dinâmica de intercâmbio e inclusão¹³ (Taylor, 1997).

Dialogando com as questões do hibridismo cultural, para Olinto (2010), transdiferença é um elemento teórico que surge como proposta para entender processos identitários híbridos. Com isso, a transdiferença permite que se observem questões sobre o múltiplo pertencimento cultural no qual a sociedade pós-moderna se entrelaça ao conceito de internacionalismo.

É a oportunidade de um olhar que se volta para o espaço entre, entre as diferenças e as semelhanças, incluindo os paradoxos anteriores como mutuamente pertencentes a um entremeio que, para o contexto deste trabalho, ajuda a significar as coconstruções de identidades dos participantes.

Olinto (2010) propõe que não há transdiferença sem diferença. O conceito proposto por Olinto propõe um intercâmbio de culturas distintas como regra e não como exceção. A transdiferença se articula de modo suplementar, e não substitutivo com relação ao conceito de diferença.

As práticas culturais e estéticas atuais encontram-se em processos de vertiginosa e acelerada transformação e hibridação, e, concomitantemente, os domínios disciplinares enfrentam dificuldades no uso de paradigmas científicos comprometidos com molduras dicotômicas que fecham as fronteiras da diferença (Olinto, 2010, p.40).

A fim de ilustrar o conceito de transdiferença, Olinto cita como culturas distintas, ou opressoras e oprimidas, se coconstroem. Os membros de comunida-

¹³ The hybrid’s potential is with their innate knowledge of ‘transculturation’ their ability to transverse both cultures and to translate, negotiate and mediate affinity and difference within a dynamic of exchange and inclusion (Taylor, 1997, p.66).

des indígenas que vivem no mundo dos brancos se sentem como estranhos em uma terra que era primeiramente deles, e que lhes foi tomada. Estes indígenas não se sentem nem defensores de suas terras nem pertencentes à cultura do homem branco. Eles ocupam uma posição de transdiferença visto que não rejeitam a cultura dominante do branco ao mesmo tempo em que não se afastam de sua própria. Dificilmente há como dissociar ou homogeneizar a organização que se passa em comunidades que sofrem as influências de políticas dominadoras, visto que elas se transfiguram e de certa forma tentam pertencer aos dois polos, ou seja: “não há transdiferença sem diferença” (Olinto, 2010, p.30).

(...) hoje inexitem visões uniformes de uma identidade nacional e, por conseguinte, é preciso representar a multiplicidade coexistente das perspectivas da investigação contemporânea, reprimindo o desejo de vê-las unificadas (Olinto, 2010, p.34).

Olinto (2010, p.27) baseia-se nos estudos de Breinig e Losch (2002) que caracterizam a teoria da transdiferença em ambientes de pluralismo cultural. Além de terem escrito sobre o multiculturalismo nos Estados Unidos, os autores definiram a transdiferença como "tudo o que resiste a construção de significado baseado em um modelo binário excludente e fechado"¹⁴ (Breinig e Losch, 2002, p.23).

Os autores (*op.cit.*) propõem que o conceito de transdiferença seja considerado mais específico do que o de hibridismo (Bhabha, 1996). Os autores assinalam que transdiferença não significa síntese nem tampouco desconstrução, mas refere-se a momentos temporais em que a construção de diferenças culturais entre limites étnicos se torna temporariamente instável.

Além disso, Breinig e Losch (2002 *apud* Kalscheuer, 2009, p.27) determinam três níveis de relações que podem resultar em situações de transdiferença: o intra-sistêmico, o inter-sistêmico e o nível individual. No nível intra-sistêmico, os autores focam na questão de como tudo que é transgressor ameaça a ordem e como possibilidades alternativas são descartadas. Neste caso, a transdiferença não pode ser controlada e é necessário um trabalho permanente para que seja garantida a manutenção da ordem. Já no nível inter-sistêmico, que se refere a permanente negociação de identidades em contextos interculturais, aspectos da relação de po-

¹⁴ “all that which resists the construction of meaning based on an exclusionary and conclusional binary model” (Breinig e Losch, 2002, p.23).

der podem ser combatidos. Quando membros de culturas distintas se encontram, há um confronto entre visões de mundo, valores e comportamentos conflitantes. No entanto, este contato pode passar a atuar como um facilitador, uma vez que os indivíduos começam a questionar a partir do contato com o outro, a validade de sua própria cultura, suscitando uma renegociação que deve acontecer em um espaço neutro, um terceiro espaço. No nível individual, a transdiferença é caracterizada por uma sobreposição de aspectos contraditórios, que nascem da noção de pertencer, simultaneamente, a dois grupos diferentes, como, por exemplo, afiliação a dois grupos culturais, a participação do indivíduo em diferentes formações de interações sociais empregando registros semânticos produzem momentos de transdiferença.

Experienciar a transdiferença significa ser confrontado com pelo menos dois sistemas divergentes que não podem ser reconciliados. A construção de uma identidade relativamente estável é impossível. Em todas as situações, o indivíduo tem que refletir e escolher sua posição – algo pode ser uma experiência dolorosa, mas que também implica em potenciais para emancipação¹⁵. (Kalscheuer, 2009, p.42).

Bhabha (1990; 1994; 1996; 1998) e Olinto (2010) concordam que a noção de identidade cultural, de construção de uma identidade nacional é um processo em plena construção, que vai muito além da explicação dualista e simplista entre governante e governado, colonizador e colonizado. No entanto, Olinto, por partir da literatura para explicar o conceito de entre-lugar, não articula, de forma aprofundada, os conceitos de hibridismo cultural e de entre-lugar.

Transdiferença pretende enxergar o que permanece invisível em modelos de diferença, ou seja, aquelas zonas indeterminadas de múltipla pertença, marcadas por estruturas tácitas de poder (Olinto, 2010, p.27).

A transdiferença dialoga com o conceito proposto por Bhabha, uma vez que ambos sugerem a necessidade de se pensar em espaços de entremeios que venham desvelar a ressignificação de identidades culturais híbridas. O terceiro espaço, o *in-between*, ou entre-lugar (Bhabha, 1996), é resultante da hibridização. Este local não é determinado pela identidade hegemônica, mas introduz uma “diferença” que

¹⁵ “To experience transdifference means to be confronted with at least two divergent systems of belongings that cannot be reconciled. The construction of a relatively stable identity is impossible. In every situation, the individual has to reflect and to choose its position – something which can be a painful experience, but which implies potentials for emancipation, too.” (Kalscheuer, 2009, p.42).

produz questionamento. Optei por citar a “diferença” marcada pelas aspas, a fim de demonstrar que diferentemente da visão estanque e polarizada sobre diferença e igualdade, esta “diferença” vem, pois, abrir espaço para o diálogo para a percepção de que os atores sociais pertencentes a este entremeio são diferentes de si, e do “Outro” originalmente, uma vez que exista a confluência entre as diversas identidades exercidas pelos atores sociais.

Landowski (1997, p.8) fala do “sujeito camaleônico”, para tratar daquele que se encontra no terceiro-espaço, que, como um migrante, não sabe se é de lá ou se é daqui, visto que não é unicamente um ou outro, mas uma releitura de um lá, original, mas não puro, um sujeito híbrido, que vive um novo espaço de reconstrução e constante negociação com seus *selves* heterogêneos a fim de se encontrar como um *self* inconstante, instável, visto que plurívico.

Baseado nos estudos sobre cultura, comunicação e linguagem, observamos o quanto a relação entre estes campos de estudo contribuem para a construção de identidades sociais, interacionais, individuais e coletivos, vis-à-vis os posicionamentos teóricos e os dados gerados para análise pontuados por esta pesquisa.

A seguir, apresentaremos os procedimentos teóricos à luz das teorias sociointeracionais adotadas para o desenvolvimento deste trabalho, a teoria do posicionamento, seus desdobramentos e os mecanismos de construção identitária como *indexais*, *accounts*, metáforas, que sinalizam a coconstrução em situações de entrevista, no/pelo discurso.