

CULTURA, LÍNGUA E EMERGÊNCIA DIALÓGICA

Lynn Mario T. Menezes de SOUZA

Professor doutor titular da Universidade de São Paulo.
E-mail: lynnmario@gmail.com

Resumo

Considerando a discussão atual sobre o ensino e aprendizagem de línguas no contexto de um mundo globalizado no qual surgem as questões de diversidade sociocultural e linguística, inclusão e exclusão, políticas educacionais nacionais e globalizadas, torna-se necessário uma reflexão também sobre o conceito de cultura. Este artigo procura levantar alguns aspectos dessa complexidade.

Palavras-chave

diversidade; cultura; emergência; ensino

It is through attempts to deny this inevitable multiplicity and indeterminacy of interpretation that social institutions (like schools) and elite groups in a society often privilege their own version of meaning as if it were natural, inevitable and incontestable.

J.P.Gee

Há muito o conceito de cultura tem sido considerado essencial para o ensino e aprendizagem de línguas estrangeiras; porém, dificilmente é abordado em sua complexidade. Ademais, apesar de uma longa história de descrições e definições de cultura em várias tradições e disciplinas o conceito continua a oferecer mais indagações do que respostas. Definições do conceito geralmente giram em torno da concepção de estruturas de conteúdos e valores específicos de determinados grupos sociais, geralmente numa dimensão nacional. A discussão que segue pretende tão somente estimular o interesse no assunto para os interessados no ensino e aprendizagem de línguas, sem nenhuma pretensão de completude e palavras finais.

Nação, Cultura e Língua

A noção da nação enquanto comunidade imaginada (ANDERSON, 1983) parece ter se tornado comum em várias disciplinas, mas parece ter sido esquecida em algumas discussões recentes em torno de pesquisas interculturais (DAHL, 2004) que persistem em atribuir uma homogeneidade a culturas e línguas nacionais. Essa suposta homogeneidade é ainda mais difícil de digerir em nações pós-coloniais como o Brasil. Embora criadas pelos antigos poderes coloniais, a experiência da colonização dessas nações é comumente marcada pelo contato intercultural longo e muitas vezes violento e traumático. A colonização imigratória, como a das Américas, intensificou e complicou os contatos interculturais ao ponto de tornar nações como o Brasil simultaneamente pós-colonial — em relação ao antigo poder colonial — e neocolonial em relação às culturas indígenas pré-coloniais que permanecem vivas em seu território.

É justamente em situações desse tipo que uma discussão da noção de cultura nacional serve para escancarar e desconstruir o mito da homogeneidade linguística e cultural em territórios nacionais.

Em sua discussão sobre língua, cultura e modernidade, Bauman e Briggs (2003) identificam a origem de conceitos de homogeneidade cultural nacional nos primórdios da modernidade europeia. Eles identificam de forma geral dois modelos distintos de culturas nacionais: o de Herder na Alemanha, e o de Locke na Inglaterra.

Segundo Bauman e Briggs, para Locke, que partia da noção da superioridade do discurso filosófico que permitiria acesso à razão, a uma referencialidade pura e, portanto, a uma precisão e consistência no pensamento, a única

forma de linguagem aceitável seria uma língua pura que permitisse tais atributos e que assim permitisse que seus usuários fossem capazes de refletir de forma pura, clara e rigorosa.

Locke pressupunha, como muitos no dito projeto humanista de modernidade, que todos os seres humanos possuíam a capacidade para engajar uma consciência reflexiva; porém, tal capacidade seria limitada por fatores sociais tais como classe social, ocupação e gênero. Dessa forma, trabalhadores manuais, pessoas de classe social inferior e mulheres não teriam acesso à experiência, à educação e à oportunidade para desenvolver e praticar as capacidades reflexivas do pensamento e da linguagem puros. Para tais pessoas, segundo Locke, a linguagem “ordinária” da vernácula lhes bastaria (BAUMAN e BRIGGS, 2003, p.192) e não lhes prejudicaria.

Porém, Locke, como Hobbes antes dele, também acreditava que embora o ser humano fosse superior a outras formas de natureza pela sua capacidade de pensar racionalmente, essa capacidade ocorreria no ser humano como potencialidade a ser desenvolvida; caso esse potencial não fosse realizado, o ser humano seria capaz de liberar uma força irracional, violenta e antissocial. Essa suposta ameaça perpassava pela linguagem no sentido em que, segundo essa linha de pensamento, as pessoas ‘incultas’, isto é, sem a sua potencialidade humana desenvolvida, seriam pessoas sujeitas a usos não puros e reflexivos da linguagem, e por isso mesmo, poderiam ser irracionais e violentas, sendo assim uma ameaça clara para a ordem social.

A solução para essa situação imaginada por Locke era propor uma língua pública que garantisse o pensamento claro, direto, puro e reflexivo; ou seja, uma língua *desinteressada* que permitisse o acesso à verdade das coisas, tais como são. Como tal, essa língua pura, pública e desinteressada, teria como resultado unificar e eliminar diferenças, propiciando as condições ideais para acessar e usar a verdade, uma vez que tal verdade era única, unitária e universal. Conforme concluem Bauman e Briggs, tal ideologia de linguagem de Locke propunha “uma voz numa única língua” (2003, p.192). Nasce assim o conceito de língua-padrão homogeneizada, não marcada por indicações de origem tal como classe social, gênero e origem geográfica.

Por outro lado, dentro do mesmo projeto humanista europeu de modernidade, Bauman e Briggs apontam a proposta de Herder na Alemanha. Enquanto Locke valorizava uma *universalidade* cultural e linguística no sentido de apagar diferenças vernáculas, para atingir uma língua “pura, direta e clara”, Herder buscava o espírito da nação (a sua mais pura verdade) que pudesse ser estendida a toda a nação. Ele teria encontrado isso nas práticas folclóricas vernáculas e na linguagem expressiva poética, que permitisse a reflexão através não apenas da razão, mas também do sentimento, da vontade e de outras qualidades que, segundo ele, constituíam o ser humano.

Para Herder, todos os seres humanos possuíam essas capacidades, e entre as expressões culturais mais vernáculas estava o verdadeiro espírito da nação que deveria então ser propiciado de forma adequada ao resto da nação, para ga-

rantir sua especificidade linguística e cultural. Porém, esse trabalho de propiciar os valores vernáculos à nação não poderia permanecer nas mãos dos produtores das expressões vernáculas; tais produtores, segundo Herder, não possuíam a capacidade de refletir, de pensar racionalmente e, portanto, de preservar esses valores do espírito da nação. Seriam os poetas e pensadores intelectuais que possuíam tal capacidade e caberia a eles mediar, formalizar e propiciar esses valores à nação como um todo (BAUMAN e BRIGGS, 2003, p.193).

De formas distintas, tanto Locke quanto Herder buscavam uma homogeneização da língua e da cultura da nação. Enquanto Locke almejou a *padronização da cultura nacional* na forma da linguagem e dos valores da elite, Herder buscou identificar o *espírito da nação* no povo; porém, ao propor que esse espírito fosse mediado pelos poetas e intelectuais, Herder transformou o que vinha de diversas *regiões* da nação em valores *nacionais*. Criou-se assim uma nova cultura ou espírito nacional compostos por vários elementos locais. Em ambos os casos, de Locke e de Herder, surgiu o conceito de uma nação *homogeneizada* mediada por sua elite. Isso ecoa diretamente as palavras de Gee (1996, p.102): “os grupos de elite numa sociedade frequentemente privilegiam sua própria versão de significação como se fosse natural, inevitável e incontestável”.

Estrutura, Ação, Cultura: sobre ordem e caos

A ideologia política subjacente a essa busca pela pureza e homogeneidade cultural e linguística numa nação se torna mais clara nas propostas subsequentes na Europa do século 19 de Matthew Arnold. Nessas propostas, Arnold contrapõe a cultura à anarquia e defende a criação de uma cultura nacional homogênea para controlar a suposta ameaça da violência que poderia irromper caso fosse mantida uma heterogeneidade cultural (ROSALDO, 1989) dos grupos minoritários que compõem a nação. Nesse sentido, as propostas de Locke e Arnold no projeto de modernidade europeia a favor de uma cultura nacional homogênea podem ser vistas como sendo simultaneamente *o reconhecimento* e a *negação* da existência da heterogeneidade linguística e cultural dentro de uma mesma nação.

Rosaldo (1989) atribui essa noção modernista de cultura enquanto controle social necessário a Hobbes; Hobbes contrapunha o povo rústico e inculto, movido por paixões, às camadas mais cultas e racionais e concluiu que, pela sua suposta falta de racionalidade, o povo representaria uma ameaça à ordem (BAUMAN e BRIGGS, 2003). Rosaldo aponta algo semelhante no trabalho antropológico de Durkheim e seus seguidores, como Clifford Geertz e Victor Turner. Para Durkheim, como para Arnold, o social era o lócus de controle e da lei, ambos necessários para impedir a desordem potencial do ser humano. Assim, a cultura enquanto lócus coletivo do social seria uma estrutura estabilizadora para a natureza humana, instrumental para orientar o comportamento e sem a qual o homem alegadamente destruiria a si mesmo. Nesse sentido, a cultura passou a ser vista como um plano mestre que guiasse todas as ações humanas.

Apesar dessa visão de cultura enquanto estrutura e plano mestre para guiar ou controlar as ações humanas, há diferenças importantes entre as propostas modernistas de Locke e Arnold de um lado e as de Geertz e Turner de outro lado. Esses últimos enquanto etnógrafos focalizavam comunidades *locais* em seus estudos e não comunidades *nacionais*; portanto, seria apressado dizer que eles defendiam visões de homogeneidade cultural num nível *nacional*. Para Geertz, o conceito de cultura enquanto estrutura sobre a qual as ações humanas se baseiam é importante para entender conflitos *interculturais*. Por exemplo, em sua análise de uma comunidade marroquina, Geertz (1974) procura mostrar que uma grande parte dos conflitos na comunidade ocorre por causa da heterogeneidade cultural da comunidade; ou seja, ocorrem por causa da co-existência de grupos culturais diferentes dentro de uma mesma comunidade. Nos contatos interculturais entre membros de diferentes grupos dentro dessa mesma comunidade surgem conflitos baseados justamente nas diferenças culturais existentes entre os grupos; essas diferenças culturais por sua vez geram interpretações e percepções conflitantes. Assim, embora Geertz procure mostrar como estruturas culturais diferentes originam ações e interpretações culturais diferentes, causando conflitos entre grupos de culturas diferentes, ele não parece propor a eliminação da heterogeneidade cultural. Pelo contrário, ele parece enfatizar a importância do conceito de “estrutura cultural guiadora de ação” para entender conflitos culturais em grupos heterogêneos.

Em seu estudo sobre a psicologia da representação pictórica, Gombrich (1959), ecoando Whorf (1956), ilustra um conceito semelhante quando propõe a existência de “esquemas” mentais: estruturas culturais que organizam e orientam a percepção da realidade e as ações de seus membros. Segundo esse conceito, os membros de uma cultura tenderiam a ver o mundo através das categorias culturais ou “esquemas mentais” adquiridos de suas culturas. Isso, segundo Gombrich, explicaria a ação, de um lado, de um artista chinês representando uma paisagem inglesa como se fosse chinesa e, do outro lado, a ação de um artista europeu representando uma paisagem oriental como se tivesse justamente as características imaginadas por um europeu: “A pintura é uma atividade, e o artista tende conseqüentemente, a ver o que pinta ao invés de pintar o que vê” (GOMBRICH, 1959, p.74).

Rosaldo (1989) critica o aspecto estático que parece ser atribuído a estruturas culturais por concepções desse tipo; para ele, essas estruturas/esquemas devem ser ‘postas em movimento’, ou ser vistas como *dinâmicas e abertas*. Rosaldo critica assim a visão arnoldiana e durkheimiana de “estrutura social enquanto garantia de ordem contra a ameaça do caos”. Aceitando a importância e até mesmo a necessidade do conceito de estrutura cultural enquanto guia normatizadora de ações culturais, Rosaldo vê, porém, a cultura como mais do que uma mera série de ações geradas por estruturas pré-estabelecidas; para ele, a cultura enquanto estrutura fixa e normatizadora: “reduz a caos indiferenciado tudo que não se encaixa na ordem normatizadora. [...] a análise social

deve olhar para além da dicotomia ordem versus caos, para o domínio menos explorado da ‘não-ordem’” (ROSALDO, 1989, p.102).

Para apoiar essa sua visão, Rosaldo vê a tal ‘ordem da natureza’ como sendo composta por *mudanças contingentes e dinâmicas* e não por estruturas estanques e pré-estabelecidas.

A questão aqui não é mais se a cultura é nacional ou local, se é homogênea ou não, e nem mesmo se é estruturada ou não; o que está em jogo é a relação entre estrutura e ação na cultura. Aquilo que Rosaldo chama de ‘não-ordem’ parece fundamentar uma visão dialógica e dinâmica de cultura. Nessa visão de cultura, embora as ações de seus membros sigam um plano pré-estabelecido, essas mesmas ações podem alterar as estruturas que as geraram e que lhes deram forma nesse plano pré-estabelecido. Esse conceito processual de estruturas culturais dinâmicas e abertas e em constante transformação se baseia na noção de “excesso” de Rosaldo (1989, p.105): “certo ‘algo mais’ que não pode ser reduzido a, nem derivado da estrutura”.

Esse ‘excesso’ que desafia as visões fixas estruturais da cultura (e da linguagem) é também identificado, por Williams (1977).

Para Williams uma comunidade cultural não pode ser vista em termos meramente homogêneos, e qualquer cultura terá, além de elementos dominantes, outros elementos que co-existem com esses e que entrarão em relações diferentes com eles (os elementos dominantes), podendo até mesmo substituí-los: “Por ‘emergente’ quero dizer, primeiro, que novos significados e novos valores, novas práticas, novas relações e novos tipos de relações estão sendo continuamente criados” (WILLIAMS, 1977, p.123).

Williams critica a redução de fenômenos sociais a formas fixas e estáveis:

talvez os mortos possam ser reduzidos a formas fixas [...] mas os vivos não podem ser reduzidos [...] Todas as complexidades conhecidas, as tensões vividas, as mudanças, as incertezas, as formas sutis desiguais e confusas, resistem aos termos da redução, e à própria análise social (WILLIAMS, 1977, p.129).

Para dar conta desse *excesso* que escapa à redução de uma cultura a estruturas fixas, Williams propõe a noção de “estruturas de sentimento” (“*structures of feeling*”) que, embora também possam ser estruturados, estão dinamicamente *em processo*:

Estamos, portanto, definindo esses elementos como uma “estrutura”: como um conjunto, com relações internas específicas, simultaneamente interligadas e em tensão; ainda assim estamos definindo uma experiência social que está ainda em processo (WILLIAMS, 1977, p.132).

Enquanto conceito experiencial (embora Williams rejeite o termo *experiência* em si por sua conotação estática de algo ocorrido no passado) o termo não se encaixa com facilidade num conceito estático de estrutura e diz respeito

à concepção que Williams tem de comunidade enquanto unidade complexa, interativa e dinâmica.

De forma semelhante, Michel de Certeau (1995) rejeita a noção homogeneizadora, fixa e estrutural de *cultura no singular*. Como Rosaldo e Gee, de Certeau chama a atenção para o fato de que qualquer visão de cultura *no singular* é fruto de um desejo pelo controle social da heterogeneidade que constitui qualquer comunidade. Por isso, de Certeau rejeita a noção da cultura como *produtos e obras da elite* e vê a cultura como consistindo em múltiplas *ações criadoras* efêmeras, às margens das estruturas normatizadoras.

A criatividade dessas ações está justamente no fato de que não se sujeitam a meramente seguir as estruturas nas quais se originam. Para de Certeau, como para Williams, nessas ações culturais que irrompem às margens das normas, há um “acréscimo, um excesso, e, portanto, também uma fratura” (de CERTEAU, 1995, p.244) nos sistemas em que se originam, e dos quais não podem escapar. Porém, enquanto essas ações são frutos das normas, regras e códigos pré-estabelecidos, são também desvios dos mesmos, podendo até mesmo modificá-los. Assim, pequenas ações culturais que surgem às margens das estruturas culturais normatizadoras (geralmente da elite) podem transformar essas estruturas; exemplos disso, em termos linguísticos, são empréstimos de palavras estrangeiras que surgem primeiro nos usos popular e falado da língua e com o tempo chegam a ser padronizados na forma culta e na escrita (veja o caso da palavra *futebol*); outro exemplo, desta vez da música, seria a *bossa-nova*, que passou de gênero inicialmente marginal a gênero socialmente valorizado.

Howard-Malverde (1997) prossegue com essa discussão contra visões estruturais estáticas de língua e de cultura e identifica essas visões com conceitos de língua e cultura enquanto *texto*; aqui, porém, o conceito de *texto* é de algo reificado, reduzido e abstraído de contextos de produção e de uso. Aliás, essa visão de produtos culturais e linguísticos como textos estáticos está presente na rejeição de Williams de conceitos ‘mortos’ e na rejeição de de Certeau de ‘obras’ e ‘monumentos’ elitistas, conforme vimos acima. Como Rosaldo, Williams e de Certeau, Howard-Malverde também enfatiza o dinamismo e ‘excesso’ da dimensão experiencial (1997) do comportamento humano que não se encaixa em conceitos estruturais e estáticos. Howard-Malverde, para superar essa concepção de *texto* estático e isolado, propõe o conceito de *texto* enquanto *discurso*, seguindo a concepção de Foucault (1996), para quem o uso da linguagem é sempre *socialmente situado* e em *constante reconstituição*; ou seja, nesse conceito, *texto* é visto como estando sempre num processo social interativo e numa relação mutuamente constitutiva com o *contexto* de onde surge. Para Howard-Malverde, essa interação “envolve os participantes em estratégias de posicionamento de uns com os outros, processo de posicionamento esse interligado com as relações de poder, e cujas significações emergem em suas dimensões performativas” (HOWARD-MALVERDE, 1997, p.9).

Ao invés da visão fixa de língua e cultura como *texto fixo*, produto de regras pré-estabelecidas e fixas, Howard-Malverde propõe uma visão dinâmica,

emergente e performativa que vê a língua e a cultura como *encenação dialógica (enactment)* em que os *textos* (não mais estáticos) não apenas ocorrem em contexto, mas também — o que é mais importante — *enquanto contexto*. Assim cada ação ou realização cultural e linguística é *constituída por e constitui o contexto*. Além do dinamismo, essa visão recupera o conceito de *agência* em ações culturais onde membros de uma cultura ou língua não apenas reproduzem normas e códigos, mas também os *transformam*. Esse conceito de *agência*, e da participação dos membros de uma comunidade como *sujeitos* de suas ações está ausente nos conceitos de cultura e de linguagem como estruturas fixas e abstratas. Com a noção de agência, surge a possibilidade de perceber o papel complexo dos membros de uma comunidade na constituição de sua cultura ao invés de ver a cultura como uma estrutura normatizadora herdada, que controla unilateralmente seus membros.

Ordem, estrutura e ação: de cultura para língua

Tedlock e Mannheim (1995) criticam a separação entre os estudos linguísticos e os estudos da cultura. Essa divisão gerou várias tentativas de retomar os dois campos de estudos, e levou ao surgimento da *pragmática*, que buscou alargar novamente o enfoque nos estudos da linguagem para além do *sistema abstrato* (com sua crença na linguagem enquanto estruturas que geravam ações) e para *dentro da cultura enquanto ação*, aparecendo agora como uma preocupação com *contextos*, conforme já vimos na discussão de Howard-Malverde.

Nesse sentido, Levinson define a pragmática de maneira geral nos seguintes termos:

É possível computar, a partir de sequências de falas, tomadas juntamente com suposições básicas sobre o uso da língua, inferências altamente detalhadas sobre a natureza das suposições feitas pelos interlocutores e os propósitos por trás das falas. Para poder participar do uso normal da língua, deve ser possível fazer tais cálculos, tanto na produção quanto na interpretação. Essa habilidade independe de usos, sentimentos e crenças idiossincráticos (embora possa incluir os que são compartilhados pelos interlocutores), e se baseia em grande parte em princípios regulares e relativamente abstratos. A pragmática pode ser entendida como a descrição dessa habilidade, de como ela funciona tanto para línguas específicas quanto para a linguagem em geral. Tal descrição certamente deve ter um lugar em qualquer teoria geral da linguística (1983, p.53).

Com isso, Levinson parece pressupor interlocutores com conhecimentos idênticos ou *compartilhados* e, portanto, com características socioculturais homogêneas — o que pressupõe a vigência de um comportamento linguístico normativo regendo, de forma igual, ambos os interlocutores. Os casos contrários, heterogêneos e descentralizadores, são vistos como marginais para a pragmática de Levinson, e são definidos como sendo da alçada da sociolinguística ou da pragmática *aplicada* ou *contrastiva* (1983, p.374-377).

Van Dijk (1992, p.83) admite que as descrições do uso contextualizado de uma língua por seus usuários sofrem de certo nível de abstração e idealização, mas descarta essas limitações como meros detalhes:

Nem mesmo queremos enfatizar a cada momento que o processo de compreensão que buscamos modelar seja um tanto idealista. As limitações aqui apresentadas deverão ser consideradas como delimitadoras para o modelo que será apresentado (1992, p.21-22).

Van Dijk termina admitindo que a pragmática (*cognitiva*) ainda não tem todos os *insights* sobre o uso da linguagem para formar uma teoria empírica da ação em geral (1992, p.97).

Contra essas idealizações e abstrações, que eliminam de seu foco de análise casos de interação verbal que, por sua heterogeneidade, são considerados *marginais*, Fairclough parte dessas limitações da pragmática para justificar a existência da análise do discurso:

A relação entre uma fala e seu contexto verbal e situacional não é transparente: a maneira pela qual o contexto afeta o que é dito e o que é escrito, e a maneira como será interpretado varia de uma formação discursiva para outra. [...] Não se pode simplesmente apelar ao 'contexto' para explicar o que é dito e o que é escrito — e como esses são interpretados — como fazem muitos linguistas na sociolinguística e na pragmática. (1992, p.47)

Esse dilema da idealização e da abstração — e suas consequentes limitações — acompanha toda tentativa de descrever um fenômeno social em termos estáticos e normativos. Áreas de conhecimento como a pragmática, que buscam representar o conhecimento em termos de *modelos*, acabam cedendo a esses encantos escusos da normatividade.

Para Bakhtin, as abordagens normatizadas da linguagem são condenadas ao fracasso porque valorizam apenas uma das duas forças presentes em qualquer fenômeno social: a força *centrípetas* — centralizadora e normativa — e a força *centrífugas* — descentralizadora e desagregadora. As duas forças são inseparáveis e agem simultaneamente sobre a linguagem:

Uma língua unitária comum consiste num sistema de normas linguísticas. Essas normas, porém, não constituem um imperativo abstrato; pelo contrário, são as forças geradoras da vida linguística, forças que lutam para vencer a heteroglossia da linguagem, forças que unificam e centralizam o pensamento verbal-ideológico, criando dentro de uma língua nacional heteroglossa o núcleo linguístico firme e estável de uma língua literária oficialmente reconhecida, ou então, defendendo uma língua já formada da pressão de uma heteroglossia crescente. [...] Ao lado das forças centrípetas, as forças centrífugas da linguagem continuam seu trabalho ininterrupto; ao lado da centralização e da unificação, os processos ininterruptos da descentralização e da desunificação continuam (1981, p.198-199).

Para Bakhtin uma visão normativa ou normatizada da linguagem só pode existir numa relação *dialógica* com os elementos que a norma exclui, sofrendo, inevitavelmente, as pressões descentralizadoras e heteroglóssicas desses. A partir disso, o conceito de norma passa a ser o de “uma unidade permeada por contradições e tensões oriundas das duas tendências conflitantes na vida da linguagem” (1981, p.198-199).

O postulado positivista de regularidade e de sistema, ainda presente em áreas de estudos da linguagem como a pragmática de Levinson (apesar de seus propósitos de trazer a linguagem de volta para contextos socioculturais), acaba afastando os casos de heterogeneidade, conflito ou discrepância do foco de atenção da pragmática; casos esses que, segundo Bakhtin, se tornam indispensáveis, visto que é justamente a partir de sua diferença, por subtração ou por suplementação (DERRIDA, 1976, p.141-164), que se define o objeto de desejo da linguística e da pragmática: a estrutura, o sistema, a norma. É justamente na incomensurabilidade das forças contrárias da linguagem e na assimetria das relações de poder entre os interlocutores que reside toda a força da linguagem. É aqui que as noções de contexto e de emergência, adquirem as matizes da dimensão sociocultural e da história.

Cultura, língua e emergência dialógica

Tedlock e Mannheim (1995) assinalam o fato de que a significação cultural não pode surgir de estruturas estáticas abstratas, mas de uma *performatividade emergente*, que eles atribuem a Bakhtin (1981). Conforme vimos, Bakhtin concebe a linguagem e a cultura como sendo *socialmente situadas*, e *apropriadas* por (ao invés de criadas por) indivíduos.

Pelo fato de que o signo é sempre social, ele *pré-existe* ao indivíduo. Porém, dada a heterogeneidade da cultura e da língua (a tal de *heteroglossia* mencionada acima) vista por Bakhtin, indivíduos propriamente ditos não existem socialmente isolados; cada membro de uma comunidade heteroglóssica simultaneamente pertence a vários grupos sociais (de classe social, de faixa etária, de origem geográfica, de sexo), sendo que cada grupo desses possui seus conjuntos próprios de signos.

Para manter os termos da discussão até agora, cada grupo visto assim possui suas próprias *estruturas* (na verdade Bakhtin rejeita esse termo, atribuindo-o a uma visão abstracionista e objetivista baseada no estudo de culturas clássicas e línguas mortas). Vimos, também, que para Bakhtin a comunicação e interação são garantidas pela ação das duas forças sociais simultâneas — *centrípeta* e *centrífuga*, uma normatizadora e a outra des-normatizadora; enquanto a força *centrípeta* garante um mínimo de elementos em comum, e portanto, a *compreensibilidade*, a força *centrífuga* impõe a diferença e a *variabilidade*, introduzindo o *novo* e a *transformação*. A ação dessas duas forças não é diferente daquilo que de Certeau chamou de “estar ligado inescapavelmente à estrutura e ao mesmo tempo conseguir criativamente desviá-la”. Para Tedlock e Mannheim:

A relação tradicional entre estrutura e ação — na qual a ação é vista como um reflexo de uma estrutura mental anterior — é rejeitada a favor de uma visão na qual a estrutura emerge através de ações socialmente situadas (TEDLOCK e MANNHEIM, 1995, p.5).

Uma questão problemática muito citada com relação a essa visão performativa e emergente da língua e da cultura é o aspecto da indeterminação e contingência inerentes e irredutíveis nessa visão. Porém, conforme mostram Tedlock e Mannheim, é exatamente porque a encenação, ou performance (*enactment*) do texto constitui também o seu próprio contexto, a gama de interpretações possíveis é restrita pela especificidade dos participantes, seu posicionamento social com relação uns aos outros, e os resultados da interação por eles percebidos:

Em nenhum ponto desse processo o indivíduo é considerado como autônomo ou como a fonte de garantia da integridade (em termos de autoridade, consistência e coerência) do texto (TEDLOCK e MANNHEIM, 1995, p.5).

Além de dissipar o temor pela suposta indeterminação e contingência, essa visão de linguagem e cultura como sendo socialmente situadas também afasta o já mencionado temor pelo alegado caos ou *não ordem* e a consequente necessidade de impor a homogeneidade como meio de garantir o controle social.¹

Em termos de contatos inter- e transculturais, a importância do conceito de cultura e de língua como emergentes, dialógicos, performativos, contingentes e dinâmicos se torna especialmente significativa. Por um lado, embora a visão de cultura e língua como *estruturas normatizadoras* (que geram ações previstas) pode supostamente prever e explicar os conflitos culturais que ocorreriam em momentos de contato entre conjuntos normativos assimétricos, ela não poderá explicar *mudanças* nessas estruturas; por outro lado, a visão *emergente e performativa*, além de explicar mudanças (atribuindo agência aos membros e interlocutores), pode também explicar a razão pela qual os conflitos esperados podem *não ocorrer* (devido à possibilidade de indeterminação e contingência).

Segundo Tedlock e Mannheim (1995, p.9), a antropologia e a linguística tiveram sucesso em mostrar como as formas culturais são cognitivas e socialmente estruturadas, mas não conseguiram compreender como formas e in-

¹ Veja o que diz Foucault (1996, p.50) sobre esse temor: “Parece que sob esta aparente logofilia, esconde-se uma espécie de temor. Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso... Há sem dúvida em nossa sociedade... uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso”.

interpretações específicas tomam forma *em ação*. Por exemplo, até mesmo uma conversa cotidiana das mais simples é construída dialogicamente pela ação conjunta de seus interlocutores; o significado de cada intervenção de cada interlocutor é constantemente reavaliada pelo(s) outro(s) interlocutor(es) enquanto o diálogo se desenrola; assim o significado de uma ação ou de uma fala não pode ser reduzido à intenção ou ao desejo de um único interlocutor. É nesse sentido que a linguagem se torna *emergente*, sendo simultaneamente produzida por cada interlocutor e apropriada e modificada pelo outro na duração inteira da interação verbal. Conforme disse Bakhtin (1981, p.293), a linguagem se constrói e funciona na fronteira entre um eu e um outro sem poder nunca ser reduzida a um produto meramente de um ou do outro.

Essa visão da interação (linguística ou cultural) não pode ser explicada pela lógica de estruturas e a aplicação previsível das mesmas. Por isso, para Tedlock e Mannheim (1995), o conceito de emergência é central para compreender como a língua e a cultura adquirem regularidades através da interação entre indivíduos sem, no entanto, poder ser reduzíveis a elas.

Partindo da teoria de emergência na biologia (MAYR, 1982), pode-se definir a emergência da seguinte forma: quando duas entidades se combinam num nível novo de integração, as propriedades da nova entidade não são necessariamente as consequências lógicas das propriedades das partes componentes. Isso significa que na nova entidade surge uma nova estrutura, não prevista pelas partes componentes; nessa nova estrutura, por sua imprevisibilidade estrutural (a sua contingência), surgem novos princípios estruturantes contingentes. Da mesma forma, numa interação linguística ou cultural específica, a organização da interação pode seguir regularidades que podem não existir separadamente em nenhuma das partes.

Esse conceito de emergência ecoa também os conceitos de *hibridismo orgânico* e *hibridismo intencional* de Bakhtin (1981, p.358-361), que ocorrem no meio da heterogeneidade social ou linguística. No hibridismo intencional ocorre a justaposição de duas ou mais variantes numa interação, fazendo com que as características de uma das partes sejam vistas através da outra parte e vice-versa sem, no entanto, haver a junção estrutural das partes componentes; no hibridismo orgânico, por outro lado, ocorre a interação de variantes linguísticas ou culturais, sendo que acontece de fato uma junção estrutural entre as partes, gerando novas variantes. Esse duplo hibridismo de Bakhtin, segundo Young (1995), ilustra a complexidade dialética de sua visão de língua e cultura como elementos sempre heterogêneos.

Ao analisar os discursos coloniais e pós-coloniais, marcados por deslocamentos (espaciais/geográficos, temporais/históricos, linguísticos etc), que fazem com que povos, culturas e histórias díspares tenham que conviver e habitar os mesmos espaços, Bhabha (1994), também influenciado pela obra de Bakhtin, propõe a seguinte noção de cultura como algo híbrido e emergente em meio de contextos que ecoam a heteroglossia de Bakhtin:

O conceito de cultura para além de *objets d'art* ou além da canonização da “ideia” de estética, para lidar com a cultura como uma produção desigual e incompleta de significação e valor, muitas vezes composta por demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato de sobrevivência social (1994, p.172).

Tal visão de cultura enquanto *estratégia de sobrevivência* enfatiza o aspecto *tradutório* ou *emergente* da cultura como um processo incessante de construção de significação no âmbito da circulação de experiências, linguagens e símbolos diversos. Bhabha esclarece que essa visão não pretende absorver o particular no geral (1994, p.173), mas sim, destacar o hibridismo de valores culturais. Nesse sentido, o híbrido (conforme vimos também na explicação de Bakhtin acima) não é a mera mescla tradutória de dois originais — um pretendo *terceiro elemento* que resolveria a tensão entre duas culturas — nem a mescla estéril da biologia genética; o híbrido para Bhabha (2000) é um processo agonístico em estado constante de negociação inconclusiva, sem trégua, sem assimilação nem incorporação:

Trata-se de um processo de inter-relação cultural que, mais do que transcender fronteiras ou limites, insiste em mostrar — em qualquer diálogo cultural ou comunal — as dissonâncias que precisam ser atravessadas apesar das relações de proximidade; as disjunções de poder ou posição que precisam ser contestadas; os valores éticos e estéticos que precisam ser “traduzidos” mas que não transcenderão pacificamente o processo de hibridização [...] A hibridização não é algo dado, encontrável num objeto ou numa identidade mítica “híbrida” — é uma forma de conhecimento, um processo de compreender ou perceber o movimento ambíguo e ansioso de trânsito ou transição que necessariamente acompanha qualquer forma de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, nem a transcendência das condições complexas, até mesmo conflitantes, que acompanham o ato de tradução cultural. (BHABHA, 2000)

O poder do híbrido está naquilo que Bhabha chama de “metonímia de presença” (1994, p.89), ou seja, a sua capacidade de simultaneamente demonstrar e negar certa semelhança com os elementos que o compõem. Assim, a hibridização age como uma força emergente de interação criativa recuperando o aspecto histórico e político da cultura, infiltrando-se nos interstícios espaciais e temporais normalmente bloqueados pelas divisões e categorizações canônicas. Dessa forma, hibridismo é *origem* e não resultado; ele surge no meio de e caracteriza as complexas e sempre heterogêneas forças sociais e culturais. Tentativas de ver o híbrido como *resultado*, e não como *origem*, se devem à dificuldade (originando em preferências por normas e estruturas estanques e puras) de perceber a heterogeneidade constitutiva dos fenômenos sociais, culturais e linguísticos.

Emergência e iterabilidade

O conceito de emergência também está relacionado com os conceitos de Derrida (1991) de *indeterminação* e de *significação contingente*, porém mais especificamente com o conceito de *iterabilidade*. Para Derrida, uma característica básica da linguagem é o fato de que é impossível ancorar ou garantir um *significado primeiro* ou fundamental. Paradoxalmente, Derrida (1991, p.356) introduz o conceito de iterabilidade na linguagem pela qual o significado de um determinado elemento linguístico possa ser reconhecível para além de seu contexto inicial de enunciação. Isso é paradoxal, uma vez que, para garantir a comunicação para além de seu contexto inicial de produção, um elemento da linguagem tem que ser visto ao mesmo tempo como *o mesmo elemento* e, ao se separar de seu contexto original, ele deixa de ser *o mesmo* e passa a ser *outro* elemento. O que confunde muitos nesse conceito de iterabilidade é justamente o paradoxo de um elemento ser visto simultaneamente como mesmo e diferente, tendo implícito nele, também simultaneamente, o conceito de continuidade e ruptura.

Para Derrida a iterabilidade é o que fundamenta a grafema e é o que define a escrita, uma vez que algo *escrito* é algo que deverá poder ser lido para além de seu contexto de produção original. Nesse sentido, ao se distanciar de seu contexto original, a escrita introduz uma ruptura na continuidade desse contexto (o contexto original deixa de existir, a presença do escritor ou autor nesse contexto deixou de existir); porém, ao permitir que possa haver uma leitura num novo contexto distante do contexto original, a escrita também se fundamenta numa continuidade: apesar de não existir mais o contexto original, a linguagem escrita *continua* a fazer sentido. Essenciais para entender esse paradoxo são os conceitos de Derrida de comunicação, código, convenção e contexto.

Derrida rejeita o conceito tradicional de comunicação como o transporte puro e simples de um significado de um locutor a outro, ou de uma situação a outra; muito menos, a comunicação pode ser definida em termos de trocas de intenções de interlocutores. Por outro lado, a comunicação é fundamentalmente garantida pela existência da arbitrariedade sígnica, de convenções, códigos e contextos, sem que o significado seja algo inerente aos elementos linguísticos.

Derrida critica assim a teoria performativa de Austin (1976) por querer tentar garantir exaustivamente as condições contextuais que podem produzir a força ilocucionária dos atos performativos da fala. Ao querer garantir os elementos do contexto que podem produzir a força ilocucionária, Austin acaba caindo na mesma armadilha dos teóricos que discutimos acima, que viam a linguagem ou a cultura como ações geradas por estruturas.

Para Derrida, ao querer definir as estruturas contextuais que geram performativos, Austin estava abandonando sua maior contribuição, que era mostrar que o significado de uma fala não estava nas palavras e sim em seu contex-

to de enunciação; num ato de fala performativo, o falante faz algo dizendo-o, o que significa para Derrida que o sentido está num efeito da interação entre as palavras usadas, os usuários e a situação, não podendo ser (como no conceito de emergência) identificada ou limitada com qualquer desses elementos separadamente. O exemplo disso, para Derrida é uma *assinatura*. Para ser assinatura, um determinado elemento da escrita precisa ser reconhecido como tal; portanto, mais do que seguir uma determinada forma, uma assinatura é produto de uma convenção arbitrária. Ao mesmo tempo, apesar de não requerer uma forma específica para ser assinatura, ela precisa sim repetir sempre a sua forma inicial, não admitindo variações; também para ser assinatura, ela precisa poder aparecer e ser usada em locais e contextos pré-determinados convencionalmente: num cheque, num documento, etc. Assim a iterabilidade da assinatura está em ela poder agir (significar) na ausência de seu autor e distante de seu contexto original de produção (podendo valer até mesmo após a morte de seu autor).

O que cria então a força da assinatura e como ela se relaciona com a força do performativo ou da emergência? Contrário aos esforços de Austin, a força não estava no *contexto*; conforme visto acima, descrito por Howard-Malverde (1997) e Tedlock e Mannheim (1995), a força estava na *interação entre texto e contexto* (lembrando que o contexto não é apenas um local extradiscursivo, mas é constituído pelo texto e pelos interlocutores e seus interposicionamentos e suas interações).

Vejamos como funciona então a força de uma assinatura: conforme dissemos, ela precisa ser *reconhecida* como assinatura; isto é, ela precisa ser *codificada* para garantir sua reprodutibilidade e seu reconhecimento, parte essencial de sua iterabilidade. Como diz Derrida, um código é uma convenção, um acordo entre pelo menos duas pessoas e geralmente implica um acordo social. Esse código ou essa convenção reza normalmente que determinadas pessoas (que contribuem para ou perpetuam o código, ao conhecê-lo, ou reconhecê-lo) atribuirão um determinado significado a um determinado elemento numa determinada interação; por isso, tal significado atribuído não poderá nunca ser localizado em nenhuma parte ou elemento específico do conjunto escrito que constitui a assinatura. Para entender o caráter emergente dessa iterabilidade é essencial não confundi-la com a reprodutibilidade estrutural na qual uma determinada ação é apenas garantida pelo uso estrito de uma determinada estrutura. No caso da iterabilidade, por se tratar do uso de códigos, convenções e contextos arbitrários, pode haver a infiltração de elementos novos, desde que os participantes (por acordo tácito ou explícito) não os percebam como novos. Nas palavras de Derrida:

É esse meu ponto de partida: nenhum significado pode ser determinado fora de um contexto, mas nenhum contexto permite a saturação. Aquilo ao qual estou me referindo aqui não é a riqueza da substância (da fala), fertilidade semântica, mas sim estrutura, a estrutura do resquício ou da iteração. (1979, p.81)

No caso da assinatura, pode haver variações na assinatura, desde que ninguém que depende do uso dela reclame disso.

Essa iterabilidade emergente ocorre, por exemplo, em contextos religiosos, quando a leitura de textos tidos (por convenção ou por codificação) como sagrados, pode variar desde que a leitura seja reconhecida pelos presentes como sendo sempre a mesma.

Em outros contextos, como os descritos por Butler (1997), elementos novos vistos pelos interlocutores como perturbadores dos códigos existentes, adquirem conotações políticas de resistência e protesto. Butler, por exemplo, cita exemplos e recomenda que em contextos do uso de insultos sexuais ou raciais, uma forma de desencadear um processo de emergência seria a pessoa ofendida assumir o nome ofensivo e usá-lo para se referir a si mesmo, introduzindo, de forma contingente um elemento novo e imprevisto transformando o valor e força do insulto *original*.

É isso o que ocorre sempre na escrita, e por isso, é característica fundamental da escrita: um texto lido distante de seu contexto de origem e de seu autor, por convenção, e pelos atos socialmente codificados de leitura, será sempre lido como se contivesse um significado (quando na prática é o leitor que está atribuindo tal significado), e que esse significado é seu significado *original*, não havendo outro. Nesse sentido, a comunicação na visão derrideana é sempre um processo incessante de descontextualização e recontextualização, o que aproxima o conceito de iterabilidade ao de emergência.

A relevância de tudo isso para situações de contatos inter- e trans-culturais e linguísticos é primordial, uma vez que isso pode explicar, em alguns casos, conflitos de interpretação, e em outros casos, a *invisibilidade* de determinadas formas de escrita. Assim, por exemplo, em contextos pós-coloniais, onde coexistem duas ou mais línguas e culturas, conceitos como identidade e autenticidade cultural e linguística e hibridismo dependem das interações entre *texto*, *contexto* e interlocutores; o que é considerado híbrido por uns, pode ser *autêntico* para outros; o que é considerado como estabilidade cultural ou linguística para uns pode não ser o mesmo para outros.

De forma semelhante, no campo de letramento, em contextos de interação entre a oralidade e escrita, conceitos como *texto*, *escrita*, *desenho*, e até mesmo *oralidade* dependerão dos códigos, convenções, contextos e interlocutores em questão. Na educação indígena, por sua vez, conceitos de *resgate cultural e linguístico* podem ser defendidos como tais por uns e criticados por ser o contrário por outros.

A crítica da homogeneidade nos conceitos de nação, língua e cultura teve como objetivo apontar a heterogeneidade que constitui esses conceitos, mas que desaparece diante de tentativas de formulá-las como estruturas normatizadoras abstratas, descontextualizadas e sem agência humana e social. Longe de substituir normas e estruturas por um 'vale tudo' num vácuo, por aparentemente não haver mais um ancoramento ou fundamento estável e fixo do significado desses conceitos, é importante lembrar que tanto a iterabilidade

quanto a emergência são conceitos dependentes da (prévia e co-) existência de códigos e convenções culturais e linguísticos, todos social, histórica e ideologicamente constituídos. Porém, como também vimos, até mesmo esses códigos e convenções são dinâmicos e processuais, e não estruturas estáticas. Dessa forma, além de poder descrever fenômenos culturais complexos, são também capazes de explicar conflitos e transformações, apontando sempre para sua relação com os códigos e as convenções culturais e linguísticos. ☒

Recebido em 23/08/2010. Aceito em 30/08/2010

SOUZA, L. M. T. M. CULTURE, LANGUAGE AND DIALOGIC EMERGENCE

Abstract

In the context of present discussions of language teaching and learning in a globalized world in which issues such as social and linguistic diversity, inclusion and exclusion and national and global educational policies come to the fore, there is a pressing need for reflection on the concept of culture. This article seeks to call attention to some of the aspects of this complex concept.

Keywords

diversity; culture; emergence; education

Referências

ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso, 1983.

AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1976.

BAKHTIN, M. *The dialogic imagination*. Translated by C. Emerson and M. Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

BAUMAN, R., BRIGGS, C. *Voices of modernity: language ideologies and the politics of inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

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

BHABHA, H. *Minority culture and creative anxiety*, 2000. Disponível em http://www.britishcouncil.org/studies/reinventing_britain/bhabha. Acesso em 2000.

BUTLER, J. *Excitable speech: A politics of the performative*. London: Routledge, 1997.

CERTEAU, M. de. *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus, 1995.

- DAHL, S. Intercultural research: the current state of knowledge. Middlesex University Discussion Paper n. 26. 12 jan. 2004. Disponível em <http://ssrn.com/abstract=658202>
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1976.
- DERRIDA, J. Living on: border lines. In: BLOOM et al. *Deconstruction and criticism*. New York: Seabury, 1979.
- FAIRCLOUGH, N. *Discourse and social change*. Cambridge: Polity, 1992.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- GEE, J. *Social Linguistics and Literacies: ideology in discourses*. London: Falmer Press, 1996.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1974.
- GOMBRICH, E. *Arte e ilusão: estudo sobre a psicologia da representação pictórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1959.
- HOWARD-MALVERDE, R. *Creating context in Andean cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- KRESS, G., Van LEEUWEN, T. *Multimodal discourse: the modes and media of contemporary communication*. London: Arnold, 2001.
- LEVINSON, S. C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- MAYR, E. *The growth of biological thought: diversity, evolution and inheritance*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- ROSALDO, R. *Culture and truth*. Boston: Beacon Press, 1989.
- TEDLOCK, D., MANNHEIM, B. (eds.) *The dialogic emergence of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.
- VAN DIJK, T. *Cognição, discurso e interação*. São Paulo: Contexto, 1992.
- WILLIAMS, R. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- WHORF, B. *Language thought and reality*. Cambridge Mass., 1956.
- YOUNG, R. *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. London: Routledge, 1995.