

Reflexões sobre a identidade cultural. Uma condição necessária ao ensino de uma língua

Introdução

O problema da identidade começa quando se fala de si. Quem sou eu? Esse que acredito ser ou esse que os outros dizem que sou? Eu, que me olho, ou eu através do olhar do outro? Mas, quando me olho, posso me ver sem um olhar exterior que se interpõe entre eu e mim? Não é sempre o outro que me remete a mim? As fábulas de La Fontaine parecem dar essa lição: o corvo se descobre ingênuo e orgulhoso sob o olhar da raposa; a cigarra, frívola e irresponsável, no dizer da formiga; o leão, nem tão poderoso, diante da ação de um rato que o livra da rede que o aprisiona. Teríamos sempre necessidade do outro para conhecer a nós mesmos?

Então, não estamos sós. Vive-se em sociedade, por mais selvagem que se seja. Isso significa que nos encontramos em grupos, que nos definimos através deles, e que, de algum modo, ao menos em parte, pertencemos a eles. A partir disso, coloca-se novamente a questão: quem sou eu no grupo? Passa-se do estatuto de sujeito ao de objeto. Se eu sou, em parte, o que o grupo é, o que é esse grupo? Ele se define em si mesmo, ou por oposição a outros grupos?

Essa é a grande questão da identidade em geral, e da identidade cultural em particular, que se coloca e que eu queria desenvolver aqui, ainda mais porque quando se ensina uma língua, seja a chamada língua materna, segunda língua ou estrangeira, sabe-se que seu ensino é inseparável do ensino do substrato cultural ligado a ela.

Breve histórico

Um rápido percurso histórico da noção de cultura deveria nos permitir apontar os diferentes problemas da questão.

Foi no século XVIII que nasceu a ideia que propõe que a cultura seja como que uma “essência” colada nos povos; a partir daí, cada povo se caracteriza por seu “gênio”. Mais racional na França (é o século das Luzes e do triunfo da razão sobre a barbárie), mais irracional na Alemanha (é o século de uma filosofia anticientífica e do triunfo do romantismo). No século XIX, essa ideia de essência é reativada, deslocando-se o conceito de cultura do lugar do conhecimento e da inspiração, que produz as grandes obras, para o lugar do comportamento dos homens vivendo em sociedade: “O conjunto dos hábitos adquiridos pelo homem em sociedade” (Tylor, 1871). Essa ideia dá margens a que, se aceitarmos de imediato que haja várias sociedades e, por conseguinte, várias culturas, cada grupo social é “sua própria cultura”, que o grupo herdou e contra o quê nada se pode fazer (fatalidade), fato que se sobrepõe às determinações do grupo e ao qual ele adere de modo “substancial”. É a época da delimitação dos territórios, da homogeneização das comunidades no interior de si mesmas, em suma, da constituição dos estados-nações: “um povo, uma língua, uma nação”. É em nome dessa concepção da identidade cultural como “essência nacional” que se produzirão as guerras do século seguinte.

No entanto, é interessante constatar que foi nessa mesma época que se reconheceu que essa identidade pudesse perder o que era a sua pureza

original. Isto porque, diante dos grandes movimentos migratórios, que acarretam deslocamentos e misturam populações, é forçoso constatar que algumas delas perdem sua cultura original e se apropriam de parte da nova cultura. Daí os processos de “aculturação”, que levam a pensar a cultura segundo o que se entende por “relativismo ontológico”, e que explicam, ao mesmo tempo, que, às vezes, ocorra a busca da identidade original.

A partir dessa constatação, o século XX chegará a declarar que a cultura não preexiste aos indivíduos, e que são eles que, vivendo em grupos, criam um “enraizamento social” (E. Durkheim et M. Mauss). São também os indivíduos que constituem, em termos de trocas sociais e de regulação das relações de força que se instauram no interior do grupo, as estruturas que propriamente caracterizam o grupo (o interacionismo simbólico da escola de Chicago) e que, concomitantemente, permitem que existam diversas variantes (C. Lévy Strauss). Daí a ideia de que a identidade cultural seja, simultaneamente, estável e movediça, podendo evoluir no tempo, mas não deixando de se reconhecer nas grandes atmosferas civilizacionais históricas. Não dizemos que o século XVI foi ibérico, que os séculos XVII° e XVIII° foram franceses, que o século XIX foi anglo-germânico e que o século XX foi americano? Mas, o que isso quer dizer?

Em todo caso, pode-se observar que, em nossa época, após essa “desessencialização” da identidade cultural, surge uma tentativa de “reessencialização”, sob a forma de uma *busca de si* motivada pelo desejo de retorno a um “paraíso perdido”. Talvez falte, para isso, que as guerras se distanciem em horizontes de tempo e espaço longínquos, que as grandes causas de lutas sociais desmoronem, e que, de repente, os pontos de referência tradicionais desapareçam e que se distendam os laços sociais. Então, a identidade do grupo, não podendo se construir na ação nem na perspectiva de um “conjunto contra um outro inimigo”, remete-se a um passado que volta à memória, uma origem para a qual o grupo se volta com nostalgia e que deseja recuperar. Essa origem concretiza-se, aqui, em um território (Israel-Palestina); ali, em uma língua (o córsego, o catalão, o basco); acolá, no ressurgimento de antigos costumes; mais adiante, numa etnia que foi miscigenada e que precisa ser purificada (Sérvia); ou, ainda, na releitura de valores religiosos (os integristas e outros fundamentalismos islâmicos ou cristãos).

A partir daí, opera-se um movimento de retorno a essas origens, tanto por parte dos indivíduos quanto dos grupos sociais, com uma vontade mais ou menos firmada (mais ou menos guerreira) de reencontrar esse paraíso perdido. Começa, então, uma *busca de si*, em nome de uma procura pela *autenticidade*: apreender sua identidade seria apreender a autenticidade original de seu ser.

A mecânica da identidade cultural

Postulemos que a identidade cultural não é uma essência, mas um processo de descoberta de si que depende de uma relação com o outro, em um dado contexto socio-histórico e, assim, em perpétua renovação.

É somente ao perceber o outro como diferente que pode nascer a consciência identitária; a percepção da diferença do outro constitui, sobretudo, a prova da própria identidade: “Ele é diferente de mim, logo, eu sou diferente dele, então eu existo”. Seria preciso corrigir Descartes fazendo-o dizer: “Penso

diferentemente, logo, existo”. Mas talvez Descartes estivesse demasiadamente voltado à razão e à mente para que pudesse ver o outro. Percebida a diferença, desencadeia-se no sujeito um duplo processo de atração e de rejeição em relação ao outro.

Inicialmente, de atração, pois há um enigma a resolver. Poderíamos falar no enigma do persa, se pensarmos em Montesquieu: “Como é possível a alguém ser diferente de mim?” Descobrir que o diferente de si existe, é descobrir-se incompleto, imperfeito, inacabado. E quem, sem emoção, pode suportar essa incompletude, essa imperfeição, esse inacabamento? Disso decorre essa força oculta que nos move para a compreensão do outro; não no sentido moral, da aceitação do outro, mas no sentido etimológico da *apreensão* do outro, de seu domínio até a sua absorção, sua predação, como se diz em etologia. Não podemos escapar a essa fascinação pelo outro, a esse desejo (“inessencial”, diria Lacan) de um outro si mesmo.

Em seguida, vem o processo de rejeição, pois essa diferença representa uma ameaça para o sujeito. Essa diferença faria com que o outro fosse superior a mim? Que ele fosse mais perfeito? Que ele tivesse mais razão de ser do que eu? De fato, geralmente a percepção da diferença vem acompanhada por um julgamento negativo; trata-se da sobrevivência do sujeito. É como se fosse insuportável ter de aceitar que outros valores, outras regras, outros hábitos - que não os seus próprios - sejam melhores, ou que apenas existam. Quando esse julgamento se consolida e se generaliza, ele se torna o que chamamos de estereótipo, um clichê, um preconceito. Não desprezemos, porém, os estereótipos, eles são uma necessidade: de saída, eles constituem uma proteção, uma defesa contra a ameaça que representa o outro em sua diferença, e, adicionalmente, eles nos servem para analisar os imaginários dos grupos sociais.

Esses julgamentos negativos têm uma consequência importuna: eles apontam a essencialização da qual falamos há pouco. Isto porque, ao julgarmos o outro negativamente, protegemos a nossa própria identidade, caricaturamos a identidade do outro e, simultaneamente, a nossa própria identidade, daí persuadimo-nos de que temos razão contra o outro. É desse modo que, no contato com o estrangeiro, o julgaremos racional demais, frio ou agressivo, convencidos de que somos, nós mesmos, sensíveis, calorosos, acolhedores e respeitosos em relação ao outro. Ou, ao contrário, o outro será julgado anárquico, extrovertido, indisciplinado, pouco confiável, persuadidos de que somos racionais, diretos, francos, disciplinados, confiáveis e que temos autodomínio [1]. Assim, somos levados a julgar o outro tanto mais negativamente quanto mais estivermos convencidos de que nossas regras de comportamento e nossos valores são os únicos possíveis (ou que eles estejam sob ameaça).

Vemos o paradoxo sobre o qual nossa identidade é construída: nós precisamos do outro, do outro em sua diferença, para tomarmos consciência de nossa existência, mas, ao mesmo tempo, desconfiamos dele, experimentamos a necessidade, seja de rejeitá-lo, seja de torná-lo semelhante a nós para eliminar essa diferença. Mas há o risco de, se tornarmos o outro semelhante a nós, simultaneamente perdemos a nossa consciência identitária, visto que ela só se concebe na diferenciação, e, se rejeitarmos o outro, não haverá mais ninguém sobre quem fundarmos nossa própria diferença. Disso decorre esse jogo sutil de regulação que se instaura em todas as nossas sociedades (até as

mais primitivas), variando entre aceitação e rejeição do outro, valorização e desvalorização do outro, reivindicação de nossa própria identidade em contraste com a identidade do outro. Não é simples ser si mesmo, pois ser si mesmo passa pelo processo de admissão da existência do outro e pelo processo de conquista desse outro. “Eu sou um outro”, dizia Rimbaud. Seria necessário especificar: “Eu é um outro eu mesmo, *semelhante e diferente*”. A identidade se constrói sobre um princípio de alteridade que coloca em relação, em jogos sutis de afinidade e de rejeição, o *mesmo* e o *outro*, que se autoidentificam de modo dialético. E isso acontece de maneira idêntica para os grupos, que ora se refugiam em si mesmos, em um movimento de preservação e de defesa de si (é a “torre de energia”), ora se abrem às influências exteriores, indo em direção aos outros ou deixando-os virem a si, assimilando-os ou se deixando penetrar por eles (a “força do intercurso” dos dialetólogos). Quando tais movimentos se avultam, eles engendram políticas “segregacionistas”, ou, ao contrário, “integracionistas”, como vemos ao longo da História, e ainda hoje, em diferentes partes do mundo.

Vê-se que a ideia de que um indivíduo ou um grupo humano funda a sua existência sobre uma perenidade, sobre um substrato cultural que seria o mesmo desde a origem dos tempos, sobre uma “essência”, não se sustenta. A História é feita, como se sabe, de deslocamentos de grupos humanos, de encontros entre indivíduos, grupos, populações, que são acompanhados de conflitos, de enfrentamentos, cuja saída ora é a eliminação de uma das partes, ora a integração de uma das partes à outra, ou a assimilação de uma pela outra, mas sempre através de relações de dominação-sujeição (Max Weber). E, se uma das partes consegue impor a sua visão de mundo à outra, ainda assim são produzidos entrecruzamentos de etnias, de religiões, de pensamentos, de usos e costumes, o que faz com que todo o grupo cultural seja mais ou menos uma composição. Se, no entanto, houver uma identidade coletiva, esta acontecerá apenas pelo compartilhamento, pela produção de um sentido coletivo, mas numa partilha dinâmica cujas fronteiras são fluidas e sobre a qual intervêm influências múltiplas. É uma ilusão acreditar que nossa identidade repousa sobre uma entidade única, homogênea, uma essência que constituiria o substrato de nosso ser - e é uma ilusão em nome da qual, infelizmente, muitas cobranças são feitas.

Da mesma forma, a ideia de que o indivíduo (ou o grupo) retorna às suas origens é muito discutível. O “ser si mesmo” é, sobretudo, ver-se diferente do outro, e se há busca do sujeito, esta é, sobretudo, a busca por não ser o outro. O mesmo ocorre em relação ao pertencimento a um grupo, que é, sobretudo, o não pertencimento a um outro grupo, e a busca do grupo, enquanto entidade coletiva, é, igualmente, a busca pelo “não outro”. Daí, o que é a autenticidade de um indivíduo ou de um grupo? O retorno ao estado de feto para o indivíduo, da origem da espécie para o grupo? “Não há identidade ‘natural’ que se nos seja imposta pela força das coisas, há, apenas, estratégias identitárias, racionalmente conduzidas por atores identificáveis; não estamos condenados a seguir prisioneiros de tais feitiços” (J.F. Bayart) [2]. Infelizmente, essa ilusão – esse feitiço – é o que impede de alcançar a identidade plural dos seres e dos grupos sociais.

A construção identitária passa, necessariamente, pelo olhar do outro sobre nós, pois temos dificuldade em nos olharmos para nós mesmos e precisamos de um olhar exterior. Assim, essa construção é resultante de nosso

próprio olhar e do olhar do outro, ainda que nosso desejo seja “ser o que o outro não é”. A identidade é uma soma de diferenças, e a busca de identidade é uma busca de diferenciação, uma busca pelo não outro. É por meio da prova da diferença que descobrimos nosso “o que ser”.

Os “imaginários sociais” como meio de apreender os traços de identidade

Esse reencontro de si com o outro é feito tanto das ações que os indivíduos realizam quanto dos julgamentos sobre o mérito dessas ações, suas e dos outros.

Em outros termos, o indivíduo e os grupos constroem suas identidades seja por meio de seus atos, seja por meio das representações que dão a seus atos. Estas representações tomam a forma de imaginários coletivos que testemunham valores que os indivíduos compartilham, valores por meio dos quais eles se reconhecem e que constituem sua memória identitária.

Existem inúmeros imaginários, e seu estudo é um campo vasto que deveria estar no centro das ciências humanas e sociais nas próximas décadas. Invocarei apenas algumas e me aterei mais particularmente em uma delas: a do *imaginário da língua*.

Dentre os imaginários, alguns se reportam ao *espaço*, testemunhando a maneira pela qual os indivíduos de um grupo social representam para si mesmos o seu território, movem-se nele, estruturam-no, nele determinam pontos de referência e nele se orientam. Podemos nos perguntar em que medida, ou, então, como a extensão do território, seu relevo e seu clima influem sobre os comportamentos e as representações dos indivíduos que nele vivem.

Outros imaginários se reportam ao *tempo*, testemunhando o modo pelo qual os indivíduos representam para si mesmos as relações entre o passado, o presente e o futuro, e a extensão de cada um desses momentos. Há povos para quem o tempo é racionalizado de tal forma que ele é recortado em função de atividades específicas. Outros povos o racionalizam de outro modo, ou dizem que não o racionalizam. Há os que recortam o tempo e outros que o atravessam. Ademais, o tempo é também o lugar simbólico que as idades e as gerações ocupam em uma sociedade.

Outros imaginários, ainda, reportam-se ao *corpo*, testemunhando o modo pelo qual os indivíduos representam para si mesmos o lugar que o corpo ocupa no espaço social. Como os corpos se mexem? Os corpos podem estar em contato fora de uma situação de intimidade, como em certas sociedades (Brasil, países árabes), ou permanecem a distância (EUA, países nórdicos)? O corpo pode ser mostrado em sua nudez? Quais partes podem ser mostradas? O corpo é cuidado, mantido, o que faz com que seja julgado “limpo” ou “sujo”? E em relação às aparências (joias, roupas) e aos odores? Quais são os tabus (gestuais) ligados ao corpo?

Há, também, os imaginários que se reportam às *relações sociais*, testemunhando o modo pelo qual os indivíduos representam para si mesmos o que deve ser seu comportamento em sociedade; tais imaginários engendram o que se chama de “rituais sociais”. Rituais de saudações, de desculpas e de cortesia, mas também os rituais de injúria e insulto, e, por fim, de humor, de ironia, de desprezo ou zombaria (quando, com quem, sobre o quê se pode

fazer humor?). Será que todas as categorias sociais (mulheres, crianças, idosos etc.) têm o mesmo direito à palavra? Todas as categorias sociais podem exercer a palavra da mesma maneira?

Há, ainda, imaginários sobre a relação dos indivíduos face à *Lei*: duas comunidades podem ter um direito escrito (frequentemente de igual inspiração jurídica), e, no entanto, uma se comportará de acordo com o direito cosuetudinário (tudo se negocia, o tempo todo), enquanto que a outra respeitará à risca o direito escrito. Isso permite compreender que se produzam incompreensões radicais entre os membros dessas duas comunidades, sobretudo no que concerne o sentido dado à palavra empenhada.

Há, também, imaginários que se reportam à *linhagem*, isto é, à maneira com que os indivíduos representam para si mesmos as suas heranças históricas e o valor simbólico que atribuem a suas filiações. Uma filiação de “direito de sangue” instauraria sociedades fundadas sobre a “segregação”, ou seja, aquelas nas quais o outro é aceito de acordo com seu pertencimento identitário, sob a condição de tal pertencimento não superar o grupo que constitui a sua origem. Assim, explicam-se organizações sociais em grupos, clubes, até guetos, e em cotas de representação social (idade, gênero, etnia etc.) nas instituições. Uma filiação de “direito da terra” instauraria sociedades fundadas sobre a “integração”, isto é, sociedades nas quais o outro deve ser re-identificado de acordo com os valores da cidade (a República) ou da terra (a Nação). Assim, explicam-se organizações sociais centradas em “máquinas integrativas” como o sistema educativo, as forças armadas, os lazeres etc. [3] Isso sugere que a visão do estrangeiro não é a mesma para quem foi educado em um ou em outro desses tipos de sociedade [4].

Os imaginários ligados à língua

Há, enfim, os imaginários que se reportam à *língua*, testemunhando o modo pelo qual os indivíduos veem a si mesmos enquanto pertencendo a uma mesma comunidade linguística, e essa representação é largamente compartilhada nas diferentes culturas. Ela indica que os indivíduos se identificam com uma coletividade única, graças ao espelho de uma língua comum com que cada um se dirige ao outro, e pela qual todos se reconheceriam. Essa é uma ideia que remonta ao tempo em que as línguas começaram a ser codificadas em forma de dicionários e, sobretudo, de gramáticas.

Na Europa medieval começam a florescer gramáticas (1492 é um ano marcado pela descoberta da América, mas também pela publicação da primeira gramática da língua espanhola, de Juan Antonio de Nebrija, instituindo o castelhano: língua do povo espanhol) como tentativa de unificar povos que, agrupados regionalmente ou em sistemas feudais, guerreavam entre si. Mais tarde, no século XIX, soube-se que a fórmula “uma língua, um povo, uma nação” contribuiu com a justaposição de um território nacional, e com a unificação da língua utilizada pela sua população, criando, assim, uma “consciência nacional”. Essa ideia foi defendida com maior ou menor vigor pelas nações, de acordo com os resultados que cada uma obteve em integrar e homogeneizar as diferenças e as especificidades linguísticas locais e regionais (como na França), ou com a resistência com que cada uma se deparou e que

criou situações linguísticas fragmentadas (como na Alemanha ou na Grã Bretanha).

A questão da língua é reforçada por outra ideia cujo papel tem valor fundador: a “filiação”. A filiação é uma noção que permite dizer que a língua se constrói, mas, sobretudo, ela perdura através do tempo, o que faz com que cada um dos membros de uma comunidade linguística seja responsável pela herança que recebe do passado, estabelecendo assim um laço de solidariedade entre o presente e o passado. É assim que se constitui a simbologia do “gênio” de um povo: nós todos seríamos os depositários de um dom que nos teria sido transmitido de forma natural, a Língua. E é por isso que se continua a dizer que falamos, aqui, a língua de Molière, ali, a língua de Shakespeare, lá, a língua de Goethe, Dante, Cervantes ou Camões, mesmo sob a evidência de que são outras as línguas que falamos. Mas isso também justifica a ligação identitária de todo grupo social em face de sua língua de origem, sem que haja, necessariamente, referências emblemáticas.

Está claro que a língua é necessária à constituição de uma identidade coletiva, que ela garante a coesão social de uma comunidade e que ela fornece para a sociedade o seu cimento. A língua é, por excelência, o laço da integração social, da aculturação linguística em que é forjada a simbologia identitária. Está igualmente claro que a língua nos torna devedores do passado, cria uma solidariedade com ele, faz com que nossa identidade seja edificada de História e que, por isso, temos sempre algo a ver com nossa própria filiação, por mais longínqua ela seja.

No entanto, podemos nos perguntar se é a língua que tem um papel identitário, uma vez que ela não é a totalidade da linguagem. Poderíamos até dizer que a língua é nada sem o discurso, isto é, sem o que a faz agir, sem o que regula o seu uso e que, conseqüentemente, depende da identidade de seus usuários.

Contra uma ideia muito arraigada, é preciso dissociar língua de cultura, e associar discurso e cultura. Se língua e cultura coincidissem, as culturas francesa, quebequense, belga, suíça, até a africana ou magrebina (numa determinada época) seriam idênticas, sob o pretexto de que há uma comunidade linguística. O mesmo ocorreria em relação às culturas brasileira e portuguesa, de um lado e, de outro, para as diferentes culturas dos países de língua espanhola na América e na Europa. Aliás, apesar da existência de uma língua comum, podemos dizer que nos compreendemos perfeitamente?

Defenderemos, ainda, que é o discurso que testemunha as especificidades culturais. Dito de outra forma, nem as palavras, em sua morfologia, nem as regras de sintaxe são portadoras de cultura, mas as maneiras de falar de cada comunidade, os modos de empregar as palavras, as maneiras de raciocinar, de relatar, de argumentar, de gracejar é que portam cultura.

É necessário distinguir “o pensamento em francês, em espanhol, em português ou em árabe” do “pensamento francês, espanhol, argentino, mexicano, português, brasileiro ou árabe”. Pode-se expressar uma forma de pensamento construída em uma língua original através de outra língua, mesmo que esta última tenha alguma influência sobre esse pensamento. Pode ocorrer o oposto, uma língua pode veicular formas de pensamento diferentes; disso são prova viva todos os escritores que já se expressaram em uma língua que não era a sua língua materna. É que o pensamento se informa no discurso e o

discurso é a língua à qual se somam os procedimentos específicos de sua própria elaboração, e sua realização depende dos hábitos culturais do grupo ao qual pertence aquele que fala ou escreve.

A questão que se coloca, então, é: mudamos de cultura quando mudamos de língua? O que exatamente acontece quando em um mesmo território coexistem várias comunidades linguísticas (o que é bem mais comum do que se pensa)? O que predomina, uma “comunidade discursiva” com línguas diferentes ou uma “comunidade linguística” com discursos diferentes?

É em nome desses imaginários que são criados diversos comunitarismos: de estados-nação, de territórios, de grupos, de etnias, de doutrinas laicas ou religiosas. Mas o comunitarismo contém armadilhas: o confinamento de indivíduos em categorias, essências grupais que os fazem agir e pensar somente em função de etiquetas, que lhes são colocadas na testa; o da dupla exclusão de si diante dos outros e dos outros diante de si, o que, às vezes, leva ao slogan “morte ao outro”; o da autossatisfação, que consiste em se comprazer na sua própria afirmação e a não ver como o resto do mundo é - afirmação que não faz outra coisa não ser exacerbar tensões entre comunidades opostas (Israel/Palestina). Essa é a origem dos conflitos para marcação de uma diferença e apropriação de um território, como se vê nos Bálcãs, no Oriente Médio ou na Espanha.

Disso decorre que, diante dessas tendências ao comunitarismo estrito, é preferível defender a ideia de que uma sociedade se compõe de múltiplas comunidades que se entrecruzam em um mesmo território, ou se reconhecem a distância (as diásporas). Todas as nossas sociedades, incluindo as europeias, são compostas e tendem a se tornar cada vez mais compostas: de um lado, movimentos complexos de imigração e de integração e, de outro, multiplicação do comunitarismo (seitas, associações). Isto porque as comunidades se constroem em torno de valores simbólicos que as inscrevem em filiações históricas diversas. Então, coloca-se a questão, sem ousar trazer uma resposta: quais são as verdadeiras diferenças que distinguem franceses do norte e belgas, alsacianos e alemães, corsos e franceses do continente, catalães, bascos e espanhóis? Mas, também, quais são as verdadeiras diferenças entre o que alguns chamam de “franceses de cepa” e franceses imigrantes de segunda e terceira geração?

Ao assumirmos que as identidades se constroem mais em torno de comunidades de discurso do que de comunidades linguísticas, cabe defender a ideia de que a identidade cultural é tão complexa quanto a memória em que ela se apoia. A História mostra que pode haver um colapso de algumas das memórias organizadoras (as ideologias dos séculos XVIII, XIX e XX), ressurgimento de outras (os regionalismos e comunitarismos pós-colonização ou ditadura), aparição de novas memórias por deslocamento (seitas), e reforço de outras por integrismo. É preciso, enfim, defender a ideia de que a identidade cultural é o resultado complexo da combinação: entre o “continuismo” das culturas na história e o “diferencialismo” por conta de encontros, conflitos e rupturas; entre a “verticalidade” dos valores que tendem a apagar as diferenças culturais sob símbolos universais e a “horizontalidade” das relações de dominação/submissão dos grupos entre si; entre a tendência à “hibridação” das formas de vida, de pensamento e de criação, e a tendência à “homogeneização” das representações para fins de sobrevivência identitária. “É

no coração da metamorfose e da precariedade que se aloja a verdadeira continuidade das coisas”, diz o antropólogo S.Gruzinski [5].

Questões de ensino

Como tratar toda essa questão quando se ensina uma língua materna, uma segunda língua, ou estrangeira? Como conseguir criar relações de espelho? Cada um fará o que puder, de acordo com o seu público e com as circunstâncias nas quais ensina. Mas talvez pudéssemos questionar os nossos modos de fazê-lo em, pelo menos, três direções: a tomada de consciência da *diferença cultural*, um trabalho sobre o *discurso* e um trabalho sobre a *gramática*.

Ensejar a tomada de consciência supõe, de início, uma atitude de valorização dessas diferenças e não de apagamento. Talvez até produzir um *choque cultural*, se houver oportunidade, pois somente pela confrontação com a diferença cultural é possível estimar realmente a medida dessa diferença, por vezes dolorosamente, às vezes às próprias custas. Se, no ensino de uma língua estrangeira é possível produzir o choque cultural, e também por ocasião de uma viagem ao exterior (sob a condição de que a viagem não seja organizada como um simples passeio turístico para visitas a monumentos), para o ensino da língua materna, ou da segunda língua, é preciso simular situações de experiência relacional do cotidiano ou do trabalho, de modo a conseguir criar um *efeito de espelho*. Evidentemente, em situação de aula, é mais fácil dizer do que fazer.

Em sala de aula, penso na utilização de técnicas de entrevista, mas, evidentemente, não se trata de transformar a aula em local de entrevista. O objetivo não é a entrevista em si, mas o de utilizá-la como pretexto para colocar o aluno no centro de um certo número de interrogações, por exemplo, pedindo que ele se pergunte sobre “quem somos nós”, depois, sobre “quem acreditamos que somos”, antes de perguntar “quem são os outros” e “quem os outros pensam que são”. A simples variável “achar que é” obriga o aluno a se distanciar de seu julgamento e provoca tomadas de consciência surpreendentes. Se, além disso, for possível fazer a mesma coisa em outra turma de alunos para contrastar os resultados, como já vi acontecer em uma escola, a título experimental, pode-se obter o equivalente a um choque cultural.

Um trabalho com o discurso não exclui um trabalho com a língua. É até possível ouvir críticas atribuindo ingenuidade a essa linha de ação, pois, o que conta, como dizem, é fazer com que os alunos saibam ler, que eles tenham uma boa ortografia, e que eles saibam construir frases corretamente. Considerando que essas mesmas atividades podem ser realizadas, não como um exercício escolar obrigatório, mas para além da língua, como matéria social da qual dependerá a vida cotidiana e profissional, há um trabalho a ser feito, que é sobre textos escritos e orais, as próprias conversações (o que se pode chamar de textos autênticos: quadrinhos, publicidades, jornais, histórias contadas, debates, entrevistas, mas também textos literários). Tal linha de ação leva à descoberta dos implícitos que recobrem as diferentes “maneiras de dizer”, e os implícitos são discursos que circulam no universo social de uma comunidade, são eles que constituem as verdadeiras questões de comunicação social. Localizá-los, descrevê-los e tentar explicá-los permite tocar no problema da identidade, seja social, seja cultural.

Por fim, para voltar à língua, essa é a oportunidade de se ensinar uma gramática do sentido: uma vez adquiridas as formas [linguísticas] (ou, às vezes, paralelamente), cabe apresentar as diferentes formas de expressão de uma língua em função do que se quer comunicar, ou seja, do sentido. Se dizemos que uma língua é um modo de recortar o mundo ou, mais especificamente, de construir uma certa visão de mundo, então permitimos ao aluno aprender como, por meio da língua francesa (ou de uma outra língua), é possível posicionar-se no espaço e no tempo, como se pode modalizar os enunciados de modo a melhor persuadir ou seduzir seu interlocutor, de quais operações lógicas se dispõe quando se quer defender uma ideia, e quais procedimentos descritivos e narrativos podem ser concebidos para descrever o mundo ou contar uma história. Por meio da tomada de consciência de que as categorias formais servem apenas para expressar intenções, descobre-se o sentido das diferenças culturais presentes nas línguas.

Tudo isso exige que a formação dos professores seja adequada a esses objetivos, mas talvez isso só seja possível se os docentes assumirem, eles mesmos, a medida do que as diferenças identitárias põem em jogo.

Notas

[1] Ver a enquete sobre as percepções que os mexicanos têm sobre os franceses e dos franceses sobre os mexicanos: C.A.D., Regards croisés. Perceptions interculturelles France-Mexique. Paris, Didier Érudition, 1995.

[2] L'illusion identitaire. Paris, Fayard, 1996.

[3] E. Todd. Le destin des immigrés. Paris, Seuil.

[4] A coisa se complica quando se trata de sociedades constituídas por ondas de imigração, nas quais o imaginário do “direito a”, e “por ser bem sucedido” se sobrepõe a essas duas representações de linhagem.

[5] La pensée métisse. Paris, Fayard, 2001.

Para citar o artigo (no original, em francês):

Patrick Charaudeau, "Réflexions sur l'identité culturelle. Un préalable nécessaire à l'enseignement d'une langue", in Gabry J. et alii, *Ecole, langues et modes de pensée*, CRDP Académie de Créteil, 2005, consulté le 8 janvier 2014 sur le site de *Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications*.

URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/Reflexions-sur-l-identite,119.html>