UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA ESPANHOLA E
LITERATURAS ESPANHOLA E HISPANO-AMERICANA

JORGE RODRIGUES DE SOUZA JÚNIOR

***Cultura* enquanto objeto discursivo - considerações e
lineamentos sobre seu papel em práticas de ensino de língua
estrangeira, especificamente nas de espanhol para brasileiros.**

Versão corrigida

SÃO PAULO

2016

JORGE RODRIGUES DE SOUZA JÚNIOR

***Cultura* enquanto objeto discursivo - considerações e
lineamentos sobre seu papel em práticas de ensino de língua
estrangeira, especificamente nas de espanhol para brasileiros.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Espanhola e
Literaturas Espanhola e Hispano-Americana do Departamento de Letras
Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Profa. Dra. María Teresa Celada

Versão corrigida

De acordo,

Profa. Dra. María Teresa Celada

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S719c	<p>SOUZA JÚNIOR, Jorge Rodrigues de Cultura enquanto objeto discursivo - considerações e lineamentos sobre seu papel em práticas de ensino de língua estrangeira, especificamente nas de espanhol para brasileiros. / Jorge Rodrigues de SOUZA JÚNIOR ; orientadora María Teresa CELADA. - São Paulo, 2016. 178 f.</p> <p>Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de concentração: Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana.</p> <p>1. Cultura. 2. Ensino de Língua Estrangeira. 3. Análise do Discurso. 4. Estudos Culturais. 5. Língua Espanhola. I. CELADA, María Teresa , orient. II. Título.</p>
-------	---

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: SOUZA JÚNIOR, J. R. de

Título: ***Cultura* enquanto objeto discursivo - considerações e lineamentos sobre seu papel em práticas de ensino de língua estrangeira, especificamente nas de espanhol para brasileiros.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. María Teresa Celada (Orientadora)

Instituição: USP

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Profa. Dra. Maria Onice Payer

Instituição: UNIVAS

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Profa. Dra. Fernanda Castelano Rodrigues

Instituição: UFSCAR

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Profa. Dra. María Zulma Moriondo Kulikowski

Instituição: USP

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Profa. Dra. Marisa Grigoletto

Instituição: USP

Julgamento:_____

Assinatura:_____

SUPLENTES:

Profa. Dra. Claudia Pfeiffer (UNICAMP)

Prof. Dr. Antonio Francisco de Andrade Júnior (UFRJ)

Prof. Dr. Adrián Pablo Fanjul (USP)

Prof. Dr. Lynn Mario de Souza (USP)

Ao meu querido sobrinho Arthur.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, a Profa. María Teresa Celada, carinhosamente Maite, por seu apoio como orientadora, professora e amiga na elaboração desta tese. Sou muito grato por toda a sua disposição e dedicação em dialogar, em entender o meu processo e cuja experiência e saber foram fundamentais para levar a cabo esta pesquisa.

À Maria Onice Payer, pela leitura cuidadosa e por suas valiosas contribuições na etapa de qualificação desta tese, que foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Marisa Grigoletto, pela leitura cuidadosa e por suas valiosas contribuições na etapa de qualificação desta tese, que também foram fundamentais e contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Fernanda Castelano Rodrigues e à María Zulma Moriondo Kulikowski, por terem aceitado o convite para participar da banca de defesa desta tese.

À CAPES por ter financiado esta pesquisa entre 2012 e 2013.

Aos amigos que conquistei neste percurso do doutorado, ao voltar à USP, cujas conversas e experiências compartilhadas foram enriquecedoras para mim: Ana Fabro, Bárbara Silva, Bruna Macedo, Cibelle Silva, Daniela Ioná Brianezi, Flávia Krauss, Michele Costa, Larissa Locosseli, Laura Sokolowicz, José Mauricio Rocha, meu muito obrigado.

Às amigas Andreia Menezes, Greice Nóbrega e Rosângela Dantas, pelos encontros pela manhã movidos a cafés e a textos dos Estudos Culturais, numa troca de leituras e de interpretações que me ajudaram a entender essa rica área das ciências humanas.

Aos colegas, alunos e funcionários do Instituto Federal de São Paulo, campus São Paulo, cujo apoio e troca de experiências em muito contribuíram para esta tese.

Aos amigos da vida, muito queridos e que me ajudaram a tornar essa experiência mais leve neste difícil percurso: Felipe Tonelli, Filipe Miranda, Fernando Morari, Guilherme Marinho, Elias Ribeiro, Leandro Inoue, Natália Espósito, Walker Pincerati, pelo carinho e pela compreensão de minhas ausências, em muitos momentos. Sem vocês, meus queridos, não saberia levar tudo isso.

Aos meus queridos Paco e Pepe Legrand, cuja dedicação e carinho preenchem meus dias com alegria e amor.

A Rhuan Pereira, pelo sopro de vida que me permitiu sentir a leveza de ser o que se é, ao mostrar-me a poesia, a simplicidade e a alegria das pequenas coisas.

Às minhas queridas irmãs, Juciene Rodrigues e Bruna Souza, cujo apoio, beleza e carinho traduzem para mim o significado da palavra *família*, mesmo quando estou longe.

Ao meu amado sobrinho Arthur Souza, cuja querida chegada, ao final deste meu percurso, me deu ânimo e força. Seja bem-vindo.

Aos meus queridos pais, Jorge Rodrigues de Souza e Marta Ferreira de Souza: a vocês, todo o meu respeito e agradecimento. Não há palavras para expressar o que fizeram por mim em toda a minha vida.

“Caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme. Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado”.

José María Arguedas

RESUMO

SOUZA JÚNIOR, J. R. ***Cultura* enquanto objeto discursivo - considerações e lineamentos sobre seu papel em práticas de ensino de língua estrangeira, especificamente nas de espanhol para brasileiros**. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Esta tese discute a *noção de cultura* e realiza o movimento de alçá-la como um objeto discursivo, a partir do seu papel em práticas de ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras, especificamente as de língua espanhola para brasileiros. Nesse movimento de devolver historicidade ao termo, ao discutir sua relação com a história, parto de uma série de trabalhos teóricos sobre cultura produzidos no campo dos Estudos Culturais, da Sociologia e da Antropologia Cultural, mobilizando-os para o campo dos Estudos da Linguagem (conforme a perspectiva teórica da Análise do Discurso materialista) e, mais especificamente, o da reflexão sobre as práticas de ensino de línguas estrangeiras, em especial as de língua espanhola. Esta pesquisa coloca em relação temas referentes a cultura, identidade, ideologia e colonialidade, ao realizar um percurso teórico que se materializa na elaboração de lineamentos a partir de textos da esfera literária, visando a interlocução no campo de formação de professores. As reflexões aqui presentes oferecem resistência a certas formas de trabalhar sobre e com a *cultura*, formas essas que estão instaladas, de alguma maneira, em certos saberes estereotipados e estabilizados sobre o outro e sobre a língua, e estão atravessadas pela colonialidade do poder e do saber, em práticas relacionadas ao ensino de língua estrangeira.

Palavras-chave: Cultura; Ensino de Língua Estrangeira; Análise do Discurso; Estudos Culturais; Língua Espanhola.

ABSTRACT

SOUZA JÚNIOR, J. R. ***Culture as a discursive object: considerations and guidelines on its role in practices for teaching/learning a foreign language, specifically for teaching Spanish to Brazilians.*** 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

This thesis discusses the *notion of culture* and addresses it as a discursive topic, aiming to reflect on its role in practices for teaching/learning foreign languages, specifically for teaching Spanish to Brazilians. This approach restores historicity to the term by discussing its relationship with history based on a number of theoretical works concerning culture produced in the fields of cultural studies, sociology and cultural anthropology, putting them to use in the field of language studies (in accordance with the theoretical perspective of materialist discourse analysis) and, more specifically, of the reflection on practices for teaching foreign languages, especially Spanish, such that this reflection has a resonance in the area of teacher training. This work concerns issues related to culture, identity, ideology and coloniality, following a theoretical path that results in the development of guidelines based on texts from the literary sphere aimed at introducing them into the field of teacher training. The reflections presented here are designed to provide resistance to certain types of work on culture and the ways these are included in some manner in certain stereotyped and established knowledge about the other and about language, affected by colonialities of power and knowledge in practices related to the teaching of a foreign language.

Keywords: Culture; Foreign Language Teaching; Discourse Analysis; Cultural Studies; Spanish Language.

RESUMEN

SOUZA JÚNIOR, J. R. *Cultura en tanto objeto discursivo: consideraciones y lineamientos sobre su papel en prácticas de enseñanza/aprendizaje de lengua extranjera, específicamente, en las de español para brasileños*. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Esta tesis discute la *noción de cultura* y realiza el movimiento de legitimarla como un objeto discursivo, al reflexionar sobre su papel en prácticas de enseñanza/aprendizaje de lenguas extranjeras, específicamente las de lengua española para brasileños. En este movimiento, le devuelve historicidad al término, discutiendo su relación con la historia a partir de una serie de trabajos teóricos sobre cultura producidos en el campo de los Estudios Culturales, de la Sociología y de la Antropología Cultural que movilizó hacia el campo de los Estudios del Lenguaje (a partir de la perspectiva teórica del Análisis del Discurso materialista) y, más específicamente, hacia el campo de la reflexión sobre las prácticas de enseñanza de lenguas extranjeras, en especial las de lengua española. El objetivo es que tal reflexión resuene en el área de formación de profesores. Esta investigación relaciona temas referentes a cultura, identidad, ideología y colonialidad y realiza un recorrido teórico que se materializa en la elaboración de lineamientos a partir de textos de la esfera literaria que buscan una interlocución con el campo de la formación de profesores. Las reflexiones aquí presentes tienen el propósito de ofrecer resistencia a ciertas formas de trabajar sobre y con la cultura, que están instaladas, de alguna manera, en ciertos saberes estereotipados y estabilizados sobre el otro y sobre la lengua, y están atravesadas por la colonialidad del poder y del saber, en prácticas relacionadas a la enseñanza de la lengua extranjera.

Palabras clave: Cultura; Enseñanza de Lengua Extranjera; Análisis del Discurso; Estudios Culturales; Lengua Española.

Sumário

Introdução	15
Capítulo 1:	23
As condições de produção desta pesquisa	23
1.1. Reflexões sobre a abordagem de <i>cultura</i> no ensino de línguas estrangeiras	23
1.2. A literatura como materialidade discursiva para discussão de <i>cultura</i>	32
1.3. <i>Cultura</i> no espaço de enunciação da língua espanhola	39
1.4. <i>Cultura</i> e sua relação com atuais processos de globalização	44
1.5. <i>Cultura</i> e a identidade em práticas culturais	47
Capítulo 2:	49
<i>Cultura</i> – reflexões sobre seus diferentes sentidos	49
2.1. Os primeiros movimentos de <i>cultura</i> na história	52
2.2. O trabalho dos Estados nacionais sobre <i>cultura</i>	56
2.3. A dissociação entre <i>cultura</i> e civilização	79
Capítulo 3:	89
Cultura e identidade – uma discussão	89
3.1. O discurso colonial e a construção de alteridade	92
3.2. A colonialidade do poder	100
3.3. A identidade na pós-modernidade	110
Capítulo 4:	117
Lineamentos para discussão de cultura em práticas de ensino de línguas	117
4.1. O pensamento fronteiriço como gesto de interpretação	118
4.2. Delimitação do corpus – o romance indigenista	121
4.3. A produção de lineamentos	131
4.3.1. A partir de <i>Los ríos profundos</i>	131
4.3.2. A partir de <i>La tumba del relámpago</i>	151

Considerações finais	164
Referências Bibliográficas.....	170

Introdução

Esta pesquisa de doutorado dá prosseguimento à discussão que iniciei em minha dissertação de mestrado, intitulada “A literatura no ensino de espanhol a brasileiros: o teatro como centro de uma prática multidimensional-discursiva”¹ (SOUZA JUNIOR, 2010). Nesse trabalho propus analisar duas coleções de materiais didáticos² de ensino de espanhol para brasileiros, utilizados em contexto formal de aprendizagem, adotando o parâmetro de tomar o livro didático como um gênero discursivo, além de propor lineamentos³ para a abordagem de textos literários, por serem pouco trabalhados em aula de língua estrangeira, a partir de temas discutidos por uma unidade de cada um dos livros que compuseram o corpus, pelo viés do currículo multidimensional-discursivo (SERRANI, 2005). Para tal, parti da postulação de Bakhtin (2006) de que cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados (ibid., p. 261), considerando o livro didático (LD), conforme essa definição, como um gênero discursivo. Desta forma, analisei a estrutura e organização dos dois LDs que compuseram o corpus, destacando suas condições de produção, sua estrutura e funcionamento.

Também compôs o trabalho a realização de uma análise, mediada pelo currículo multidimensional-discursivo, nesse íterim proposto como metodologia de trabalho (SERRANI, 2005), de uma unidade de cada um dos dois livros, como modo de reflexão sobre sua estruturação e seu funcionamento discursivo; após essa análise propus discutir

¹ Defendi essa dissertação junto ao Programa de Linguística Aplicada do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP, em 2010, sob a orientação da Profa. Dra. Silvana Serrani.

² BRIONES, A. et alii. **Español ahora**. São Paulo: Moderna, 2005 e BRUNO, F. C.; MENDONZA, M. A. C. L.. **Hacia el español**. São Paulo: Saraiva, 2005. A escolha dos livros didáticos analisados foi decidida conforme a Portaria SEB (da Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação) Nº 28, de 1º de dezembro de 2005, que até aquele momento era o único documento oficial que havia selecionado os livros, as gramáticas e os dicionários a serem oferecidos aos professores do Ensino Médio que lecionavam espanhol na rede pública.

³ Na linha de trabalho adotado por Serrani (2005), considero **lineamentos** como linhas gerais de trabalho, à guisa de traços ou de primeiros contornos de uma discussão. À diferença dessa autora, e do trabalho que realizei em minha dissertação, nesta tese não formularei lineamentos visando a proposição de um currículo multidimensional-discursivo para discussão do universo que se designa mediante a mobilização do termo “cultura”, em aulas de ensino/aprendizagem de espanhol para brasileiros, mas como um modo de trabalho possível de ser adotado a partir deste tema específico.

o trabalho com textos teatrais em aula de espanhol a partir dos temas apresentados por cada uma dessas unidades, por ser o único gênero literário ausente em tais livros.

A análise realizada constatou o apagamento da relação que se poderia estabelecer entre os diferentes temas “apresentados como culturais” e a materialidade linguístico-discursiva dos textos abordados nas práticas propostas por esses livros. A análise também permitiu mostrar que a formulação e a disposição de saberes nas unidades didáticas constituíam um determinado efeito de sentido: à guisa de uma “colagem”, operava aí uma sobreposição de diferentes discursos não submetidos à interpretação em atividades de compreensão e de produção, propostas apenas para o trabalho com aspectos gramaticais da língua estudada. Por fim, o trabalho desenvolvido possibilitou observar que o “algo em comum” entre as propostas e as atividades de cada unidade era somente o seu “tema” (conforme este é concebido na Abordagem Comunicativa), registrado no título e que cito aqui a modo de exemplo: “¿Qué te gusta?”, “En el restaurante”, “En familia”, “De vacaciones”, etc. E cabe observar ainda que tais propostas e atividades, de forma regular, quando se referem, por exemplo, a um texto literário, lançam mão, para contextualizar essa leitura, de quadros lexicais (à guisa de vocabulário), de “pequena biografia do autor” de um texto ou de legendas abaixo das fotos ali registradas.

Conclui que mediante a textualização presente nos LD’s analisadosse realiza um apagamento das condições de produção dos discursos aí “citados” – mais do que realmente mobilizados. Além disso, nas unidades analisadas, observei um apagamento da heterogeneidade de hábitos e de modos de consumo – dois aspectos que sempre aparecem vinculados – das sociedades e dos sujeitos ali representados. Esse funcionamento produz, como efeito de sentido, a naturalização de determinados hábitos e práticas sociais (implicando a exclusão de outras) que funcionam como se fossem as “de todos” e que projetam um modelo de vida específico e restrito, além de construir evidências que produzem a neutralização de conflitos – sociais, étnicos, políticos, dentre os principais.

Desta forma, constatei que “a cultura” associada à língua é produzida “mercadologicamente”, a partir da retomada de evidências e a produção de totalizações – do funcionamento de uma metonímia que implica que se tome a parte como o todo – que a apresentam como um *produto*, como algo *dado e fechado*, desde um lugar que a relaciona a processos de consumo. Além disso, o que me interessa frisar é que o

trabalho proposto aos sujeitos-aprendizes, no que se refere à “cultura”, não passava – como já antecipei – pela *materialidade linguístico-discursiva da língua*, pois ela era apresentada e representada sem relação com esta, de forma isolada; tal observação me permite dizer, neste ponto, que “a cultura” funciona aí como *um lugar outro da língua*, algo que retomarei e explorarei mais adiante nesta tese.

Nesse contexto, e a partir de meu lugar de professor de espanhol e de pesquisador sobre os processos de ensino/aprendizagem do ensino dessa língua para brasileiros, esta pesquisa de doutorado insere-se no âmbito dos estudos culturais, na discussão de temas referentes a cultura, identidade e ideologia em práticas de ensino de espanhol como língua estrangeira (doravante E/LE) para brasileiros. Proponho, assim, realizar um movimento de devolver ao termo “cultura” a sua historicidade – estabelecendo a sua relação com a história – a partir de uma série de trabalhos teóricos sobre essa noção produzidos no campo dos Estudos Culturais, da Sociologia e da Antropologia Cultural, para o campo dos Estudos da Linguagem e, mais especificamente, o da reflexão sobre as práticas de ensino de línguas estrangeiras, em especial de língua espanhola, no intuito de que tal reflexão essa ressoe na área de formação de professores. Para tal recorrerei à discussão sobre cultura realizada nos campos teóricos acima citados, a partir da perspectiva da Análise do Discurso materialista (doravante AD).

Essa perspectiva se justifica pelo fato de que a AD materialista, em seu imbricamento com a Linguística, as Ciências Sociais e a Psicanálise, propicia e possibilita colocar em relação a reflexão sobre *cultura* realizada nos Estudos Culturais com questões que são caras à discussão que aqui realizo, como as relacionadas a sujeito, língua e *cultura*. Nesse sentido, estabeleço como fundamental discutir a *noção de cultura* e realizar o movimento de tomá-la como objeto de observação para alçá-la a objeto discursivo, partindo de dois pontos de articulação: como *processo de interpelação* e como *arquivo*, articulação que discutirei no capítulo 1.

Nesse sentido, considero válido, ao abordar o trabalho com “a cultura”⁴, vinculada a essa língua que “se ensina”, discutir que dentro dessas práticas de ensino/aprendizado, ao mobilizar determinada noção de cultura, funciona, sobretudo em contexto escolar, um *processo de interpelação* cujo efeito leve o aprendiz a ocupar

⁴ Coloco o artigo entre parênteses para marcar a força desse determinante linguístico que acompanha, regularmente, esse substantivo e que gera um efeito de determinação discursiva (PAYER, 1993, p. 45), efeito de sentido que esta tese focalizará de maneira específica.

determinadas posições (e não outras), se identifique com determinados sentidos e, desta forma formule seus gestos de interpretação. Isto ficará claro ao observar que a noção mais regular em tais práticas está filiada, claramente, a um funcionamento ideológico. Como arquivo, a partir da definição de Foucault (2008) sobre esse termo, há um funcionamento cristalizado de *cultura* que funcionaria como algo que dá base aos enunciados sobre esse termo.

Em relação ao primeiro ponto dessa articulação para alçar *cultura* como objeto discursivo considero importante fazer um esclarecimento com relação a como concebo as práticas de ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras. De acordo com observações de Celada (2013), penso que estas fazem parte das *condições de produção* de um processo que – com base em definições de Serrani-Infante (1997a, p. 49), formuladas a partir da matriz teórica da AD materialista – entendo como sendo de *inscrição* por parte dos sujeitos-aprendizes na *ordem* – no funcionamento – *da língua outra*. Entendo, também, que o termo “inscrição” especifica um determinado processo de identificação (cf. SERRANI-INFANTE, 1997b) e, por tanto, implica questões identitárias.

Levar em conta que há um processo por parte do sujeito aprendiz de inscrição na ordem da língua outra e que o contexto imediato é constituído – dentre outros aspectos – pelas práticas de ensino/aprendizado significa subordinar estas a esse processo, que concebo como central. Isto implica privilegiar o reconhecimento de que há aí uma série de movimentos de identificação (ou não) por parte do aprendiz – como sujeito da linguagem –, movimentos na procura (e volto a insistir: ou não) dessa inscrição. Assim, esse sujeito, como diria Celada (2013), vai deslizando, “capturado por formas e sentidos dessa língua”,

[...] e essa série de capturas vai tramando sua inscrição na ordem da língua outra, aspecto que nos leva a frisar que tudo isso não tem como acontecer a não ser como vinculado (“entrelaçado” ao processo – maior, mais amplo – de subjetivação, nunca encerrado) cujo protagonista é o sujeito da linguagem (CELADA, id., p. 49).

Em minha pesquisa, portanto, tenho como foco a relação entre línguas⁵ que se realiza na trama de uma subjetividade (CELADA, 2013), ao apresentar uma discussão que leva em

⁵ Fundamentalmente entre a materna/nacional – na (des)continuidade que aponta Celada com base em distinções de Payer (2007) –, outras que possam habitar a relação linguagem/sujeito, e a estrangeira. Para o trabalho no qual Celada realiza essa observação, cf. Payer e Celada (2011).

consideração a abordagem de aspectos que entram nesse *processo de inscrição* que um sujeito atravessa – numa verdadeira travessia – ao “aprender” uma língua.

Além de estabelecer o objetivo de devolver historicidade ao termo *cultura*, visando sua discussão em práticas de ensino de línguas estrangeiras, abordarei textos da esfera literária como *materialidade discursiva*, analisando-os como processos enunciativos e discursivos configurados e constituídos historicamente pela relação dinâmica estabelecida entre a forma dos textos e os processos históricos e as práticas sociais que participam de suas condições de produção. Tal análise me levará a realizar a elaboração de **lineamentos**⁶ para *colocar em funcionamento* (como diria PÊCHEUX, 1999) variados *textos* conforme suas condições de produção, visando que tais lineamentos possam dar subsídio a processos de formação de professores.

Nesse sentido, meu escopo está restrito a textos literários narrativos. Conforme Serrani (2005) e Souza Júnior (2010), nas práticas de ensino de língua às quais me referi acima opera uma *dicotomia entre língua e literatura* que justifica a importância da discussão da noção de cultura e a realização de lineamentos para ver como esta funciona em diversos textos.

Também especifico o caráter da esfera literária como materialidade linguística para esse trabalho, pois, para mim, a literatura apresenta práticas discursivas que não estão totalmente ausentes em gêneros de outras esferas, mas, ao alçá-la como objeto de discussão de lineamentos para a abordagem de aspectos culturais que possam contribuir nos processos de formação de professores, realizo um movimento de ressignificação da literatura em práticas de ensino. Essa esfera geralmente é negligenciada na elaboração de práticas de livros didáticos de ensino de línguas, apesar de que ultimamente alguns gestos de inclusão já têm sido realizados em relação a ela; neste trabalho, reivindico a importância de seu lugar dentro de tais práticas.

Em relação à série de sentidos que, de modo privilegiado, é vinculada ao termo “a cultura” em práticas de ensino e de aprendizagem de língua estrangeira, especificamente as de E/LE para brasileiros, estabeleço como eixo central desta tese discutir *cultura* e realizar o movimento de tomá-la enquanto objeto de observação, coisificado, um suposto saber do nível do imaginário, para alçá-la como objeto discursivo, de caráter simbólico, pela perspectiva teórica da AD materialista. Destaco

⁶ Remeto a nota anterior a consideração que faço sobre esse termo: considero lineamentos como linhas gerais de trabalho, à guisa de traços ou de primeiros contornos de uma discussão

que, apesar de haver alguns trabalhos da esfera teórica da AD materialista que abordam questões referentes à noção de cultura, como os de Rodríguez-Alcalá (2004), De Nardi (2007) e Ferreira (2011), considero necessário fazer um movimento de discussão sobre *cultura* na história a partir de como esta noção é discutida fortemente em outros lugares teóricos – como os dos Estudos Culturais, da Sociologia e da Antropologia Cultural.

A discussão do termo *cultura* que proponho implicará, nesse sentido, num gesto de interpretação baseado na articulação e revisão que realizarei pelo viés teórico da AD materialista. Deste modo, por um gesto condizente com a constituição interdisciplinar da AD, mobilizarei o paradigma teórico dos Estudos Culturais sobre *cultura*, *colonização e colonialidades do poder e do saber*, colocando-os em relação com saberes específicos de outras disciplinas e de meu lugar teórico.

Considerando a discussão que realizarei a partir dos estudos ao redor do termo *cultura*, serão mobilizados os trabalhos de Bhabha (2007), García Canclini (1997), Eagleton (2011 e 2005b), Hall (2001 e 2009), Mignolo (2003a, b) e, para abordar o processo histórico e econômico que determinam a colonialidade do saber a partir da configuração de centros e periferia, contradição que seria determinante dos processos de globalização que atualmente configuram as relações entre nações e a circulação de saberes, os trabalhos de Benko (1999), Castells (1999) e Ianni (1999).

Pelo fato de que a AD se apresenta como um dispositivo teórico que o analista mobiliza, de acordo com seu *corpus* e seu gesto de análise, como dispositivo analítico, nesta tese opto por não fazer uma apresentação inicial de todos os conceitos desse campo disciplinar que serão trabalhados, mas por ir trazendo-os pontualmente, na medida que se tornem necessários.

Entretanto, considero importante trazer o que Ferreira (2011), justamente numa reflexão realizada a partir da AD, considera sobre cultura. Diz a autora (ibid., p. 59) que *cultura* se apresenta como “um lugar de produção de sentidos, que muitas vezes são naturalizados e passam a reforçar o efeito de apagamento da historicidade de certos fatos sociais”. Nessa linha de reflexão, Ferreira propõe pensar – em analogia à *ordem do discurso* e à *ordem da história* – a *ordem da cultura*⁷: se trataria de uma “ancoragem” que estabelece esta última como forma de resistência às normas e preceitos reguladores

⁷ Orlandi (1996) considera que tanto o discurso quanto a língua possuem sua *ordem* própria, da esfera do real, e esta se manifesta e se mostra na *organização*. Há uma tensão entre a ordem e a organização da língua (e, paralelamente, eu poderia observar, entre a ordem e organização da história, e entre a ordem e a organização da cultura).

de uma dada configuração histórica-social (ibid., p. 60). Meu movimento, nesta pesquisa, vai na direção, justamente, de trabalhar tal ancoragem, tentando *atravessar a organização* que faz operar, nas práticas de ensino/aprendizagem de língua espanhola, uma determinada sobre “a cultura”, e colocar *cultura* na ordem do funcionamento dos textos, do discurso.

Passo, a seguir, a apresentar a estrutura desta tese. Explicito a estrutura dos capítulos que a compõem, na estrutura definida para textualizar a pesquisa desenvolvida.

No primeiro capítulo exporei as condições de produção desta pesquisa e discutirei a relação que no trabalho será estabelecida sobre o termo *cultura* a partir do campo dos Estudos Culturais, da Sociologia e da Antropologia Cultural e o campo dos Estudos da Linguagem, sendo tal movimento discutido pela perspectiva materialista da AD. Também discutirei, inicialmente, questões que serão trabalhadas nos capítulos seguintes, pois a reflexão inicial apresentada nesse primeiro capítulo será um ponto de partida sobre o percurso teórico que embasou o recorte teórico e analítico que adotei na realização desta tese.

No segundo capítulo problematizo *cultura* enquanto termo, ao deslocar o sintagma determinado em sua indeterminação: “a cultura”, – tão frequente em práticas de ensino, nas quais se frisa a necessidade de que, ao ensinar a língua, é preciso ensinar “a cultura”. Para tal, colocarei esse objeto em relação com as diversas séries de sentidos (cf. ACHARD, 1999) às quais foi se vinculando, isto é, em filiações de memória discursiva – gesto este que suporá já uma ressignificação do termo. Nesse trabalho, o termo irá se historicizando, fundamentalmente, a partir de saberes mobilizados no campo dos Estudos Culturais. Conjuntamente, também discutirei a vinculação de *cultura* com os processos de interpelação e de subjetivação, realizados por parte do Estado, ao amalgamar tradições e identidades sob o viés do nacional.

O terceiro capítulo parte da reflexão realizada no anterior para discutir especificamente a questão da identidade, que se vincula fortemente à de *cultura*. Nele também apresento um debate sobre a questão da identidade enquanto processo de subjetivação e de interpelação de sujeitos, processos esses mediados por um Estado que realiza um trabalho de organização simbólica e imaginária de sentidos. Nesse capítulo 3, ademais dessas considerações, também discuto a relação da identidade com os processos de colonização e de constituição dos Estados nacionais da região designada

como América Latina, processos esses contraditórios e clivados e que estão diretamente relacionados com as identidades que se localizam nesse espaço.

No capítulo 4, realizo um movimento de transferência de toda a discussão teórica realizada na tese no sentido de elaborar lineamentos para a discussão da noção de *cultura*, para ver como esta funciona em diversos textos, visando processos de formação para professores de língua estrangeira, especificamente os de língua espanhola para brasileiros.

Passo, a seguir, ao primeiro capítulo desta tese.

Capítulo 1:

As condições de produção desta pesquisa

Neste primeiro capítulo, como dito anteriormente, apresentarei uma reflexão sobre as condições de produção desta pesquisa, ao estabelecer uma discussão sobre o termo *cultura* a partir do campo dos Estudos Culturais, da Sociologia e da Antropologia Cultural e o campo dos Estudos da Linguagem, mobilizando tal debate a partir da perspectiva materialista da AD.

Para expor as condições de produção desta pesquisa dividirei este capítulo em itens. No primeiro deles vinculo *cultura* a práticas de ensino de línguas, refletindo sobre o modo como esse termo geralmente é abordado, a partir de meu percurso de pesquisador sobre o ensino de espanhol para brasileiros e como professor dessa língua nesse contexto específico. Em seguida faço uma discussão, como contraponto a este modo genérico de abordar *cultura*, a partir de uma breve reflexão sobre o caráter da literatura enquanto materialidade discursiva para discussão de *cultura* em práticas de ensino de línguas. No terceiro item faço um agenciamento de *cultura* a um contexto de produção específico, o espaço de enunciação da língua espanhola. No quarto item apresento reflexões iniciais sobre o vínculo de *cultura* com processos sociais e econômicos vinculados à globalização e, por último, no quinto item, o vínculo de *cultura* com identidade. Todas essas questões serão trabalhadas nos capítulos seguintes, pois a reflexão inicial que aqui apresento funcionará como um ponto de partida sobre o percurso teórico que embasou o recorte teórico e analítico que adotei na realização desta tese.

1.1. Reflexões sobre a abordagem de *cultura* no ensino de línguas estrangeiras

Em relação sobre a abordagem de *cultura* em práticas de ensino de língua estrangeiras, considero importante observar como opera o termo *cultura* no *processo de interpelação* a que – como observei na Introdução – sujeitos-aprendizes brasileiros de

E/LE estão submetidos em âmbito escolar⁸, pois creio que, como conceito, não foi suficientemente debatido para que permeie de outro modo as práticas de ensino/aprendizagem de língua. Dessa perspectiva, cabe discutir se a revisão da noção de cultura poderia instaurar *novas séries de sentido* que permitam interromper certas rotinas dominantes no funcionamento da memória discursiva que vinculam “a cultura” a certos saberes.

Pêcheux, em seu texto “Papel da memória” (ACHARD et al., 2007, p. 49-57), toma considerações realizadas por Achard em “Memória e produção discursiva do sentido” (ACHARD et al, 2007, p. 11-17) sobre a “regularização”, que aconteceria através de “remissões, retomadas e de efeitos de paráfrase” (ibid., p. 52), que permitiriam o funcionamento de implícitos que dariam sustentação à interpretação de determinados discursos. Ao recuperar esse conceito, Pêcheux discute “a questão da memória como reestruturação de materialidade discursiva” (ibid.), e considera que “seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível” (PÊCHEUX, 1999, p. 52). Ainda nessa retomada das formulações de Achard, Pêcheux (ibid.) considera que tal “regularização discursiva, que tende assim a formar a lei da série do legível, é sempre suscetível de ruir sob o peso do acontecimento discursivo novo, que vem perturbar a memória” (ibid.). Do meu ponto de vista, justamente, a revisão da noção de cultura poderia vir a instaurar novas séries de sentido no funcionamento da memória, desmanchando a regularização que há em torno desse conceito – altamente cristalizado – nas aulas de língua estrangeira: poderia funcionar deslocando e desregulando “os implícitos associados ao sistema da regularização anterior” (ibid.).

De meu ponto de vista, a instauração de *novas séries de sentido* através da revisão do termo *cultura* poderia contribuir justamente a promover ou propiciar a produção da identificação simbólica do sujeito aprendiz com a língua outra. Neste segundo sentido, a mobilização de aspectos culturais, a partir dessa revisão, poderia chegar a interferir na relação dos aprendizes com a língua e interromper certas projeções ou identificações imaginárias de língua como “gramática” ou, no caso específico do

⁸ Realizo a especificação aqui com relação à disciplina de língua espanhola; porém, a noção de cultura à qual faço referência atravessa outras disciplinas aos quais os sujeitos-aprendizes de E/LE estão submetidos, como a de língua portuguesa, por exemplo.

espanhol, como “a escrita da escola” (cf. CELADA, 2002), por efeito do modo como é trabalhada nas práticas a “organização” da língua⁹.

Ter isso em consideração é importante, pois, do meu ponto de vista, as práticas de ensino de línguas estrangeiras estão *centradas* em livros didáticos que, como instrumentos linguísticos (cf. AUROUX, 1992), recortam uma língua – inclusive, chegando a funcionar como “reguladores” de sentidos e de dizeres nessa língua – e que, com relação à forma de abordar “a cultura”, realizam um trabalho de estereotipização e de homogeneização de sentidos¹⁰. Tal funcionamento possui um modo regular em que não ocorre a instauração de novas séries de sentido, mas sim o uso recorrente da paráfrase, na ordem do repetível, de sentidos que remetem a lugares de saber tomados como evidentes, pensados em relação a sujeitos de uma específica formação social e econômica, conforme especificarei a seguir.

Considerando as práticas sob a Abordagem Comunicativa de ensino de línguas, poderia dizer ainda que numa relação de tensão com esse movimento que acabei de descrever aparece um outro que, entrelaçado ao primeiro, vai pinçando hábitos – no caso, de “uma dada sociedade” – passíveis de serem contabilizados na esfera do “exótico”. Com ambos movimentos “a cultura” fica vinculada a registros tomados como “espontâneos” – porque, como se fossem do nível do fisiológico, estariam livres de determinação histórica e desvinculados de uma memória discursiva – e “autênticos” – dados por uma tradição que os validaria e da qual “todos sabemos” – em uma dada sociedade ou grupo social.

À guisa de exemplificação do segundo movimento, vale a pena mencionar – dentre tantos casos – a vinculação do *tango* aos argentinos, do *sombrero* aos mexicanos,

⁹ Orlandi (1996) considera que tanto o discurso quanto a língua possuem sua *ordem* própria e esta ordem se manifesta e se mostra na *organização*. Ainda segundo a autora (ibid., p. 45-51), há uma tensão entre essas instâncias: em contraposição à ordem, na organização – sendo a esfera imaginária dos sentidos – prevalecem a regra e a sistematicidade. Em práticas de ensino de línguas, “a língua” enquanto “unidade”, vinculada a exigências de normatização, é um efeito de sentido bastante comum e se materializa quase exclusivamente através de formulações de regras e de combinatórias, de exemplos e de exercícios.

¹⁰ Serrani (1998b), ao discutir o uso de manuais de ensino de línguas estrangeiras (que aqui tomo como instrumentos linguísticos, baseado em Auroux [1992]), crê que é fundamental manter, em uma perspectiva pragmático-discursiva, “el carácter *mediador* de los manuales, ejercicios, metalenguaje, etc. a fin de no perder de vista la relación efectiva con el objeto de conocimiento” (ibid., p. 186, grifos meus). A autora (id.) considera que uma prática contrária teria, como consequência, não a aprendizagem de uma língua mas sim dos instrumentos linguísticos usados nas práticas de ensino, como “el *manual*, el *cuaderno de ejercicios*, el *metalenguaje*”. A partir dessa observação, considero que o risco de tomá-los como objeto de conhecimento, e não como um material de apoio, é o de cristalizar uma determinada “memória representada” (Motta, 2010) de língua, atravessada e constituída pela materialidade desses instrumentos linguísticos.

do “universo andino” quase que exclusivamente aos bolivianos. Esses gestos aparecem no meio de um efeito de sentido: o de uma “normalidade” advinda da naturalização dos hábitos e das práticas sociais da sociedade espanhola (esta também sob um efeito de homogeneização), tomada como modelar. Esse é um funcionamento discursivo que caracteriza, de modo regular, os livros didáticos de E/LE.

A apresentação, sob um efeito de evidência, de determinadas formas de vida e de sociedade, contribui a uma naturalização e homogeneização de hábitos de consumo, e à estereotipia de tipos sociais e coletivos (o professor, o advogado, o médico, o pai como chefe familiar; a família composta por pai, mãe e filho), sendo o que escapa a essas “regularizações” tomado como “exótico”. A partir do funcionamento decorrente desses efeitos de evidência, em ambos os movimentos, ressoam sentidos de “civilização”, de “nação” e de “sociedade” numa série de estereótipos e clichês constitutivos de um processo que possibilita a reprodução de certas formações imaginárias, mas que também permite a instauração e a formação de novas séries de sentidos, sempre moventes. E é neste último viés que considero importante investir.

A série de sentidos de que falei anteriormente, assim posta em relação na materialidade do livro didático, em circulação nas práticas de ensino e de aprendizagem de língua estrangeira que se *centram* nele, dá continuidade a um processo ideológico – ao retomar ou reproduzir suas bases de significação – sendo, assim, partícipe de tal processo de interpelação de alta regularidade no capitalismo atual.

“A cultura” – assim determinada¹¹ e, portanto, tomada como algo fechado nos livros didáticos analisados (e nas práticas que retomam essa concepção) – é mobilizada apenas enquanto *tema* e é isto o que me levou, acima, a dizer que ela é trabalhada como *lugar outro da língua*, sem referência à materialidade linguística. Para avançar sobre esta afirmação, tomo a definição de Pêcheux (1993b) (também retomada por ORLANDI [1988]), segundo a qual a língua constitui uma *base material* e, em tal base, se produzem efeitos de sentidos ligados a uma memória discursiva constituída sócio-

¹¹ Payer apresenta uma reflexão, a partir de discussões de Haroche e Henry, sobre os mecanismos de determinação. Segundo a autora (1993, p. 45), “(...) caracterizam-se [...] como mecanismos de linguagem privilegiados para se perceber a realização textual da impressão de que se atinge de fato um objeto em sua unicidade, em sua invariância, e de que aprisiona na língua esse objeto que parece só poder ser *este*, *assim*, *desta forma*. A determinação supõe, deste modo, a possibilidade de uma ‘ancoragem da significação’ em um referente exato, definido, individual”. Decorrente deste funcionamento discursivo é o efeito de unidade e de evidência que se alojam ao objeto discursivo que é determinado, o que corrobora a interpretação colocada acima sobre os sentidos decorrentes da determinação de “cultura” nos livros didáticos.

historicamente. A língua, então, não é independente de tal memória, tampouco esta dessa base material, relação que constitui o caráter processual da linguagem – a língua como vinculação entre a materialidade linguística e a memória discursiva que a permeia.

O efeito de sentido que produz o sintagma “a cultura” como lugar outro da língua, que apaga a memória discursiva vinculada a essa língua, está permeado de representações de sociedade, de sujeitos e de hábitos, estas apresentadas e reproduzidas sem serem submetidas a uma reflexão teórica e, portanto, sujeitas a uma filosofia espontânea (PÊCHEUX, 2008). Tal funcionamento vai em direção de retomar e legitimar um processo de naturalização – já instaurado ideologicamente – de tais representações que, dadas como “verdadeiras”, instalam o que interpreto como uma *dicotomia entre língua e cultura* – por isso, já expressei tal interpretação, mediante a formulação “cultura como *um lugar outro da língua*” – e, ainda, como também já disse, contribuem a um processo de estereotipia do outro.

Neste capítulo considero importante, em relação à *dicotomia entre língua e cultura* que mencionei anteriormente, observar que a noção de cultura que aí opera – como produto mercadológico, idealizado¹² e desistoricizado¹³ – está vinculada a uma *exterioridade fora da língua*, ao diluir o linguístico e silenciar o político, em um processo de homogeneização que apaga as contradições inerentes a este último¹⁴.

Tenho como hipótese que não é possível pensar “a cultura” como separada dos processos históricos e discursivos constitutivos de uma língua, por isso considero que não é “algo” que esteja *fora* desta. A língua possui uma constituição no modo relacional entre o discurso e a história; nela, em sua memória (PAYER, 2007) e em como esta opera no discurso ficam inscritos processos de diferenciação, da ordem da alteridade. É possível pensar esta última em sua relação com a *ordem da cultura*, tentando escapar da

¹² Produz-se uma cultura idealizada, no sentido de “neutra” e “sem conflitos”.

¹³ De acordo com a AD, a exterioridade funciona como “historicidade” (ORLANDI, 2008) *no* interior do discurso (inclusive, pelo que acabei de discutir anteriormente sobre a língua como base material), sendo possível analisar como um acontecimento se inscreve no discurso (cf. ACHARD et alii, 2007). Penso que “a cultura” atravessa essa exterioridade – atravessa, com sua especificidade, o real da história – e que, portanto, é possível trabalhar seu funcionamento como inscrito no interior de um texto, no interior do discurso.

¹⁴ Diniz (2012) apresenta em sua tese processo semelhante ao analisar materiais didáticos e discursos produzidos pelo corpo diplomático brasileiro sobre a cultura do Brasil em processos de ensino e aprendizagem de Português como Língua Estrangeira na América Latina.

“organização” – numa espécie de quase “administração” imaginária – à qual ela é submetida no funcionamento da “noção de cultura” à que me referi acima e que opera, regularmente, nas práticas de ensino/aprendizagem que aqui me ocupam¹⁵.

Inerente a estas questões está o modo relacional entre língua, discurso, cultura e história, vinculação que discutirei adiante e que me leva a pensar como Mignolo (2003a) quando este reflete sobre esta questão. Para este autor, manter os laços entre língua, literatura (a canônica), cultura (a nacional, sob o poder ou a organização de um Estado) e território (vinculado a um Estado nacional) supõe reproduzir as localizações imperiais, ou seja, os privilégios e lugares sociais estabelecidos pelo imperialismo econômico. Segundo o mesmo autor, “los fuertes lazos existentes entre lengua, literatura, cultura y territorio presentados como una configuración neutral en el siglo XIX se están viendo constantemente desacoplados por transformaciones sociales así como por prácticas culturales” (MIGNOLO, 2003a, p. 309), pois a base material inerente a esses elementos são uma construção histórica e não da natureza, em constante mudança. Para Mignolo a língua não deve ser considerada como fato, tomada como fruto da natureza, mas dotada de uma corporeidade e de uma cultura tomadas dos sujeitos que a falam, construída na história e vinculada a um espaço territorial construído sob a égide do Estado (e sob o efeito deste). Conforme Mignolo (2003a, p. 292):

Una de las armas más eficaces para la construcción de comunidades imaginadas homogéneas fue la creencia en una lengua nacional, ligada a una literatura nacional y que contribuía, en el campo de la lengua, a la cultura nacional. Además, la complicidad entre lengua, literatura, cultura y nación estaba relacionada también con el orden geopolítico y las fronteras geográficas.

Deste modo, discutir a *dicotomia entre língua e cultura* existente em propostas de práticas incluídas em livros didáticos, que vincula cultura a uma *exterioridade fora da língua* abre espaço para a revisão de certas questões, como o silenciamento do político, alçando-o e dando visibilidade às contradições inerentes de toda sociedade e, ao mesmo tempo, legitimando histórias locais que se colocam como resistência a

¹⁵ Cabe dizer que me sirvo aqui de formulações elaboradas por Ferreira (2011).

processos de homogeneização cultural e linguísticos levados a cabo pelo Estado na administração imaginária dos sentidos vinculados a (à) cultura e à língua.

Tal administração se realiza sob um trabalho de *sobredeterminação discursiva* ao deslocar da esfera do sujeito para a esfera do Estado o conceito que tomo de Pêcheux (2009)¹⁶ e também da reflexão de Payer (1993), efeito de generalização, abstrato e racional, construído empiricamente através de uma formação discursiva dominante e sua relação com outras formações discursivas, a partir da força que se estabelece entre elas. Ao analisar a fala de lideranças sindicais rurais sobre as relações de trabalho no campo, Payer (1993, p. 45) detectou o que denominou como *sobredeterminação*. Segundo a autora, nos enunciados desses sujeitos,

[s]eus sentidos outros, seus objetos de referência próprios, seu saber e seu não-saber constitutivos, suas ambiguidades e indeterminações, são assim tornados claros, precisos, determinados, à luz de alguns olhares que o “aplainam”, que lhe podam as arestas mais confusas, higienizando-o para (ao) “compreendê-lo”, ao “conhecê-lo”, enquanto um “caso concreto”; um exemplo eficaz para tornar evidentes outros campos de sentidos; uma referência para a ancoragem de outra significação: a generalização assim realizada explica para ele o que ele é, arrebatando-lhe as próprias referências gerais, seu “território” de representações, e atribuindo-lhe o estatuto anônimo (embora supostamente mais digno de reconhecimento nas categorias discursivas) de um elemento a mais no domínio de outras referências gerais, de outras formações de discursos (PAYER, 1993, p. 45).

Ou seja, ao determinar certos dizeres referentes à sua prática o sujeito se determina também, o que leva Payer a denominar esse processo como **sobredeterminação**. Se em processos de determinação discursiva ocorre um trabalho sob o efeito de unidade e de evidência, com “um referente exato, definido, individual” (PAYER, 1993, p. 45), a *sobredeterminação* é um processo mais intenso, pois “projetados frequentemente como determinados, são, nas relações interdiscursivas, sobredeterminados por outros dizeres” (ibid., p. 54). Isso me leva a afirmar que há um *processo de sobredeterminação*, por parte do Estado, dos sentidos vinculados a cultura

¹⁶ A data original desse trabalho de Pêcheux é 1975.

e à língua, através de movimentos realizados por esta instituição ao definir sentidos e estabelecer discursos relacionados à língua, cultura e nação e sobre si mesmo como instituição. Tais movimentos estabelecem pilares sobre os quais a identidade nacional se colocaria e legitima o Estado como entidade administradora de um espaço imaginariamente regulado.

A série de considerações aqui feitas me permite passar para o segundo ponto de articulação do eixo central que determinei anteriormente: a importância de discutir o funcionamento discursivo do termo *cultura* em práticas de ensino/aprendizagem de língua estrangeira como *arquivo*, este constituído a partir do núcleo duro de um *pré-construído*. De minha perspectiva, ao redor do funcionamento do efeito de pré-construído que atravessa “a cultura” organizou-se um *arquivo*, no sentido em que Foucault (2008) considera este termo. Conforme o autor:

Entre a *língua* que define o sistema de construção de frases possíveis e o *corpus* que recolhe passivamente as palavras pronunciadas, o *arquivo* define um nível particular: o de uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como tantos acontecimentos regulares, como tantas coisas oferecidas ao tratamento e à manipulação. (...) [E]ntre a tradição e o esquecimento, ele faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. *É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados* (FOUCAULT, 2008, p. 147-148).

A partir deste termo, como algo que dá base à *enunciabilidade* de discursos produzidos, penso no efeito de “organização” e, sobretudo, de “fechamento” que atribuo ao “arquivo” (de materiais e de temas) que se organizou a partir do funcionamento do pré-construído acima referido e na possibilidade de sua abertura e discussão. Abri-lo implica, justamente, na possibilidade de ressignificá-lo, deslocando modos regulares e estabilizados partícipes da construção de efeitos de evidência que relacionam *cultura* com algo “específico”, *isolado da língua*.

A necessidade de revisar “a cultura” e de abrir um arquivo, tal como acabo de discutir neste capítulo, se relaciona com o fato de que nas práticas de ensino centradas

em diversos livros didáticos de espanhol¹⁷, consideração que faço a partir de minha experiência de professor e de pesquisador, opera um efeito de homogeneização da língua, pois neles esta é vinculada a determinados traços de como funciona em certos espaços territoriais. Nesse sentido, nesses livros são reproduzidos certos imaginários sobre o que seria próprio da língua de cada espaço, sem que isso seja submetido à pesquisa, ou seja, revisado à luz dos estudos da linguagem (da Pragmática, da Sociolinguística, da Teoria da Enunciação, da Análise do Discurso, entre outras) e das ciências sociais. Assim, neles não são considerados, por exemplo, aspectos relacionados aos processos de formação dos Estados nacionais que possuem a língua espanhola como oficial, que implicaram em políticas linguísticas e processos de gramatização específicos (AUROUX, 1992) – mediante, inclusive, a elaboração de instrumentos linguísticos – que instauraram determinadas contradições na construção da “unidade” linguística da língua espanhola falada em cada um desses Estados. Por efeito de tudo isso, essa língua, nas práticas de ensino/aprendizagem, de forma regular, é apresentada de forma homogênea (através do apagamento da diversidade sob o prisma da *variedad*¹⁸) e funciona sob um efeito de evidência que não dá conta de sua heterogeneidade constitutiva. Ao considerar este aspecto em sua relação com o tratamento que aí se faz de “a cultura” (esta quase como um simulacro), é possível deduzir que o processo de homogeneização funciona, ao menos em duas vertentes, e opera sob o efeito de uma heterogeneidade aparente e rasa.

¹⁷ Considero que atualmente há uma sensibilização, por parte de alguns autores brasileiros de livros didáticos, em deslocar esse efeito de homogeneização, sobretudo devido ao conhecimento acadêmico produzido no Brasil sobre funcionamento da língua espanhola. Há de se considerar, também, o surgimento do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) que, especificamente a partir de 2010, tem mediado e até direcionado a produção editorial de livros didáticos de língua espanhola em nosso país. Sobre o mercado editorial brasileiro de livros didáticos de espanhol, consultar SOKOLOWICZ (2014).

¹⁸ De forma regular, essa “variedad” é apresentada, mesmo que de maneira não explícita, como pressupondo um núcleo central e duro ao redor do qual ocorreria a variação. De fato, por efeito de fortes gestos de política linguística e de um processo de colonização, na língua espanhola, tal como mobilizada em diversos instrumentos linguísticos, a “variedad” centro-peninsular da Espanha (ou melhor, uma representação desta) funciona como esse núcleo ao que faço referência, dentro de um processo de silenciamento de diversas formas da *heterogeneidade* dessa língua. Considero que o conceito de *heterogeneidade* é mais produtivo e, de acordo com Serrani-Infante (1997a), implica duas instâncias: a da *diversidade* – formas não semelhantes que se distinguem e se colocam em contraste – e a da *alteridade*, na qual a análise dessas formas se realiza à luz da diferença dada pela história e pelo social.

Após a série de considerações feitas até o momento, é importante destacar que a problematização de diferentes sentidos de *cultura* e de sua abordagem, enquanto lugar de discussão de representações (de povos, de identidades) em processos de ensino e de aprendizagem de língua estrangeira, tem chamado a atenção de linguistas aplicados brasileiros há algum tempo. Nesses trabalhos há uma abordagem de *cultura* como algo determinado, não levantando uma problematização em torno desse termo, mas somente considerações sobre a sua importância no ensino de línguas estrangeiras para brasileiros¹⁹. Entretanto, na contramão desses trabalhos, há outros desenvolvidos na direção de deslocar reflexões pautadas apenas por aspectos gramaticais e morfossintáticos das línguas estrangeiras para a consideração da importância de se discutir as representações, os imaginários e aspectos dos processos de identificação que permeiam toda aprendizagem de uma língua estrangeira e o papel que a língua materna desempenha na aprendizagem daquela: cito, a modo de exemplo, os de PERUCHI (2004), RUFINO (2003), MOITA LOPES (1996) e CORACINI (2003b), sobre o ensino de línguas estrangeiras como o inglês e o francês, e os de CELADA (2002), SANTOS (2005) e DE NARDI (2007), sobre o ensino de espanhol para brasileiros.

Neste ponto passo, a seguir, para o segundo item deste capítulo, em que apresentarei, como contraponto a este modo genérico de abordar *cultura*, uma breve reflexão sobre o caráter da literatura enquanto materialidade discursiva para discussão de *cultura* em práticas de ensino de línguas.

1.2. A literatura como materialidade discursiva para discussão de *cultura*

Neste ponto, passo a realizar reflexões para a escolha de textos da esfera literária na formação do corpus mobilizado para a elaboração de lineamentos. Parto das discussões²⁰ de Mignolo (2003a) ao estabelecer a prática literária como reflexão. Nesse movimento, ao contrapor a *literatura não canônica* às culturas acadêmicas, estas últimas geralmente tomadas como espaço legitimado de pensamento reflexivo, o autor

¹⁹ Ademais, neles vinculam-se “à cultura” representações da realidade, estereótipos, clichês e questões de identidade, o que considero como análises de funcionamentos discursivos, ou de efeitos de sentidos, que se contabilizam na esfera do que é tomado como cultura.

²⁰ Mantenho essa afirmação de Mignolo, provavelmente muito ligada a questões específicas no jogo de forças do debate acadêmico desenvolvido nos Estados Unidos sobre a América Latina, em respeito a coerência ideológica de seu pensamento.

considera que temas que são comumente silenciados pelas culturas acadêmicas são legitimados pela *literatura não canônica*. O que esse autor coloca, ao meu ver, é a crítica em relação às práticas institucionais e tradicionais de algumas áreas da academia. Com base nesta discordância apresento a reflexão de Tatián (2012) sobre a posição da universidade em relação ao seu papel crítico frente ao Mercado – e, por conseguinte, a outros lugares institucionais²¹. Para esse autor (2012), uma universidade de cunho democrático consegue manter “una importante dimensión conservacionista, capaz de invocar contenidos antiguos en alianza con otros nuevos”, pois, afirma, “en la encrucijada crítica de memoria e invención, radica quizá la mayor contribución democrática de la universidad pública”.

Relativizada esta posição de Mignolo, considero, entretanto, que sua reflexão sobre o trabalho de organização realizado pelas instituições²² acadêmicas, através de reguladores de sentidos como “la estructura gramatical, la coherencia del discurso y la lógica argumentativa” (MIGNOLO, 2003a, p. 297), gerou um efeito de sentido que se materializou em regras que operam nas culturas acadêmicas até hoje e que produz uma diferença imperial²³ ao colocar em lados opostos a ciência e a literatura e também produz uma diferença colonial, ao estabelecer o que é literatura canônica, difundida pelas instituições e tomada como objeto de estudo na escola, e o que escapa a ela como *literatura não canônica*.

²¹ Há de se considerar, entretanto, que a universidade, enquanto instituição, se apoia em lugares mais “conservadores” na produção de saber ou, então, mais vinculados aos paradigmas de uma produtividade concebida em termos de Mercado, como afirma Tatián. Porém, certos lugares acadêmicos mobilizam a universidade para uma reflexão que contribui à democracia, oferecendo resistência a lugares estabilizados de produção de saber e de sua utilização como produto.

²² Nesse sentido trago uma reflexão de Haroche (1992), que será trabalhada posteriormente, em relação ao papel que a cultura acadêmica teve na conformação dos Estados nacionais para gerir as subjetividades. Segundo a autora, “a língua, a sua gramática e a psicologia são o lugar [de] mecanismos individualizantes que induzem a uma psicologia específica” dos sujeitos, em um trabalho realizado pelo Estado na elaboração de “uma psicologia do indivíduo médio” (idem) que pautaria suas políticas de conformação das subjetividades, em um processo de homogeneização cultural e política cuja gestão passava pela ciência. E, nesse sentido Haroche afirma que “a universidade, com efeito, se dedica, de certa forma, ‘a desassujeitar’ o sujeito da religião, para assujeitá-la então ao Estado” (1992, p. 218).

²³ A diferença imperial e a diferença colonial são dois mecanismos gerados pela colonialização, nos quais me deterei com mais atenção no capítulo 3. A *diferença imperial*, nos processos de colonização que deram continuidade à colonialidade do poder nos países independentes, atuou em complementação com a *diferença colonial*, já que a primeira serviria para diferenciar diferentes modos de organização social e a segunda como índice de classificação e hierarquização de pessoas por índices como “sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia” (MIGNOLO, 2003a, p. 43).

Conforme esta divisão, para Mignolo (ibid., p. 297-298) a ciência é padronizada por práticas realizadas e impostas desde os grandes centros de produção do conhecimento, relegando a literatura ao lugar de trabalho artístico e cultural – a diferença imperial; na clivagem produzida pela diferença colonial, a *literatura não canônica*, local, de saber popular, expõe as contradições sociais e históricas que escapam à homogeneização, sendo que aquela classifica o que escapa desta – e o que não é tratado pela literatura canônica – como folclore. Conforme o autor (ibid.), a literatura canônica e a cultura acadêmica são processos a serviço de uma construção imaginária de uma identidade nacional homogênea e apagada de contradições.

Nesse movimento de legitimação da literatura como prática reflexiva, Mignolo (2003a) estabelece como marco de discussão o que ele denomina de *pensamiento fronterizo* (doravante *pensamento fronteiro*). Em relação a esta posição caberia dizer, neste momento, pois pretendo desenvolver esta questão na presente tese, que o pensamento fronteiro é um conceito elaborado por este autor para conciliar, em territorialidades que passaram por processos de colonização, a relação entre os conhecimentos globais – estes atravessados pela diferença imperial e ocidental, historicamente legitimados sob o imaginário da civilização ocidental e impossíveis de serem silenciados, por já terem sido legitimados institucionalmente – e os conhecimentos locais – estes historicamente silenciados e atravessados pela diferença colonial, ademais de afetados pela diferença imperial.

A *diferença imperial* produz, entre os diferentes saberes, a legitimação de áreas vinculadas ao mercado e à ciência, e a *diferença colonial* produz, a partir dessa divisão estabelecida, outra diferenciação (por exemplo, a legitimação de uma *literatura canônica*, vinculada aos saberes legitimados institucionalmente e produzida a partir de saberes imperiais, em contraposição a uma *literatura não canônica*, considerada “menor” porque escapa a essa padronização, realizada a partir de saberes locais).

Conforme Mignolo (2003a) pelo pensamento fronteiro emergiria uma consciência fronteira e mestiça, que trabalharia de igual modo esses discursos atravessados. Esse trabalho não se faria, segundo Mignolo, se se for partir desde lugares legitimados pelas instituições, como a literatura canônica e a cultura acadêmica, pelas razões colocadas acima. Deste modo, para este autor, haveria a necessidade de se criar

(...) un marco en el que la práctica literaria no se conciba como objeto de estudio (estético, lingüístico o sociológico), sino como producción del conocimiento teórico; no como ‘representación’ de algo, sociedad o ideas, sino como reflexión específicamente propia sobre los problemas humanos e históricos (MIGNOLO, 2003a, p. 297).

Se conforme o pensamento fronteiriço é necessário estabelecer um novo paradigma de literatura, Mignolo (ibid.) também considera necessário que isso seja realizado em relação à língua – o que vai ao encontro do paradigma teórico que aqui adoto, o da AD materialista, conforme a relação entre língua e cultura. Na relação entre literatura e língua esta última se consideraria não necessariamente em termos gramaticais e normativos²⁴, mas em termos de uma política linguística que reivindicaria e atenderia

(...) a las distintas formas en que las prácticas literarias se han vinculado, en el sistema-mundo moderno/colonial, a la colonialidad del poder en sus versiones colonial y nacional. La lengua también implica la cuestión de la formación de cánones, la forma en que se han entretejido los valores nacionales y occidentales para producir mapas lingüísticos, geografías históricas y panoramas culturales del sistema-mundo moderno/colonial²⁵ dentro de su lógica interna (conflictos imperiales) así como en sus fronteras externas (conflictos con “otras” culturas; la diferencia colonial) (MIGNOLO, 2003a, p. 297-298).

Como outra posição sobre a justificativa de trabalhar especificamente com os gêneros da esfera literária, me apoio também na definição de Bakhtin (2003) sobre gêneros primários e secundários. Esse autor considera, conforme disse anteriormente em nota de rodapé, que “cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, os quais se denominam gêneros do discurso” (ibid., p. 261). Deste modo, “o caráter e as formas de uso da linguagem são tão

²⁴ No campo dos estudos da linguagem a língua não se reduz a “termos gramaticais e normativos”, porém deixo o sintagma conforme formulado por Mignolo, que se refere ao modo de tomar a língua em diversas práticas, inclusive institucionais.

²⁵ Essa relação de pares que Mignolo estabelece será discutida no capítulo 3 desta tese.

multiformes quanto os campos da atividade humana” (ibid.) e a partir desse “uso”²⁶ Bakhtin classifica os gêneros discursivos, conforme sua natureza heterogênea, entre gêneros discursivos primários (simples) e secundários (complexos). Estes últimos, conforme o autor (idem, p. 263):

(...) surgem nas condições de um convívio cultural mais complexo e relativamente muito desenvolvido e organizado (...). No processo de sua formação eles incorporam e reelaboram diversos gêneros primários (simples), que se formaram nas condições da comunicação discursiva imediata.

Conforme essa definição (ibid.), os gêneros literários seriam secundários por retomar em sua formulação variados gêneros primários formulados em diversos “campos da atividade humana”. Mesmo sendo de base ficcional, tais gêneros, ao retomar os primários, “diretamente relacionados a contextos de enunciação” – como diria o próprio Bakhtin²⁷ – também retomam os elementos discursivos que compõem a sua estabilização (da esfera do que determina um gênero discursivo) e, ao mesmo tempo, mobilizam saberes e sentidos que remetem a uma dada configuração cultural e histórica, os elementos constitutivos de toda materialidade discursiva, ou seja, suas condições de produção.

Sob meu ponto de vista, outra consideração sobre gêneros discursivos da esfera literária que reforça o recorte adotado nesta tese é algo que se relaciona com o caráter do que se designa regularmente como *originalidade* e que eu abordo aqui como um aspecto das condições de produção de tal gênero. Penso que há, no modo específico como a “função-autor” (cf. ORLANDI, 1996) atravessa um texto literário um movimento “criativo” que interpreto como um gesto por parte do sujeito-autor: ao elaborar um discurso dessa esfera, que se relaciona diretamente à reelaboração e articulação de gêneros primários, considero que há uma *tomada de posição*²⁸ de

²⁶ Observo que, da perspectiva da AD, não sealaria em “uso” mas em “funcionamento”.

²⁷ Segundo o autor (ibid.), os gêneros primários, ao fazer parte do acontecimento artístico, “perdem sua relação imediata com a realidade e com os enunciados reais de outros”.

²⁸ Sobre o conceito de tomada de posição, mobilizo a reflexão que Pêcheux (2009) realiza sobre o sujeito do discurso. Diz Pêcheux (ibid., p. 198) que a interpelação do indivíduo em sujeito falante “por formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são

“autoria”. Parece-me que o gesto de interpretação dessa subjetividade e o singular agenciamento da linguagem nesse trabalho artístico são determinantes na configuração desse gênero, tornando visível determinados modos de representação, desconstruindo certos efeitos de evidência, por exemplo.

Ademais desse trabalho que considero como de elaboração simbólica, Bakhtin (2003), ao discutir o que o autor realiza na construção de uma personagem de romance, formula o conceito de *excedente de visão*²⁹, “sempre presente em face de qualquer outro indivíduo (...), condicionado pela singularidade e pela insubstituibilidade do meu lugar no mundo” (ibid., p. 21). Tal funcionamento coloca em movimento uma interpretação de si mesmo e do outro, um trabalho em que o autor, a partir desse lugar, se mobilizaria na elaboração de uma personagem. Conforme Bakhtin (ibid., p. 6), o autor:

(...) é a única energia ativa e formadora, dada não na consciência psicologicamente agregativa mas em um produto cultural de significação estável, e sua reação ativa é dada na estrutura – que ela mesma condiciona – da visão ativa da personagem como um todo, na estrutura da sua imagem, no ritmo de seu aparecimento, na estrutura da entonação e na escolha dos elementos semânticos.

De fato, considero que aspectos como os que acabo de mobilizar são determinantes na materialização dos discursos na esfera literária, e são significativos na compreensão de suas condições de produção: o movimento de interpretação que exigem

correspondentes (...) ‘se realiza pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina’” (idem). A partir dessas considerações o autor propõe que essa interpelação supõe um *desdobramento* da forma-sujeito, em que “*um dos termos* representa o (...) ‘sujeito da enunciação’”, responsabilizado pelo que coloca, “‘que toma posição’ com total conhecimento de causa”; e o outro termo representa o “sujeito universal, sujeito da ciência ou do que se pretende como tal” (ibid.). Tal desdobramento, segundo Pêcheux (ibid., p. 199) pode assumir diferentes modalidades, sendo duas evidentes: a primeira se define como uma “superposição entre o *sujeito da enunciação* e o *sujeito universal*”, que configura a “tomada de posição do sujeito” por um assujeitamento em que “o interdiscurso determina a formação discursiva com a qual o sujeito (...) se identifica”, com o sujeito sofrendo “cegamente essa determinação” (ibid.); a segunda é uma *separação* (...) com o *sujeito universal*, o que faz com que a tomada de posição se realize contra a evidência ideológica, esta afetada pela negação”, em uma contra-identificação do sujeito com a formação discursiva determinada pelo interdiscurso (ibid.).

²⁹ Citando Bakhtin (2003, p. 21): “Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. Porque em qualquer situação ou proximidade que esse outro que contemplo possa estar em relação a mim, sempre verei e saberei algo que ele, da sua posição fora e diante de mim, não pode ver: (...) toda uma série de objetos e relações que, em função dessa ou daquela relação de reciprocidade entre nós, são acessíveis a mim e inacessíveis a ele”.

se apresenta como algo produtivo quando se trabalha em práticas de ensino/aprendizagem de língua estrangeira e se consideram saberes culturais e sociais.

Parece-me relevante, neste ponto, realizar uma observação: por mais que esta *tomada de posição de autoria* funcione como efeito de unidade e de objetivação do discurso, tal lugar apresenta contradições que remetem às condições de produção de um discurso; no caso da esfera literária, o trabalho do autor é determinante, ao mobilizar saberes e sentidos que remetem a uma dada configuração cultural e histórica – sempre em determinadas condições de produção³⁰.

Ao pensar em um trabalho a partir de gêneros da esfera literária, em práticas de ensino e de aprendizagem de língua estrangeira, também é fundamental levar em consideração dois funcionamentos discursivos relacionados à autoria, o *nome de autor* (FOUCAULT, 1992) e a *função-autor* (conforme ORLANDI, 1987).

O nome de autor é uma categorização que contribui não somente para o sentido de evidência que caracteriza um determinado discurso como único, mas também o remete a uma memória que o relaciona com os demais textos que compõem a obra desse autor específico e ao nome deste³¹. As relações de sentido que se estabelecem entre um texto e seu autor produzem efeitos que “classificam” e “encaixam” o primeiro em uma memória, sendo tal associação um elemento determinante na interpretação desse texto, pois pode lhe conferir uma legitimidade (que configura a própria circulação da obra em questão). Conforme FOUCAULT (1992, p. 12-13):

O nome do autor não é, pois, exatamente um nome próprio como os outros. [...] Um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (que pode ser sujeito ou complemento, que pode ser substituído por um pronome etc.); ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros.

³⁰ E, cabe apontar, o trabalho com textos da esfera literária não vai barrar um trabalho que se faz presente de modo muito específico com gêneros discursivos produzidos em uma língua estrangeira: o que implica investir no trabalho com a memória discursiva, pois, como a materialidade linguística é determinante na constituição e formulação dos discursos, a produção de sentidos aí reclama a necessária reposição de determinados implícitos como diria Pêcheux, com base em formulações de Achard (1999).

³¹ Quanto mais reconhecido for o nome de autor, mais este será significativo na circulação e interpretação de um determinado texto.

A função-autor (ORLANDI, 1987) está diretamente relacionada à textualização, aos efeitos que delimitam uma leitura e uma interpretação conforme a materialidade do discurso – tal função deixa marcas que determinam sua interpretação, constituindo um "efeito-leitor" –, sendo que tais efeitos conferem unidade ao discurso e o individualiza. Pela função-autor, enunciados dispersos no discurso se reúnem em um texto por uma ilusão de unidade, delimitando-o no espaço e no tempo como um discurso único, remetido imaginariamente a um sujeito que se configura como o seu autor. A força dessa função organizativa se faz pela configuração do autor como fonte do dizer, e desse lugar de autor são realizadas cobranças em relação à clareza, coesão e coerência.

Historicamente, conforme cada gênero discursivo, há certos aspectos estabilizados aos quais o sujeito, para ocupar um lugar de autoria, é obrigado a seguir. As condições de produção desse discurso, já determinadas por uma memória que configura a constituição, a formulação e a circulação do gênero, determinam o funcionamento da função-autor do sujeito que se coloca em posição de autoria.

No prosseguimento de refletir sobre o funcionamento de cultura como pré-construído, apresento a seguir um agenciamento de *cultura* a um contexto de produção específico, o espaço de enunciação da língua espanhola, gesto de interpretação que considero necessário para a abordagem do trabalho com *cultura* vinculada a uma língua que se ensina – sendo esta, especificamente neste trabalho, a língua espanhola para brasileiros.

1.3. *Cultura* no espaço de enunciação da língua espanhola

Considerando a discussão e revisão teórica que proponho nesta tese, visando realizar o movimento de alçar *cultura* a objeto discursivo; e o fato de que esta tese também tem por objetivo contribuir para a área de formação de professores de língua estrangeira – e, em especial, de espanhol para brasileiros –, penso que é absolutamente relevante levar em conta os percursos históricos de constituição dos Estados nacionais nos quais hoje essa língua é oficial. E este aspecto entra em clara relação com a necessidade de considerar a complexa série de exploração e de colonização pelos quais

passaram os países que hoje compõem a região conhecida politicamente como América Latina.

Com base nisso, interpreto esse território da América Latina como um *espaço de enunciação* (GUIMARAES, 2002) habitado por sujeitos constituídos e divididos por diversas línguas, que entram em específicas relações. Talvez um dos aspectos que marcam tais relações é o fato de haver duas línguas “majoritárias” nacionais, o espanhol e o português, protagonistas na discussão aqui realizada pois esta visa, sobretudo, os processos de ensino/aprendizagem aos quais o aprendiz brasileiro de espanhol se submete, sujeito esse que compreendo como *sujeitos do discurso*. Neste sentido, começo, aqui, por mobilizar o que Orlandi (2008, p. 100) formula em relação ao processo de constituição destes últimos. Esta autora considera um duplo movimento de constituição da subjetividade. O primeiro movimento seria o processo de interpelação do indivíduo em sujeito, realizado pela ideologia, em um processo simbólico. O segundo movimento é o realizado pelo Estado, ao estabelecer diferentes formas de individualização do sujeito, enquanto partícipe de uma coletividade, com direitos e deveres. De minha perspectiva, considero que não se trata de dois, mas de um único movimento no processo de *constituição do sujeito do discurso*. Assim, a interpelação deste pela ideologia, que se dá na linearidade do intradiscurso (ou na sua horizontalidade), é constitutiva das formas de individualização do sujeito por parte do Estado, este já atravessado pelo funcionamento da ideologia.

Levando-se em consideração os sujeitos da língua como sujeitos do discurso, será necessário mobilizar um conjunto de *saberes*³² que significam esse espaço e determinam esses sujeitos, cuja cultura, em processos de ensino/aprendizagem de língua espanhola por brasileiros, se trata de conhecer. O intuito é produzir uma aproximação da América Latina como um espaço de enunciação, atravessado por diversos processos de colonização realizados em diferentes épocas e por diferentes agentes imperiais que a alojaram na periferia do processo de produção instaurado pelo capitalismo, este determinante na produção e circulação de saberes atualmente.

Em relação a esse espaço de enunciação designado como América Latina, diz Mignolo (2003a), que sua colonização, na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, foi o disparador da modernidade no mundo ocidental, do processo de

³² Sendo eles, como já antecipei, objeto de discussão do campo dos Estudos Culturais, da Sociologia e da Antropologia Cultural; como o leitor sabe, a alguns deles fiz referência anteriormente.

formação dos Estados nacionais e do estabelecimento das relações comerciais entre estes, pois, de fato, a colonização pelos europeus de territórios em outros continentes deu sustentação à formação desses Estados que se estabeleceram, sobretudo, devido às trocas comerciais realizadas entre eles. Tais trocas, ainda segundo esse estudioso (ibid.), seriam o embrião do capitalismo que depois conformaria formas de civilização ao redor do mundo, atravessadas por fortes divisões que estabeleceram regiões privilegiadas de criação e de consumo de produtos e de estilo de vida, e outras de exploração de recursos naturais e de mão-de-obra para a sustentação dos meios de produção.

Nesta linha de argumentação, García Canclini (1997), também antropólogo cultural, aborda especificamente o processo de formação dos países latino-americanos o qual, segundo o autor, instaurou a contradição hoje manifestada pelo “hibridismo cultural” que funciona nesses países, e cuja base é a modernização proporcionada pelo capital, que mantém as divisões de classe e a hierarquia dos saberes culturais. Através de processos que ainda reproduzem práticas e hábitos herdados da colonização, o autor considera que

[...] (a)ssim como a fragmentação privatizada do espaço urbano permite a uma minoria reduzir seu trato com as ‘massas’, a organização segmentada e mercantil das comunicações especializa os consumos e distancia os estratos sociais. Na medida em que diminui o papel do poder público como garantia da democratização informativa, da socialização de bens científicos e artísticos de interesse coletivo, esses bens deixam de ser acessíveis para a maioria (ibid., pág. 372).

A partir das colocações de García Canclini (1997) e de Mignolo (2003 a, b) considero que a formação social e histórica das nações latino-americanas está atravessada não somente por práticas culturais e sociais herdadas do colonialismo, mas também pela contradição que implica que estas práticas foram forjadas a partir dos países colonizadores, realizadas de modo diferente daquelas presentes nos países colonizados, consideração que abordarei nos capítulos seguintes. Ademais, sendo a colonização o processo que deu condições ao surgimento de práticas comerciais que antecederiam o modo de produção capitalista de hoje em dia, é impossível desconsiderar a importância do capitalismo na conformação de práticas sociais e

históricas que ressoam em práticas culturais nos países colonizados – a *colonialidade do poder*³³.

A divisão apontada por García Canclini (1997) – isto é, o “hibridismo cultural” que mantém as divisões de classe e a hierarquia dos saberes culturais, conforme citação anterior – nas atuais formações sociais dos países latino-americanos é também acentuada nas representações dessas sociedades nos livros didáticos de E/LE. Por isso, essa questão é primordial para a análise da circulação de temas e saberes circunscritos a uma territorialidade dominante – no caso a Espanha – em detrimento de um subcontinente inteiro – a América conhecida, dentro do espaço mais amplo da América Latina, como hispânica ou de fala espanhola³⁴. Nesse sentido, essas representações são atravessadas por modos de significar uma “sociedade espanhola” como mais homogênea, vinculada a uma civilização ocidental e a padrões de consumo tomados de forma desistoricizada, quando comparada ao referido subcontinente, e que funciona como padrão em relação a este.

Cabe aqui introduzir um parêntese para discutir a política linguística centralizadora sobre o espanhol realizada atualmente desde a Espanha. Fanjul (2011) considera que o Estado espanhol, conjuntamente com setores econômicos desse país, passam a realizar um papel de tutelar as diferentes variedades de prestígio da língua espanhola, prática iniciada por um processo de internacionalização do país, ao final dos anos 70. Tal tutela coincidiu com a recuperação econômica que alçou a Espanha como um país desenvolvido e que a inseriu na globalização. Conforme o autor, esse processo de tutelar as diferentes variedades do espanhol, levado a cabo principalmente por considerar a língua “como um ‘ativo econômico’ internacional” (ibid., p. 318), foi antes impossibilitado pela dificuldade de impor-se a variedade de prestígio espanhola como a variedade de todo um subcontinente (a América Latina de fala espanhola), pois até os anos 70 nenhum país hispano-falante se sobressaía política e economicamente sobre os demais. Nesse processo de reafirmação de uma posição, marcada por uma tentativa “administradora” da língua espanhola, Fanjul discute que seria “inexato identificá-lo com a Espanha como Estado nacional” pois, apesar que tal política “conta com o apoio

³³ Esse conceito será trabalhado no capítulo 3 desta tese.

³⁴ Algo que já foi observado, de modo muito incipiente, neste capítulo.

político e orçamentário do Estado espanhol”, “ela é protagonizada e sustentada fundamentalmente por um conjunto de empresas [espanholas] de capital transnacional” (ibid.). Cabe discutir pelo viés econômico, inerente ao processo capitalista e a esse processo de centralização realizado desde a Espanha por diversos atores, o fato de que a língua e os seus instrumentos linguísticos se converteram em “produtos de mercado”.

O processo de homogeneização de identidades e de saberes diversos realizado sob a representação da latinidade³⁵, esta última pautada, sobretudo, pelas noções de hispanidade e/ou de hispanofonia – posições das quais eu me afasto por considerá-las agentes de estereotipia em tal processo –, possui como produto o apagamento das diversas línguas e culturas presentes no continente, que escapam a tal homogeneização (ibid.). Mignolo (2003a), ao partir do imaginário de hemisfério ocidental, estruturado em relações de poder mediadas pela colonialidade do poder, mobiliza um conceito que se contrapõe a esse imaginário, para descrever as contradições sociais e políticas que fragilizam esse processo de homogeneização. Em direção a uma mudança que o autor acredita ser radical no imaginário e na compreensão e discussão das estruturas de poder do mundo moderno/colonial, a partir de considerações de Quijano e Wallerstein (1992), introduz o conceito de *colonialidade*.

Mignolo (2003b, p. 63) considera que tal conceito, à diferença de “colonialismo” (este vinculado à formação do capitalismo), é resultado “de la construcción de mundo moderno en el ejercicio de la colonialidad del poder”, processo que – como produto direto da modernidade, como bem demonstra o próprio autor (ibid.), é consequência da história colonial europeia na América – produziu homogeneizações, clivagens, apagamento e deslocamento de saberes. Desta forma, segundo o autor (ibid., p. 63):

El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial.

³⁵ Segundo Mignolo (2007, p. 100), “[q]uien contribuyó a imponer la idea de ‘latinidad’ en la América hispana fue un intelectual francés poco conocido, Michel Chevalier”. Mignolo también observa que “[l]as dos ramas, la latina y la germánica, se han producido en el Nuevo Mundo. Al igual que la Europa meridional, América del Sur es latina y católica; América del Norte, en cambio, tiene una población protestante y anglosajona”.

Considerando o processo de colonização empreendido desde a Europa na América, García Canclini (1997, p. 23) pontua que este gerou contradições hoje determinantes nas sociedades dos atuais países americanos de língua espanhola, passíveis de serem entendidas pelos termos “modernidade, modernização e modernismo”³⁶. A revisão da noção de cultura deve levar em consideração que esta é um processo, com base em tudo o que aqui tenho desenvolvido, atravessado fortemente por questões econômicas que configuram essa *colonialidade do saber* de que fala Mignolo (2003a) com o estabelecimento de lugares que ocupam o centro de produção e de irradiação cultural, feitos e sustentados pelo econômico e ocupado por países desenvolvidos, e o de lugares destinados a somente consumir o que é produzido nesse centro, em um batimento constante entre o que é o local e o global.

A partir desta definição considero que o conceito de *colonialidade do saber* mobilizado por Mignolo (2003a) é atuante na formação de saberes culturais, levada a cabo principalmente pela indústria cultural, processo que gera hierarquicamente materialidades culturais que circulam de forma heterogênea, associadas a determinadas formas de vida e modos de consumo, que se converteram em produtos lucrativos. Tal processo decorre da resignificação pela qual passaram os modos de produção de mercadoria na segunda metade do século XX, conforme a interpretação de Benko (1999) que apresento a seguir, ao apresentar reflexões iniciais sobre o vínculo de *cultura* com processos sociais e econômicos vinculados à globalização.

1.4. *Cultura* e sua relação com atuais processos de globalização

Considero fundamental recorrer à análise que Benko³⁷ (ibid.) realiza sobre a mudança dos modos de produção capitalista ocorrida no século XX, como disse acima, para compreender o modo como hoje circulam determinados saberes culturais tomados como “produtos”, produzidos desde uma indústria de massa, a partir de territorialidades que ocupam atualmente posições dominadoras na produção de mercadorias.

³⁶ Tratarei desta questão no capítulo 3 desta tese.

³⁷ Georges Benko é geógrafo francês e discute conceitos como os de mundialização e de metropolização mundial, que designam processos decorrentes da atual polarização da economia em torno das grandes cidades mundiais.

Benko (1999), que se deteve na análise de processos de constituição e de expansão do capitalismo moderno, discute a reestruturação pela qual a produção de capital passou a partir dos anos 60, quando o fordismo, enquanto técnica de produção de riqueza a partir da exploração do trabalho, dava mostras de declínio e não conseguia gerar lucros rentáveis que cobrissem suficientemente os gastos de produção. O modelo, – continua o autor (ibid.) – durante 30 anos após a crise de 1929, promoveu um grande acúmulo de capital e permitiu o crescimento econômico e o poderio militar dos Estados Unidos e dos países para cuja reconstrução este estado ajudou pós-Segunda Guerra Mundial. Nos anos 60, em um período de estagnação, esse modelo passou a criar obstáculos à acumulação capitalista, pois ele perdia força conforme as novas configurações sociais e políticas ocorridas com a descolonização e a formação de novos países no continente africano e asiático, devido à sua rigidez baseada, sobretudo, na exploração econômica dos recursos naturais das colônias europeias na Ásia e África.

Ainda segundo Benko (ibid.), entrava em funcionamento um paradoxo: como promover uma mudança que permitisse o crescimento do capital, mas sem permitir sua divisão e desvalorização, ou seja, um novo modelo que desse vazão a esse crescimento e, ao mesmo tempo, mantivesse a divisão social do trabalho e de acumulação do capital.

Nesta linha de argumentação, Castells (1999) analisa, também a partir do campo da Sociologia, a importância da mercantilização de saberes no estabelecimento de novas formas de consumo, processo decorrente do panorama apontado por Benko (ibid.) na geração de novas necessidades econômicas. Ao apresentar e abordar o conceito de capitalismo informacional, de sua autoria, Castells (1999.) apresenta a tecnologia da informação como o paradigma atual das contradições do capitalismo, o seu novo rosto a partir do final do século XX.

Conforme o autor (ibid.), as velhas relações sistêmicas mantêm-se nesta nova configuração, em que a informação e as novas tecnologias são o novo produto mercantilizado. Como ele mesmo afirma (ibid., p. 100), “(e)xistem relações sistêmicas entre capitalismo informacional, reestruturação do capitalismo, tendências presentes nas relações de produção e novas tendências de distribuição” que reafirmam as diferenças entre os países nos modos em que ocorrem as divisões sociais e a desigualdade.

A partir dessas relações – continua o autor (id.) – instala-se uma separação entre aqueles que detêm a posse da tecnologia e do capital e os que não os possuem, cabendo

a estes não o desenvolvimento de novas mercadorias, saberes e produtos da indústria de massa – essenciais para a configuração e a dinâmica do que atualmente se configura como uma sociedade “em rede” e globalizada – mas somente o seu consumo. Nessa configuração, saberes são valorizados e outros silenciados, mercantilizados e disseminados em um intento de padronização e de homogeneização de hábitos realizados através de uma construção que apaga as contradições inerentes aos processos históricos.

Nesta linha de argumentação Ianni (1999), também sociólogo, discute o processo decorrente desta nova configuração: a *globalização*. Por ela, segundo o autor, o capitalismo submeteu as forças consumidoras e produtivas de nosso planeta, colocando-as ao mesmo tempo como parte e fora dos sistemas de decisões, dando a falsa ilusão de todos serem partícipes de tal processo. Em sua leitura deste fenômeno, Ianni (ibid.) considera que há uma homogeneização, apenas aparente, que está imersa em um contexto de extrema desigualdade, de contradições e de diversidades de sujeitos e de posturas.

Conforme Ianni (ibid.), há uma desterritorialização das forças produtivas e dos saberes que se rearmam em qualquer lugar, através do processo de globalização. As cidades globais, grandes aglomerados urbanos e símbolo da nova socialização e ocupação da terra em nosso planeta, atuam como agentes do processo de desterritorialização das forças produtivas e da geração de saberes. Entretanto, observa Ianni (ibid.), as corporações determinam os processos de decisão dos mercados e estão acima dos estados e nações, dos grupos e das coletividades. Assim, acrescenta (ibid.), determinam e geram buscas de forças de trabalho, que estão aquém das condições sociais de configuração e de organização social e política dos Estados. Essas corporações geram novos saberes e práticas culturais, disseminados enquanto produtos, determinantes na homogeneização de saberes e na produção de práticas culturais voltadas à massa.

Esta série de questões implicará um impacto sobre a *identidade* dos sujeitos aí envolvidos, conforme será possível ver no próximo item, o último deste capítulo, ao discutir, de forma inicial, o vínculo de *cultura* com identidade.

1.5. *Cultura e a identidade em práticas culturais*

Autores como Hall (2001), da antropologia cultural, sensíveis à configuração estabelecida atualmente pelo processo de globalização acima referido, consideram a *identidade* um conceito pouco desenvolvido nas Ciências Sociais, mas em mobilização devido a uma mudança estrutural que está transformando as sociedades modernas atualmente. O que Hall (ibid.) define como *paisagens culturais* de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado eram localizações sólidas de indivíduos sociais, hoje estão em transformação, o que afeta e muda as identidades pessoais e a ideia de que todos somos sujeitos integrados. Há a perda de um “sentido de si” estável, definida por Hall (ibid.) como um deslocamento ou descentramento do sujeito, o que gera a este último uma crise de identidade: essa perda é provocada por um duplo deslocamento realizado tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo.

Em relação aos processos econômicos e políticos que a globalização instaura na conformação política e social atual, Hall (ibid., p. 75) discute como tais processos conformam hábitos e identidades acima das representações de cultura e de identidade nacionais:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de ‘supermercado cultural’. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a identidade, ficam reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como homogeneização cultural.

Entretanto, segundo Eagleton (2011) tal processo é contraditório: ao mesmo tempo em que há uma homogeneização cultural de hábitos e de identidades, a

globalização, enquanto processo capitalista, promove uma diversidade de articulações que valorizam o local frente ao global, aquele enquanto possuidor de valor diferenciado e, por isso, de maior valor em relação ao global (ibid., p.116-7). Além disso, conforme esse autor (ibid., p. 97), também promove uma ocidentalização de hábitos, que interpelam sujeitos de realidades diferentes ao dos grandes centros para processos migratórios, em busca de um estilo e de um consumo idealizado; e um acirramento do fortalecimento das identidades locais, que geram processos xenófobos, nacionalistas e fundamentalistas, ao estabelecer critérios construídos sócio-historicamente como classificação de identidades e de sujeitos.

De fato, considero importante que, no que se refere ao funcionamento da noção de cultura, aspectos que se vinculam diretamente à questão da heterogeneidade de uma sociedade sejam discutidos levando em conta a diversidade em relação a identidades sociais, sexuais e profissionais, estas consideradas – conforme Hall (2001, p. 8) – como identidades modernas “‘descentradas’, (...), deslocadas ou fragmentadas”. Em relação ao campo do ensino de línguas estrangeiras, há de se observar a problemática de abordar temas culturais a partir de uma territorialidade ou de um padrão, conforme expus anteriormente sobre o papel de referência ocupado pela Espanha nos livros didáticos de E/LE (que se vincula à própria homogeneização que produz o processo de globalização)³⁸, pois, como observa Bhabha (2007, p. 24), “[o]s próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas ‘orgânicas’ (...) estão em profundo processo de redefinição”.

Rever como esses estudos (enlaçados nas três “séries de saberes” que acabei de apresentar segmentalmente) abordam o papel do Estado e dos processos econômicos mediados pela globalização enquanto reguladores de sentidos, ao conformar noções de identidades e de culturas, é um ponto de análise a ser realizado nesta tese. Após as considerações apresentadas neste capítulo, passo, então, ao segundo.

³⁸ Como observa Revuz (1998), opera uma “uniformização relativa de modo de vida e de produção em escala internacional”.

Capítulo 2:

Cultura – reflexões sobre seus diferentes sentidos

A noção de *cultura*, tão recorrente nas práticas de ensino e de aprendizagem de línguas, apresenta, como já antecipei, um funcionamento tomado por uma “alta determinação discursiva” (PAYER 1993; INDURSKY, 2013) – em contraposição com o sintagma, quase despojado de determinação linguística, “a cultura” – pois, na verdade, entra em relação com sentidos de “evidência” e de “completude”, que raramente são postos em discussão. Nesse sentido, cabe observar que, dentre as diferentes disciplinas que na área de humanas a consideram como objeto de estudo, a de Estudos Culturais, em especial, realiza uma forte discussão sobre os diferentes sentidos aos quais foi se associando ao longo da história.

Como já observei no capítulo 1, a problematização de *cultura* e de sua abordagem, enquanto lugar de discussão vinculado a representações de identidades e de universos de práticas culturais a elas relacionadas em processos de ensino/aprendizagem de língua estrangeira, tem chamado a atenção de diversos pesquisadores, sobretudo nos estudos vinculados aos referidos processos. Em alguns destes, há uma abordagem sobre *cultura* que não levanta uma problematização em torno do termo. Especificamente, nesse campo de estudos e, portanto, no da produção de livros didáticos e outros instrumentos linguísticos e no das próprias práticas de ensino de línguas estrangeiras, essa noção parece funcionar como um *obstáculo epistemológico* (BACHELARD (1996) *apud* CELADA, 2002)³⁹ um lugar comum que se situou nesses campos de saber, produzindo um impedimento para avançar na reflexão, ao barrar certos sentidos e só propiciar a reprodução daqueles fortemente cristalizados, como um efeito de pré-construído (HENRY, 1990). Desta forma, nesses campos são recorrentes certos enunciados, tais como: “é importante aprender **a cultura** ao estudar uma língua estrangeira”; “para os alunos **a cultura** é um motivo a mais para aprender uma língua estrangeira”; ou “**a cultura** é uma forma de conhecer a língua viva” (grifos meus). Esse

³⁹ BACHELARD, G. (1996). *O novo espírito científico*. (Trad. por António José Pinto Ribeiro). Lisboa: Edições 70. (Original em francês: *Le nouvel esprit scientifique*. Presses Universitaires de France, 1934.

funcionamento me levou a afirmar que o artigo “a”, presente no sintagma “a cultura”, já abordado no capítulo 1, parece dar sustento ao funcionamento do mesmo como um pré-construído, tramado em sua objetividade e evidência, como fazendo parte da “realidade” – isto é, de um sistema de sentidos experimentados e aceitos, como diria Pêcheux (2009). A partir do funcionamento dessa determinação discursiva (em contraposição a uma baixa determinação linguística: apenas um artigo ao lado do nome), sob o efeito desse pré-construído, o termo *cultura*, nesses estudos, apresenta-se *desistoricizado*.

De fato, é uma preocupação, neste trabalho, problematizar *cultura* distanciando-me de tomá-la como algo determinado em sua indeterminação (“a cultura”), numa relação de transparência que o faz funcionar como uma evidência – fato este que contribui para fechar sua interpretação, ademais de realizar o apagamento de sua história. Ao contrário, mobilizarei as diferentes ressignificações de *cultura* enquanto termo ou sintagma que faz referência a um “objeto do mundo” (enquanto objeto no funcionamento de uma formação social⁴⁰), recuperando suas filiações com a memória discursiva (cujo funcionamento está submetido a paráfrases e deslocamentos) a partir de saberes elaborados, fundamentalmente, no campo dos Estudos Culturais, no qual ele é tomado como “conceito” ou “noção”.

Segmento este capítulo em três itens, que correspondem aos deslocamentos de sentidos que afetaram o termo *cultura* ao longo da história, a partir do trabalho de interpretação realizado no já referido campo de estudos, principalmente a partir da reflexão desenvolvida por Eagleton (2011), enlaçando-a com pressupostos e trabalhos teóricos realizados pela Análise do Discurso materialista. Neste gesto, ao relacionar *cultura* com as diversas séries de sentidos (cf. ACHARD, 1999) às quais foi se vinculando na história, tornar-se-á visível a historicidade que funciona no interior desse significante. Neste gesto de interpretação é inerente considerar que esses sentidos ao longo da história, como todo discurso, são contraditórios, ou seja, não devem ser tomados como dados e evidentes; são tomados como movimentos que, expostos às relações de força na história, apresentam em determinado momento sentidos que prevalecem como mais evidentes e hegemônicos que outros – o que também é possível de ser remetido ao efeito de universalização projetado a partir de uma formação discursiva. Nesta consideração me aproximo à reflexão de Eagleton de que “todas as

⁴⁰ Esclareço que sempre que mobilizar o sintagma “o termo *cultura*” o estarei significando neste sentido.

culturas são autocontraditórias” (ibid., p. 39), o que remeto à questão de que cada movimento desse termo na história possui em si mesmo “as forças” que promovem seu deslocamento e sua interlocução com os demais sentidos de *cultura*.

No primeiro item dessa segmentação abordarei dois deslizamentos de sentido do termo *cultura*. O primeiro deles decorre da palavra em latim *colere*, da qual surge o substantivo *cultura*, com sentidos que remetem à modificação ou manipulação da natureza. Essa interpretação seria o primeiro movimento na história do termo: este denominaria os traços inerentes de um trabalho, de uma atividade humana, em contraposição ao “estado natural das coisas”. A partir daí, o termo se ressignificou numa clara relação com acontecimentos da história e, assim, *cultura* passou a vincular-se aos sentidos de *civilização*. Esse movimento foi realizado sob um forte trabalho do Estado e gerou um pré-construído, fortemente cristalizado, que associou sujeito, língua e cultura como índices de identificação da nacionalidade de um Estado.

No segundo item, embora ainda mobilize reflexões formuladas no campo dos Estudos Culturais – fundamentalmente mediante autores como Eagleton (2011) e Bauman (2012) –, discutirei pelo viés da Análise do Discurso materialista esse trabalho de interpelação produzido pelo Estado que interpreto que – dentro do processo de ressignificação do termo *cultura* – implicou um dos mais fortes efeitos de estabilização lógica de sentidos associados a esse significante. De fato, na associação de *cultura* com *civilização*, promoveu-se um “enrijecimento” de sua série de significações, através da regulação de aparatos como a língua e o arquivo jurídico, aspecto que provavelmente se relacione com o papel fundamental que a *cultura*, como será possível ver, teve na formação dos Estados nacionais na Europa.

No terceiro item, abordarei dois deslocamentos no sentido do termo ou da noção de cultura que oponho, a partir de uma interpretação, à primeira série apresentada. Ambos, tomando como base Eagleton (2011) e Bauman (2012), se caracterizariam por uma forte capacidade de descristalização de sentidos instaurados pelo funcionamento do Estado e da homogeneização realizada por este através do processo que teria levado a que *cultura* equivalha a *civilização*. De acordo com o primeiro deslocamento, *cultura* passa a significar como *modo de vida característico* estabelecendo a dissociação da sinonímia entre *cultura* e *civilização*, principalmente pelo fato de que este último termo adquiriu uma conotação relacionada ao modo de vida burguês europeu e fortemente associada ao imperialismo empreendido pelas nações europeias na África e Ásia. Desse

modo, conforme Eagleton (2011), para esse movimento foi fundamental a crítica realizada pelos liberais a este modelo econômico dos Estados nacionais na Europa, baseado na exploração e submissão de povos que possuíam modos de vida distintos aos dos europeus; o conhecimento dessas formas, proporcionado pelo acirramento dos processos de colonização, passou a ser considerado como cerne desse deslocamento dos sentidos do termo *cultura*. O último movimento que abordarei, o segundo deslocamento da série abordada neste item 3, se relaciona com o processo pelo qual *cultura* passa a significar *prática artística*. Este, em contraposição aos anteriores, se vincula à mobilização e à estabilização dos sentidos das três ressignificações anteriores, aqui apresentada: realiza uma descristalização de *cultura* e sua relação com o Estado de forma mais contida, pois estaria composto por uma retomada de algumas questões vinculadas a *civilização*, de modo mais atemporal, não tão situado na história. Tal retomada, pois, reforça um lugar de estabilização ao vincular-se às atividades tomadas como criativas e imaginativas na esfera do sujeito – com valores associados ao consumo e ao mercado, vinculados aos bens de produção, sendo impulsionados por uma indústria cultural de massa. Entretanto, também é partícipe de *cultura como prática artística* um movimento de mobilização vinculado à História e às atividades de vanguarda, artísticas e intelectuais, através das artes e da academia, o que gera uma descristalização da relação de *cultura* com sentidos fortemente estabilizados com posições hegemônicas, sejam elas realizadas pelo Estado ou por setores econômicos.

Descritas, de forma inicial, as ressignificações pelas quais passou o termo *cultura* na história, passarei a discutir cada uma das duas séries aqui apresentadas. Vamos, então, para a primeira delas.

2.1. Os primeiros movimentos de *cultura* na história

Mais de um autor, no campo dos Estudos Culturais, ao problematizar questões referentes à noção de cultura, retoma sua etimologia⁴¹ para compreender sua complexidade. A palavra em latim *colere*, da qual surgiu *cultura*, retoma sentidos

⁴¹ A partir da AD esse gesto poderia ser interpretado como uma tentativa de colocar o conceito com uma memória, de tentar compreender como uma exterioridade vai se materializando na relação significante/sentido.

relacionados à “lavoura”, a “cultivo agrícola”, a “colono” e à “colônia” (CEVASCO, 2008; EAGLETON, 2011), tanto em práticas relacionadas ao plantio quanto à criação de animais. Segundo Eagleton (2011, p.11-12), um olhar sobre essa etimologia possibilita ver o sentido de um trabalho de “modificação da natureza” e enxergar uma oposição que atravessaria o funcionamento do próprio termo: natureza – homem⁴².

O percurso de um termo que designava tipos de técnicas materiais (PÊCHEUX, 2008, p. 30) rudimentares para um termo que as ressignificava, de caráter mais “sofisticado” e “abstrato”, deu-se durante séculos, na transição pela qual passou a Europa da Idade Moderna à Idade Contemporânea. Eagleton (2011) chama a atenção para essa mudança semântica, pois, se em seu início o conceito remetia às práticas realizadas por sujeitos em sua relação com os trabalhos rurais, já na virada semântica produzida nessa transformação passa a remeter àquelas próprias de sujeitos urbanos. A forma derivada *cultus*, que remete a “culto”, também produziu sentidos que relacionam “cultura” ao religioso: na Idade Moderna, conforme o mesmo autor, a ideia de *cultura* “coloca-se no lugar de um sentido desvanecente de divindade e transcendência” (EAGLETON, *ibid.*, p. 10); assim, “herda o manto imponente da autoridade religiosa” (*idem*, p. 11).

À semelhança de Eagleton (*ibid.*), Bauman (2012, p. 16), retoma na transição do Moderno ao Contemporâneo o processo que instaurou a “dúvida corrosiva quanto à fidedignidade das garantias divinas da condição humana” (*ibid.*) na consolidação da emancipação do homem em sua liberdade; segundo ele, *cultura* foi fundamental em estabelecer tal emancipação além da justa medida de tal liberdade. Afinal, nessa virada em que o homem torna-se centro das atenções, no surgimento do antropocentrismo em contraposição ao teocentrismo, “a apoteose da liberdade humana era uma regra complementada pela preocupação com os limites que precisavam ser impostos às ações dos protagonistas” (BAUMAN, 2012, p. 16). A cultura, nessa transição do Medieval ao Moderno, permitia e restringia a liberdade dos sujeitos, características que, segundo esse autor (*ibid.*), sempre estiveram presentes na “ideia de cultura”:

⁴² Esta oposição passou por várias tensões ao longo da história, entretanto, nenhuma delas foi capaz de apagar a vinculação com *natureza*. Apesar de prevalecer o sentido de *cultura* enquanto trabalho de modificação da natureza, por conectar-se com aquilo que é específico do homem, elemento que diferenciaria este em relação ao mundo natural, em ressignificações posteriores *cultura* se associa ao que era oposto ao artificial e ao civilizado, conforme discutirei neste capítulo.

O caráter de dois gumes – simultaneamente “permitindo” e “restringindo” – da cultura, sobre o qual muito se tem escrito nos últimos anos, na verdade estava presente desde o começo. Num modelo ‘universalmente humano’ de cultura, duas características muito diferentes do homem se fundiram numa condição conjunta; assim, desde o início, houve um paradoxo endêmico a essa noção (BAUMAN, 2012, p. 16).

Neste processo de afastamento de cultura relacionado à natureza e à concepção de que esta deve ser transformada pelo homem – processo que marcará a passagem do teocentrismo ao antropocentrismo, do rural ao urbano, do natural ao social e econômico – Eagleton (2011) discute o funcionamento de uma dualidade constitutiva da noção de cultura que, da minha perspectiva, entendo como uma contradição que resulta de uma dupla filiação de memória. Assim, a noção estaria determinada por sentidos que remetiam ao que o termo significava anteriormente e por sentidos surgidos pelo acontecimento da transição do Moderno ao Contemporâneo. Sob o meu ponto de vista, esta dupla filiação é determinante na circulação da noção de cultura no processo que estabelece o antropocentrismo – ao codificar, como observa o próprio autor (ibid., p. 11), questões filosóficas “fundamentais” que marcarão o seu entendimento – e também na função que exercerá sobre as práticas sociais na instituição em que se configura o Estado moderno. Nesse sentido, observa:

Neste único termo [cultura], entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção ‘realista’, no sentido epistemológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas tem também uma dimensão ‘construtivista’, já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa. Assim, trata-se menos de uma questão de desconstruir a oposição entre cultura e natureza do que de reconhecer que o termo ‘cultura’ já é uma tal desconstrução (ibid., p. 11).

A partir de tal desconstrução, observa Cevalco (2008), transições políticas e sociais determinaram o estatuto de distintas concepções de cultura, abarcadoras de

diferentes interpretações, portadoras das transformações sociais e políticas ocorridas ao longo da história, deslizamentos de sentido que considero fundamentais na constituição de uma memória discursiva sobre esse termo nos dias de hoje. Dentre estes, o mais forte parece consistir na mobilização de *cultura* como substantivo abstrato e o estabelecimento de uma relação sinonímica com *civilização*, ao passar a designar “um processo geral de progresso intelectual e espiritual tanto na esfera pessoal como na social – o processo secular de desenvolvimento humano, como cultura e civilização europeia” (ibid., p. 09-10). Ao descrever tal sinonímia, a autora (ibid.) expõe que ambos os termos são ao mesmo tempo descritivos e normativos, ou seja, nominam e qualificam distintos processos⁴³.

Na associação de *cultura* com *civilização*, cabe retomar o que consideram Eagleton (2011) e Bauman (2012) sobre o papel desempenhado pelo primeiro no deslocamento do divino e no estabelecimento do humano no marco da consolidação dos Estados nacionais na Europa na passagem do teocentrismo para o antropocentrismo. Ambos os autores consideram o processo pelo qual a série de sentidos vinculada a “cultura” se afasta daqueles associados a “natureza” como fundamental na consolidação dos Estados nacionais e no fortalecimento destes enquanto instituição na Idade Moderna, resultante, sobretudo, do deslocamento da religião como centro regulador das ações do homem e da instauração da racionalidade como padrão. Nesse sentido, esses autores concluem que esse afastamento dos sentidos vinculados a *natureza* e a virada em direção a *civilização* é, ao mesmo tempo, causa e consequência do antropocentrismo.

Segundo Bauman, “a ideia de cultura foi uma invenção histórica instigada pelo impulso de assimilar, do ponto de vista intelectual, uma experiência inegavelmente histórica” (BAUMAN, 2012, p. 19); porém, ao refletir sobre o processo de determinação da ordem do Estado em relação ao sujeito, sem romper com a possibilidade da liberdade de ação deste último, Bauman considera que tal experiência não poderia ser concebida de “outra maneira senão em termos supra-históricos da condição humana como tal” (ibid.), o que considero que foi realizado mediante uma

⁴³ Por exemplo, a forma *cultura* ou *civilização inca* funcionaria como descritiva e o par *civilização-cultura* versus *barbárie* – este último como justificativa do colonialismo empreendido pelos países europeus em zonas geográficas distantes, processo que instaurou o capitalismo – funcionaria como normativo.

“desistoricização”, ao silenciar sentidos e conflitos relativos à interpretação histórica da constituição do Estado – em um processo ideológico, acrescento, de naturalização e de construção de evidências.

Nesse contexto, a concepção de cultura – enquanto disposição espiritual, desistoricizada – regula interesses contraditórios na relação entre a instituição e o sujeito. Sendo o Estado o “âmbito transcendente no qual [as divisões impelidas por interesses opostos] podem ser harmoniosamente reconciliadas” (EAGLETON, 2011, p. 16), a cultura funciona como um processo pelo qual esse Estado, aplacando na sociedade civil “os rancores [desta] e refinando suas sensibilidades”, seria uma “espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para a cidadania política ao liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentre de cada um de nós, um eu que encontra sua representação suprema no âmbito universal do Estado” (ibid., p. 17).

Descritos os dois movimentos iniciais de cultura na memória discursiva, a partir das considerações de Eagleton (2011) e Bauman (2012), a seguir e antes de abordar a série dos outros dois deslizamentos de sentido que afetaram o termo *cultura* que discutirei nesta tese, realizo uma discussão fortemente centrada na AD materialista ao analisar especificamente os gestos produzidos pelo Estado que promoveram uma forte cristalização de um pré-construído de cultura pela história. Essa reflexão, justifico, é fundamental pelo fato de que esse processo pelo qual *cultura* passou a significar *civilização* foi essencial na formação dos Estados nacionais na Europa, além de que contribuiu a instaurar, sob o efeito de um pré-construído, uma forte vinculação de *cultura* (como projeção imaginária e como simbólico) com Estado nacional (e como disse anteriormente, também com a língua deste último), cuja força ressoa até hoje, apesar de diversos movimentos de descristalização desse pré-construído, sobre os quais me debruçarei no terceiro item deste capítulo.

2.2. O trabalho dos Estados nacionais sobre *cultura*

Começo a reflexão o objeto deste item partindo das considerações que Rodríguez-Alcalá (2004), de uma perspectiva discursiva, realiza sobre o papel da cultura na constituição do Estado nacional, discutindo-o enquanto elemento atuante nos processos de identificação do sujeito com esse Estado. Os *processos de identificação*

nacional estariam, conforme a autora (2004, p. 1), vinculados a *processos de identificação cultural*, que constituíram uma memória na relação do sujeito com o Estado, memória que configura “o atual funcionamento político do apelo à cultura enquanto elemento que está na base de um modo particular de legitimação do poder do(s) Estado(s) sobre seus cidadãos”.

Como processo de identificação, *cultura* – ainda de acordo com Rodríguez-Alcalá (ibid., p. 3) – se articula, na consolidação dos Estados nacionais e no papel do homem como agente na sociedade, à ideia de nação em seu papel homogeneizador de hábitos, costumes e tradições sociais, e todos estes – segundo a própria estudiosa – operam como “índices de pertencimento a uma nacionalidade, não mais a uma religião”. A autora observa que a mudança deste paradigma refletiu também na língua, pois esta, no feudalismo, era utilizada como arma em favor da religião e, a partir do deslocamento sofrido, passa a ser concebida como extensão da “cultura de uma nacionalidade”, do “modo de ser de um povo”. Desta forma, observa,

(...) é através da cultura nacional, enquanto fenômeno de caráter particular e diferenciado, que os sujeitos são interpelados para identificarem-se com um Estado, através de suas leis, e não com outro. As leis devem mostrar-se adequadas à cultura da nação com a qual os sujeitos se identificam, sendo essa adequação aquilo que justifica a subordinação a elas. É nessa confluência da identificação dos sujeitos e das políticas instituídas em torno da nação, através da cultura, que o Estado constrói sua legitimidade (ibid.).

Nesse jogo de relações, a língua também funciona como partícipe da unificação do Estado sob um imaginário de nação, conforme Rodríguez-Alcalá (2004), pois, para tanto, trabalha-se sua unidade. Um indício que coloca em evidência o funcionamento eficaz do imaginário de uma língua única é o fato de que essa língua, quando exposta à relação com outras línguas, passa a ser defendida contra aquilo que representa uma ameaça à nacionalidade e à cultura de uma dada nação, pois esse fato (a partir, inclusive, de jogos de força, da hegemonia de certos paradigmas científicos e a tradução de termos, por exemplo) geraria cisões à homogeneidade aparente de uma

nacionalidade: a língua, de fato, funciona aí como materialidade e representação desta nacionalidade⁴⁴. Nesse sentido, Rodríguez-Alcalá (ibid., p. 3) observa:

A questão mobilizada pelas políticas de língua passou, ao longo dos séculos, da *defesa da religião*, da *fé verdadeira*, à *defesa da nação*, de *sua cultura autêntica*; da consequente necessidade da *cristianização* dos termos da língua para a de sua *nacionalização*; do risco da *heresia* para o dos *estrangeirismos*, desvios que em todos os casos são objeto de controle e, algumas vezes, de punição por parte das políticas instituídas (itálicos da autora).

Na esteira do que apresenta a autora sobre *cultura como civilização* e o seu funcionamento discursivo como representação de uma nacionalidade, retomo a consideração de Orlandi (2008) sobre o processo de constituição do sujeito do discurso, do qual fiz referência no capítulo 1. Como já afirmei anteriormente, no processo de constituição do *sujeito do discurso*, a interpelação do sujeito pela ideologia, que se dá na linearidade do intradiscurso (ou na sua horizontalidade), mas que vai produzindo memória, no irremediável jogo interdiscursivo, é constitutiva das formas de individualização do sujeito por parte do Estado, este já atravessado pelo funcionamento da ideologia. Nesta mesma linha, Eagleton (2011) considera que “devemos nossa noção moderna de cultura em grande parte ao nacionalismo e ao colonialismo, juntamente com o desenvolvimento de uma Antropologia a serviço do poder imperialista” (ibid., p. 42), o que foi determinante para a força desse sentido específico de *cultura*.

Nesta linha de argumentação cabe retomar a reflexão de Eagleton (ibid.) sobre o processo de constituição dos Estados modernos, quando discute o papel que significou o alçamento da cultura sobre política, e descreve o processo – decisivo para a regulação dos sujeitos no funcionamento dos Estados enquanto instituição – que se estabelece quando primeiro se considera o homem e depois o cidadão, o que segundo o estudioso foi determinante para apagar o político. Neste sentido, é preciso registrar que tal

⁴⁴ Para ilustrar essa afirmação, a própria Rodríguez-Alcalá (ibid.) lembra que recentemente houve, no Brasil, uma polêmica que envolveu projetos de lei que buscavam proteger a língua da presença de estrangeirismos. De minha perspectiva e nesse mesmo sentido, considero relevante observar, também, que o imaginário de uma nação, sob a égide de uma língua e de uma cultura, foi fundamental na imposição de uma interpretação dos europeus sobre o mundo aos colonizados, relação que discutirei no capítulo 3. Inclusive, considero que a língua, nos processos de colonização, funcionou como arma de ataque e também de defesa contra a “barbárie” dos colonos.

processo, segundo o autor (ibid., p. 17), alçou a importância da cultura em relação à política, colocando em questão um tipo particular de política, apaziguando-a, pois “[a] cultura, ou o Estado, são uma espécie de utopia prematura, abolindo a luta em um nível imaginário a fim de não precisar resolvê-la em um nível político”. Esse deslocamento é fundamental, do meu ponto de vista, para as formas de individualização do sujeito por parte do Estado e para o processo de homogeneização de hábitos e de neutralização de conflitos na caracterização de uma cultura própria do Estado vinculada à nacionalidade. Na sinonímia estabelecida entre *cultura* e *civilização*, determinante para os processos de colonização aos quais se lançaram os Estados europeus, e na configuração destes como instituições, Eagleton (2011, p. 17-18) observa que

(...) [n]ada poderia ser menos politicamente inocente do que um denegrecimento da política em nome do humano. Aqueles que proclamam a necessidade de um período de incubação ética para preparar homens e mulheres para a cidadania política são também aqueles que negam a povos colonizados o direito de autogovernar-se até que estejam “civilizados” o suficiente para exercê-lo responsabilmente.

Nesse processo histórico no qual fica claro o papel central do silenciamento do político na constituição do Estado moderno, a cultura constrói um denominador comum, de interpelação subjetiva, com o qual o sujeito, conforme Eagleton (ibid.), se identifica. De acordo com o que já foi exposto, no que do ponto de vista discursivo chamaria de “processo de interpelação”, cultura destila “nossa humanidade comum a partir de nossos eus políticos sectários, resgatando dos sentidos o espírito, arrebatando do temporal o imutável e arrancando da diversidade a unidade” (ibid., p. 18).

Eagleton (2011) considera que a denominação “*Estado-nação*” é o “correlato político da unidade do individual e do universal” (ibid., p. 88). Conforme ele, o hífen entre ambas as palavras (que coloco em itálico) significaria uma ligação entre política e cultura, pois “nação”, uma ideia abstrata, necessitaria de ser moldada institucionalmente para a construção de uma unidade que permitisse sustentação política ao Estado. Desta forma:

O Estado-nação não celebra inteiramente sem reservas a ideia de cultura. Ao contrário, qualquer cultura particular nacional ou étnica realizará seu potencial somente por meio do princípio unificador do Estado, e não pela própria força. As culturas são

intrinsecamente incompletas⁴⁵, e precisam da complementação do Estado para se tornar verdadeiramente elas mesmas (ibid., p. 90).

Como outro lado deste processo, contraditório porém fundamental para o funcionamento ideológico do Estado, aponto que tal concepção de cultura permite ao sujeito certa liberdade de ação, condizente com o estabelecimento do novo homem do Iluminismo, “racional e espontâneo”; entretanto, na concepção desta liberdade, há a regulação da ordem pelo Estado, e nela a cultura funciona como mudança e controle da natureza, ao impor limites e regulações não somente à natureza física, mas também aos corpos dos seres vivos (incluindo aí o homem). Eagleton (ibid.) observa, nesse sentido, a tensão que se estabelece, a partir do papel desempenhado pela cultura como um espaço da liberdade e também da restrição entre “fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade” (ibid., p. 14), na contradição instalada pela censura do intelecto livre que o Iluminismo trouxe em sua concepção de homem e sociedade.

Tal contradição é inerente aos diferentes sentidos de cultura que se sobrepuseram posteriormente, conforme discute Bauman (2012). A mesma se ampara numa ambiguidade: na “criatividade” e na “regulação normativa” que produz sentido e que é fundamental na constituição da sociedade moderna. O autor considera que a ideia compósita de cultura

significa tanto inventar como preservar; descontinuidade e prosseguimento, novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcende-las; o ímpar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o previsível (ibid., p. 18).

Tal funcionamento, de minha perspectiva, faz parte das condições da interpelação do sujeito por parte do Estado, produzindo para aquele a ilusão de liberdade em relação ao seu modo de vida, regulando seus sentidos. Bauman (ibid.), ainda, observa que:

O conceito de cultura (...) [i]ncorpora a visão da moderna condição humana já reciclada em paradoxo lógico. Seu objetivo é superar a oposição entre autonomia e vulnerabilidade, concebidas como *proposições* – enquanto encobre a contradição

⁴⁵ Aqui discordo de Eagleton, por considerar tal afirmação um efeito de imaginário.

da “vida real” entre o autônomo e o vulnerável: entre a tarefa da autoconstituição e o fato de ser constituído (ibid., p. 18).

O próprio autor, ao tratar da importância da sinonímia estabelecida entre cultura e civilização na constituição dos Estados modernos, recorda que o processo civilizatório foi levado a cabo pelas elites, mediante a autoss separação destas em relação aos outros sujeitos. Assim, acrescenta, “[f]undido à força, apesar de toda variedade interna” produziu-se uma classe homogênea elitizada, por efeito de um processo de *dessincronização cultural* aguda (ibid., p. 49). E ainda conforme ele, o lado ativo, composto pelas elites, produziu modos de “autoformação”, de “autotreinamento” e de “autoperfeiçoamento”, em um esforço de constituir-se como lugar de produção de saberes e de domínio em relação aos que estavam fora desse processo (ibid.). Outro lado atuante, não composto pela elite mas a favor dela, foi responsável por elaborar mecanismos de biologização, de medicalização e de criminalização, dispostos a policiar e manejar as massas, em um esforço de civilizá-las; e, nesse sentido, observa (ibid.):

no limiar da modernidade, encontra-se o processo de *autoformação* da elite letrada ou esclarecida (que agora se distingue por seus ‘modos civilizados’, com suas duas faces de refinamento espiritual e adestramento corporal) que foi, ao mesmo tempo, um processo de formação orientada das ‘massas’ como campo potencial da função, ação e responsabilidade de supervisão das elites. A *responsabilidade* era conduzir as massas à humanidade; a *ação* podia tomar forma de persuasão ou coação. Eram essa responsabilidade e o impulso vinculado de agir que definiam “as massas” – em suas duas encarnações coexistentes e mutuamente complementares, ainda que em aparência opostas: “a turba” (que assumia a dianteira sempre que a força estava na ordem do dia) e “o povo” (invocado quando se esperava que a educação tornasse redundante a coação) (BAUMAN, 2012, p. 49).

Bauman (2012) conclui que tal processo foi fundamental na constituição do Estado moderno pelo fato de que, apesar da cisão necessária para regular a sociedade e manter o controle, era necessário que houvesse a ilusão da integração entre os diversos membros da sociedade. O próprio autor (ibid.) discute que o processo de regulação da criatividade, realizado pelo imaginário de uma “cultura comum” – esta associada ao nacionalismo – foi mais um processo de dominação que deveria camuflar-se em práticas

que iam além da sublimação da divisão de riquezas e divisas produzidas pelo Estado e não divididas igualmente entre todos. As relações de poder, observa o autor, constituídas na formação do Estado moderno, se propõem a “moldar os espíritos e corpos dos sujeitos, penetrar profundamente em sua conduta diária e na construção de seus mundos de vida” (ibid., p. 50).

A partir dessa afirmação de Bauman (2012) sobre o processo de determinação da ordem do Estado em relação ao sujeito, em que este seria livre para realizar suas vontades, porém tutelado pelo Estado e subordinado às ações deste, é necessário pontuar algumas considerações sobre o papel que essa instituição realizou no controle das diferenças, na construção de uma “universalização” sob a guarda de uma nacionalidade.

Se no processo de formação dos Estados nacionais na Europa a noção de cultura serviu como um aglutinador de identidades, visando conformar uma identidade nacional mediante um processo de homogeneização de hábitos e de tradições, é importante considerar o trabalho realizado por esta instituição para alcançar este objetivo. Um deles é o da organização da língua, que foi fundamental para a conformação das subjetividades dos sujeitos (HAROCHE, 1992); o outro, a criação de um aparato jurídico institucional que administrasse as contradições sob o guarda-chuva da igualdade. Para tal, me apoio fundamentalmente nos trabalhos de Haroche (1992), Payer (1993), Gadet e Pêcheux (2004), Guimarães (2002) e Pêcheux (2009) sobre o papel do Estado na elaboração de processos de individualização do sujeito, fundamental para a construção de um imaginário de “universalidade” que também permitisse o controle e a divisão social.

Haroche (1992, p. 21), ao considerar os “elementos ligados aos processos de individualização do sujeito” na história da gramática, considera o papel que o Estado desempenhou na conformação das subjetividades. Segundo a autora (ibid.), “o poder, o Estado, o direito, coagem o sujeito, insinuam-se nele de forma discreta”. Através de diversos autores que trataram desta questão, e principalmente a partir de um processo que Foucault (1984)⁴⁶ denominou de “governo pela individualização”, Haroche afirma que o Estado se firmou como instituição por um trabalho de classificação dos “indivíduos em categorias”, identificando-os, amarrando-os e aprisionando-os em sua

⁴⁶ FOUCAULT, M. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir: Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”, p. 302. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. **Michel Foucault, un parcours philosophique** (au-delà de l’objectivité et de la subjectivité), Paris, Gallimard, 1984.

identidade (ibid.). Segundo a autora, “a língua, a sua gramática e a psicologia são o lugar [de] mecanismos individualizantes que induzem a uma psicologia específica”, em um trabalho realizado pelo Estado na elaboração de “uma psicologia do indivíduo médio” (ibid.) que pautaria suas políticas de conformação das subjetividades, em um processo de homogeneização cultural e política cuja gestão passava pela ciência. Para Haroche, “a universidade, com efeito, se dedica, de certa forma, ‘a desassujeitar’ o sujeito da religião, para assujeitá-la então ao Estado” (ibid., p. 216).

Para o Estado, enquanto instituição, foi de fundamental importância realizar um trabalho de apagamento das diferenças e contradições na construção de uma identidade vinculada à nação. Com a transição do teocentrismo para o antropocentrismo, era necessário ocupar o lugar deixado pela religião no controle e na regulação dos sujeitos, ao mesmo tempo em que estes tivessem a ilusão de usufruírem de liberdade e de independência na realização de suas ações, status advindo dessa transição – o homem como centro do universo. Segundo Haroche (1992) a partir do século XVI é pelo direito e pela língua que esse trabalho é realizado; no século XIX, com essas instituições e os seus instrumentos já consolidados, seria pela universidade (que privilegia o exercício da razão, e não com o da fé), e por áreas de saber como a filosofia e a psicologia, que tal trabalho de apagamento e de controle das ambiguidades e diferenças seria realizado.

É importante considerar que analisar os mecanismos linguísticos de determinação possibilitou a Haroche olhar sobre a questão específica da materialidade linguística, mas que diz respeito diretamente a efeitos de sentido que estão diretamente conectados aos processos discursivos relacionados à gestão da subjetividade por parte do Estado. Para a autora – a partir da perspectiva que Pêcheux (2009 [1975]) adota em sua obra – os mecanismos linguísticos da ambiguidade, dos quais a determinação na gramática se propõe a dar conta, conforme esse autor, “formam igualmente o fundo de uma reflexão filosófica” e “pertencem à zona de articulação da linguística com a história dos processos ideológicos e científicos” (PÊCHEUX, 2009 [1975], p. 81 *apud* HAROCHE, 1992, p. 45). Apesar de que qualquer mecanismo linguístico esteja sujeito à articulação da materialidade linguística com os processos discursivos que a permeiam, a determinação incide sobre postulados como o da completude, da evidência e da transparência da linguagem, elementos formais das línguas que incorrem diretamente no controle das subjetividades: conforme Payer (1993, p. 46), a partir de Henry (1990), a noção de determinação, que se apresenta na gramática e na linguística, opera

com elementos de duas ordens distintas: a ordem das “coisas ou do pensamento” e a ordem “da linguagem, do discurso”, que ali são supostas como duas ordens separadas, independentes, sendo que a ordem das coisas ou do pensamento teria uma garantia anterior à linguagem, e esta se colocaria depois, como a primeira.

Essa noção, segundo Payer (ibid., p. 44), caracteriza-se como um mecanismo privilegiado

para se perceber a realização textual da impressão de que se atinge de fato um objeto em sua unicidade, em sua invariância, e de que aprisiona na língua esse objeto que parece só poder ser *este, assim, desta forma*. A determinação supõe, deste modo, a possibilidade de uma “ancoragem da significação” em um referente exato, definido, individual.

No que se refere à língua, afirma Haroche (1992, p. 22) é pela gramática que o Estado realiza o trabalho de “transparência, a exigência de clareza, o ideal de completude”, mecanismos que tornam o sujeito “o lugar de coerções na gramática e na língua”. Segundo a própria autora, “os mecanismos de individualização se inscrevem assim no postulado geral que subentende toda gramática: a exigência de clareza, de desambiguação, de determinação, de perfeita legibilidade” (ibid.). Conforme ela:

Muitos dos funcionamentos na gramática parecem assim responder aos imperativos de um poder que, procurando fazer do homem uma entidade homogênea e transparente, faz do explícito, da exigência de dizer tudo e da “completude” as regras que contribuem para uma forma de assujeitamento paradoxal. A exigência de desambiguação/determinação aparece, na língua francesa em particular, como uma das manifestações do empreendimento geral de normalização que se desenha no fim da época clássica: no século XVII, ela está no cerne desses mecanismos individualizantes; a história de sua formação, o estudo de seu funcionamento nos esclarecem sobre eles (ibid., p. 23).

Pelo conceito de **determinação** Haroche analisou, particularmente na língua francesa, como um trabalho de “empreendimento geral de normalização” (ibid.) se converte em um lugar de exigência de ordem, em um imperativo de submissão do

sujeito ao poder, ao estudar o funcionamento de tal mecanismo na religião, no jurídico e na língua. Estas duas últimas inflexões, especialmente, se realizam sob o trabalho do Estado, tratando de “resolver as contradições” (ibid., p. 215) e assim realizar um processo que evitasse a ambiguidade. A análise sobre esse funcionamento linguístico, conforme a autora (ibid., p. 150), deve-se ao fato de que

A função determinativa, que se realiza através dos procedimentos de determinação, consiste no acréscimo, ao termo comum, de um ou vários chamados “determinantes” (artigos, adjetivos, demonstrativos, possessivos, interrogativos, numerais, certos adjetivos indefinidos...). Ela pode se realizar também a partir do complemento de nome, da proposição relativa e também do epíteto. Os determinantes, chamados também determinativos, não acrescentam, em teoria, nenhuma significação nova ao termo determinado: eles intervêm somente para limitar sua extensão. Como podemos ver, a preocupação geral não é abrir a significação, mas restringi-la, em suma, delimitá-la (ibid., p. 150).

Pela análise que realizou deste mecanismo em gramáticas, Haroche considera que a determinação visa desambiguar a língua e apagar as contradições ao restringir e delimitar a significação. Durante séculos houve um trabalho de abordagem sobre a materialidade linguística, por parte de teóricos e gramáticos, em que os problemas referentes a esse tema tiveram, como questão de fundo, elementos que não remetiam a problemas históricos, lexicais, sintáticos ou semânticos (ibid.), mas a questões relacionadas à referência e ao sujeito, “de uma possibilidade de referência para o sujeito” (ibid., p. 150). Dessa forma, os gramáticos fazem do tema da determinação “a marca da expressão da vontade e da liberdade do sujeito” (ibid., p. 151). Para a construção de uma homogeneidade nacional, na administração das diferenças e pela restrição do que pode ser dito, o Estado realiza esse trabalho sobre a determinação na língua; assim, para a autora,

[...] se a determinação constitui um efeito de sentido (melhor valeria dizer um efeito de sentido ligado ao sujeito), aí intervêm, com toda evidência, não só a sintaxe e fatores semânticos, mas também elementos ‘individualizantes’ ligados aos mecanismos do aparelho jurídico (ibid., p. 152).

Para Haroche (1992) o acirramento desse processo se daria, por parte do Estado, na elaboração de um aparelho jurídico, de um aparato de leis e de regras para a construção de um espaço de regularidades visando à universalização de direitos e deveres. Esse processo foi gradual, à medida que a estrutura econômica passou por mudanças. A economia rural baseada na estrutura do feudalismo, na Idade Média, quando ainda não havia a noção de lucro, dado que a produção se realizava unicamente para subsistência, gradualmente vai passando por mudanças que a transformam em urbana. O surgimento de trocas comerciais e a consolidação de centros urbanos, em que a acumulação financeira e o lucro promovem novas formas de economia são elementos decorrentes destas transformações e que provocam mudanças na configuração social e política na relação entre senhores e servos, impulsionando o crescimento demográfico e as relações comerciais entre diferentes territorialidades. Conforme Haroche (ibid.), “a sedentarização do comércio está ligada aos progressos da instrução, da escrita, das trocas escritas. Ela se inscreve necessariamente no progresso do aparelho jurídico” (ibid., p. 68), o que gera incidências sobre as relações entre os sujeitos, na sua relação com o Outro e com a instituição reguladora, seja a religião inicialmente, seja posteriormente o Estado⁴⁷. Todo esse processo altera a relação que o sujeito, naquele momento, possuía com a religião, pois com o progresso do Direito e a laicização do Estado, segundo Haroche, o “mecanismo de dominação do sujeito pelo religioso fica [...] abalado em profundidade” (ibid., p. 69).

Se foi com o estabelecimento do Estado enquanto instituição que o Direito se fortaleceu como organismo, há de se considerar que antes do estabelecimento de tal instituição não havia a possibilidade de se considerar o *sujeito-de-direito* em um sistema hierárquico que estava baseado fortemente na desigualdade social, como o feudal. Durante a transição do feudalismo para a economia de mercado as relações entre sujeitos foram mudando gradualmente e deram condições para o posterior estabelecimento do *sujeito-de-direito*: do senhor que cedia terras ao vassalo, numa relação de direitos e deveres de ambos os lados, com o primeiro obtendo mais vantagens através da exploração direta do segundo, a relação que antes era pessoal gradativamente passa a ser econômica, pois “a ‘sujeição’ dos camponeses ao senhor vai, com efeito, tomar a forma de foros mais do que da exploração direta dos serviços camponeses”

⁴⁷ Aqui entra o que Payer (1993) conceitualiza como **sobredeterminação**, algo que pontuei no primeiro capítulo e sobre o qual voltarei ainda neste.

(HAROCHE, *ibid.*, p. 69). Os vassalos passam a assumir compromissos financeiros com os senhores, visando à aquisição de terras e, conseqüentemente, a sua liberdade; com tal operação os senhores obtêm lucros com o empréstimo de dinheiro aos vassalos, o que permite “a transformação econômica capital, ideológica e necessariamente jurídica do século XIII: o sujeito, de doméstico que era, se torna paradoxalmente um homem ‘livre’ graças à possibilidade que lhe dá o senhor de se tornar ‘sujeito-à-exação’” (*ibid.*).

Somente com o surgimento da economia de mercado e da construção de uma universalização, mesmo que imaginária, por parte do Estado, que foi possível estabelecer o *sujeito-de-direito* e a mediação da igualdade entre os sujeitos pela escrita da lei. Era necessário administrar as diferenças, criar consenso, mesmo que tal administração mantivesse as divisões sociais. Segundo Haroche (1992):

A ideologia de “sujeitos-de-direito” idênticos e autônomos é impossível no sistema [da feudalidade] porque esta representação é ao mesmo tempo inútil e perigosa no mundo que vive (...) da feudalidade (...). Se, diferentemente do escravo, o servo é um sujeito de direito, não é entretanto um sujeito-de-direito comparável, *a fortiori*, equivalente, àquele que encarna o senhor (...). Em definitivo, não há estatuto jurídico comum que sirva de equivalente, de medida. Não há “sujeito-de-direito” abstrato (MIAILLE⁴⁸ (1976) *apud* HAROCHE, 1992, p. 68).

Essa transição proporcionada pelo econômico desloca os mecanismos de dominação que estavam associados ao religioso antes da consolidação dos Estados nacionais. Conforme Haroche (*ibid.*, p. 70), “um direito que repousa na sujeição pessoal ao senhor juridicamente todo-poderoso se substitui um direito menos local, menos costumeiro”, o que configura uma nova concepção de sujeito. E acrescenta:

O próprio mecanismo de dominação do sujeito pelo religioso fica assim abalado em profundidade com o progresso do Direito e sua laicização. Atribui-se maior importância ao sujeito em si mesmo, a suas intenções, a suas motivações, à sua vontade: uma concepção absolutamente nova de sujeito aparece, aliando obrigação econômica à liberdade jurídica, o sujeito torna-se, assim, “livre para se obrigar” (*ibid.*, p. 69).

⁴⁸ MIAILLE, M. Une introduction critique du droit. Paris: Maspero, 1976.

É importante considerar, nessa transição econômica do feudalismo para uma economia baseada em trocas comerciais, o alçamento de uma nova classe social, a burguesa, e a importância que esse grupo desempenhou no processo de conformação de uma identidade nacional, mais até que o grupo dos aristocratas que exerciam grande poder no sistema político das monarquias absolutistas. Em relação a esse processo Eagleton (2011) e Bauman (2012) são unânimes em assinalar a importância do papel que a noção de cultura desempenhou, construída a partir de hábitos, valores e tradições tomadas como índices de pertencimento comuns a todos os sujeitos. Sobre a burguesia Gadet e Pêcheux (2004) consideram que essa classe, no processo de universalização de direitos e deveres pelo Estado, trabalhou para “reapropriar-se dos grandes formalismos religiosos, jurídicos e linguísticos pré-capitalistas (universais escolásticos, direito romano, gramática latina)” (GADET & PÊCHEUX, 2004, p. 36). Ou seja, na constituição de uma homogeneidade se elaborou, por parte do Estado, a partir de lugares institucionais como o Direito e a Educação, um conceito de sujeito universal que passou, necessariamente, pela criação de índices de interpretação elaborados a partir desses formalismos. A preponderância de uma ideologia burguesa na conformação dos Estados nacionais europeus, segundo os autores, se realizou por um processo de reorganização das relações dessas “três ‘ordens’ sem jamais questioná-las” (ibid., p. 36).

Em relação à língua, a consideração que Gadet e Pêcheux (2004) realizam sobre o seu estatuto, desde o feudalismo até a consolidação dos Estados nacionais, aponta um olhar sobre como a administração ideológica de sua materialidade foi fundamental para a construção desse imaginário de universalidade. Na época do feudalismo, segundo esses autores, a ideologia dominante supunha a “existência material de uma barreira linguística separando aqueles que, por sua condição social, eram os únicos capazes de ouvirem claramente o que devia ser dito, e a massa de todos os outros” (ibid., p. 37). Não havia uma política da língua durante o feudalismo e na consolidação das monarquias absolutistas: “‘o corpo linguístico’ da época feudal, o mosaico dos falares e dos dialetos, permanecia tão intocável quanto o corpo do rei, por razões paradoxalmente idênticas” (ibid.). A “tagarelice retórica da religião e do poder”, ainda conforme Gadet e Pêcheux, determinava socialmente aqueles que teriam acesso à interpretação, uma administração do dizer que visava manter a divisão imposta e a impedir mudanças e

mobilizações entre os sujeitos – a administração dos sentidos mantinha a estrutura das relações sociais naquele momento.

Com a constituição dos Estados nacionais e a administração dos sentidos levada a cabo por suas instituições, movimentos esses que determinaram a construção de um ambiente imaginário de igualdade e de universalidade, a burguesia, como grupo social de forte influência política e econômica, impõe uma nova agenda, que “transforma a rigidez das ordens em terreno de confronto das diferenças” (GADET & PÊCHEUX, *ibid.*, p. 37). A elaboração desse novo projeto político para a língua nacional, no âmbito do Estado, coloca uma nova questão linguística, segundo Gadet e Pêcheux, como um projeto político que realiza, na “constituição da língua nacional através da alfabetização, aprendizagem e utilização legal dessa língua nacional” (*ibid.*), um movimento similar e concomitante ao da elaboração de um aparelho jurídico. Sobre isso os autores assinalam o trabalho que a burguesia realiza na administração das diferenças na língua e no jurídico:

O feudalismo mantinha a ordem dominante “traduzindo-a” em formas específicas de representações e imagens próprias às diversas classes dominadas. A particularidade das revoluções burguesas é de tender a absorver essas diferenças para universalizar as relações jurídicas, no momento em que se universaliza a circulação do dinheiro, das mercadorias... e dos trabalhadores “livres” (*ibid.*, p. 37).

A ascensão da burguesia como classe social dominante passou pela administração dos índices e códigos que a classe dominante até aquele momento (a aristocracia) possuía. A burguesia, entretanto, realizou um forte trabalho de administração desses índices: conforme a consideração de Eagleton (2011) sobre tais índices, os quais ele chama de formas de *autoformação*, de *autotreinamento* e de *autoperfeiçoamento*, já mencionados anteriormente. Tais códigos, desde o meu ponto de vista, se constituíram em lugar de produção e de regulação de saberes e de práticas sociais, através da institucionalização de lugares (como a escola e a universidade) e de instrumentos (como a gramática e a legislação) destinados à produção e interpretação de tais índices, indispensáveis para o seu domínio, além de agentes reguladores. Entretanto, o acesso a esses lugares e instrumentos, apesar de universal, era determinado por condições materiais, o que também determinava quem tinha acesso a eles e o domínio

em relação aos que estavam fora desse processo, o que garantiu a continuidade de privilégios e de práticas dominantes, agora disfarçadas sob um trabalho de universalização de condições e de acesso aos bens materiais. Conforme Gadet e Pêcheux, “para se tornarem cidadãos, os sujeitos devem portanto se liberar dos particularismos históricos que os entravam: seus costumes locais, suas concepções ancestrais, seus ‘preconceitos’... e sua língua materna”. (ibid., p. 37).

Em relação à administração e organização realizada sobre a língua, vale considerar a contradição constitutiva desse processo (e que pode ser considerada como um paradoxo de todo processo de universalização realizado pelo Estado, este também como produção de um efeito imaginário, constituído sob o efeito de universalidade que toda formação discursiva produz). Se no feudalismo a divisão entre as classes sociais era estabelecida e mesmo estimulada, na transição que culmina no estabelecimento de uma economia de mercado tal divisão é silenciada, em busca de uma universalização de sentidos, de extremo interesse ao sistema. A construção de uma língua nacional única, de Estado, foi a matéria principal de tal imaginário. O impossível de tal processo era silenciar a diferença de sentidos e de dizeres, constitutiva na estrutura da língua, em sua ordem⁴⁹, sendo tal diferença silenciada na sua organização, o que gera uma disjunção fundante entre as duas esferas. Em relação a essa questão, a administração da organização da língua (em boa parte realizada mediante os processos de gramatização que implica [AUROUX, 1992]) traz questões que afetam diretamente as subjetividades.

A burguesia, nesse sentido, conforme Gadet e Pêcheux (2004, p. 37), realiza um trabalho de organização imaginária, altamente eficaz, da igualdade pela língua (e também pelo jurídico) sem abrir mão de sua posição privilegiada: uma língua única, falada igualmente por todos, como “uma das condições efetivas da liberdade dos cidadãos”; concomitantemente a essa organização da língua, a burguesia realiza um trabalho de “organizar uma desigualdade real, estruturalmente reproduzida por uma divisão política no ensino da gramática” (ibid.) – assim, consequentemente, o Estado se constitui como produção de um efeito imaginário, como havia pontuado anteriormente. Dessa forma, segundo esses autores, a questão da língua é

⁴⁹ Conforme a consideração de Orlandi (1996) sobre a *ordem* e a *organização* da língua, que trabalhei no capítulo 1 desta tese.

uma questão de Estado, com uma política de invasão, de absorção e de anulação das diferenças, que supõe antes de tudo que estas últimas sejam reconhecidas: a alteridade constitui na sociedade burguesa um estado da natureza quase biológica, a ser transformado politicamente (ibid.).

Nesse duplo trabalho de administração da diferença, que aqui discuto a partir do que consideram Bauman (2012) e Eagleton (2011) sobre a *cultura* e a formação dos Estados nacionais e do que consideram Haroche (1992) e Gadet e Pêcheux (2004) sobre a gestão realizada pela burguesia e pelo Estado na administração da língua e do jurídico, creio que *cultura* atua como uma materialidade que sustenta a universalidade imaginária construída pela burguesia e pelo Estado nacional. A noção de cultura, nesse momento, é valorizada a partir de índices tais como os valores tradicionais e as identidades comuns, reunidos sob o caráter de uma identidade nacional – o pertencimento ao Estado passa pela vinculação a esses índices⁵⁰.

Em relação a esse processo de universalização realizado pelo Estado, é importante ter em conta o que Pêcheux (2009) discute em outra obra, retomando Fuchs⁵¹, o que denominou *mito continuísta empírico-subjetivista*, efeito que “pretende que, a partir do sujeito concreto individual ‘em situação’ (ligado a seus preceitos e a suas noções), se efetue um apagamento progressivo da situação por uma via que leva diretamente ao sujeito universal”, este que está “situado em toda parte e em lugar nenhum, e que pensa por meio de conceitos” (ibid., p.117). Tal “sujeito universal”, livre de particularismos e de efeitos de sentido, será o projetado na elaboração de políticas específicas em relação à língua e ao arquivo jurídico. Considero esses conceitos aos quais Pêcheux se refere como índices de interpretação tomados como *culturais*, ou seja,

⁵⁰ Segundo Gadet e Pêcheux (2004), nesse movimento que o Estado realiza na construção da universalidade, o poder do Estado burguês – formulação que revela a força investida pela burguesia no agenciamento de seus interesses, confundindo-se com o próprio Estado – se vale, ao mesmo tempo, da “forma logicista de um sistema jurídico concentrado em um foco único e (da) forma sociologista de uma absorção negociada da diversidade” (ibid., p. 38). Conforme esses autores, tal poder investido funciona “simultaneamente segundo a figura jurídica do Direito e segundo a figura biológica da Vida” (idem), o que constitui uma divisão que dará uma configuração dual à linguística, característica que a define atualmente. Pelo lado do Direito, se institui “a circulação oficial das significações garantidas por uma autoridade central”; pelo lado da Vida, “as múltiplas práticas fragmentárias, indefinidamente reelaboradas e aperfeiçoadas pelas quais a divisão estratégica burguesa encontra o caminho de seu exercício” (ibid., p. 38).

⁵¹ Não foi possível recuperar a referência dessa obra a partir de Pêcheux (2009).

valores que constituem uma certa visão de mundo, construídos a partir daquilo que deu base ao processo de universalização levado a cabo pelo Estado.

Ao tratar de Estado não se pode deixar de tratar do *político*, no sentido genérico do termo, ou de práticas políticas, em relação às ações levadas a cabo pelo Estado na gestão da diferença. Considero esta diferenciação fundamental pelo fato de que o político não está restrito às questões administrativas do Estado-nação, sendo essas o que relaciono como *práticas políticas*. Retomo a consideração que Guimarães (2002) realiza sobre o político, constitutivo das relações sociais, e fundamental para entender o processo de universalização realizado pelo Estado e a homogeneização de identidades decorrente desse processo:

O político, ou a política, é para mim caracterizado pela contradição de uma normatividade que estabelece (desigualmente) uma divisão do real e a afirmação de pertencimento dos que não estão incluídos. Deste modo o político é um conflito entre uma divisão normativa e desigual do real e uma redivisão pela qual os desiguais afirmam seu pertencimento. Mais importante ainda para mim é que deste ponto de vista o político é incontornável porque o homem fala. O homem está sempre a assumir a palavra, por mais que esta lhe seja negada. (...) O Político está assim sempre dividido pela desmontagem da contradição que o constitui. De tal modo que o estabelecimento da desigualdade se apresenta como necessária à vida social e a afirmação de pertencimento, e de igualdade, é significada como abuso, impropriedade. Esta desmontagem é o esforço do poder em silenciar a contradição, na busca de um político como ação homogeneizadora que ora se esgota no administrativo, ora naquilo que Racière chamou de *polícia*, e que ele opõe à *política* (GUIMARÃES, 2002, p. 16).

Nessa administração em silenciar a contradição, conforme Guimarães (2002) assinala como uma “ação homogeneizadora” realizada pelo Estado, trago a reflexão que Pêcheux (2009) realiza sobre as *condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção*, ao esclarecer “os fundamentos de uma teoria materialista do discurso”. Para este trabalho me interessa a discussão que o autor faz sobre o papel da Ideologia na formação do Estado enquanto instituição e na relação entre o sujeito e as instituições.

Retomo novamente a citação de Guimarães (2002), em que este autor discorre sobre a “ação homogeneizadora” do Estado e sobre o trabalho realizado pelo Político,

que considero importante trazer aqui pela sua definição “desmontar a contradição que o constitui”. Relaciono-a com a discussão que Pêcheux (2009) estabelece ao considerar sobre as condições ideológicas, quando reflete sobre o papel que a Ideologia desempenha nas relações de produção. Ao considerar a expressão “*condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção*”, Pêcheux realiza um movimento de explicação sobre ela, primeiramente delimitando que a Ideologia não é o “*único elemento* dentro do qual se efetuará a reprodução/transformação das relações de produção de uma formação social” (PÊCHEUX, 2009, p. 129). O autor considera que não é possível ignorar as determinações econômicas que condicionam esse processo “no próprio interior da produção econômica” e para tal passa a tecer reflexões sobre o papel da Ideologia na conformação do Estado e das subjetividades.

Ao tratar da reprodução e transformação das relações de produção o autor em questão considera que “a luta de classes atravessa o modo de produção em seu conjunto, o que, na área da ideologia, significa que a luta de classes ‘passa por’ aquilo que L. Althusser chamou os aparelhos ideológicos de Estado” (ibid., p. 130). Tal consideração justifica a sua posição de não “localizar em pontos diferentes, de um lado, o que contribui para a reprodução das relações de produção e, de outro, o que contribui para sua transformação” (ibid.). Ao estabelecer estas questões, Pêcheux destaca a importância de considerar, para uma reflexão sobre uma teoria materialista do discurso, “(a) teoria das ideologias, (a) prática de produção dos conhecimentos e (a) prática política” (ibid., p. 129), questões importantes para a reflexão sobre o papel da cultura na conformação do Estado enquanto instituição reguladora de sentidos e dizeres.

Para a problematização das relações do Estado com o sujeito, esse mesmo autor (2009) as considera em um vínculo que é ideológico e determinado historicamente. Para tal, Pêcheux coloca em relação as “condições contraditórias” em que as “condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção” são constituídas. A partir dessa posição, o autor destaca que essas condições são constituídas em um momento histórico específico, em uma dada formação social e “pelo *conjunto complexo dos aparelhos ideológicos de Estado*” dessa formação (ibid.). Por “conjunto complexo” Pêcheux entende que há relações de “contradição-desigualdade-subordinação” atuantes entre os diversos elementos, o que problematiza as divergências, as diferenças e as contradições que haveriam entre tais aparelhos e também coloca em uma relação histórica e específica tais condições. Dessa forma, segundo Pêcheux,

O aspecto ideológico da luta para a transformação das relações de produção se localiza, pois, antes de mais nada, na luta para impor, no interior do complexo dos aparelhos ideológicos de Estado, *novas relações de desigualdade-subordinação* (o que se encontra expresso, por exemplo, na palavra de ordem “colocar a política no posto de comando”) que acarretariam uma transformação do *conjunto* do “complexo dos aparelhos ideológicos de Estado” em sua relação com o aparelho de Estado e uma transformação do próprio aparelho de Estado (ibid., p. 133).

A esse estabelecimento de transformações das relações de produção associa o movimento que Eagleton (2011) e Bauman (2012) descrevem em relação à cultura no processo de consolidação do Estado nacional: ao estabelecer um espaço imaginário comum a todos, em que o sujeito se sente livre e independente, há também uma restrição imposta, um processo em que o sujeito é responsabilizado por seus atos, sujeito à letra da Lei. Ao mesmo tempo em que os sujeitos, dentro do sistema, possuem a ilusão de liberdade e também de mobilidade na estrutura social, a estrutura do sistema em si pouco muda, mantendo-se as mesmas bases dominantes e de dominação pelos aparelhos ideológicos do Estado. A essa questão Pêcheux (2009) afirma:

a objetividade material da instância ideológica é caracterizada pela estrutura de desigualdade-subordinação do “todo complexo com o dominante” das formações ideológicas de uma formação social dada, estrutura que não é senão a da contradição reprodução/transformação que constitui a luta ideológica de classes (ibid., p. 134).

A luta de classes, conforme esse autor, não é simétrica: ela se dá mediada por relações de força, no espaço da sociedade organizada pelo Estado, “como terreno dessa luta” (ibid.). Nesse processo de homogeneização organizado pelo Estado, conforme Pêcheux (ibid.) baseado em Balibar⁵², “a relação de classes é dissimulada no funcionamento do aparelho de Estado pelo próprio mecanismo que a realiza” (ibid.) – graças ao “esforço do poder em silenciar a contradição, na busca de um político como ação homogeneizadora”, conforme definição que reproduzi acima de Guimarães (2002, p.16), “de modo que a sociedade, o Estado e os sujeitos de direito (livres e iguais em

⁵² Não foi possível recuperar a referência dessa obra a partir de Pêcheux (2009).

direito no modo de produção capitalista) são produzidos-reproduzidos como ‘evidências naturais’” (Pêcheux, 2009, p. 134), processo que considero também ser propiciado pelo Direito e pela naturalização das relações sociais mediada pela cultura.

Sobre a questão de que o sujeito é interpelado pela Ideologia, Pêcheux assinala o equívoco de associá-la à formulação do paradoxo de que “*o sujeito é chamado à existência*” (ibid., p. 141); segundo o autor, a “‘Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos’” (ibid.), sendo que tal formulação designa “que ‘o não-sujeito’ é interpelado-constituído em sujeito pela Ideologia” (ibid.). O paradoxo anteriormente citado seria explicado, segundo Pêcheux, pelo fato de “que a interpelação tem, por assim dizer, um efeito retroativo que faz com que todo indivíduo seja ‘sempre-já-sujeito’” (ibid.), o que dá condições para a *evidência do sujeito* “como único, insubstituível e idêntico a si mesmo”, desde sempre “um indivíduo interpelado em sujeito” (ibid.).

Um fator determinante para a construção da evidência do sujeito é o efeito de pré-construído. Pêcheux considera

o efeito de pré-construído como a modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado em sujeito... ao mesmo tempo em que é ‘sempre-já sujeito’ (pois tal) discrepância (entre a estranheza familiar desse fora situado antes, em outro lugar, independentemente, e o sujeito identificável, responsável, que dá conta de seus atos) funciona ‘por contradição’, quer o sujeito, em toda sua ignorância, se submeta a ela, quer, ao contrário, ele a apreenda por meio de sua agudeza de ‘espírito’ (ibid., p. 142).

Essa questão trazida por Pêcheux é fundamental para discutir o “efeito de evidência” do sujeito em crer ser quem é. Tal efeito diz respeito ao “processo de interpelação-identificação que produz o sujeito no lugar deixado vazio: ‘aquele que...’ (...) sob diversas formas, impostas pelas ‘relações jurídico-ideológicas’” (ibid., p. 145). Essa posição remete à discussão da importância sobre o papel exercido pelo Jurídico, na conformação das relações sociais a partir de uma identidade comum balizada pela escrita da Lei, papel que instaurou novas práticas de dominação. É importante destacar, como já foi dito anteriormente a partir de Haroche (1992) que esse lugar ocupado pelo Jurídico decorre de práticas construídas historicamente, quando o Direito se desprende da religião e ocupa o lugar anteriormente ocupado por esta no controle das subjetividades.

Pêcheux realiza uma série de considerações sobre o papel do funcionamento da Ideologia na interpelação dos indivíduos em sujeitos – e em sujeitos de seu discurso, definição que se torna essencial para uma teoria materialista do discurso: a interpelação “se realiza através do complexo das formações ideológicas (e, especificamente, através do interdiscurso intrincado nesse complexo)” (PÊCHEUX, 2009, p. 149) e também é determinante na construção de um sistema de evidências que fornece “‘a cada sujeito’ sua ‘realidade’, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas – aceitas – experimentadas” (ibid.).

Posteriormente Pêcheux elaborou uma retificação⁵³ sobre o papel da Ideologia no processo de interpelação do indivíduo em sujeito, principalmente em relação às considerações que elaborara sobre a “forma sujeito”. Publicada como o anexo III na edição brasileira⁵⁴, o autor tece algumas reflexões a partir de críticas tecidas a “Aparelhos Ideológicos de Estado”, de Althusser⁵⁵, quanto ao “eternitarismo apolítico” dessa obra (ibid., p. 274), “investigando de que modo, no absurdo círculo de evidência constituído pela interpelação, ‘o sujeito é produzido’ como historicamente capaz (...) de se voltar contra causas que o determinam, porque elas as apreende teórica e praticamente” (ibid., p. 275). Isso justificaria a necessidade de uma reformulação, que não anula de todo o papel da Ideologia no processo de interpelação e de identificação do sujeito: na verdade, “levar demasiadamente a sério a ilusão de um ego-sujeito-pleno em que nada falha, eis precisamente algo que falha em *Les vérités de La Palice*⁵⁶” (ibid.).

Segundo o autor, a partir dessa questão, a retificação era necessária, pois

(...) eu me apoiava em uma exterioridade radical marxista-leninista para desvendar o ponto em que o absurdo reaparece sob a evidência, determinando, assim, a possibilidade de uma espécie de pedagogia da ruptura das identificações imaginárias em que o sujeito se encontra, logo a possibilidade de uma “interpelação às avessas” atuando na prática política do proletariado (...) (ibid., p. 275).

⁵³ Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. Segundo os tradutores da edição brasileira, esse texto foi redigido durante o inverno político francês de 1978-1979.

⁵⁴ A edição brasileira que utilizo é a quarta edição, de 2009.

⁵⁵ ALTHUSSER, L. Aparelhos ideológicos de Estado. 2ª ed. Trad. de Walter J. Evangelista e Maria Laura V. de Castro. RJ: Graal, 1985

⁵⁶ Nome original em francês da obra citada.

Ao formular a noção de sujeito do discurso, Pêcheux considerou um sujeito cujo centro era o ego, um “ego-sujeito-pleno”, forma que defino aproximada à do sujeito considerado pelo jurídico, evidente e responsável pelo seu dizer, sem falhas, sem levar em consideração o sujeito clivado pelo inconsciente. Conforme o autor, “o algo que falha” na elaboração anterior deve-se ao fato

de que o *non-sens* do inconsciente, em que a interpelação encontra onde se agarrar, nunca é inteiramente recoberto nem obstruído pela evidência do sujeito-centro-sentido que é seu produto, porque o tempo da produção e o do produto não são sucessivos como para o mito platônico, mas estão inscritos na simultaneidade de um batimento, de uma “pulsação” pela qual o *non-sens* inconsciente não para de voltar no sujeito e no sentido que nele pretende se instalar (ibid., p. 276).

A partir da formulação de Lacan de que “só há causa daquilo que falha”, Pêcheux (ibid.) legitima a importância do inconsciente na teoria materialista do discurso e do seu papel na compreensão dos processos de interpelação e de identificação determinados ideologicamente no sujeito. Dessa forma, o autor considera que “(...) os traços inconscientes do significante não são jamais ‘apagados’ ou ‘esquecidos’, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação *sentido/non-sens* do sujeito dividido” (ibid., p. 276-277).

Creio que considerar que o sujeito está submetido a uma falha é também considerar que a interpelação ideológica também está, o que possibilita que o sujeito esteja/seja mobilizado por diferentes formações ideológicas, contraditórias ou não, através de rupturas e falhas que as constituem. Pela formulação de Lacan, o gesto de Pêcheux (ibid.) permite realizar uma reflexão sobre as destabilizações e as transformações que as falhas que provocam e determinam os diferentes processos de interpelação e de identificação.

A partir dessas questões considero que mesmo que haja uma submissão do sujeito às estabilizações realizadas pelo Estado, através das gestões realizadas pelo Jurídico e pela Língua na administração das subjetividades, “a possibilidade de revolta se sustenta na existência de uma divisão do sujeito, inscrita no simbólico” (ibid., 2009,

p. 279), o que permite que haja “causa naquilo que falha”, o espaço para o surgimento de sentidos que escapem a essa estabilização levada a cabo pelo Estado.

A discussão aqui realizada sobre o trabalho do Estado na administração de *cultura* e de sua vinculação com nação – processo esse que acirrou o movimento segundo o qual *cultura* passa a significar como *civilização* – seguiu o movimento de um duplo reconhecimento. Começou por uma forte necessidade de abordar, talvez com excessivo detalhamento, em seus vários aspectos, o papel do Estado no que se refere aos processos de homogenização dos que precisou para funcionar e, posteriormente, foi passando para o segundo reconhecimento: aquele segundo o qual os processos de interpelação falham, o jogo ou a luta do político faz surgir outros sentidos e outros sujeitos (em outras posições), e a heterogeneidade aflora e estilhaça o efeito de homogenização – apesar, poderia acrescentar, da eficácia dos rituais instalados pela máquina do Estado.

Cabe observar que, no caso da língua espanhola, esta discussão se faz especialmente necessária pelo fato de se tratar de uma língua nacional e oficial (em muitos casos em relação de co-oficialidade com outra ou outras) em vários Estados, fato que leva a realizar o reconhecimento, no real, do diverso ou do heterogêneo, habitado irremediavelmente pela alteridade. Cabe, no caso, citar um fragmento do trabalho de Celada (2002, p. 160), segundo quem:

Essa língua espanhola, cuja “homogeneidade” é efeito do processo de colonização, está clivada, em vários sentidos, por processos históricos que trabalham sua heterogeneidade, que talham nessa língua diversos “pontos de disjunção” – (...) essa observação que Orlandi⁵⁷ formula para distinguir o português brasileiro e o português de Portugal.

E eu poderia acrescentar: clivada pelos diversos processos de gramatização (AUROUX, 1992) vinculados aos diversos estados nacionais e todos eles, cada um com sua especificidade, numa forte filiação com a memória de colonização.

Passo agora ao terceiro item deste capítulo, onde apresento – a partir, sobretudo, da discussão realizada por Eagleton (2011) – ressignificações que afetam *cultura* na história.

⁵⁷ ORLANDI, E. “A língua brasileira”. In.: **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas: Unicamp, nº 23, p. 29-36, 1994.

No período posterior ao da formação dos Estados modernos, segundo Cevalco (2008, p. 10), quando se constitui sua consolidação, surge a concepção de cultura enquanto crítica ao funcionamento deste Estado. A transição social provocada pela Revolução Industrial – primeiro no Reino Unido, depois na Europa – e o fortalecimento do imperialismo dos países europeus ao colonizar e explorar territórios pelo planeta, na consolidação do capitalismo na transição do Moderno ao Contemporâneo, levou à mudança da concepção que estabelecia a relação *civilização-cultura*. Conforme a autora, mudanças radicais na configuração das sociedades urbanas europeias durante o século XIX e as contradições geradas por essa mudança levaram ao afastamento de tal par: cultura, que antes remetia ao “treinamento de faculdades mentais”, passa a abarcar os sentidos de um “termo que enfeixa uma reação e uma crítica – em nome dos valores humanos – à sociedade em processo acelerado de transformação” (ibid., p. 10).

Essa mudança em relação à série de sentidos que se vincula ao termo *cultura* será discutida, primeiro abordando o conceito de *cultura* como *modo de vida característico* e, posteriormente, como *prática artística* (EAGLETON, 2011).

2.3. A dissociação entre *cultura* e *civilização*

A dissociação da sinonímia estabelecida entre *cultura* e *civilização* deveu-se ao fato de que *civilização* adquiriu uma conotação relacionada ao modo de vida burguês europeu e fortemente associada ao imperialismo empreendido pelas nações europeias na África e Ásia, em contraposição ao modo de vida existente nestas territorialidades. Eagleton (2011) considera como fundamental nessa mudança a crítica realizada pelos liberais a este modelo econômico, baseado na exploração e submissão de povos que possuíam modos de vida distintos aos dos europeus. Na argumentação a favor dessa prática por parte dos que apoiavam esse modelo político e econômico estava, como observa o autor, a defesa do nacionalismo: “a ‘civilização’ minimizava as diferenças nacionais, ao passo que a ‘cultura’ as realçava” (ibid., p. 20).

Nesta transição, era necessário, segundo o estudioso, outro termo para designar e caracterizar “como a vida social *deveria ser* em vez de como era” (ibid., p. 22, grifos meus). A partir do idealismo alemão, o termo *culture*, do francês – este fortemente associado à *civilização*, com sentidos que remetiam ao convívio em sociedade, ao

“espírito cordial”, às “maneiras agradáveis” – foi ressignificado na forma *Kultur* da língua alemã. Nesta ressignificação, cultura passou a ser considerada “algo inteiramente mais solene, espiritual, crítico e de altos princípios” (ibid.).

A *Kulturkritik* alemã, segundo a observação realizada por Eagleton a partir dos estudos de Raymond Williams, rompe a associação de *cultura* e *civilização* e estabelece uma atitude crítica em relação à última. Assim, explicita Eagleton (ibid.), *civilização*, no reforço da distinção estabelecida em relação ao seu antigo par, passa a ser associada a termos como “abstrata, alienada, fragmentada, mecanicista, utilitária, escrava de uma crença obtusa no progresso material” (EAGLETON, 2011, p. 23); e *cultura* passa a ser associada ao holístico, “orgânica, sensível, autotélica, recordável”, numa construção que se propõe a ser contraponto e crítica à *civilização*, mas que a considerava como algo a ser salvo – isto é, ressignificado mas não destruído. Ainda conforme esse autor (ibid.), a “civilização era no seu todo burguesa, enquanto a cultura era ao mesmo tempo aristocrática e populista”, assumindo um dos significados que atualmente se lhe atribuem: o de modo de vida característico.

A concepção de *cultura como modo de vida característico* indica um movimento de desconstrução da série de sentidos que foi determinante na configuração do Estado moderno. Conforme Eagleton, que toma como base reflexões de Von Herder⁵⁸, ao estabelecer que há diferenças e alternativas no modelo de civilização em funcionamento nos Estados nacionais, que universalizavam ou naturalizavam um modo de vida que na verdade era de poucos, a nova concepção estabelecia a possibilidade de considerar “uma diversidade de formas de vida específicas, cada uma com suas leis evolutivas próprias e peculiares” (Von Herder (1968) *apud* EAGLETON, 2011, p. 23). Observo ainda com base nessas formulações que tal acontecimento instaurará uma série de sentidos no funcionamento da memória discursiva que dará condições a movimentos de valorização de formas de vida específicas futuramente, tais como o feminismo, o ativismo negro e o gay. Isto entra em relação com a seguinte colocação de Eagleton (2011.):

A origem da ideia de cultura como modo de vida característico, então, está estreitamente ligada a um pendor romântico anticolonialista por sociedades “exóticas” subjugadas. O exotismo ressurgirá no século XX nos aspectos primitivistas do

⁵⁸ VON HERDER, J. G. **Reflections on the Philosophy of the History of Mankind**. 1784-91. Chicago, 1968: p. 49.

modernismo, um primitivismo que segue de mãos dadas com o crescimento da moderna antropologia cultural. Ele aflorará bem mais tarde, dessa vez numa roupagem pós-moderna, numa romantização da cultura popular, que agora assume o papel expressivo, espontâneo e quase utópico que tinham desempenhado anteriormente as culturas “primitivas” (ibid., p. 25).

Conforme esse mesmo estudioso (ibid.), na consolidação da nova concepção de cultura estabelece-se uma quase oposição entre *cultura-civilização*. Cultura se relaciona com o exótico, o particular, o tribal, porém deslocada e mobilizada somente quando se trata de sociedades “selvagens” e não de sociedades “civilizadas”. Para os críticos românticos, esta concepção coloca-se também como uma representação idealizada em relação à sociedade daquele momento.

Nesta nova configuração que estabelece, de fato, a oposição entre *cultura como orgânica* (pensando na série mais antiga, que ligava o termo a “natureza”) e *cultura como civilidade* (pensando na sinonímia entre cultura e civilização), conforme Eagleton (ibid.), instaura-se um jogo entre *fato* e *valor*: “fato”, no sentido de que a nova concepção é uma categorização de formas de vida já existentes; “valor”, porque se considera uma tradição, justamente, “de valores” reconhecida pelo Estado naquele momento. Será tal fusão do descritivo (cultura como orgânica) e do normativo (cultura como civilidade) a que, segundo Eagleton (ibid.), em filiação tanto com ‘civilização’ quanto com o sentido universalista de ‘cultura’, despontará na nossa própria época sob a roupagem de relativismo cultural” (ibid., p. 26).

Na trajetória de opor-se à homogeneização de hábitos, sob o caráter da tradição, a concepção de *cultura como modo de vida característico* tornou-se tão específica que incorreu em uma radicalização de identidades, em uma consideração de pluralidades de modos de vida, cada um deles sob a representação de uma identidade fechada e homogênea. Para Eagleton (ibid.), tal configuração deu bases à individualização de diversas formas de vida, incorrendo em um pluralismo que contribuiu à multiplicação de identidades – em uma banalização que levaria a considerar a valorização de uma diversidade de hábitos que caracterizariam formas de *cultura*, mas não culturas propriamente ditas. A partir desse novo lugar, surgem termos relacionados a esta concepção que põem em relevo sentidos contraditórios em relação ao movimento que havia vinculado a cultura a uma nação.

É importante observar, a partir de formulações de Eagleton (ibid.), que a concepção de *cultura* como *modo de vida característico* deu bases a outros termos que hoje possuem forte vinculação com esse termo, como *hibridização cultural* e *pluralismo cultural*. Em relação a esses, por exemplo, considero que se o primeiro conceito pressupõe pureza, uma cultura original fechada que se hibridiza ao entrar em contato com outras, o segundo pressupõe “identidade”, e não “cultura”, pois pensar num “pluralismo cultural” implicaria colocar em relação uma grande diversidade de identidades distintas, considerando-as cada uma delas monolíticas, homogêneas e particulares.

Ao apresentar outro olhar, porém complementar, sobre a virada semântica de *cultura* como *modo de vida característico*, Bauman (2012, p. 55) recorda que o processo de homogeneização empreendido pela formação dos Estados modernos foi gerido pela elite como processo de dominação e de alienação social sobre as massas e possuía como propósito enfraquecer ou romper “o controle sob o qual as ‘comunidades’ (tradições, costumes, dialetos, calendários, lealdades *locais*) mantinham os potenciais patriotas da nação una e indivisível”. A imposição de um modo de vida único – continua o autor (ibid.) – sobre os particularismos da sociedade nacional, nesses Estados, levou a processos de dismantelamento e desempoderamento dos poderes intermediários, enfraquecendo “qualquer unidade menor que o Estado-nação”.

Porém, esse processo levado a cabo pelo Estado-nação não foi de todo exitoso e o resultado decorrente foi a fragmentação do imaginário de tal unidade. Bauman (2012), citando Taylor⁵⁹ considera que o Estado-nação não pôde assegurar, por muito tempo, a ilusão de unidade e de igualdade de condições dentre os diferentes membros da sociedade, falindo como fonte de “escolhas significativas quanto ao modo de vida”; ademais, acrescenta Bauman (ibid., p. 56):

(...) [o] nacionalismo, despidido de seu alicerce no Estado, perdeu a autoridade sem a qual a abolição dos direitos individuais de escolha não seria viável nem aceitável; e de que, no vácuo resultante, as ‘minorias em luta’ é que agora são vistas como a segunda linha de trincheiras, onde a ‘escolha significativa’ pode ser protegida da extinção; agora se espera que elas tenham êxito na tarefa que o Estado-nação definitivamente deixou de realizar.

⁵⁹ Charles Taylor, **Can liberalism be communitarian?**, Helotes, Texas: *Critical Review*, v. 8, nº2, 1994.

A concepção de *cultura como modo de vida característico* adveio, segundo Bauman (ibid.), da impossibilidade do Estado-nação construir “a clareza e a segurança da existência” humana característica da Idade Média, ilusão que em tal época era apoiada no transcendentalismo e que passou a ser sustentada, na Idade Moderna, como algo a ser proporcionado pelo antropocentrismo, com o homem, dotado de razão, com as rédeas de sua vida nas mãos. Conforme o autor (ibid.), a esperança de tal sentimento manteve-se na configuração da unidade da organização social superior e supralocal da sociedade; entretanto, a não correspondência entre a esperança de liberdade individual e o papel exercido pelo Estado na mediação dos diferentes conflitos e interesses constitutivos da sociedade foram determinantes para o estabelecimento de uma mudança.

Considerando esse contexto, o Estado-nação, segundo Bauman (ibid., p. 57), mediado por relações econômicas de mercado advindas dos processos mercantis do recém-estabelecido capitalismo (processo gerado pelo imperialismo empreendido pelas nações europeias e mediado por relações de poder geridas pela elite na gestão das massas) foi o “incubador de uma sociedade moderna governada (...) pela diversidade de interesses de mercado”. Ainda segundo Bauman:

(...) as tão desprezadas comunidades de origem, locais e necessariamente menos importantes que o Estado-nação – descritas pela propaganda modernizante como paroquiais, atrasadas, dominadas pelo preconceito, opressivas e absurdas, e transformadas em alvos de cruzadas culturais organizadas em nome das ‘escolhas significativas’ –, é que são vistas com esperança como executoras confiáveis dessa racionalização, desaleatorização, saturação de significados das escolhas humanas que o Estado-nação e a cultura nacional abominavelmente deixaram de promover (ibid., p. 58).

Neste movimento descrito pelo estudioso surge, em contraposição ao nacionalismo e a cultura do Estado-nação, o comunitarismo, que se contrapunha e se colocava de forma independente frente ao Estado e à “cultura nacional”. Em seu cerne há a esperança a que Bauman (ibid.) anteriormente se referiu e que o Estado-nação não conseguiu realizar: a da liberdade individual. Segundo o autor (ibid., p. 60), estaria nesse processo a recuperação e a valorização de uma *identidade*, local e particular e por

isso mais próxima ao sujeito, que reconheceria o seu modo de vida característico, o que lhe daria condições para exercer sua liberdade criativa; assim, não estariam mais o Estado-nação nem as elites gerenciando a vida desses sujeitos.

Conforme Bauman (2012), a proclamação de *cultura* como sistema através da promoção do Estado-nacional configurava-se em “uma totalidade encerrada em si mesma” (ibid., p. 59), em um processo de eliminação de hábitos e costumes que não condiziam com a cultura do Estado-nação, falhando na promoção da liberdade individual como valor universal. O surgimento de um *comunitarismo* que estabeleceu *cultura como modo de vida característico*, entretanto, não foi determinante para instaurar essa liberdade; como observa o estudioso:

O projeto da cultura nacional e os projetos comunitaristas são unânimes quanto à inviabilidade da solução alternativa: a de tornar a liberdade e a autoafirmação realmente universais, fornecendo a cada indivíduo os recursos necessários e a autoconfiança que os acompanha, tornando redundante a compensação [pelo desarraigamento dos indivíduos produzido pelo mercado] (ibid., p. 61).

Não somente o *comunitarismo* não conseguiu corresponder ao anseio da liberdade da autoafirmação como também não rompeu com o conceito de totalidade e de homogeneização inerente à concepção de *cultura*, sentido que se filia a cultura pensada como civilização. Cada comunidade cultural atuou como uma coerção sobre o sujeito, na oposição construída entre os diferentes tipos de *cultura*: o comunitarismo, diz Bauman (ibid., p. 63), “[t]em a ver com o cerceamento da livre escolha, com a promoção da preferência por uma escolha cultural e a protelação de todas as outras – com vigilância e censura estritas”. Na pluralização estabelecida na comparação e na oposição entre diferentes culturas, considera-se cada uma delas como uma totalidade fechada, sem relação uma com as outras – e, nessa observação, Bauman (2012) se aproxima de Eagleton (2011) quando reflete sobre o perigo das identidades pulverizadas. Bauman (ibid., p. 63), ademais, crê que há “todas as razões para se ter a expectativa de que as comunidades empurrem sua intolerância cultural até limites que o menos tolerante dos Estados-nações dificilmente atingiu”.

Para este mesmo autor (2012), *cultura como modo de vida característico* (ou *comunitarismo*, ou *comunidade cultural*) por estar mais próxima ao sujeito, é uma série

de sentidos que funciona de modo mais coercitivo que *cultura como civilização*, pois participa do dia a dia do sujeito, de sua rotina, do que lhe é mais familiar. A *comunidade cultural* – afirma o autor (ibid., p. 64) – utiliza-se de processos de interpelação e de submissão que se constituem em uma coerção cultural, mais “dolorosa por ser vivenciada”, “vívda” como tal. Assim, a coerção empreendida pelo *comunitarismo* é mais forte do que a realizada pelo Estado-nação, não somente por estar mais próxima do sujeito, mas também por ser mais débil, por não estar amparada em um aparato institucional. Conforme Bauman (ibid., p. 64):

(...) [a comunidade cultural] [s]ó pode sobreviver à custa da liberdade de escolha de seus membros. Não pode perpetuar-se sem vigilância estrita, exercícios de disciplina e penalidades severas para qualquer desvio em relação às normas. É, assim, não tanto “pós-moderna” mas “anti-moderna”: propõe reproduzir, de forma ainda mais severa e impiedosa, todos os excessos mais sinistros e odiosos das cruzadas culturais contra a ambivalência associadas ao processo de construção nacional, enquanto milita contra a autoafirmação e a responsabilidade individual, também produtos da revolução moderna, que costumavam contrabalançar e amortecer as pressões homogeneizantes.

Detive-me, especialmente, nesta série de observações sobre o *comunitarismo* porque esta concepção permitiu o surgimento de dois termos fortemente vinculados, hoje, ao conceito de cultura: *multiculturalismo* e *multicomunitarismo*. O primeiro, segundo Bauman (ibid., p. 65), abarca a possibilidade de convivência de múltiplas manifestações culturais, sendo a diversidade “universalmente enriquecedora”. O segundo termo, mais restrito, reforça o caráter particular de cada cultura e considera os valores universais como fator enfraquecedor desse caráter, ao empobrecer a identidade característica de cada cultura; neste caso, o *comunitarismo* promove o fechamento em si mesmo, o que gera como resultado a “intolerância e separação social e cultural” (ibid.).

Entretanto, tanto *multiculturalismo* quanto *multicomunitarismo*, conforme Bauman (ibid., p. 66), “são duas diferentes estratégias para enfrentar uma situação do mesmo modo diagnosticada: a copresença de *muitas culturas numa mesma sociedade*”. As duas formas concordariam, uma mais explicitamente que a outra, com uma visão “totalista” e “sistêmica” de *cultura* – se diferem no sentido de que uma aceita a relação entre as diversas culturas na diversidade e a outra a rejeita. As duas concepções teriam

dificuldades em solucionar as “diferenças” e em estabelecer um consenso entre elas na atual configuração de identidades presentes na sociedade, com o tráfego entre fronteiras limitado, controlado ou interditado, com posições fortemente marcadas entre o “dentro” e o “fora” de cada cultura. Atualmente, conforme Bauman (ibid., p. 66):

A característica mais preeminente da vida contemporânea é a *variedade cultural* das sociedades, e não a *variedade de culturas* numa sociedade: aceitar ou rejeitar uma forma cultural não é mais algo negociável (se é que já foi); não exige a aceitação ou rejeição de todo o estoque nem significa uma ‘conversão cultural’. Mesmo que no passado as culturas fossem sistemas completos, em que todas as unidades eram fundamentais e indispensáveis para a sobrevivência de todas as outras, com certeza elas deixaram de ser assim. A fragmentação afetou todos os campos da vida, e a cultura não é exceção.

O autor (ibid.), a partir de Hall⁶⁰, considera que uma compreensão “discursiva” de identidades “consegue apreender o verdadeiro caráter dos processos de identidade contemporâneos”, em oposição a uma compreensão *naturalista* que considere identidade cultural como algo fechado e natural, compartilhada de igual modo por todos os sujeitos que com ela se identifiquem. Uma compreensão discursiva de identidade, de acordo ainda com esse autor, considera esta última como uma construção histórica, sempre em processo, nunca inacabado, “sempre ‘sendo feito’” (HALL (1996) *apud* BAUMAN, 2012, p. 66).

Após as considerações sobre *cultura* como *modo de vida característico*, apresento, a partir de Eagleton (2011), quem o considera como o mais restritivo, um quarto deslocamento ou ressignificação de *cultura* na história. Trata-se da concepção de *cultura* como *criação artística*, que passa a ser um sentido decorrente desse processo transformador do termo, que se associa às formas de manifestação artística, sejam elas das artes plásticas, da literatura e da música.

Conforme Eagleton (ibid., p. 29), tal sentido pode ser tomado tanto de forma mais abrangente, para designar uma especialização das artes ou de uma atividade intelectual em geral, vinculada às áreas de saber das Humanidades; ou mais restritiva, considerando-se somente atividades tomadas como criativas ou “imaginativas”, por

⁶⁰ Stuart Hall, “Who needs identity?”, in Stuart Hall e Paul Du Gay (orgs.), **Questions of Cultural Identity**, Londres, Sage, 1996, p.3-4.

exemplo a “Música, a Pintura e a Literatura”. Considero a forma abrangente com maior capacidade de descrystalizar os sentidos mais estabilizados de cultura, como os que se vinculam a nação, por exemplo; chamar a alguém de culto⁶¹, observa (ibid.), atualmente refere-se a concepção mais restritiva, o que considero menos descrystalizadora sobre os sentidos mais estabilizados de cultura, mais vinculada aos bens de produção e despolitizada em relação à história.

O autor critica o empobrecimento e a especificidade instaurados por esta última concepção de cultura, ao especializar a criatividade, determinando esta última como algo específico do âmbito da arte – sem relação com outras práticas e atividades humanas. Cabe lembrar, conforme Eagleton (ibid.), que a prática artística é realizada por poucos sujeitos e restringir a cultura somente a algo específico de um grupo instala duas questões: em primeiro lugar, a de significar “as artes” como único âmbito no qual há cultura, tornando esta elitista e sectária, desconsiderando outras práticas culturais populares ou engajadas; em segundo lugar, ao atribuir uma significação social às artes, nota-se a sua impossibilidade de representar o divino ou a felicidade a serviço da humanidade, o que levou que fosse adotada, no pós-modernismo, uma certa independência que livrasse as artes de “profundidade” ou da obrigação de explicar o mundo, o que tornou-as frágeis frente ao político e às questões sociais e econômicas.

Cultura como prática artística, conforme Eagleton (ibid.), retoma o embate entre o universal e o individual presentes nos outros sentidos de cultura. Segundo esse autor, “o artefato estético foi a outra grande solução da modernidade para um de seus mais renitentes problemas: a muito discutida relação entre o individual e o universal” (ibid. p. 93). A obra de arte apresenta-se como uma totalidade que remete aos seus “particulares sensíveis”, obedecendo a questões estéticas que se colocam em uma sociedade cada vez mais pautada por relações de mercado e pela falta de tempo para a arte, conforme o autor. A *cultura como prática artística*, fetichizada como uma totalidade e com um status de consumível, desemboca no que ele (ibid.) considera, atualmente, como *cultura consumista do capitalismo avançado*. Como “produto”, afirma o próprio autor (ibid., p. 96), a cultura é também modelo, “(...) a arte indicando

⁶¹ Vale lembrar que a forma derivada de *colere*, *cultus*, remete ao substantivo *culto*, acepção do âmbito da religião, que não possui relação com o adjetivo *culto*, usado somente para denominar algo relacionado a essa quarta série de sentidos com a qual entra em relação o termo “cultura”.

um refinamento de vida ao qual a sociedade ela mesma deveria aspirar. A arte define para quem vivemos, mas não é para a arte que vivemos”.

A *cultura* como *modelo*, sentido inerente à *cultura* como *prática artística*, converte-se em símbolo do capitalismo avançado e entra em relação com a *cultura* como *identidade*, sentidos mais significativos na Contemporaneidade, dados os processos migratórios e a intensa circulação de saberes e de produtos culturais pelas redes de informação e de comércio, conforme Eagleton (ibid.). Tal embate configura-se, segundo ele (ibid.), em um “dos principais conflitos políticos de nosso tempo” e cabe uma discussão a parte, que será a que realizarei no capítulo 3, por estar em relação com processos econômicos e sociais que se agudizaram nos Estados nacionais, cuja formação se deu dentro de processos de (des)colonização. Para tal, retomarei a caracterização desse embate proposto por Eagleton (2011) e a consideração que Bhabha (1998) e Hall (2001) realizam sobre tal embate em sociedades decorrentes de processos de colonização; e também a discussão realizada por García Canclini (1998), Hall (2001; 2012), Mignolo (2003a, b, c & 2007) e Bhabha (2007) sobre essas questões no âmbito dos países da América Latina, especialmente os de colonização hispânica, que hoje têm como língua oficial o espanhol.

No capítulo seguinte, discutirei especificamente distintos processos que são constitutivos dos sentidos produzidos pela relação do sujeito com a linguagem, materialidade esta que é constitutiva da identidade de um sujeito. Deste modo, ao tratar-se desses processos de subjetivação, faz-se obrigatório discutir especificamente a questão da identidade e de sua vinculação com cultura, o que será o tema do capítulo 3 a seguir.

Capítulo 3:

Cultura e identidade – uma discussão

Neste capítulo, sem perder de vista o objetivo de realizar um agenciamento de saberes que ressoem no campo de formação de professores, abordarei questões que se vinculam a um nome, a um “substantivo”, com frequência colocado em relação com o termo *cultura* – ou com sua inflexão como adjetivo: *cultural* [-ais]. Refiro-me ao termo *identidade(es)*. E, neste caso, deverei submeter a discussão a uma especificação: a que supõe relacionar a língua espanhola com o espaço que habita, um espaço de enunciação (GUIMARAES, 2002) no qual ocupa o estatuto de língua oficial de Estados nacionais, e numa memória de colonização.

Para introduzir o que aqui focalizarei farei uma retomada do realizado nos dois capítulos anteriores. No primeiro, discuti que considero que as práticas de ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras participam das condições de produção de um processo que entendo como sendo de inscrição, por parte dos sujeitos-aprendizes, na ordem da língua outra. Este processo está marcado por movimentos de identificação, em que o sujeito é tomado pelo significante, e também é interpelado pelas próprias formas de ensinar e pelos sentidos que estas, regularmente, reproduzem. O que me interessa observar é que neste último caso, se dá prosseguimento a certos processos de interpelação dos sujeitos-aprendizes, não opondo resistência de modo à naturalização de sentidos, que se apresentam como evidências.

No capítulo 2 desta tese discuti com especial atenção o efeito de homogeneização produzido pelo processo de interpelação dos indivíduos realizado ao longo da história de constituição do(s) Estado(s) nacional(-ais), marcado por gestos e movimentos de universalização. Nele foi trabalhada a relação desse Estado na construção do sujeito identificado com uma língua, uma identidade e uma cultura vinculadas a valores e tradições fortemente associados ao nacional – fato que produz, justamente, identidades nacionais. Mesmo que esses processos respondam a um ritual no qual sempre é possível a falha (Pêcheux, 2009), tal como vimos no capítulo 2, – e mesmo que o sujeito possa escapar a esse ritual – ocorre, nas práticas de ensino, por parte tanto do sujeito-professor quanto do sujeito-aprendiz, a ocupação de certas

posições, nas quais essa interpelação opera – posições que estão relacionadas com a forma com que estes sujeitos foram interpelados, e se constituíram⁶². Isto, evidentemente, entra em relação com os processos de formação de professores de línguas.

Por isso, nas práticas de ensino/aprendizagem, esses sujeitos, tomados pela evidência da existência do(s) Estado(s) nacional(-is) e sejam eles brasileiros, franceses ou peruanos, introduzem ou reproduzem certas formas de dizer que supõem generalizações como, por exemplo, a apresentação de hábitos culturais por remissão à nacionalidade (predicando sobre o chileno, o argentino, os peruanos, os espanhóis, etc.); e, também, nesse mesmo sentido, reproduzem o apagamento de uma diversidade ou de uma heterogeneidade própria de um país como Espanha ou como qualquer um daqueles que habitam a América conhecida como de “fala espanhola”, desconhecendo inclusive os processos de conquista e colonização respectivos.

Na segunda parte desse segundo capítulo, discuti que a associação de *cultura* com uma nação e com uma identidade nacional (com uma nacionalidade) se ressignifica na história, através de gestos de resistência que se opuseram a essa associação, dando visibilidade à questão da identidade, pois, nesse movimento, *cultura* passa a se ressignificar como *modo de vida característico*. Nesta última ressignificação opera a desvinculação desse termo com relação ao Estado: se associa, então, a “formas de vida”, o que rompe a sinonímia estabelecida com *civilização*; entretanto, mais adiante, *cultura* não consegue se desvincular de outros movimentos de estabilização, que serão realizados pela sua vinculação com a indústria cultural de massa e com outros sentidos determinados pelo Mercado.

Nesse sentido, neste capítulo realizo dois movimentos. De acordo com o primeiro, pensando especialmente em relação ao espanhol na América Latina e ao ensino dessa língua para brasileiros, realizo um específico agenciamento de saberes com o intuito de que passem a produzir efeitos no campo da produção de conhecimento sobre ensino de línguas, no da formação docente e, também, no das respectivas práticas. A partir de autores como Bhabha (2007), Mignolo (2003a) e Quijano (2000), abordarei, no item 3.1., aspectos relativos ao discurso colonial e, no item 3.2., ao conceito de *conialidade do poder e do saber*, justamente com o intuito de conhecer melhor a

⁶² Aqui faço uma relação com a consideração de Orlandi (2008) sobre o processo de constituição do sujeito do discurso, do qual fiz referência em capítulos anteriores.

constituição de identidades culturais no espaço que me ocupa – oferecendo, assim, a devida resistência aos diversos processos de homogeneização dos quais já tratei (o civilizatório, muito vinculado, aos de conquista e colonização e à formação dos Estados; os referidos à atual globalização). Portanto, nesses dois itens, passarei de tratar, a partir das considerações de Bhabha (ibid.), o discurso colonial como aparato de poder para abordar a colonialidade do poder. Como um dispositivo constituído na história, esta (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2003a), a meu ver, está estruturada discursivamente por um discurso colonial cujo funcionamento, conforme a definição do próprio Bhabha (ibid.), dá sustentação e mobilidade para esse dispositivo, que está diretamente relacionado às questões de identidade e de alteridade em espaços que passaram por processos de colonização. Apesar de que o gesto de construir uma nação implica a construção de uma autonomia e de uma ruptura com os processos de colonização, conforme disse anteriormente, a colonialidade do poder está diretamente relacionada com o funcionamento específico de uma memória relacionada a esses processos, o que produz uma heterogeneidade: as identidades, mediadas pelos sentidos decorrentes desse dispositivo, se vinculam ao heterogêneo.

De acordo com o segundo movimento, no item 3.3., abordarei, de modo sucinto, – a partir fundamentalmente, de García Canclini (1998) e de Rolnik (1997), e em parte de Castells (1999), – que, após a ressignificação de *cultura* como *modo de vida característico*, há processos que ocorrem por efeito de um forte gesto de interpelação de indivíduos, por parte do Mercado, como poder econômico. Neste caso, trata-se da vinculação de identidades a determinadas formas de consumo⁶³, por modos de estabilização que ocorrerão por efeito de um forte gesto de controle dessas identidades por parte do poder econômico, realizado através de diversos processos determinados, fundamentalmente, pelo atual processo de globalização – que se dá a partir dos anos 90 – na produção de identidades associadas às formas de consumo. Nesse terceiro item deste capítulo tratarei sobre a identidade na pós-modernidade, a partir da reflexão de que o papel exercido pelo Estado nacional na conformação de uma identidade é deslocado pelo “econômico” que, apesar de dar lugar a diferentes representações

⁶³ Lembro que Eagleton (2011) já ressignificava *cultura como prática artística* vinculando-a a processos de consumo relacionados ao Mercado.

identitárias, não desloca a memória discursiva decorrente dos processos de colonização e clivada pela colonialidade do poder.

O propósito deste capítulo é o de trazer à reflexão essas questões para fazer ruir determinadas séries de sentido segundo as quais *cultura* se associa a uma identidade nacional e, também, a uma identidade associada a formas de vida determinadas pelo Mercado e que seria “de todos”. Dessa forma, tento apresentar insumos para melhor compreender a enorme heterogeneidade e variedade que permeiam o espaço de enunciação do espanhol como língua oficial, conforme se poderá ver nos lineamentos propostos no capítulo 4. A discussão sobre essas formas de vida heterogêneas permite um caminho, ao realizar um movimento de saída desses efeitos de homogeneização em direção à diversidade, o que, na América Latina, não poderia ocorrer sem a discussão dos efeitos de sentido decorrentes da colonialidade.

3.1. O discurso colonial e a construção de alteridade

A reflexão sobre a construção de alteridade pelo *discurso colonial*, conforme a perspectiva de Bhabha (2007) que considera esse discurso como *aparato de poder*, é de fundamental importância para a discussão que aqui realizo quando se leva em conta os processos de subjetivação e de interpelação mediados pela formação de Estados nacionais, vinculados a uma memória de colonização. Digo isso pelo fato de que a *cultura* em espaços que passaram por tais processos exerce papel central na legitimação e no apagamento de saberes e sentidos ao longo da história.

Apesar de que essa perspectiva de Bhabha (ibid.) esteja pautada por uma reflexão realizada a partir de obras literárias produzidas em contextos de colonização distintos dos ocorridos na América Latina, devido ao fato de serem mais recentes, considero a reflexão desse autor sobre os discursos coloniais, realizada por um viés pós-estruturalista e a partir do campo da Psicanálise, como uma perspectiva a mais para discutir os processos de colonização nesse sub-continente. Entendo que tais processos estabeleceram sentidos clivados pela história, constitutivos da relação entre o colonizador e o colonizado que, por mais que haja ressignificado a relação entre eles, uma série de efeitos de pré-construído (HENRY, 1990) mediam saberes e valores culturais que hoje são tomados como naturalizados, como evidências.

Bhabha (ibid.), na descrição que realiza sobre o discurso colonial, considera que um dos elementos estruturantes da alteridade construída a partir desse discurso é a categoria de *raça*. Conforme discutirei adiante neste trabalho, para Quijano (2000) e Mignolo (2003a), essa categoria, assim como o conceito de *racialidade* decorrente dela, foram alguns dos balizadores da colonialidade do poder que estabeleceram as diferenças imperial e colonial nas sociedades que surgiram dos processos de colonização. Para Bhabha (2007), a identidade colonial, assim como os sentidos que decorreram dela, são afetados diretamente pela questão da raça, sendo essa constitutiva da alteridade que emerge da relação entre os diferentes sujeitos no contexto colonial. Essa alteridade, ainda segundo o autor (ibid.), é determinante no estabelecimento de uma diferença, o que interpreto como algo que vai de encontro ao imaginário construído pelo Estado nacional de que os sujeitos sejam constituídos por identidades estanques, fechadas e isoladas. Para esse autor:

Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial – o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes (ibid., p. 76).

Segundo Bhabha (ibid.), o discurso colonial realiza uma articulação das formas da diferença, sendo essas de ordem racial e sexual, o que é determinante para a construção do sujeito colonial do discurso, assim como para o exercício do poder colonial⁶⁴. Segundo esse autor, tal articulação torna-se crucial pelo fato de que “o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder” (ibid., p. 107). Para Bhabha (ibid., p. 107), “há um espaço teórico e um lugar político para tal *articulação* – no sentido em que a palavra nega uma identidade ‘original’ ou uma ‘singularidade’ aos objetos da diferença – sexual ou racial” (ibid.), o

⁶⁴ A isso se vincula o que Pêcheux (2008, p. 30) designa como “técnicas de gestão social dos indivíduos”. Para esse autor, ao lado da ocorrência de um número de técnicas materiais que serviriam para produzir transformações “físicas ou biofísicas” que visassem tirar partido dos processos naturais, ao instrumentalizá-los para usufruto, haveria a “multiplicidade das ‘técnicas’ de gestão social dos indivíduos: marcá-los, identificá-los, classificá-los, compará-los, colocá-los em ordem, em colunas, em tabelas, reuni-los e separá-los segundo critérios definidos, a fim de colocá-los no trabalho, a fim de instruí-los, de fazê-los sonhar ou delirar, de protegê-los e de vigiá-los, de leva-los à guerra e de lhes fazer filhos...” (ibid.).

que classifico como a presença de uma contradição em relação ao papel do Estado. O discurso colonial, como *articulação*, realiza um papel fundamental ao estabelecer uma ligação de “uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas de hierarquização racial e cultural” (ibid.), o que gera uma administração que, segundo Bhabha (ibid., p. 107), exige “um cálculo específico e estratégico de seus efeitos”.

Como aparato de poder, conforme Bhabha (ibid.), o discurso colonial é dependente de uma “fixidez” para construir ideologicamente a alteridade entre os sujeitos. Essa fixidez, de acordo com o autor, para dar conta das diferentes contradições da colonialidade, “como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca” (ibid., p. 105). Para corresponder ao funcionamento do discurso colonial, essa fixidez possui como principal estratégia discursiva o *estereótipo*, que Bhabha define como “uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido” (ibid.). Para esse autor

É esse processo de *ambivalência*, central para o estereótipo [colonial] (...) [que dá a ele] sua validade: (...) garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente” (ibid., p. 105-106).

Diante do funcionamento desse discurso colonial, qualquer forma de intervenção, segundo Bhabha (ibid.), não se realizaria em torno de um reconhecimento de imagens que seriam positivas ou negativas, mas sim por meio de uma compreensão “dos *processos de subjetivação* tornados passíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo” (ibid., p. 106). Segundo o autor,

Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua *eficácia*, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (tanto colonizador como colonizado). (...) Para compreender a produtividade do poder

colonial é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter suas representações a um julgamento normatizante. Só então torna-se possível compreender a ambivalência *produtiva* do objeto do discurso colonial – aquela ‘alteridade’ que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade.

O funcionamento discursivo do discurso colonial como *aparato de poder*, para Bhabha (ibid.), também se apoia no reconhecimento, dada a impossibilidade de apagamento, e também no repúdio das diferenças raciais, culturais e históricas. Desse modo, tal funcionamento cria “um espaço para ‘povos sujeitos’ através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer” (ibid., p. 111). Suas estratégias são legitimadas, segundo o autor, por um funcionamento que produz conhecimentos tanto do colonizador quanto do colonizado, conhecimentos que são estereotipados “mas avaliados antiteticamente” (ibid.). No sistema político estabelecido na colônia, o discurso colonial tem, como objetivo, “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (ibid.). Segundo meu ponto de vista, isso gerou um efeito de pré-construído que permitiu, apesar das contradições e dos diferentes jogos de poder e de “posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante)” (ibid.), a existência de uma forma de poder que, “ao delimitar uma ‘nação sujeita’, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade” (ibid.). Esse jogo é crucial para a manutenção das relações de poder e para a produção de uma realidade social em que o colonizado é, ao mesmo tempo, “um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (ibid., p. 111). O discurso colonial, dessa forma,

“lembra uma forma de narrativa pela qual a produtividade e a circulação de sujeitos e signos estão agregadas em uma totalidade reformada e reconhecível”, empregando um sistema de representação tomado, segundo o autor (ibid.), como um regime de verdade.

Como exemplo do efeito do discurso colonial como aparato de poder, Bhabha (ibid.) cita a reflexão que Edward Said⁶⁵ realiza sobre os discursos europeus que constituem o Oriente como uma zona homogênea, o que esse último autor denomina de *Orientalismo*. O Orientalismo está estruturado por um feixe de discursos que são elaborados por diversas estratégias, como a repetição, o emprego de tempos verbais atemporais e o uso da cópula “é”. Conforme Bhabha (ibid., p. 112), Said considera que “a cópula parece ser o ponto no qual o racionalismo ocidental preserva as fronteiras do sentido para si próprio” (ibid., p. 112). Este fato, segundo o próprio Said, não impede a existência de uma polaridade ou divisão nesses discursos que constituem o Orientalismo: segundo observa Bhabha, por um lado, é “um tópico de aprendizado, descoberta, prática”; por outro, “é um território de sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisitos” (ibid.). Além disso, para Bhabha (ibid.) a partir de Said, o Orientalismo

é um sistema estático de “essencialismo sincrônico”, um conhecimento de “significantes de estabilidade” como o lexicográfico e o enciclopédico. No entanto, esse território está continuamente sob ameaça por parte de formas diacrônicas de história e narrativa, signos de instabilidade. E, finalmente, dá-se a essa linha de pensamento uma forma análoga à da construção do sonho quando Said se refere explicitamente a uma distinção entre “uma positividade inconsciente”, que ele denomina *orientalismo latente*, e a visões e saberes estabelecidos sobre o Oriente que ele chama de *orientalismo manifesto* (ibid., p. 112).

O trabalho de Said, considerando o que expus em nota anterior a partir das observações de Grigoletto (2002, p. 76), apresenta uma reflexão sobre a importância do discurso na representação da alteridade nos processos de colonização. A partir da

⁶⁵ SAID, E. **Orientalism**. London: Routledge & Kegan Paul, 1978. Para Grigoletto (2002), o trabalho de Said apresenta “o orientalismo como uma categoria abrangente demais, à qual aparentemente todos os discursos (político, filosófico, outros gêneros do discurso científico etc.) estariam subsumidos” (idem, p. 76). Para essa autora, a questão abordada por Said seria mais complexa, pelo fato de que “esses outros discursos também construíram concepções sobre povos e culturas fora da Europa que exerceram influência no projeto e discurso coloniais” (ibid.). Grigoletto considera, entretanto, a importância da discussão do trabalho de Said pelo fato de que sua discussão ressalta “o papel crucial do discurso”.

releitura de Said, Bhabha (2007) considera que há um elo funcional entre a fixação do fetiche e do estereótipo no discurso colonial. Para esse autor (ibid., p.116) há tanto uma “justificativa estrutural como uma funcional para se ler o estereótipo racial do discurso colonial em termos de fetichismo”. Assim, o fetichismo, termo que toma de Freud, como a recusa da diferença, é o que a psicanálise considera como “a cena repetitiva em torno do problema da castração”, ou seja, a questão da diferença que se estabelece entre os sexos, a falta do falo como o reconhecimento da diferença sexual, sendo que esse reconhecimento, segundo ele, “(...) é recusado pela fixação em um objeto que mascara aquela diferença e restaura uma presença original” (ibid.).

O elo funcional entre a fixação do fetiche e o estereótipo, segundo Bhabha (ibid., p.116), o que ele também define mediante a expressão “o estereótipo como fetiche”, é uma questão mais relevante na reflexão sobre o discurso colonial pois

o fetichismo é sempre um “jogo” ou vacilação entre a afirmação arcaica de totalidade/similaridade – em termos freudianos: “Todos os homens têm pênis”; em nossos termos: “Todos os homens têm a mesma pele/raça/cultura” – e a ansiedade associada com a falta e a diferença – ainda, para Freud: “Alguns não têm pênis”; para nós: “Alguns não têm a mesma pele/raça/cultura”. Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contigualmente a falta percebida).

Nas regiões colonizadas do globo, tal elo foi constitutivo na construção de identidades, o que deu base para a formação de alteridades relacionadas aos povos originários e aos colonizadores. Para Bhabha (ibid.), o papel do fetiche e do estereótipo na consideração sobre as identidades no mundo colonial é de fundamental importância, pois dão “acesso a uma ‘identidade’ baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma fonte de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma”.

A cena do fetichismo é o espaço para a repetição e a reativação da fantasia primária do desejo por uma origem pura, sem contradições, que eu não apenas considero que funciona na esfera singular de cada sujeito, mas também na configuração do espaço social comum desses sujeitos (ibid.). Entretanto, essa cena não deixa de ser contraditória, pelo fato de que a originalidade ansiada é fantasiosa, “ameaçada pelas

diferenças de raça, cor e cultura” (ibid., p. 117), e soa como uma simplificação não por ser uma “falsa representação de uma dada realidade” (ibid.), mas sim por ser “uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (...) constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais” (ibid.).

Sobre essas questões, a partir de Fanon⁶⁶, Bhabha discute o posicionamento que aquele autor faz sobre o sujeito no discurso estereotipado do colonialismo, e o usa como argumento de suas considerações sobre o papel do estereótipo no discurso colonial. Sem pretender retomar toda a discussão que esse autor realiza sobre a obra de Fanon, considero interessante, como embasamento da discussão que estabeleço aqui sobre *cultura* e sobre essa questão central do estereótipo no discurso colonial, a reflexão que Bhabha (ibid.) toma, justamente a partir do trabalho desse autor, a respeito da negação que ocorre sobre o reconhecimento da diferença, sendo que esta funciona a todo o momento em situações em que o negro está submetido, tanto no corpo quanto no imaginário:

As lendas, estórias, histórias e anedotas de uma cultura colonial oferecem ao sujeito um “Ou/Ou” primordial. *Ou* ele está fixado em uma consciência do corpo como uma atividade unicamente negadora *ou* como um novo tipo de homem, uma nova espécie (ibid. p. 117).

Para Bhabha (ibid.), a partir da discussão de Fanon, o que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto como colonizado, é “aquela forma de negação” que permitiria o reconhecimento da diferença, o que estabeleceria a “possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante de pele/cultura das fixações da tipologia racial e cultural, ou da degeneração” (ibid.). Para o negro, “sua raça se torna o signo não-erradicável da *diferença negativa* nos discursos coloniais. Isto porque o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de ‘raça’ a não ser em sua *fixidez* enquanto racismo” (ibid.).

Nessa contradição na qual se instala o estereótipo, ao negar o jogo da diferença, porém sem conseguir negá-lo de todo, constata-se que o estereótipo é um “modo retido, fetichista de representação, dentro de seu campo de identificação”, o que leva Bhabha a

⁶⁶ FANON, F. **Black Skin, White Masks**. London: Pluto Press, 1991.

relacionar tal funcionamento ao “esquema lacaniano do imaginário” (ibid., p. 119). Como disse anteriormente neste trabalho, ao retomar o conceito de imaginário de Lacan para elaborar o que ele denomina de “anatomia do discurso colonial”, Bhabha (ibid.) considera que “as duas formas de identificação associadas com o imaginário”, isto é, o “narcisismo” e a “agressividade”, são decorrentes da não correspondência da imagem que o sujeito constrói de si mesmo com a imagem que é construída de si pelos outros. Essa imagem é o que permite ao sujeito postular uma diferenciação sua frente aos outros sujeitos e objetos do mundo. Para Bhabha (ibid.) o narcisismo e a agressividade, como formas de identificação associadas com o imaginário, são o método dominante do poder colonial exercido “em relação ao estereótipo que, como uma forma de crença múltipla e contraditória, reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou mascara” (ibid.). A realização da completude do estereótipo, segundo o autor (ibid.), ou seja, “sua imagem *enquanto* identidade”, está “sempre ameaçada pela ‘falta’”.

No ato da recusa e da fixação, o sujeito colonial é remetido de volta ao narcisismo do imaginário e sua identificação de um ego ideal que é branco e inteiro. Isto porque o que essas cenas primárias⁶⁷ ilustram é que olhar/ouvir/ler como lugares de subjetificação no discurso colonial são prova da importância do imaginário visual e auditivo para as *histórias* das sociedades (ibid., p. 118).

Cabe retomar a consideração que fiz sobre o estereótipo como efeito de pré-construído (HENRY, 1990) no discurso colonial, cujo funcionamento discursivo é “uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais” (Bhabha, 2007, p. 117). Como havia dito anteriormente, ao meu ver, essa consideração está diretamente relacionada aos efeitos de homogeneização e aos processos de universalização constitutivos realizados pelos Estados nacionais, na história.

O estereótipo também pode ser visto como aquela forma particular, “fixada”, do sujeito colonial que facilita as relações coloniais e estabelece uma forma discursiva de oposição racial e

⁶⁷ Discutidas por Fanon em **Peles Negras, Máscaras Brancas**.

cultural em termos da qual é exercido o poder colonial (ibid., p. 121).

Creio que na operação que o Estado realiza ao objetificar uma cultura, vinculando-a à ideia de nação, há uma memória discursiva constitutiva advinda desse funcionamento específico de *cultura*, permeada pelo imaginário e baseada num estereótipo que, ao interditar ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, “aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença” (ibid.), também permite a ele a construção de uma diferença, que por sua vez foi constitutiva para as alteridades em jogo. Desta forma, há a evidência de uma unidade, porém contraditória em si mesma.

Após essa discussão sobre o funcionamento do discurso colonial, passo a seguir a discutir o dispositivo da *colonialidade do poder* de Quijano (2000). Antes de mais nada, faço uma relação entre esse dispositivo e o funcionamento do discurso colonial como aparato de poder pois considero que é base e também estrutura desse dispositivo, pois este, por ser decorrente dos processos de colonização, produz, em seu funcionamento, a **colonialidade do saber** e a **diferença colonial** (Mignolo, 2003a). As clivagens decorrentes desse funcionamento legitimam e silenciam saberes e sentidos em espaços que passaram por processos de colonização, determinantes na configuração do que é tomado como *cultura* nesses lugares, discussão que será o eixo do próximo item deste capítulo.

3.2. A colonialidade do poder

O processo histórico da formação dos países que hoje possuem o espanhol como língua oficial na América Latina é decorrente de um processo em que as contradições políticas partícipes dessa formação são geralmente silenciadas. Tais contradições – o que remeto ao que Pêcheux (1990) designa como contradição histórica – não somente são do âmbito político e do econômico, mas também estão diretamente relacionadas ao âmbito do saber, posição que discuto a partir de alguns autores que mencionei anteriormente.

Para tal, comparto da reflexão de Mignolo (2003a) de que as diferenças econômicas e sociais entre os países convencionalmente chamados de *ocidentais* e os

demais países do globo, instauradas pelo imperialismo decorrente dos processos de colonização, são fruto de acontecimentos da ordem da história que ainda estão em curso. Realizarei algumas reflexões que permitam compreender aspectos da relação identidade/cultura vinculadas a determinados saberes, clivados pela *colonialidade do poder* (QUIJANO, 1992 e 2000)⁶⁸ e pelas *diferenças colonial e imperial* (MIGNOLO, 2003a).

Conforme Mignolo (2003a), há uma lógica, ainda em funcionamento e surgida ao longo dos processos de colonização, que serviu em seu início para justificar a empreitada dessa tarefa pelos países ditos “civilizados”, o Norte, em oposição ao Sul, dois termos usados aqui não como designações de localizações geográficas, mas como metáforas em oposição para marcar uma polaridade, sendo o Sul uma metáfora utilizada por Souza Santos⁶⁹ (1998 *apud* Mignolo [ibid., p. 34]) para remeter aos lugares do globo em que a exploração e a opressão foram impostas pelo Norte, na colonização; a partir do Norte, em direção ao Sul, esse processo de colonização moldou saberes que hoje embasam a modernidade e que estão fundamentados em quatro ideologias. Segundo Mignolo (ibid.), o cristianismo e as ideologias seculares advindas da Revolução Francesa: o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo.

De minha perspectiva, o funcionamento discursivo dessas “ideologias” – tal como as designa Mignolo (ibid.) –, que sustentaram discursos vinculados a saberes e poderes impostos desde o Norte, silenciou (cf. ORLANDI, 2007) saberes (e sentidos) presentes no Sul que estavam em circulação antes da chegada dos europeus. Desta forma, neste último espaço, a colonização gerou um sistema, contraditório e clivado, apoiado em duas bases que se convencionou em apresentá-las como separadas: a *modernidade* e a *colonialidade*.

Essas ideologias, detectadas por Mignolo (2003a) como sendo fundamento da modernidade e da colonialidade, constituíram saberes que hoje estão associados a avanços científicos e econômicos, geralmente relacionados ao bem-estar social, e que estão associados atualmente à modernidade, sendo esses saberes fortemente vinculados ao sistema capitalista. Tais saberes advêm de práticas produzidas graças à existência de

⁶⁸ A obra de 1992, como se observará posteriormente, será discutida a partir de Mignolo (2003a).

⁶⁹ El norte, el sur y la utopía. In: **De la mano de Alicia**. Lo social y lo político en la postmodernidad. Bogotá: Universidad de los Andes, 1998, pp. 369-454.

um capital decorrente da exploração econômica do Sul, acumulado durante séculos pelo Norte ao longo da colonização, o que instala uma contradição histórica (Pêcheux, 1990) no Sul, onde coexistem as benesses da modernidade e os problemas sociais e econômicos advindos de diferentes colonizações. Em síntese, segundo Mignolo (ibid.), desde o século XVI, a modernidade e a colonialidade vão juntas: “aunque los discursos (...) pronunciados desde la perspectiva de la modernidad (...) presentan a la colonialidad no como un fenómeno constitutivo sino derivativo” (ibid., p. 34). Para esse autor, a modernidade nasceu como resultado dos processos coloniais levados a cabo desde o século XVI e, portanto, necessita da colonialidade para “instalarse, construirse y subsistir” (ibid., p: 35).

Em relação a esses temas, que são fundamentais na consideração dessas questões, o termo que embasa a discussão empreendida por Mignolo foi cunhado por Quijano (2000), *colonialidade do poder*; conforme o primeiro autor, este, como dispositivo, é a força motriz que gera a *diferença colonial* e a *diferença imperial*, conceitos que discuto a seguir.

A colonialidade do poder⁷⁰, conforme Quijano (2000 *apud* MIGNOLO, ibid., p. 44-50), envolve categorias diversas que se estruturam em três diferentes conjuntos. Antes de passar a abordá-las, considero necessário observar que tais categorias não somente são decorrentes de processos de colonização no passado como também, atualmente, estruturam novas formas de colonização. Se entre os séculos XVI e XVIII ocorreu uma colonialidade baseada no imperialismo e na religião, que foi deslocando-se aos poucos para uma *colonialidade imperial* (a partir do século XVIII até a segunda metade do século XX, sob a égide de algumas nações), hoje temos um novo tipo de colonialidade, a que Mignolo (2003a) denomina de *global* e que se baseia numa “integração” entre todos os países. Castells (1999) denomina essa integração de *sociedade em rede*, conforme apontei no capítulo 1, em cujo cerne a tecnologia da informação funciona como o paradigma atual das contradições do capitalismo, o seu novo rosto a partir do final do século XX, gerador de um funcionamento discursivo que regula saberes e sentidos que se conhece popularmente como *globalização*.

⁷⁰ QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y Clasificación Social”. **Journal World-Systems Research**, V1/2, pp. 342-386, 2000. Neste ponto opto por citar esse trabalho a partir da leitura feita por Mignolo (2003a).

A formulação de Quijano (2000 *apud* MIGNOLO, *ibid.*, p. 44-50) sobre a *colonialidade do poder* contempla, como acabo de antecipar, três conjuntos de categorias. São eles: *raça, trabalho e gênero/sexualidade; exploração, dominação e conflito* no mundo moderno/colonial⁷¹; e o último, composto pelo *trabalho, gênero/sexualidade, a autoridade e a subjetividade* na economia capitalista. Todos esses conjuntos foram determinantes na constituição de um trabalho de homogeneização e de regularização da memória ao impor um padrão tomado do modelo civilizatório europeu, sendo que tal modelo também se reafirmou nesse processo numa relação de alteridade com as categorias que existiam nos espaços que passaram por colonização – conforme a discussão que apresentei no capítulo 2 acerca da reflexão de Eagleton (2011) sobre as ressignificações do termo *cultura*, em específico, o da *sinonímia com civilização*, tão relevante na conformação dos Estados nacionais. Conforme esse processo, constituído na história, produziu um efeito de sentido de naturalização desses padrões, houve movimentos que opuseram resistência à regularização desses sentidos numa clara não identificação, como diria Pêcheux (2009), e que levaram ao reconhecimento de *modos de vida característicos*, que – como também vimos no segundo capítulo – produziram a dissociação entre *cultura e civilização*.

O conceito de colonialidade de poder e a reflexão realizada por Mignolo (2003a), a partir de Quijano, sobre o processo “civilizatório” imposto às colônias coloca um ponto de inflexão a ser considerado a partir da perspectiva da AD materialista. Considero relevante dizer que tal conceito permite analisar a força das filiações, dentro do funcionamento de uma *memória vinculada aos saberes legitimados como civilizatórios/civilizados*, que permaneceram presentes, apesar do movimento de resistência a tais saberes – conforme discuti a partir de Eagleton (2011) no capítulo 2 – realizado a partir de um reconhecimento de formas de saber que escapavam ao conceito “civilizatório”, ou mesmo ocidental, de cultura. Esse último movimento de não

⁷¹ Wallerstein (1974) *apud* Mignolo (2003a) nomeia de sistema/mundo moderno/colonial o sistema de trocas econômicas baseado na acumulação do capital, decorrente das relações entre o capital e o trabalho. Sua teoria sobre esse sistema nomeia a relação desigual entre diferentes agentes (os Estados-nação), que em concorrência disputam o capital disponível. Segundo esse autor, tal sistema teve início com o estabelecimento das trocas comerciais promovidas pela colonização a partir do século XVI, marco do mundo moderno. Graças ao acúmulo de capital de alguns países, houve um desencadeamento de um sistema de trocas comerciais que hoje é global, em que todos os países estão incorporados, porém em posições desiguais – uns modernos, outros coloniais. A obra do autor citado por Mignolo é: WALLERSTEIN, I. **The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century**. New York: Academic Press, 1974.

identificação com os sentidos da “civilização”, que passou pelo reconhecimento de *cultura como modos de vida característicos*, trabalhou em oposição à padronização de *cultura como civilização*, porém não contribuiu para fazer ruir a série de valores culturais relacionados ao Ocidente. De todo modo, esse último movimento foi determinante para a constituição de uma *memória vinculada aos saberes locais*. A coexistência dessas duas filiações de memória instaurou uma contradição histórica (nos termos de Pêcheux, 1990) – e que aqui relaciono ao conceito de *colonialidade do poder* – que caracteriza o mundo moderno/colonial e é exemplo da força desses ideais civilizatórios impostos pela colonização, com a prevalência da *memória vinculada aos saberes legitimados como civilizatórios/civilizados* como padrão da colonialidade do poder, sobretudo devido ao funcionamento do discurso colonial como aparato de poder, conforme Bhabha (2007).

Após essas considerações iniciais sobre a colonialidade do poder, passo agora a abordar os três conjuntos de categorias que esse dispositivo contempla, apresentando o primeiro deles, composto pelas categorias de *raça*, *trabalho* e *gênero/sexualidade*, conforme Mignolo (2003a). Esta última, a de *gênero/sexualidade*, segundo o autor, é a mais antiga delas; tomada do relato bíblico das histórias de Adão e Eva e de Noé, que estruturou, na civilização ocidental, a relação desigual entre os gêneros masculino e feminino e o modelo patriarcal de família. O mito do dilúvio e o povoamento dos continentes pelos descendentes dos filhos de Noé serviram, desde a Europa e pela perspectiva do cristianismo ocidental – que naquele momento acreditava que o mundo estava dividido em três continentes (África, Ásia e Europa) –, como justificativa para estruturá-lo geopoliticamente conforme o valor de cada um desses filhos. Dessa forma, segundo Mignolo (ibid., p. 45), a África foi considerada uma terra amaldiçoada por ter sido povoada por descendentes do filho mais depreciável de Noé, Caim, e validou-se a posição da Europa como hegemônica por essa ser povoada pelos descendentes de Jafet, sendo estes dotados de valores de expansão e visão de futuro. Esse mito, conforme Mignolo (ibid.), também serviu como base para a categoria de *raça*, que foi construída desde o olhar de pensadores que viveram, diretamente ou indiretamente, a experiência colonial. Essa categoria, até o momento vigente, surgiu com a necessidade de distinguir as pessoas com base na religião e em um primeiro momento foi estabelecida pelo sangue e não pela pele. A “pureza do sangue” funcionou como “distinción y categorización racial” (ibid., p. 46), e sobre esta se assentou a construção da Europa

moderna e que posteriormente foi substituída por índices como a cor da pele e as características fenotípicas (QUIJANO, 2000, p. 353), que foram usadas como modo de classificação de identidades superiores e inferiores. Segundo Quijano (ibid.), essa mudança da categoria de raça, que começou na América Latina, foi mundialmente imposto:

La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades “raciales” y dividida entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos.” (...) Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales.” En un primer período, principalmente el “color” de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos. Más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz. (...) El “color” de la piel fue definido como la marca “racial” diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o “europeos,” de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores “no-europeos,” del otro lado. (...) De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores “europeos el atributo de “raza blanca” y a todos los dominados/inferiores “no-europeos,” el atributo de “razas de color.” La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel, fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social “racial”.

A partir dessa classificação social que Quijano (ibid.) registra, Mignolo (2003a) afirma que categorias como a de mestiçagem e a de mulatagem, são invenções modernas/coloniais nas quais se assentou a Europa moderna/colonial (ibid., p. 46). Essa, presente apenas nas colônias durante o século XVI, hoje está no Velho Continente devido aos fluxos migratórios constantes que ocorrem atualmente, o que já não permite a diferenciação, segundo Mignolo, entre a Europa moderna e a Europa moderna/colonial em seu próprio continente.

A categorização de *raça* também serviu como parâmetro para o *trabalho*, pela “racialização”, segundo Mignolo (ibid.), de pessoas e de países. Conforme Quijano (ibid., p. 352), essa racialização serviu como dispositivo de naturalização e como justificativa das relações de exploração econômica do trabalho de pessoas e de classificação de países como inferiores em relação ao Ocidente, o que embasou o desenvolvimento (ou a modernidade) do qual os países do Norte usufruíram. Se no

século XVI “ciertos sectores del planeta necesitaban ser cristianizados” (MIGNOLO, *ibid.*, p. 46), a partir do século XVII esses setores necessitavam ser civilizados – pelas relações de trabalho impostas pela colonização. Sobre a racialização, afirma Quijano (*ibid.*, p. 352):

La “racialización” de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimatoria fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno y pervadió cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno.

Descrito o primeiro conjunto categorial que sustenta a colonialidade do poder, passo a abordar o segundo conjunto, composto pela tríade *exploração, dominação e conflito* no mundo moderno/colonial, “cuya estructura económica es el capitalismo” (MIGNOLO, *ibid.*, p. 47). Como eu disse anteriormente, Mignolo (*ibid.*) considera o capitalismo e o mundo moderno/colonial como duas caras da mesma moeda, que impõe relatos, legitima saberes e silencia outros, segundo esse autor, a partir da perspectiva de somente uma dessas caras, a moderna. A relação entre saber e poder não é gratuita, pois os centros de concentração de poder econômico foram também os de concentração de capital intelectual, relação que contribuiu, conforme esse mesmo autor, ao silenciamento de saberes produzidos em locais dominados e à imposição de saberes produzidos desde localizações imperiais. A esse respeito, Mignolo (*ibid.*, p. 47) considera que mesmo relatos que foram realizados a favor dos explorados foram contados a partir da perspectiva da metrópole e, como exemplo, cita os escritos de Bartolomé de Las Casas⁷² a favor dos índios.

⁷² Bartolomé de las Casas (1474-1566) foi um religioso e cronista espanhol e grande parte de sua obra atuou como defensor dos indígenas no processo de conquista do território do Novo Mundo pela Espanha, no início do século XV.

No que diz respeito a esse segundo conjunto, de minha perspectiva, o que afirma Mignolo (ibid.) acerca da releitura que Dussel⁷³ realizou, a partir de Marx, sobre a categoria de *dependência* vem complementar a reflexão de Quijano (2000), em relação às categorias de *exploração* e de *dominação*. Para Dussel, segundo Mignolo (2003a, p. 47-48), há uma distinção entre *exploração*, denominação que utiliza para explicar as relações laborais entre o capitalista e o trabalhador, e *dominação*, que consiste nas relações de dependência entre as burguesias metropolitanas (onde se acumula o capital e o saber) e as burguesias periféricas – relações que estruturam a colonialidade do poder.

Se, para Mignolo (ibid.), Dussel restringe o conceito de exploração e de dominação a esses lugares, Quijano (2000 *apud* Mignolo, ibid.) amplia a influência das categorias desse segundo conjunto em relação aos quatro domínios sociais nos quais as relações de poder ocorrem: dois deles já apareceram neste trabalho, o domínio de dominação e o de exploração. Em relação à *dominação*, Quijano (ibid. *apud* MIGNOLO, ibid., p. 49) a considera como a condição básica do poder, ao se mostrar de forma mais visível “en el control de la *autoridad colectiva* (el Estado) y en el *control de la subjetividad/intersubjetividad* que se encarna en la idea de ‘raza’ y de conocimiento”. Conforme esse paradigma, segundo Mignolo (ibid.), *raça* é uma categoria epistêmica de controle de conhecimento e da intersubjetividade.

Em relação à *exploração*, Quijano (*apud* MIGNOLO, ibid., p. 49) considera essa categoria como um modo de obter algo em benefício próprio, através da ação de alguém, sem que haja retribuição ou co-participação, sendo o trabalho o âmbito central dessa categoria, apesar de que a relação desigual entre os gêneros, mediada pela sexualidade, é outro âmbito em que a exploração ocorre. A condição para que a exploração ocorra, então, é a *dominação*, o que para Mignolo (ibid.) é válido afirmar que “mientras toda explotación es dominación, no toda dominación se concreta en la explotación”, afirmação que leva à reflexão de que o desmonte das relações de dominação desmontariam também as relações de exploração.

Descrito o segundo conjunto de categorias que embasa a colonialidade do poder, descrevo a seguir o terceiro conjunto. Para Quijano (ibid. *apud* Mignolo, ibid.) esse terceiro conjunto é composto por distintos âmbitos sociais nos quais se estrutura a colonialidade do poder na economia capitalista e, conforme Mignolo, também no

⁷³ DUSSEL, E. **Towards an Unknown Marx**. A commentary on the Manuscript of 1861-1863. Nova Iorque, Routledge, 2001.

imaginário do mundo moderno/colonial. Esses âmbitos são o *trabajo*, o par *gênero/sexualidade*, a *autoridade* e a *subjetividade*, que estão estruturados e inter-relacionados, pois são *conflictos*, segundo o autor (ibid., p. 50), de dominação e exploração “destinados al control del trabajo, del género/sexualidad, de la autoridad y de la subjetividad en lo que atañe a sus recursos y a sus productos”. Para o estudioso:

(...) en el ámbito del trabajo, la explotación/dominación está gobernada por la economía capitalista; la del género/sexo, por la estructura de la ‘sagrada familia’ que revela la complicidad entre capitalismo, cristianismo y familia burguesa. En el ámbito de la autoridad, el control y los conflictos se generan en el orden del Estado; y en cuanto al ámbito de la subjetividad, su control y sus conflictos se materializan en el orden del conocimiento (ibid.).

A *diferença colonial*, a meu ver, expõe as contradições que surgem da imposição da colonialidade do poder pelo sistema moderno/imperial, que se reproduz nos países que passaram por processos de colonização pelo funcionamento do sistema moderno/colonial. Para Mignolo (ibid., p. 39), a colonialidade do poder

es el dispositivo que produce y reproduce la *diferencia colonial*. La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La *colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial.

A colonialidade é a cara oculta da modernidade, pois, como sistema, e em estreita relação com o que Pêcheux (2008) denomina de “‘técnicas’ de gestão social dos indivíduos” (ibid., p. 30)⁷⁴, na construção de uma “homogeneidade lógica” (de espaços logicamente estabilizados que vão recobrando um real) (ibid., p. 31-32), permitiu o acúmulo do capital que sustentou modelos políticos e econômicos que embasaram a modernidade, modelos que também foram impostos nas áreas exploradas como colônia e que conformaram as instituições de poder dessas áreas, quando essas se tornaram países independentes – a colonialidade do poder.

⁷⁴ Que estão em direta relação com as técnicas materiais, conforme apontei anteriormente em nota de rodapé.

Dessa forma, a colonialidade do poder também estabelece a diferença imperial nas ex-colônias entre os setores que se vinculam ao poder, pois por ela se fixam os índices de classificação que determinam os valores e os silenciamentos a favor de um padrão, tomados de uma classe dominante, em relação aos demais setores da sociedade. Segundo Mignolo (ibid., p. 39), a diferença imperial opera de modo semelhante à diferença colonial, mas estabelece outros sentidos:

La diferencia imperial opera [*de modo semelhante à diferença colonial*], pero al mismo tiempo establece otras reglas del juego. Los turcos son diferentes a los cristianos, y también lo son los moros y los chinos. En este nivel, el de la diferencia imperial, la *colonialidad del poder* sólo opera como mecanismo clasificatorio a la espera (...) de que las condiciones cambien y las condiciones de colonización sean propicias. [Bartolomé] de las Casas contribuyó a establecer la *diferencia imperial* con el Imperio otomano y el islámico (...) [y] sirvió, más que nada, para afirmar la mismidad y la diferencia de la cristiandad. En cambio, la diferencia colonial con los indios americanos fue necesaria para justificar el proyecto expansivo de la cristiandad.

A colonialidade, dessa forma, se coloca como determinante na divisão econômica e social entre os países que empreenderam a colonização e os que a sofreram – divisão essa que estimula sentidos vinculados à diferença colonial, o que gera diferenças em várias esferas de atividade humana, ou seja, como diz o próprio Mignolo (ibid., p. 43): a “jerarquización de seres humanos en una escala que va de la barbarie a la civilización” (ibid.). Entretanto, na configuração do que era civilizado e do que era bárbarie, estaria também o trabalho realizado pela diferença imperial que operaria, nos países colonizados, como uma clivagem entre os sujeitos pertencentes a uma elite local, reproduzindo internamente os sistemas e os índices que estão vinculados a uma elite econômica mundial⁷⁵, e os que estão fora dela.

⁷⁵ Mignolo vai além na descrição dos efeitos provocados pela *diferença imperial* na configuração do Ocidente, pois se em um primeiro momento ela serviu para distinguir os cristãos europeus dos praticantes de outras religiões que viviam em regiões dotadas de uma certa civilização, posteriormente ela serviu para estabelecer uma distinção entre os diferentes graus de desenvolvimento pelos quais a Europa passou, que culminou na oposição, no século XVIII, entre a Europa do Norte, protestante e mais desenvolvida economicamente, e a Europa do Sul, católica e mais pobre, *diferença imperial* que ainda produz sentido na contemporânea União Europeia. Em relação ao contraste entre o Ocidente e o Oriente, principalmente em relação a países como a China e a Rússia, que nunca foram colonizados, a *diferença imperial* atuou em complementação com a *diferença colonial*, já que a primeira serviria para contrastar diferentes modos

Por esses processos, Mignolo (ibid.) considera que a colonialidade do poder gerou clivagens cujos efeitos não se sentem somente no econômico, mas principalmente na elaboração e propagação de saberes e de produtos culturais vinculados à ciência e à indústria, saberes que hoje circulam tanto em lugares institucionais diversos como a academia e a universidade, quanto em ambientes diretamente relacionados com a economia de mercado, passando pela indústria cultural de massa.

Lembrando que a reflexão desenvolvida nesta pesquisa se relaciona fortemente com o objetivo de fazer um agenciamento de conhecimento que possa dar subsídios ao próprio campo dos Estudos de Linguagem, nos quais se reflete o ensino de línguas e, em particular, o de espanhol, o que representa um impacto direto na formação dos professores de línguas, considero que não há como ignorar a conformação de saberes e de sentidos realizados pela colonialidade do poder. De minha perspectiva, ignorar essa questão é também ignorar que “el colonialismo es la mala conciencia del imperialismo; la colonialidad, el lado oscuro y necesario de la modernidad” (ibid., p. 30).

Após apresentar esta reflexão sobre o discurso colonial e a colonialidade do poder, refletindo sobre seus papéis na constituição sobre a identidade e a cultura em processos de subjetivação e de interpelação em contexto de colonização, realizo um novo agenciamento de saberes produzidos no campo da Antropologia Cultural e da Filosofia, para discutir a identidade na pós-modernidade, no item a seguir.

3.3. A identidade na pós-modernidade

As discussões realizadas até o momento me permitem realizar a vinculação dos efeitos do discurso colonial como aparato de poder (BHABHA, 2007) a um funcionamento discursivo relacionado às práticas determinadas pelas colonialidades do poder e a do saber (MIGNOLO, 2003a e QUIJANO, 2000), práticas essas impostas, como discutido neste capítulo, por diferentes processos de colonização realizados desde o Norte no Sul. Essa relação atualmente estabelece, nesse espaço territorial conhecido como América Latina, um ambiente de contradição histórica (Pêcheux, 1990) passível de ser relacionado através da série composta pelos termos *modernismo*, *modernidade* e

de organização social e a segunda para classificar e hierarquizar pessoas por índices como “sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia” (ibid., p. 43).

modernização, discussão que aqui estabeleço conforme a reflexão empreendida por García Canclini (1997) sobre eles. Se os termos dessa série se diferenciam, em sua materialidade linguística, pela marca de sufixos que não conseguem determinar uma grande diferenciação entre os mesmos, no funcionamento discursivo essa marca materializa sentidos que os caracterizam como processos com uma regularidade própria e às vezes contraditórios entre si.

Nesse sentido García Canclini (ibid., p. 23) considera que os três termos implicam diretamente os efeitos decorrentes dos diferentes processos de colonização ao longo da história que ocorreram no espaço do sub-continente latino-americano. A Modernidade e a Modernização, de acordo com esse autor, são traços econômicos característicos de uma sociedade contemporânea que passou por um processo de colonização no passado; e se a Modernidade – ou mesmo a Pós-Modernidade, como consideram alguns teóricos – refere à caracterização atual das nações desenvolvidas, com modos de vida facilitados pela tecnologia, pelos saberes oferecidos pela ciência em todas as áreas de conhecimento e pelos grandes índices de indicadores sociais, a Modernização é a sua ausência. A Modernização, segundo García Canclini (ibid.), supõe a necessidade de transformar padrões sociais e econômicos para que uma determinada sociedade possa resolver problemas relacionados à pobreza e às condições mínimas de conforto, muito distantes do nível tecnológico e econômico das sociedades ditas desenvolvidas deste século XXI.

Em países que passaram por processos de colonização, tanto a Modernidade quanto a Modernização, conforme esse autor (ibid.), coexistem e constituem processos inerentes às nações em desenvolvimento: o primeiro termo, caracteriza modos de vida de classes sociais mais abastadas, e o segundo, a necessidade de mudança dos padrões de vida das classes sociais mais baixas, para que essas possam inserir-se como consumidores no processo de produção capitalista. Apesar desta contradição instaurada nos países que passaram por colonizações, os movimentos culturais associados ao Modernismo (e a arte produzidas por eles) sempre estiveram a par, ou mesmo em posição de vanguarda, em relação aos saberes e às práticas culturais do universo do cotidiano. Em relação a essa questão, e usando o sintagma *Modernismo* como metonímia de arte, García Canclini (ibid., p. 23) discute a real necessidade de uma valorização dos saberes vinculados à *cultura como prática artística*, principalmente

aqueles produzidos em regiões/sociedades desenvolvidas, promovidos e valorizados desde lugares institucionais em lugares que devem lidar com problemas característicos de uma configuração social sem Modernização, como a ausência de recursos básicos de saúde e de educação. Tal contradição da Contemporaneidade – conclui o autor (ibid.) – é gerada, principalmente, pelo fato de esses saberes vinculados à arte serem mercantilizados e transformados em produtos de consumo pela indústria cultural, sem considerar os processos culturais, históricos e sociais da elaboração desses artefatos, o que faz com que, simplesmente, sejam consumidos como qualquer produto de uma grande rede de varejo ou de comida *fast-food*. Vale pontuar que tal processo foi abordado no capítulo 2 e que está diretamente relacionado com os sentidos da última ressignificação de cultura de acordo com a interpretação de Eagleton (2011), o de *cultura como prática artística*.

Considerando que a série de aspectos observados por García Canclini – que interpreto vinculados ao funcionamento da contradição histórica (Pêcheux, 1990) – constituem as condições de produção tanto dos discursos quanto das práticas relacionadas à modernidade e à pós-modernidade, é necessário tê-las em consideração ao discutir modos de interpelação de sujeitos na Contemporaneidade e os efeitos que estes representam, em termos de “identidades”. Com relação a isso é importante dizer sobre o processo de globalização em curso atualmente e como ele afeta a relação entre cultura e identidades.

Sobre essa questão, Castells (1999) considera que na Contemporaneidade “a sociedade em rede está fundamentada na disjunção sistêmica entre o local e o global para a maioria dos indivíduos e grupos sociais” (ibid.), e nessas condições a sociedade civil se desarticula e se encolhe, “pois não há mais continuidade entre a lógica da criação de poder na rede global e a lógica de associação e representação em sociedades e culturas específicas” (ibid., p. 27). Sobre esse funcionamento outros autores discutidos nesta tese, como Eagleton (2011) e Bauman (2012), também refletiram sobre o surgimento de identidades específicas, “comunais” segundo Castells (ibid.), o que permitiu a legitimidade de diferentes identidades, num pluralismo que ressalta o local no acirramento deste com o global (como o fundamentalismo religioso, o nacionalismo dos países recém-independentes surgidos após a desintegração da União Soviética, as identidades étnicas e as vinculadas às minorias). Conforme também discutido neste trabalho, vinculo essa disjunção sistêmica citada por Castells (ibid.) entre o local e o

global à clivagem produzida, ao longo da história, pela colonialidade do poder e aos mecanismos gerados por ela na sujeição dos sujeitos.

Sobre essa questão Rolnik (1997) considera que o papel exercido pela globalização – que, como disse anteriormente, é o novo rosto da colonialidade imperial – ao intensificar as misturas e pulverizar as identidades, também produz “*kits* de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente de contexto geográfico, nacional, cultural, etc” (ibid., p. 19). Tal processo gera o desaparecimento, segundo a autora, de “identidades locais fixas” que dão lugar a “identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade” (ibid.).

Entretanto, em relação a esse contexto, a existência dessas identidades não leva ao “abandono da referência identitária” para o sujeito, pois a “representação de si” funciona como um modo de organização das forças que constituem e desestabilizam as subjetividades, segundo a autora (ibid.). Para Rolnik (ibid.), frente a essas forças, “as subjetividades tendem a insistir em sua figura moderna, ignorando as forças que as constituem e as desestabilizam por todos os lados”, para organizar-se em torno “de uma representação de si dada a priori, mesmo que, na atualidade, não seja sempre a mesma esta representação”. Segundo a autora, a insistência para uma referência identitária para o sujeito, em meio a tantos sentidos colocados em jogo pela globalização atualmente, ocorrem nas subjetividades através de dois processos que correspondem a destinos opostos “em meio ao terremoto que transforma irreversivelmente a paisagem subjetiva”. De um lado, “o enrijecimento de identidades locais”; de outro, “a ameaça de pulverização total de toda e qualquer identidade” (ibid., p. 21).

Sobre o fato de que atualmente, pelos processos de subjetivação observados por Rolnik, as identidades sofram os impactos de uma pulverização, há o risco, creio eu, de se estabelecerem culturas tão diversas como formas de vida, o que segundo Eagleton (2011) seria uma radicalização de *cultura* como *modo de vida característico*. Para essa autora, a pulverização de identidades e o enrijecimento das locais geram uma polarização⁷⁶; num dos dois polos:

⁷⁶ Isto tem a ver com cultura significada como formas de vida.

as ondas de reivindicação identitária das chamadas minorias sexuais, étnicas, religiosas, nacionais, raciais, etc. Ser viciado em identidade nestas condições é considerado politicamente correto, pois se trataria de uma rebelião contra a globalização da identidade. Movimentos coletivos deste tipo são sem dúvida necessários para combater injustiças de que são vítimas tais grupos; mas no plano da subjetividade trata-se aqui de um falso problema (1997, p. 21).

Para a autora (ibid.) a interrogação principal no atual contexto é o fato de que a polarização entre as identidades locais e as globais não é uma questão, tampouco entre uma identidade em geral e uma identidade pulverizada. O jogo discursivo imposto pela globalização, segundo ela, coloca algo mais pertinente: a questão de que a referência identitária deve ser combatida, “não em nome da pulverização (o fascínio niilista pelo caos), mas para dar lugar aos processos de singularização, de criação existencial, movidos pelo vento dos acontecimentos” (ibid., p. 22). Ou seja, a reivindicação de identidade “pode ter o sentido conservador de resistência a embarcar em tais processos” (ibid.).

Em relação ao segundo polo referente à pulverização de identidades e o enrijecimento de identidades locais, estaria a “assim chamada ‘síndrome do pânico’. Ela acontece quando a desestabilização atual é levada a um tal ponto de exacerbação que se ultrapassa um limiar de suportabilidade” (ibid.).

A questão da identidade na pós-modernidade, dado o intenso efeito de homogeneização empreendido pela globalização, gera estratégias que visam tanto “a volta às identidades locais, quanto as que visam a sustentação das identidades globais” (ibid.), sendo que a globalização, ainda segundo a autora, tem como meta a domesticação de forças. Rolnik acrescenta que essa tentativa “malogra necessariamente”, o que eu considero como efeito da falha (Pêcheux, 2009) a que todo processo de interpelação está sujeito. Porém, de acordo com a filósofa, não há como desconsiderar o efeito dessas estratégias: “neutraliza-se a tensão contínua entre figura e forças, despotencializa-se o poder disruptivo e criador desta tensão, brecam-se os processos de subjetivação”, o que produz “a resistência ao contemporâneo” (ibid.), aspecto que denota a força desse processo de interpelação empreendido pela globalização.

Um enfrentamento a essa questão, segundo Rolnik (ibid.), seria fruir da “riqueza da atualidade”, o que “depende das subjetividades enfrentarem os vazios de sentido provocados pelas dissoluções das figuras em que se reconhecem a cada momento” (ibid.). Esse enfrentamento geraria o investimento “da rica densidade de universos” que povoam as subjetividades, “de modo a pensar o impensável e inventar possibilidades de vida” (ibid.).

Terminada essa discussão, cabe traçar algumas considerações sobre o que foi discutido neste capítulo. Nele realizei um movimento que nos coloca em melhores condições para pensar na diversidade e na heterogeneidade cultural com as quais trabalharei no capítulo 4, e que se relacionam diretamente com o que escapa aos diversos processos de homogeneização instalados pelo processo civilizatório. Para tal, nesse próximo capítulo, por amostragem, tentarei dar visibilidade a manifestações de universos vinculados a identidades culturais objeto de exclusão e de deslegitimação no funcionamento da contradição histórica que funda esse longo processo histórico do espaço de enunciação que abordo quando penso especificamente na língua espanhola, e que também são regularmente excluídas da reflexão desenvolvida no campo dos estudos da linguagem, dos processos de formação de professores e, portanto, das práticas de ensino/ aprendizagem de línguas.

A mobilização de saberes realizada neste capítulo permite compreender que, no caso da língua espanhola, estamos diante de um espaço de enunciação no qual há uma pluralidade de justaposições de técnicas materiais e de gestão social dos indivíduos, vinculadas a memórias diferentes e a um trabalho de exclusão e inclusão que funciona sobre a contradição historicamente instalada (Pêcheux, 1990). Essa série de técnicas, como já foi dito, recobre o real mediante a instalação de espaços logicamente estabilizados.

Isso me leva a recorrer a Celada (2002, p. 125-126), a partir da reflexão que estabelece com Kusch⁷⁷ (1953) e Morse⁷⁸ (1990), quando esta autora analisa o trabalho

⁷⁷ KUSCH, R. **La seducción de la barbarie**. Análisis herético de un continente mestizo. Buenos Aires: Raigal, 1953.

realizado pelos materiais didáticos na amostragem de um real homogêneo. Segundo Celada (ibid.), o que escapa à construção desse real homogêneo se vincula ao exótico, ao “mundo do ‘natural’ ou ‘autóctone’”, como “um ‘furo’ ou como um defeito do real – a expressão é de Pêcheux (cf. 1990b)⁷⁹”. Para a autora, tal funcionamento se realiza como um “resíduo anacrônico ou uma simples supervivência de interesse folclórico e turístico” (ibid.), o que significa aquilo que escapa dos processos de civilização vinculados ao Ocidente como algo que “irrompe sob a forma da dúvida, da sombra que instala a própria linha e luz da razão” (ibid.). A autora conclui que “esses furos instáveis e sombrios não representam nada mais do que o fardo determinista que a civilização carrega nas costas e, em nosso caso aparecem, sobretudo, quando se trata de falar da América Hispânica” (ibid.).

Neste capítulo trouxe à discussão elementos que funcionam como índices de que opera um efeito de justaposição dessas técnicas e das práticas que a elas se vinculam, nos espaços afetados pela colonialidade, e que foi se dando ao longo da formação do Estado nacional, vinculado aos processos de colonização e, posteriormente, aos efeitos da interpelação pelo Mercado. Resta de tudo isso uma complexa heterogeneidade; o que farei, como acabei de antecipar, é puxar de alguns fios da memória para mobilizar, por amostragem, recortes nos quais apareçam práticas, sentidos e sujeitos vinculados a identidades culturais outras – sem reafirmar a presença apenas daquelas que, por regularidades, já funcionam como estereótipos e como modelos a serem atingidos, como o “branco, o limpo, o bonito” – e que serão mobilizadas, um pouco e por amostragem, no que será discutido no capítulo 4.

⁷⁸ MORSE, R. A linguagem na América. In.: _____. **A volta de McLuhanaíma**. Cinco estudos solenes e uma brincadeira séria. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 23-86.

⁷⁹ Nesta tese, Pêcheux, 2008.

Capítulo 4:

Lineamentos para discussão de cultura em práticas de ensino de línguas

Como já foi anunciado, neste último capítulo mobilizo a discussão teórica realizada nos capítulos prévios para elaborar lineamentos que discutam questões relativas a *cultura*, visando a interlocução no campo de formação de professores de língua estrangeira, especificamente de espanhol para brasileiros. Mediante a realização desse trabalho, tenho como objetivo apresentar caminhos, apoiados em reflexões, que visam oferecer resistência a formas de trabalhar sobre *cultura*, formas essas que estão instaladas, de alguma maneira, em certos saberes estereotipados e estabilizados sobre o outro e sobre a língua, esses atravessados pela colonialidade do poder e a do saber, nas práticas relacionadas ao ensino de língua estrangeira, conforme discuti no capítulo 1. Na elaboração de tais lineamentos também tenho como propósito ver como *cultura* funciona em diversos textos. Para tal mobilizarei textos da esfera literária, pois considero que as condições de produção específicas desse gênero, como expliquei anteriormente nesta tese, constituem uma materialidade discursiva propícia para esse trabalho.

Há de se ressaltar, de fato, que a literatura apresenta práticas discursivas que não estão totalmente ausentes em gêneros de outras esferas, o que possibilitaria elaborar lineamentos a partir de qualquer materialidade discursiva. Entretanto, ao alçar textos dessa esfera como objeto de discussão de lineamentos para discussão de *cultura*, realizo um movimento de resignificação da literatura e de reivindicação de seu espaço em práticas de ensino/aprendizagem de língua estrangeira. Tal esfera geralmente é negligenciada na elaboração de práticas de livros didáticos de ensino de línguas, apesar de que ultimamente alguns gestos de inclusão já têm sido realizados em relação a ela.

Neste capítulo abordo, então, textos da esfera literária como *materialidade discursiva*, analisando-os como processos enunciativos e discursivos, configurados e constituídos historicamente pela relação dinâmica estabelecida entre sua forma e os processos históricos e as práticas sociais que participam de suas condições de produção. Dessa forma, esse gesto de interpretação me levará a realizar a elaboração de

lineamentos para *colocar em funcionamento*, como diria Pêcheux (1999), variados *textos*.

A seguir traço algumas reflexões sobre o recorte de gênero que realizei na esfera da literatura para este trabalho, a partir de Mignolo (2003a), em relação à discussão que esse autor estabelece entre *literatura canônica* e *não canônica*, e também sobre as observações que realiza ao formular o conceito de *pensamento fronteiroço*, elaborado por ele para a reflexão de saberes atravessados pelas colonialidade do poder e do saber em países que passaram por processos de colonização.

4.1. O pensamento fronteiroço como gesto de interpretação

Retomo aqui a discussão que realizei no capítulo 1⁸⁰ a partir de formulações de Mignolo (2003a) ao estabelecer a prática literária como reflexão. Antes de partir para o estudo desse autor, ressalvo que, ao propor a literatura como materialidade discursiva para trabalhar com *cultura*, não deixo de recorrer a uma construção ideológica, de forte recorrência que associa literatura a um lugar de saber. Entretanto, no trabalho que aqui realizo, há um forte gesto político e acadêmico por trás dessa decisão. Tal gesto é motivado, sobretudo, a partir do que Mignolo (ibid.) considera sobre a prática literária como reflexão, ao estabelecer uma diferença entre a *literatura não canônica* e a *canônica*, e a relação desse primeiro grupo com as culturas acadêmicas. Para Mignolo (ibid.) temas que são comumente silenciados pela literatura canônica são legitimados pela *literatura não canônica*. Conforme dito anteriormente neste trabalho, tenho minha discordância com esta posição específica de Mignolo (2003a)⁸¹. O que esse autor coloca, ao meu ver, é a crítica em relação às práticas institucionais e tradicionais de algumas áreas da academia.

⁸⁰ Nesse capítulo expus algumas reflexões sobre o caráter específico da esfera literária como materialidade discursiva para discussão de aspectos relacionados às possíveis formas de abordar o cultural neles, as quais não retomo aqui por considerar que foi suficientemente debatida, desenvolvendo neste item apenas as relacionadas especificamente com o pensamento fronteiroço.

⁸¹ Anteriormente, sobre esta questão, apontei minha discordância em relação a essa posição de Mignolo (2003a) em relação à cultura acadêmica, pelo fato de a universidade, como lugar institucional e acadêmico, permitir deslocamentos e transferências de sentidos que mobilizam conceitos e práticas estabilizadas, como é o caso desta tese (conforme o trabalho específico que proponho e dentro do alcance desta pesquisa de doutorado).

Com base nesta discordância apresentei a reflexão de Tatián (2012) sobre a posição da universidade em relação ao seu papel crítico frente ao Mercado – e, por conseguinte, a outros lugares institucionais. Para esse autor, uma universidade de cunho democrático consegue manter “una importante dimensión conservacionista, capaz de invocar contenidos antiguos en alianza con otros nuevos. (...) en la encrucijada crítica de memoria e invención, radica quizá la mayor contribución democrática de la universidad pública” (TATIÁN, 2012). Como toda instituição, a universidade também possui lugares de forte cristalização em relação à produção de saber, muitos deles vinculados ao Mercado, conforme os paradigmas a que Tatián (2012) faz referência. Apesar disso, certas posições teóricas e acadêmicas fazem frente a lugares estabilizados de produção de saber, entre elas a literatura.

Retomo, também, a importância da posição de Mignolo (2003a) em relação à colonialidade do poder, dispositivo cuja força se faz presente nessas relações entre as instituições e os sujeitos. Apesar desta relativização sobre a consideração desse autor acerca da literatura canônica, não há como deixar de pontuar o trabalho de “organização” realizado por instituições ou por sujeitos do conhecimento, do campo acadêmico, identificados com sentidos estabilizados pelo Estado. Esse trabalho de organização gerou um efeito de sentido que se materializou em regras que operam nas culturas acadêmicas até hoje e que produziu uma diferença imperial ao colocar em lados opostos a ciência e a literatura, e também uma diferença colonial, ao estabelecer o que é *literatura canônica*, difundida pelas instituições e tomada como objeto de estudo na escola, e o que escapa a ela como *não canônica*⁸². Conforme considerações desse autor (ibid.), a literatura canônica e a cultura acadêmica são processos a serviço de uma construção imaginária de uma identidade nacional homogênea e livre de contradições⁸³.

Neste capítulo, ao realizar um recorte do *corpus* que servirá de base aos lineamentos com textos do romance indigenista, me baseei, justamente, na reflexão de Mignolo (ibid.) sobre o pensamento fronteiriço. Por esse conceito, segundo o autor, emergiria uma consciência fronteiriça e mestiça, que trabalharia de igual modo esses

⁸² Os conceitos de *diferença imperial* e *diferença colonial* foram desenvolvidos em detalhe no capítulo 3.

⁸³ Ressalto que volto a me distanciar da afirmação taxativa de Mignolo (2003a), provavelmente ligada a questões da relação de forças no debate acadêmico desenvolvido nos Estados Unidos sobre a América Latina. Mantenho as relações estabelecidas pelo autor respeitando a coerência ideológica de seu pensamento.

discursos atravessados por relações de poder e pela colonialidade. Para Mignolo (ibid.), haveria a necessidade de se criar um quadro – e que aqui nesta tese adoto como uma linha de trabalho – em que a literatura não seja tomada como “objeto de estudio (estético, lingüístico o sociológico), sino como producción del conocimiento teórico”, nem “como ‘representación’ de algo, sociedad o ideas, sino como reflexión específicamente propia sobre los problemas humanos e históricos” (ibid., p. 297)⁸⁴. A ideia é mobilizar uma forma de abordar *cultura* pela materialidade dos textos literários, para *colocá-los em funcionamento* (PÊCHEUX, 1999) conforme suas condições de produção, mediante uma reflexão que leve em consideração esse conceito trabalhado por Mignolo (ibid.).

Ou seja, esse gesto de interpretação que aqui realizo, baseado nas reflexões sobre o pensamento fronteiriço de Mignolo (ibid.), pautará o trabalho que me proponho realizar neste capítulo: mobilizar estruturas da língua espanhola (campos lexicais específicos, formas de tratamento, expressões relacionadas com determinadas práticas, dentre outras) analisando como no linguístico se materializam as relações de força. Com base na reflexão desse autor realizada no capítulo 3 e que vem ao encontro de princípios da AD de linha materialista que aqui assumo, creio que na relação entre literatura e língua há a necessidade de que esta última seja considerada em termos de uma reflexão que, conscientemente atravessada pelo político, reivindique e atenda

a las distintas formas en que las prácticas literarias se han vinculado, en el sistema-mundo moderno/colonial, a la colonialidad del poder en sus versiones colonial y nacional. La lengua también implica la cuestión de la formación de cánones, la forma en que se han entretejido los valores nacionales y occidentales para producir mapas lingüísticos, geografías históricas y panoramas culturales del sistema-mundo moderno/colonial dentro de su lógica interna (conflictos imperiales) así como en sus fronteras externas (conflictos con “otras” culturas; la diferencia colonial) (MIGNOLO, 2003a, p. 297-298).

Descritas as bases da decisão de tomar a esfera literária como fundamento para reflexão que pautará a elaboração dos lineamentos que apresentarei neste capítulo, passo

⁸⁴ A observação do autor vem ao encontro do que, na AD, é possível pensar sobre a literatura.

a seguir à descrição, realizada a partir de Cozman (2005) e Cornejo Polar (2005) – além de outros autores que este último mobiliza, como Mariátegui e Rama – sobre o romance indigenista.

4.2. Delimitação do corpus – o romance indigenista

O romance indigenista, como gênero da esfera literária, ocorreu no Peru e teve seu auge entre a primeira e a segunda metade do século XX, apesar de estar presente durante toda a história literária peruana (CORNEJO POLAR, 2005). Segundo Cozman, em prefácio à obra de Cornejo Polar (2005, p. 12) e tomando conceitos formulados por este, o gênero literário conhecido como indigenista permite “articular una reflexión acerca de la identidad nacional” (ibid.) a partir de algumas das obras que caracterizaram essa escola literária, por evidenciar “un cruce de culturas, una lengua híbrida y el proceso de asimilación de componentes del pensar mítico en el ámbito de la literatura ilustrada” (COZMAN, 2005, p. 12). Esta última, escrita em espanhol, se utiliza de modelos tomados de gêneros europeus, como o romance. Com base nessa afirmação, considero que a partir de características tomadas desse modelo ilustrado de literatura, os romances indigenistas tratam das contradições e das questões culturais inerentes ao processo de formação do Peru enquanto país, processo esse clivado por saberes pautados pelo dispositivo instaurado pela colonização – a colonialidade do poder.

Para Cozman (ibid., p. 13-14), Cornejo Polar considerava a literatura peruana como não possuidora de unidade, mas de pluralidade “contrastante y conflictiva” construída entre três sistemas literários: o da literatura ilustrada, composto por gêneros literários copiados de modelos europeus (como o romance e a poesia); o das literaturas aborígenes, um sistema híbrido entre oralidade e escrita; e o sistema da literatura popular, em língua espanhola, onde há uma vinculação entre a oralidade e a música. Segundo esse estudioso, Cornejo Polar considerava que esses sistemas estavam em permanente correlação, sendo que cada um deles poderia assimilar elementos dos demais sistemas. Dentro desse contexto, o romance indigenista, ademais de apresentar uma hibridez em relação aos temas que tratava, também era híbrido em sua forma, conforme essa pluralidade, segundo o gesto de escrita de cada autor.

Há de se considerar que, como qualquer materialidade discursiva, o romance indigenista é contraditório. Entretanto, para mim, é justamente essa contradição que se torna produtiva para a realização dos lineamentos que tenho como propósito formular neste capítulo, pois expõe uma heterogeneidade que Cozman (ibid.) chama de hibridez. Para este autor (ibid.), o romance indigenista é um “caso ejemplar de la hibridez de la literatura latino-americana”: uma hibridez que proponho como uma contradição na história (Pêcheux, 2009), pois o conceito de híbrido acarretaria uma mescla de diferentes elementos em igualdade de condições, sem considerar lugares legitimados (produzidos pela diferença na história) no jogo de relações de força. No entanto, ao passar a pensar em contradição (constituída não no plano da lógica, mas no real da história, como observa Pêcheux [ibid.]), esta me permite formular relações com a estrutura e o agenciamento que a função-autor (ORLANDI, 1987) realiza do tema, e com as identidades e os lugares institucionais – ou legitimados socialmente – que circulam nesses romances.

Segundo Cozman (2005), essa contradição em relação ao modo como esse gênero se materializa deve-se, primeiramente, a uma de suas principais fontes, o modelo das crônicas de tradição espanhola, da época da Conquista. Essas crônicas (cf. ibid.) tratavam de explicar a realidade das colônias através de comparações e da construção de equivalências para que o leitor ocidental pudesse entender o Novo Mundo recém-conquistado. Nesse gênero específico, o autor realiza um trabalho materialmente escrito, mas cujo discurso é matizado com “la asimilación creativa de la oralidad”, comenta Cozman, (ibid., p. 14). Para este, o indigenismo reúne, portanto, as principais características da crônica; vejamos como caracteriza esta última:

La crónica es, en primer lugar, un discurso escrito que sigue las convenciones de la época. Además, el cronista construye un lector modelo occidental, vale decir, el receptor construido por el texto es un lector español, a quien el cronista explica rasgos del mundo prehispánico. El procedimiento es la famosa explicación por semejanza. Por ejemplo, se explica la distancia entre dos pueblos del Perú afirmando que es como la distancia que hay entre Salamanca y Madrid. En otras palabras, tanto el cronista (nos referimos a los cronistas españoles y mestizos, no tanto a los indígenas) como el lector pertenecen fundamentalmente al mundo occidental (COZMAN, 2005, p. 14).

Segundo o próprio Cozman (ibid.), entretanto, há outros fatores que contribuem para a especificidade do romance indigenista: o fato de que, apesar do referente desse romance corresponder ao mundo indígena, há matizes que o afastam desse mundo. O romance indigenista é escrito em espanhol e não em uma língua indígena como o quéchua ou o aimará; como gênero, é de estrutura ocidental e emprega o sistema alfabético indo-europeu; o leitor projetado para a leitura, ainda segundo Cozman (ibid.) é uma pessoa distante do universo indígena, e que não corresponde ao homem andino, pois a interlocução com o leitor é materializada por estratégias narrativas fortemente tomadas das crônicas espanholas do século XVI às quais acabei de referir. Entretanto, para Cornejo Polar⁸⁵, (1980, *apud* COZMAN, ibid., p. 15), é o referente pertencente ao universo índio o elemento que, “al escapar al orden occidentalizado que preside a los otros, crea la heterogeneidad de la novela indigenista”. Ou, diria eu, estabelece contradições com narrativas fortemente vinculadas à colonialidade do saber, atravessadas pelos sentidos presentes no que Mignolo (2003a) denomina de pensamento fronteiriço.

Ao meu ver, a colonialidade do poder instalou contradições que, segundo a reflexão de Cornejo Polar (2005, p. 22) em relação ao debate sobre a sociedade peruana que se realizou nos anos 60, materializou um universo dividido não somente no âmbito social, mas também cultural. O Peru, com contradições econômicas inerentes a qualquer sociedade capitalista, também apresenta um sistema econômico dualista que, conforme o autor, abarca práticas econômicas capitalistas e práticas econômicas feudais – ou pré-capitalistas (CORNEJO POLAR, 2005, p. 22), que estavam muito consolidadas no auge da produção do romance indigenista. Certos setores, segundo Cornejo Polar (ibid.), buscavam negar essa divisão dualista, mas, devido à força dessas contradições econômicas, não deixavam de reconhecer “un polo hegemónico y otro dependiente” e acrescenta: “al margen de que ambos, por certo, están sometidos a los intereses del imperialismo” (ibid.).

Entretanto, segundo o mesmo autor (ibid.), apesar dessas diferentes interpretações sobre a configuração social no Peru, havia um consenso sobre o papel que as contradições instauradas pelo processo da colonização espanhola realizaram em relação à cultura no espaço atualmente delimitado como Peru. Para ele, era possível

⁸⁵ Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima: Lasontay, 1980. p. 66.

distinguir “un sistema históricamente dependiente de la cultura impuesta a partir de la Conquista y otro que responde, en consonancia con su propio desarrollo histórico, a las culturas nativas” (ibid., p. 23). Sobre essa questão, o próprio Cornejo Polar (ibid.) ressalva, já com posterioridade à formação do Estado nacional, que não se tratava de uma separação entre uma cultura “ocidental e cristã” e outra “inca”, mas de uma convivência, em um único espaço, de pelo menos duas culturas que se interpenetraram sem chegar a fundirem-se (2005, p. 23). Sobre esse processo trago uma reflexão de Arguedas⁸⁶ citada por Cornejo Polar:

Al hablar de la supervivencia de la cultura antigua del Perú nos referimos a la existencia actual de una cultura denominada india que se ha mantenido, a través de los siglos, diferenciada de la occidental. Esta cultura, a la que llamamos india porque no existe ningún otro término que la nombre con la misma claridad, es el resultado del largo proceso de evolución y cambio que ha sufrido la antigua cultura peruana desde el tiempo en que recibió el impacto de la invasión española.

La vitalidad de la cultura prehispánica ha quedado comprobada en su capacidad de cambio, de asimilación de elementos ajenos. La organización social y económica, la religión, el régimen de la familia, las técnicas de fabricación y construcción de los llamados elementos materiales de la cultura, de las artes; todo ha cambiado desde los tiempos de la Conquista, pero ha permanecido, a través de tantos cambios importantes, distinta a la occidental (ARGUEDAS (1975) *apud* CORNEJO POLAR, 2005, p. 23).

Como gênero atravessado pela colonialidade do poder e do saber, ao ser escrito em espanhol e projetar um leitor falante dessa língua, branco (ou pelo menos não andino), conforme Cornejo Polar (ibid.), o indigenismo apresenta contradições que, apesar de não se propor a retomar uma consciência que esse estudioso (ibid., p. 24) denomina de pré-científica (ou seja, pré-colonial), a toma como base e elabora uma “densa reflexión en la que hay tantos elementos de examen científico-social cuanto factores de interpretación puramente ideológica” (ibid.). É necessário pontuar este aspecto, pois considero que não é impedimento para a realização de um trabalho de interpretação sobre textos desse gênero para discutir os efeitos da colonialidade do poder e do saber sobre a sociedade peruana.

⁸⁶ ARGUEDAS, J. M. El complejo cultural en Perú. In.: **Formación de una cultura nacional indoamericana**. Seleção e prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI, 1975. p. 1-2.

O indigenismo, conforme Cornejo Polar (ibid., p. 33-34), ao realizar uma operação intelectual e artística, toma forma através de uma ação, de fatores adscritos à cultura ocidental. Essa operação, de fato, se utiliza de “procedimientos, formas y valores” que não são os mesmos que aparecem na cultura quéchua. Para o estudioso, o indigenismo deve ser compreendido como “la movilización de los atributos de una cultura para dar razón de otra distinta” (ibid., p. 34).

Em relação ao funcionamento discursivo do dispositivo narrativo desse gênero, esse mesmo autor destaca ainda dois aspectos:

de un lado, la actualización de concepciones del mundo, global o parcialmente presentes, en el sustrato primero de la producción indigenista: a grandes rasgos, el mundo indígena es interpretado bajo códigos que corresponden, inicialmente, a la cosmovisión cristiana, y más tarde, a partir de finales del siglo XIX, con criterios dependientes del positivismo y del marxismo. De otro lado, en el campo específico de la literatura, la revelación del mundo indígena se procesa mediante formas adscritas al sistema literario del Occidente. Es claro que en ambas dimensiones (...) la cultura quechua ofrece alternativas sustancialmente diferentes (ibid., p. 34).

Segundo o autor (ibid., p. 26) estaria no cerne do indigenismo a reflexão de Mariátegui (escritor cuja obra se inscreve nesse gênero⁸⁷), sobreposta a ideias que ressaltavam o dualismo de duas culturas ou mesmo uma reivindicação de um autêntico indigenismo, um lugar original que apagasse as contradições instaladas pela colonização. Seria propósito desse gênero, pois, discutir outras questões anteriores, que estão em conformidade com a discussão que Mignolo (2003) e Quijano (2000) estabeleceram sobre a colonialidade do saber e do poder:

En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha podido fusionarse

⁸⁷ José Carlos Mariátegui (Moquegua, Peru, 1894- Lima, Peru, 1930) é considerado um dos mais importantes marxistas latino-americanos, cujo “marxismo herético tem profundas afinidades com alguns dos grandes pensadores do marxismo ocidental: Gramsci, Lukács e Walter Benjamin” (LÖWY, M., 2011). Sua obra teve influência em muitos dos escritores indigenistas do século XX.

con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla (MARIÁTEGUI⁸⁸ (1963) *apud* CORNEJO POLAR, 2005, p. 26).

Além dessas questões, considero que a “relação entre línguas” num mesmo espaço de enunciação (GUIMARÃES, 2002) também traz reflexões acerca das contradições que os dispositivos da colonialidade do poder e do saber produzem no romance indigenista. Sobre essa questão, segundo Cornejo Polar (*ibid.*, p. 24) a heterogeneidade cultural se instala no indigenismo pelo fato de que tal gênero literário é escrito em língua espanhola, o que para ele implica numa dupla determinação, dada a impossibilidade de atualizar, na literatura, tradições orais quéchuas. Essa dupla determinação, conforme esse autor (*ibid.*), se realiza na implicação de que, nesse gênero específico, toda “atividade indigenista” é materializada por uma operação de tradução, que ocorre no plano da língua porque não se escreve em quéchua e porque essa materialidade vai estar atravessada por antecipações imaginárias ao serviço de que o outro, o leitor, possa interpretar os temas tratados, já que o destinatário do discurso indigenista, conforme esse autor, “nunca es el índio⁸⁹” (*ibid.*). Para Cornejo Polar (*ibid.*), o romance indigenista expõe a heterogeneidade cultural do Peru de forma mais aguda – e também mais conflitiva – que sua heterogeneidade social⁹⁰. Segundo ele,

En efecto, si en el plano social puede encontrarse una cierta asimilación de intereses, en el horizonte de la cultura la convergencia adelgaza considerablemente. Adviértase que la raíz mágica de la cultura quechua choca frontalmente contra el racionalismo occidental, y que no parece haber, entre ambos extremos, un margen suficiente de convivencialidad o conciliación. A este respecto conviene recordar la exactitud de la observación de José María Arguedas acerca de los múltiples cambios sufridos por la cultura quechua bajo la influencia de la cultura hispánica, y la persistencia como sistema diferencial – pese a todos esos cambios – de la cultura nativa (CORNEJO POLAR, 2005, p. 34-35) .

⁸⁸ MARIÁTEGUI, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 9ª ed. Lima: Amauta, 1963.

⁸⁹ Sic no original.

⁹⁰ Registro a consideração do estudioso, porém considero, a partir da AD, que essa separação entre ambas heterogeneidades é impossível.

Em relação à obra de Arguedas e ao papel central que ela desempenhou no paradigma do romance indigenista, é interessante considerar o que Andrade (2009) discute sobre a relação existente entre a biografia desse autor e sua produção. Pelo fato de ter sido um sujeito que viveu entre duas culturas, suas obras mobilizam sentidos que foram fundamentais para sua formação enquanto sujeito e que são constitutivos da relação de oposição que se estabelece nelas entre o branco e o índio. Considero isso fundamental para traçar um vínculo entre o pensamento fronteiriço de Mignolo (2003a) e a obra de Arguedas, ele próprio um sujeito fronteiriço entre dois mundos, o branco e o ameríndio⁹¹.

A obra de autores como Arguedas e Scorza, segundo Rama (2008), põe em cheque o imaginário de uma unidade regional, baseada na visão de uma América Latina de cultura única, imagem que se construiu desde fora desse sub-continente e que atuou verticalmente sobre a diversidade e a heterogeneidade culturais que habitam esse espaço. Esse efeito imaginário funcionou, conforme o autor (ibid., p. 70), não somente como um efeito de uma unidade regional latino-americana durante muito tempo nesse sub-continente, como também foi um fator de alteridade, ao funcionar como uma diferenciação dessa região em relação às culturas externas (como a América anglo-saxã e as referentes ao que Rama denomina de culturas progenitoras – Espanha e Portugal, sobretudo). Entretanto, para o próprio estudioso, esses autores, em suas obras, conseguiram manejar vertical e horizontalmente esse efeito imaginário de unidade ao tratar da diversidade cultural e também social presentes na América Latina expondo suas contradições, o que permite, segundo ele, “el análisis de una subcultura regional” que reconstrói “con mayor rigor el funcionamiento de la sociedad” (ibid., p. 77-78). Arguedas, segundo esse estudioso (ibid.), uniu em sua obra “la condición de etnólogo a la de narrador”, o que lhe permitiu apresentar “un panorama completo, no solo de las clases sociales de la sierra, sino de las formas culturales dentro de las cuales sus criaturas narrativas se articulaban”. Apoiado nesta afirmação e em observações realizadas pelo próprio Rama, creio que esse olhar etnográfico e ao mesmo tempo literário de Arguedas lhe proporcionou a possibilidade de elaborar uma obra em que

⁹¹ No caso de Arguedas, se está diante de alguém que, enquanto etnógrafo, conforme citação de Rama (2008) reflete sobre a condição do ameríndio na sociedade peruana e, como narrador, mobiliza uma memória fortemente associada à sua biografia (um branco que viveu entre índios); no caso de Scorza se está diante de um branco sensibilizado com questões sociais que afetam os ameríndios no espaço político peruano.

discute “patrones de comportamientos [que] han sido internalizados, convalidados y aceptados, de padres a hijos, durante generaciones”, enquanto etnógrafo, e expor, enquanto literato, as contradições históricas e sociais de uma sociedade através de conflitos, pois, “[s]ólo catástrofes, sólo la brusca inserción modernizadora, parecen capaces de evidenciar a la conciencia las rígidas estratificaciones que sostienen el edificio social regional” (ibid.).

É necessário, também, pontuar uma diferença entre os termos *indigenismo* e *indianismo*. O primeiro se refere a uma literatura, que segundo Cornejo Polar (ibid., p. 35), está diferenciada de forma real do universo indígena. Tal diferenciação deve-se ao fato de que o indigenismo é uma expressão possível, dentre outras que poderiam ter sido realizadas, a partir da reflexão aguda de uma contradição, decorrente de processos históricos. Essa contradição, de base social e cultural, é decorrente ou de uma quebra histórica entre o feudalismo e o capitalismo na configuração territorial peruana, que gerou clivagens na sociedade que habita esse espaço (caso se parta de uma perspectiva que valide essa configuração) ou de uma existência de dois pólos desigualmente desenvolvidos de uma única estrutura capitalista instaurada pelo colonialismo (caso se considere desde esta perspectiva). Se essa contradição, conforme Cornejo Polar (ibid.), fosse resolvida em algum momento, o indigenismo perderia sua base de sustentação. Segundo esse autor:

la nota definitoria es la heterogeneidad de los componentes que forman el indigenismo, producto de una sociedad y una cultura que movilizan sus recursos para revelar la índole de la otra sociedad y la otra cultura con las que comparten conflictivamente un solo espacio nacional. El indigenismo es un movimiento pluricultural y plurisocial: en el plano literario representa la manifestación más profunda del carácter no orgánicamente nacional que Mariátegui percibió – lúcidamente – en la literatura peruana (CORNEJO POLAR, ibid., p. 36).

Em relação ao segundo termo, o *indianismo*, seria um equívoco para Cornejo Polar (idem, p. 39) tomá-lo como índice para considerar essas questões. esse termo seria mais adequado ao considerá-lo como incorporação ao sistema estético e ideológico do romantismo – ou seja, um indigenismo romântico (CORNEJO POLAR, 2005, p. 39). Entretanto, teria sua vantagem, caso fosse usado para evitar “una periodización absolutizada, con etapas que en verdad es imposible distinguir con rigor” ao longo de

toda a história literária peruana; pelo contrario, permitiria notar o indigenismo como uma ampla e quase ininterrupta sequência, cuja origem está nas crônicas dos conquistadores espanhóis do período colonial, “que se plasma diferencialmente de acuerdo con las variantes que la historia general de la literatura peruana puede detectar con relativa facilidad” (CORNEJO POLAR, *ibid.*, p. 40). Conforme esse autor, o indigenismo romântico, ou o indianismo,

es simplemente una etapa de un largo y accidentado proceso que recorre, y en cierto modo vertebra, el curso de la literatura peruana. De esta manera la oposición entre indianismo e indigenismo pierde importancia, sin desaparecer del todo por supuesto, para permitir una comprensión más cabal de la profundidad histórica del indigenismo (*ibid.*, p. 40).

Neste ponto, afirmo que a escolha do romance indigenista foi motivada a partir da série de considerações que apresentei até o momento. Entretanto, a visão de que há duas culturas estanques constituídas na história, conforme se pode ler nas considerações de Mariátegui e de Cornejo Polar, deve ser colocada em discussão. Conforme a reflexão que venho realizando nesta tese em relação ao conceito de *cultura*, creio que esses autores estariam sob um gesto de interpretação fortemente influenciado por movimentos de estabilização e de homogeneização, apesar de problematizarem contradições sociais e históricas sobre a sociedade peruana. Conforme entrevista ao escritor Degregori, diversas culturas estão em relação nesse ambiente:

Al lado de la cultura criolla en el Perú conviven otros universos culturales como el indígena y el andino. El primero lo integran los sectores indígenas herederos de las numerosas etnias que habitaron en el territorio peruano antes de la llegada de los españoles y que todavía mantienen algunas lenguas propias como el quechua y el aimara y decenas de lenguas amazónicas aunque con pequeña cantidad de hablantes. Por cultura andina, en cambio, se suele entender la que suma a las raíces culturales indígenas muchos elementos de la cultura occidental (OLMOS, CELADA, GASPARINI, 2015, p. 396).

Como lugar de interpretação, o romance indigenista me permite discutir contradições que irrompem de sua materialidade, além de romper com sentidos e efeitos de homogeneização decorrentes da colonialidade do poder e do saber. Nesse confronto

de saberes e de sentidos, me proponho a elaborar os lineamentos para discutir modos de abordar *cultura*, por uma sintaxe específica que escapa aos efeitos da atual globalização e que tem um impacto sobre o conceito de “cultura”: esta, apesar de também possuir suas particularidades – e passível de ser discutida em outras materialidades discursivas – está em alto processo de regularização, sem determinação, que produz uma generalização cujo efeito de sentido é a falta do específico, do que é particular.

Nesse contexto, “a cultura” funciona como fortemente vinculada a lugares estabilizados por um efeito de homogeneização e de vinculação a certas formas específicas tomadas como genéricas, ademais de estarem fortemente associadas ao mercado e a bens de consumo. Além disso, é abordada como “algo fora da língua”, tal como observei no capítulo 1. Meu propósito, ao trabalhar com o romance indigenista – e apesar das contradições já apontadas neste item com relação à sua materialidade – me permite mobilizar saberes que, conforme o paradigma do pensamento fronteiriço (MIGNOLO, 2003a), possam ser discutidos em relação à história, na relação entre o global (ou o tomado como ocidental) e o local (o específico, o particular, no caso, o indígena), mediados pela colonialidade do poder e do saber.

Para a elaboração dos lineamentos elaborei um *corpus*, composto por trechos de dois romances indigenistas: *La tumba del relámpago (quinto cantar)* (1979), de Manuel Scorza⁹², e *Los ríos profundos* (1958), de José María Arguedas⁹³. Como disse anteriormente, pautará o trabalho de realização desses lineamentos a reflexão sobre certos campos lexicais específicos, as formas de tratamento presentes nos textos selecionados e expressões de determinadas práticas, colocados em relação na história, analisando como as relações de força escapam aos processos de agenciamento das contradições (conforme variados movimentos discutidos nos capítulos anteriores) e como elas se materializam, de determinadas formas, no linguístico. Como forma de organização, apresentarei o *corpus* dividido em dois grupos, um para cada uma das obras relacionadas.

⁹² Manuel Scorza (Lima, 1928 – Madri, 1983) foi um poeta e romancista peruano.

⁹³ José María Arguedas (Andahuaylas, 1911 – Lima, 1969) foi um escritor, poeta, tradutor, professor, antropólogo e etnólogo peruano.

4.3. A produção de lineamentos

Para cada um dos livros que compõem o *corpus* que servirá de base à produção de lineamentos ou orientações, selecionei diferentes capítulos para elaborar os lineamentos que servirão de base para discussão de cultura, visando a interlocução no campo de formação de professores. Em relação a *Los ríos profundos* (4.3.1.) selecionei dois capítulos e em relação a *La tumba del relámpago*, três (4.3.2.).

Cada um dos capítulos desses livros será abordado separadamente (Texto 1 e Texto 2) mediante a mobilização mediante mobilização de amostras, recortadas como sequências discursivas (doravante SD), que serão numeradas. Cada SD foi tomada como uma série de efeitos decorrentes de um gesto de interpretação que se constrói desde o meu lugar de pesquisador brasileiro, através do cruzamento de variáveis históricas, relativas com diversos efeitos de sentido e com práticas específicas, ou seja, com as condições de interpretação decorrentes das condições produção desse texto, que serão postos em relação com a mobilização teórica que realizei neste trabalho.

4.3.1. A partir de *Los ríos profundos*

Em *Los ríos profundos*, considerada uma obra importante de José María Arguedas, Ernesto, personagem principal da trama, é um adolescente de 14 anos, tendo somente o seu pai como família. Não há dados da época em que transcorre a narrativa, porém, se levar em consideração que a obra é de cunho autobiográfico⁹⁴, provavelmente ocorra na primeira metade do século XX. Como narrador em primeira pessoa, já adulto, conta suas impressões sobre diversos fatos durante sua estadia num internato para meninos em Abancay, cidade localizada ao sul dos Andes peruanos, onde é considerado um forasteiro pelo fato de não ter nascido ali. Seu pai é um advogado de comunidades, itinerante, que percorre cidades em busca de demandas junto aos índios e outras pessoas de baixa renda; depois de não ter encontrado trabalho em Abancay e antes de partir para outra cidade, matricula seu filho nesse colégio interno de padres, que reproduz, em sua organização e estrutura, as contradições da sociedade peruana. A narrativa do livro

⁹⁴ Há um desdobramento entre uma memória de etnógrafo e um gesto de autoria literária, como foi antecipado a partir de Rama (2008).

refere a esse período de sua vida em que ficou internado nesse colégio, até o dia em que seu pai o manda buscar.

Devido à profissão de seu pai, Ernesto conheceu diversas comunidades ameríndias que viviam nos Andes e essa convivência foi a responsável por criar uma grande afinidade com o modo de vida dos índios e, apesar de ser um deles, uma “incompatibilidade” com o modo de vida dos brancos que habitam esse espaço. Segundo Vargas Llosa, no prefácio dessa obra, podem ser estabelecidas algumas relações com a biografia do próprio Arguedas que, filho de um juiz que exerceu a profissão em várias cidades, antes de perder o cargo por motivos políticos e trabalhar como advogado, também viveu em Abancay e estudou em um colégio interno quando tinha a idade de Ernesto. O conhecimento que possuía de quéchua e sobre o modo de vida dos índios deveu-se ao fato de que sofrera violência, quando criança, do filho de sua madrasta e também dela, que obrigavam que ele convivesse grande parte do seu tempo com os colonos indígenas que trabalhavam para o seu pai, conforme a biografia presente ao final da edição de *Los ríos profundos* que aqui mobilizo.

Como já antecipei, abordarei separadamente os dois capítulos pinçados desse livro: o *capítulo II – Los viajes* será o **Texto 1** e o *capítulo VII: El motín*, o **Texto 2**. No próximo item apresento, então, o **Texto 1**, mediante a mobilização das referidas SD's que darão sustento à elaboração de possíveis trilhas ou caminhos a serem seguidos para a abordagem de cultura numa reconhecida relação com a materialidade da língua.

Texto 1 – *Los viajes*

No capítulo II de *Los ríos profundos*, “Los viajes”, o eu narrador relata as viagens que fez na infância e no início da adolescência antes de chegar a Abancay, cidade onde – como acabei de relatar – seu pai o matricula num colégio interno católico para seguir viagem em busca de trabalho.

Passo, agora a abordar a série de SD's recortadas.

SD.1.

Mi padre no pudo encontrar nunca dónde fijar su residencia; fue un abogado de provincias, **inestable y errante**. Con él conocí más de doscientos

pueblos. Temía a los valles cálidos y sólo pasaba por ellos como viajero; se quedaba a vivir algún tiempo en los pueblos de clima templado: Pampas, Huaytará, Coracora, Puquio, Andahuaylas, Yauyos, Cangallo... (ARGUEDAS, 1958, p. 19) (grifos meus).

Como discutido no primeiro capítulo desta tese, em práticas de ensino de línguas estrangeiras muitos aspectos são abordados mediante generalizações que apagam o específico e que não mostram o diverso. Dentre esses aspectos, estão as relações de trabalho e, dentro desse universo, a série de identidades profissionais existentes. A heterogeneidade de atividades profissionais (ligadas a diversos âmbitos: o comercial, o industrial, etc.) é apagada e submetida a um processo de homogeneização de práticas sociais que passa por lugares estabilizados, vinculados ao Mercado.

Na SD.1. temos uma amostra de como há possibilidades de abordar relações de trabalho que não se encaixem nessa configuração. O trabalho de “advogado de províncias” implicava ser advogado dos *comuneros* (índios que trabalhavam em fazendas), pois esse profissional viajava de comunidade em comunidade angariando demandas judiciais entre os índios que possuíam relações de trabalho em condições análogas às da escravidão. Abordar essa relação de trabalho específica entre um *abogado comunero* (como também era conhecido) e os índios é um modo de deslocar o “lugar comum” em relação ao trabalho. Em relação à profissão de advogado, há o senso comum de que seja uma profissão bem remunerada, devido ao status de que goza na sociedade. Abordar essa profissão como algo “inestable y errante” é colocar em relação as formas de trabalho e os lugares institucionais que permitem que uma profissão seja valorizada⁹⁵. Na SD.1. o lugar do advogado em questão está deslocado a respeito de sentidos que apresentam uma estabilidade lógica e que são altamente regulares em discursividades predominantes no mundo contemporâneo; de fato, em seu trabalho esse sujeito se relaciona com o específico funcionamento de uma formação social, em condições marcadas historicamente.

A relação com o espaço também é possível de ser destacada: a oposição entre lugares de clima “templado” e “cálido” e a ingerência que o clima pode exercer na vida das pessoas.

⁹⁵ Permite trabalhar na contramão de sentidos que promovem a figura do “sujeito bem sucedido” (PAYER, 2005).

SD.2.

Las grandes piedras detienen el agua de esos ríos pequeños; y se forman los remansos, las cascadas, los remolinos, los vados. Los puentes de madera o los puentes colgantes y las oroyas, se apoyan en ellas. En el sol, brillan. Es difícil escalarlas porque casi siempre son compactas y pulidas. Pero desde esas piedras se ve cómo se remonta el río, cómo aparece en los recodos, cómo en sus aguas se refleja la montaña. Los hombres nadan para alcanzar las grandes piedras, cortando el río, llegan a ellas y duermen allí. Porque de ningún otro sitio se oye mejor el sonido del agua. En los ríos anchos y grandes no todos llegan hasta las piedras. Sólo los nadadores, los audaces, los héroes; los demás, los humildes y los niños se quedan; **miran desde la orilla, cómo los fuertes nadan en la corriente, donde el río es hondo, cómo llegan hasta las piedras solitarias, cómo las escalan, con cuánto trabajo, y luego se yerguen para contemplar la quebrada, para aspirar la luz del río, el poder con que marcha y se interna en las regiones desconocidas** (ibid., p. 19) (grifos meus).

Na SD.2. a relação entre homem e natureza não é colocada em oposição, mas em harmonia. Um dois fragmentos nos quais se materializa o que observo é: “Los hombres nadan para alcanzar las grandes piedras, cortando el río, llegan a ellas y duermen allí. Porque de ningún otro sitio se oye mejor el sonido del agua.”, sendo que a direção de sentidos aí instalada vai culminar no fragmento que marcamos com letra em negrito.

Conforme visto no capítulo 2, a significação de *cultura* como *civilização* foi baseada principalmente na oposição entre cultura e natureza, relação que posteriormente foi aproximada na consideração de *cultura como modo de vida característico*. É possível fazer uma analogia sobre a interação entre homem e natureza para discutir as técnicas do homem que nela se apoiam, ou que pouco a modificam, em oposição a outras técnicas que a modificam totalmente⁹⁶, pois aqui ela é base de apoio ao que é artificial, construído pelo homem, como se pode ler no seguinte trecho: “Las grandes piedras detienen el agua de esos ríos pequeños; y se forman los remansos, las cascadas, los remolinos, los vados. Los puentes de madera o los puentes colgantes y las oroyas, se apoyan en ellas”, pois o que é produzido pelo homem só é possível de existir ao apoiar-se nas pedras, elemento da natureza. A SD.2. permite discutir relações entre homem e natureza, técnicas e trabalho, práticas culturais que se relacionam com a preservação ou a modificação da natureza.

⁹⁶ Faço remissão ao “grande número de técnicas materiais (todas as que visam produzir transformações físicas ou biofísicas)” de que fala Pêcheux (2008, p. 30), reflexão que discuti anteriormente no capítulo 3. Tais técnicas, segundo o autor, visam obter um resultado que aproveite, da melhor forma possível, os processos naturais, instrumentalizando-os.

Nesse sentido também é possível discutir a relação que García Canclini (1997, p. 23) estabelece entre modernidade e modernização, a qual discute no capítulo 3 desta tese: apesar de haver, no momento da ação da narrativa, técnicas materiais que poderiam garantir a autonomia de construções em relação a obstáculos naturais, características da modernidade, há a possibilidade de existir técnicas de construção de meios artificiais de baixa complexidade, característicos de lugares que não passaram por processos de modernização ou que não dominam técnicas decorrentes da modernidade. Na SD.2. aparecem “pontes” e o que considero mais importante é ressaltar que estas surgem porque o olhar do narrador repara nelas e as inclui na descrição ao passar os olhos pela paisagem, na qual essas produções do homem (essas intervenções na natureza) parecem estar integradas. Tais relações podem ser discutidas pelo viés da colonialidade do saber –, na comparação entre as técnicas mais modernas de engenharia e técnicas rudimentares de construção.

SD.3.

A mi padre le gustaba oír *huaynos*⁹⁷; no sabía cantar, bailaba mal, pero recordaba a qué pueblo, a qué comunidad, a qué valle pertenecía tal o cual canto. A los pocos días de haber llegado a un pueblo averiguaba quién era el mejor arpista, el mejor tocador de charango, de violín y de guitarra. Los llamaba, y pasaban en la casa toda una noche. En esos pueblos sólo los indios tocan arpa y violín. **Las casas que alquilaba mi padre eran las más baratas de los barrios centrales. El piso era de tierra y las paredes de adobe desnudo o enlucido con barro. Una lámpara de kerosene nos alumbraba.** Las habitaciones eran grandes; los músicos tocaban en una esquina. Los arpistas indios tocan con los ojos cerrados. La voz del arpa parecía brotar de la oscuridad que hay dentro de la caja; y el charango formaba un torbellino que grababa en la memoria la letra y la música de los cantos (ibid., p. 20) (grifos meus).

A SD.3. apresenta um ponto de reflexão sobre uma prática artística específica dos Andes que se desenvolve ao redor do *huayno*, que ademais de implicar canto também envolve dança e rituais próprios (são tocados certos instrumentos, sendo que alguns deles somente os índios poderiam tocar; há *huaynos* específicos de cada região). Não há menção, na SD em destaque, sobre detalhes que poderiam caracterizar a composição *huayno* e sua interpretação de modo específico; entretanto a SD.3. permite discutir

⁹⁷ Canción y baile popular de origen incaico – nota do autor (ARGUEDAS, 1958, p. 20).

aspectos de uma prática social que identifica determinada comunidade em forte relação com os espaços: “a qué pueblo”⁹⁸, a qué comunidad, a qué valle pertenecía tal o cual canto”; também abordar os instrumentos musicais específicos que fazem parte dessa prática (“arpa y violín”; “charango”) e as sensações provocadas ao ouvir um *huayno*: observe-se que “a voz” desliza em metonímia e é atribuída à “arpa” no fragmento: “La voz del arpa parecía brotar de la oscuridad que hay dentro de la caja; y el charango formaba un torbellino que grababa en la memoria la letra y la música de los cantos”. Ademais, rituais sociais relacionados a essa atividade são possíveis de serem discutidos, quando o narrador observa que somente os índios poderiam tocar determinados instrumentos⁹⁹.

Toda essa série de aspectos se entrelaça na SD.3. com os que se vinculam ao tipo de moradia de Ernesto e seu pai, o que mobilizaria reflexões sobre a vivência em lugares urbanos e rurais, dando sustento para discussões que vão na contramão de uma tipologia de moradias descontextualizada ou estereotipada, como é de praxe nas atividades de ensino de línguas sobre tipos de casa, em que se toma como modelo as de estilo urbano, com os cômodos e móveis que “todos e qualquer um” poderiam ter. O específico e o particular (mediante a inclusão do detalhe) entra em oposição ao que é submetido a uma generalização ou é tomado como pertencente a “todo lugar” – poderíamos dizer aqui: “globalizado”¹⁰⁰.

Parece ficar claro que a apresentação de técnicas materiais e de objetos vinculados a determinado espaço (ou espaços), ou a determinadas práticas sociais e culturais constituem possíveis pontos de discussão sobre processos históricos e culturais a partir da SD.3.

⁹⁸ Cidade pequena, povoado.

⁹⁹ A relação dessa questão com práticas musicais da realidade do aluno pode ser um contraponto ao *huayno*, ou seja: uma discussão a partir de uma pesquisa sobre atividades musicais do contexto do aluno e sua comparação com as práticas descritas pelo autor sobre o *huayno*, questão que poderia ser explorada conforme a reflexão de Eagleton (2011) sobre *cultura como prática artística*, discutindo práticas culturais artísticas vinculadas a determinados grupos étnicos e sociais e práticas mais legitimadas de arte, como as vinculadas com a indústria cultural de massa, globalizada.

¹⁰⁰ Conforme a reflexão de Revuz (1998) sobre “o estrangeiro reduzido ao mesmo”, quando a língua estrangeira é reduzida a um código técnico. Um modo de se contrapor a isso é a postulação, por parte da autora, de que aprender uma língua “é fazer a experiência de seu próprio estranhamento no mesmo momento em que nos familiarizamos com o estranho da língua e da comunidade que a faz viver” (ibid., p. 229).

SD.4.

Cierta vez llegamos a un pueblo cuyos vecinos principales odian a los forasteros. El pueblo es grande y con pocos indios. Las faldas de los cerros están cubiertas por extensos campos de linaza. Todo el valle parece sembrado de lagunas. La flor azul de la linaza tiene el color de las aguas de altura. Los campos de linaza parecen lagunas agitadas; y, según el poder del viento, las ondas son menudas o extensas.

Cerca del pueblo, todos los caminos están orillados de árboles de capulí. Eran unos árboles frondosos, altos, de tronco luminoso; los únicos árboles frutales del valle. Los pájaros de pico duro, la *tuya*, el *viuda-pisk'o*, el *chihuaco*, rodaban las huertas. Todos los niños del pueblo se lanzaban sobre los árboles, en la tarde y al mediodía. Nadie que los haya visto podrá olvidar la lucha de los niños de ese pueblo contra los pájaros. En los pueblos trigueros, se arma a los niños con hondas y latas vacías; los niños caminan por las sendas que cruzan los trigales; hacen tronar sus hondas, cantan y agitan del badajo de las latas. Ruegan a los pájaros en sus canciones, les avisan: ‘¡Está envenenado el trigo! ¡Idos, idos! ¡Volad, volad! Es del señor cura. ¡Salid! ¡Buscad otros campos!’ En el pueblo del que hablo, todos los niños estaban armados con hondas de jebe; cazaban a los pájaros como a enemigos de guerra; reunían a los cadáveres a la salida de las huertas, en el camino, y los contaban: veinte *tuyas*, cuarenta *chihuacos*, diez *viuda pisk'os* (ibid., p. 20-21).

Na SD.4. a relação entre homem e natureza é um tema central, além de questões relacionadas à alteridade. A primeira delas surge do estranhamento do *eu* narrador com um determinado povoado e parece ter a ver com dois desconfortos: com o fato de ser um forasteiro, o que não era aceitável para os moradores desse lugar: “Cierta vez llegamos a un pueblo cuyos vecinos principales odian a los forasteiros”; e com a modalidade da composição da população do lugar: “El pueblo es grande y con pocos indios” pois, devido ao trabalho de seu pai, Ernesto tinha pouco contato com brancos, apesar de também ser um deles. Essa relação de alteridade é um ponto passível de discussão, pois denota uma divisão na construção de uma identidade nacional. Nessa direção, vale a pena colocar o fragmento em relação com a consideração de Cornejo Polar, sobre a heterogeneidade social peruana: “no parece haber, entre ambos extremos, un margen suficiente de convivencialidad o conciliación” (2005, p. 34).

A partir dessa questão inicial, o narrador descreve a natureza do lugar – novamente o destaque sobre o particular e o específico relacionado ao espaço, movimento que desloca o desconforto inicial provocado pelas relações de alteridade em jogo. Estas últimas têm mais a ver com o movimento de *cultura como modo de vida*

característico, conforme Eagleton (2011) o define, porém contraditório e sem laço com o *comunitarismo* a que Bauman (2012) faz referência – conforme discussão que apresentei no capítulo 2 sobre as significações de *cultura* na história –, pois aqui está deslocado esse processo que recupera e valoriza uma *identidade*, local, particular e próxima ao sujeito: Ernesto é branco, mais não se reconhece conforme uma identidade comunitária branca específica desse povoado; se sente deslocado, pela relação de alteridade que o constitui, por se tratar de um lugar com poucos índios. Na continuação da SD.4., o *eu* narrador realiza um trabalho de descrição desse lugar, pautado sobretudo por sua percepção de elementos que remetem à natureza – em contraste com a urbanidade de um grande povoado.

Afetado por sua relação com os animais e as plantas, Ernesto estranha as atitudes distintas com os animais, numa relação que poderia ser vinculada a uma oposição entre civilização e natureza: apesar de mobilizar sensações e atitudes relacionadas à infância, elas são opostas conforme as tradições e os costumes marcados por identidades e culturas diferentes; essa oposição é marcada conforme o modo como as crianças dos “pueblos trigueros” e do “pueblo (...) con pocos índios” tratam os animais.

Nesta SD. há uma questão de caráter linguístico, diretamente relacionada à diversidade, conforme as instâncias da heterogeneidade linguística que discuti anteriormente no capítulo 1, a partir de Serrani-Infante (1997a). Na SD.4. há ocorrências verbais da segunda pessoa do plural, *vosotros*, “¡Idos, idos! ¡Volad, volad! Es del señor cura. ¡Salid! ¡Buscad otros campos!” e que, segundo obras consultadas, não ocorreriam no espaço da América de fala espanhola: segundo Carricaburo (1997) e Fontanella de Weinberg (1993), haveria a neutralização da diferença entre “vosotros” e “ustedes”, a favor da última forma, em situações de interlocução com a segunda pessoa do plural. Isto nos leva a pensar na possibilidade de explorar a mobilização dessas formas¹⁰¹.

SD.5.

¹⁰¹ A ocorrência de formas verbais conjugadas na segunda pessoa do plural leva a pensar na possibilidade de explorar a mobilização dessas formas de tratamento, conforme o paradigma de suas regularidades no espaço americano ou das diferenças dessas regularidades na comparação com as que ocorrem no espaço espanhol.

Un cerro alto y puntiagudo era el vigía del pueblo. En la cumbre estaba clavada una cruz; la más grande y poderosa de cuantas he visto. En mayo la bajaron al pueblo para que fuera bendecida. Una multitud de indios vinieron de las comunidades del valle; y se reunieron con los pocos comuneros del pueblo, al pie del cerro. Ya estaban borrachos, y cargaban odres llenos de aguardiente. Luego escalaron el cerro, lanzando gritos, llorando. Desclavaron la cruz y la bajaron en peso. Vinieron por las faldas erizadas y peladas de la montaña y llegaron de noche.

Yo abandoné ese pueblo cuando los indios velaban su cruz en medio de la plaza. Se habían reunido con sus mujeres, alumbrándose con lámparas y pequeñas fogatas. Era pasada la medianoche. Clavé en las esquinas unos carteles en que me despedía de los vecinos del pueblo, los maldecía. Salí a pie, hacia Huancayo.

En ese pueblo quisieron matarnos de hambre; apostaron un celador en cada esquina de nuestra casa para amenazar a los litigantes que iban al estudio de mi padre; odiaban a los forasteros como a las bandas de langostas. Mi padre viajaría en un camión, al amanecer; yo salí a pie en la noche. La cruz estaba tendida en la plaza. Había poca música; la voz de unas cuantas arpas opacas se perdía en la pampa. Los indios hacen bulla durante las vísperas, pero en esa plaza estaban echados, hombres y mujeres; hablaban junto a la cruz, en la sombra, como los sapos grandes que croan desde los pantanos.

Lejos de allí, ya en la cordillera, encontré otros pueblos que velaban su cruz. Cantaban sin mucho ánimo. Pero estaban bien alumbrados; centenares de velas iluminaban las paredes en las que habían reclinado las cruces.

Era un pueblo hostil que vive en la rabia, y la contagia. En la esquina de una calle donde crecía yerba de romaza que escondía grillos y sapos, había una tienda. Vivía allí una joven alta, de ojos azules. Varias noches fui a esa esquina a cantar huaynos que jamás se habían oído en el pueblo. Desde el abra podía ver la esquina; casi terminaba allí el pueblo. Fue un homenaje desinteresado. Robaba maíz al comenzar la noche, cocinaba choclos con mi padre en una olla de barro, la única de nuestra casa. Después de comer, odiábamos al pueblo y planeábamos nuestra fuga. Al fin nos acostábamos; pero yo me levantaba cuando mi padre empezaba a roncar.

(...)

Cuando salía en la noche, los sapos croaban a intervalos; su coro frío me acompañaba varias cuadras. Llegaba a la esquina, y junto a la tienda de aquella joven que parecía ser la única que no miraba con ojos severos a los extraños, cantaba huaynos de Querebamba, de Lambrama, de Sañayca, de Toraya, de Andahuaylas... de los pueblos más lejanos; cantos de las quebradas profundas. **Me desahogaba; vertía el desprecio amargo y el odio con que en ese pueblo nos miraban, el fuego de mis viajes por las grandes cordilleras, la imagen de tantos ríos, de los puentes que cuelgan sobre el agua que corre desesperada, la luz resplandeciente y la sombra de las nubes más altas y temibles. Luego regresaba a mi casa, despacio, pensando con lucidez en el tiempo en que alcanzaría la edad y la**

decisión necesarias para acercarme a una mujer hermosa; tanto más bella si vivía en pueblos hostiles (ibid., p. 21-22) (grifos meus).

Ao abordar a SD.5., é possível afirmar que um dos temas passíveis de discussão é o que se relaciona com as divisões sociais promovidas por algumas categorias que estruturam a *colonialidade do poder* de Quijano (2000). A principal delas é o cristianismo, que Quijano (ibid.) aponta como ideologia, além da categoria de raça, categorias¹⁰² que instalaram clivagens sociais a partir da colonização. A contradição decorrente desse processo pode ser lida na descrição que o *eu* narrador realiza na SD.5.: é uma cena em que há uma procissão composta por *comuneros* (índios que trabalham para os brancos) embriagados, vindos de outras comunidades, que se juntam aos poucos que viviam no povoado em que ele se encontrava. A relação contraditória entre a embriaguez alcoólica e o ritual religioso produz um sincretismo que se aproxima e, ao mesmo tempo, se diferencia das práticas religiosas dos brancos, como em um transe proporcionado pelo ritual e pelo álcool que se aproximaria de outras práticas religiosas – porém deslocada, realizada de forma diferente, pois os rituais cristãos não fazem uso do álcool: “Ya estaban borrachos, y cargaban odres llenos de aguardiente. Luego escalaron el cerro, lanzando gritos, llorando. Desclavaron la cruz y la bajaron en peso”. Há, nesse episódio, uma ordem da cultura (FERREIRA, 2011) atravessando a organização instalada pelas técnicas materiais e, sobretudo, pelas de gestão social (PÊCHEUX, 2008): no caso, afetando a estabilização de um ritual religioso.

A “relação de alteridade” que observei em SD.4. também está presente em SD.5., quando o *eu* narrador faz menção ao ódio desse povoado em relação aos forasteiros, ódio que é característico das relações de poder instaladas pela história nesse espaço: “En ese pueblo quisieron matarnos de hambre; apostaron un celador en cada esquina de nuestra casa para amenazar a los litigantes que iban al estudio de mi padre; odiaban a los forasteros como a las bandas de langostas”.

Essas relações são características de um espaço habitado por uma história, por um jogo de tensões e de forças que se materializam nas relações entre os sujeitos. Os litigantes a que Ernesto faz referência, conforme a característica do trabalho de seu pai, provavelmente são índios; estes, submetidos a relações de forças instauradas pela colonialidade do poder, são determinados por esse jogo em que se estabelecem as

¹⁰² Aqui voltam as “técnicas de gestão social dos indivíduos” das quais falei anteriormente (PÊCHEUX 2008, p. 30).

relações sociais, em oposição a um imaginário de uma sociedade homogênea sob a tutela de um Estado, em que direitos e deveres seriam realizados a partir de um arquivo jurídico em iguais condições, sobre o papel do Estado nos processos de interpelação dos indivíduos¹⁰³.

Outras relações de alteridade também habitam esse espaço, na configuração das relações sociais. Quando Ernesto relata seu interesse por uma “joven alta, de ojos azules”, passa a frequentar o local onde são cantados *huaynos* nunca ouvidos naquele lugar – o que marca sua diferença por uma prática artística que produz não somente uma clivagem cultural (cantar *huaynos*) mas, ao mesmo tempo, uma posição identitária: um branco conhecedor de práticas culturais andinas, que naquele espaço não somente marca uma posição – *huaynos* nunca ouvidos naquele lugar –, mas também de cultura – uma prática cultural dos índios – em relação à jovem branca, apesar de ele também ser branco. Esse acontecimento (uma reunião em torno do cantar) aí narrado coloca em questão os jogos de força que marcam a diferença e que habitam esse espaço, constituídos na história, atravessando os corpos desses sujeitos, tal como penso que fica registrado no fragmento marcado por mim em negrito.

SD.6.

De Cangallo seguimos viaje a Huamanga, por la pampa de los indios morochucos. Jinetes de rostro europeo, cuatreritos legendarios, los morochucos son descendientes de los almagristas excomulgados que se refugiaron en esa pampa fría, aparentemente inhospitalaria y estéril. Toca charango y *wad'rapucu*, raptan mujeres y vuelan en espera en caballos pequeños que corren como vicuñas. El arriero que nos guiaba no cesó de rezar mientras trotábamos en la pampa. Pero no vimos ninguna tropa de morochucos en el camino. Cerca de Huamanga, cuando bajábamos lentamente la cuesta, pasaron como diez de ellos; descendían cortando camino, al galope. Apenas pude verles el rostro. Iban emponchados; una alta bufanda les abrigaba el cuello; los largos ponchos caían sobre los costados del caballo. Varios llevaban *wad'rapucus* a la espalda, unas trompetas de cuerno ajustadas con anillos de plata. Muy abajo, cerca de un bosque reluciente de molles, tocaron sus cornetas anunciando su llegada a la ciudad. El canto de los *wad'rapucus* subía a las cumbres como un coro de toros encelados e iracundos.

Nosotros seguimos viaje con una lentitud inagotable (ibid., p. 25).

¹⁰³ Conforme discussão que mobilizei a partir de vários autores da AD: Haroche (1992), Payer (1993), Gadet e Pêcheux (2004), Guimarães (2002) e Pêcheux (2009).

Na SD.6. aparece uma trama de questões históricas: os índios morochucos, povo mestiço, (“jinetes de rostro europeo”), cuja principal atividade é a criação de gados, são descendentes de europeus que participaram de várias lutas que dividiram os conquistadores espanhóis no início da colonização do Peru e que perderam a batalha de Chupas, em 1592, comandados por Almagro El Mozo, filho de Diego de Almagro, um dos primeiros conquistadores espanhóis que ali chegaram. Almagro El Mozo era também um mestiço, filho de Diego com uma índia, e ocupou o cargo de governador do Peru em 1541, quando se rebelou contra a Coroa espanhola. Derrotados, os almagristas se refugiaram no centro sul do território peruano e, segundo cronistas dessa época, constituíram uma tribo com os índios que viviam nessa região. Esse dado histórico, relatado como literatura, é um traço característico das crônicas espanholas sobre a Conquista¹⁰⁴, artifício muito presente nos romances indigenistas – conforme a relação que Cozman (2005, p. 14) estabelece entre o indigenismo e as primeiras crônicas espanholas produzidas no Peru.

A remissão a fatos históricos na literatura, registrada na SD.6., também está presente no relato sobre os índios morochucos e o temor que se tem deles: “Tocan charango y *wad’rapucu*, raptan mujeres y vuelan en espera en caballos pequeños que corren como vicuñas. El arriero que nos guiaba no cesó de rezar mientras trotábamos en la pampa. Pero no vimos ninguna tropa de morochucos en el camino”. A descrição continua através da caracterização de suas vestimentas: “Iban emponchados; una alta bufanda les abrigaba el cuello; los largos ponchos caían sobre los costados del caballo”, como marca de identidade e de diferenciação a respeito de outros grupos étnicos.

A descrição sobre esse povo não se realiza somente por esse índice, pois há também menção a um artefato, descrito minuciosamente, destinado a práticas específicas, o *wad’rapucus*, no fragmento: “Varios llevaban *wad’rapucus* a la espalda, unas trompetas de cuerno ajustadas con anillos de plata”. Se em um primeiro momento

¹⁰⁴ Para relatos deste tipo, há diversas obras como as seguintes:

DEL BUSTO DUTHURBURU, J. A. *Diccionario Histórico Biográfico de los Conquistadores del Perú*. Tomo I. Lima: Editorial Arica, 1973.
_____. *La pacificación del Perú*. Lima: Librería Studium Editores, 1984.
DEL PINO, A. T. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Tomo I. Lima: PEISA, 2001.
GARCILASO DE LA VEGA, I. *Historia general del Perú*. Tomo I. Lima: Editorial Universo, 1972.
HUERTA, C.: *Cronología de la Conquista de los Reinos del Perú: (1524 - 1572)*. Lima: Editorial Independiente, 2013.
PRESCOTT, G.: *Historia de la conquista del Perú*. Tomo III. Lima: Editorial Universo, 1972.
VARGAS UGARTE, R.: *Historia General del Perú*. Tomo I. Lima: Editor Carlos Milla Batres, 1981.

da SD.6., esse instrumento se vincula a uma prática artística (“Tocan charango y *wad’rapucus*”), há depois a menção de que ele também se vincula a rituais específicos dessa tribo, que podem ser associados a um modo de proceder em sociedade ou a uma prática artística: “Muy abajo, cerca de un bosque reluciente de molles, tocaron sus cornetas anunciando su llegada a la ciudad. El canto de los *wad’rapucus* subía a las cumbres como un coro de toros encelados e iracundos”. Esse relato apresenta uma heterogeneidade apoiada em diversos temas: histórico, cultural e linguístico, que funciona como um contraponto em relação ao relato de práticas genéricas de trabalho, de sociedade e de vestimenta em aulas de língua estrangeira.

Texto 2 – *El motín*

O segundo texto tomado de *Los ríos profundos* corresponde ao capítulo VII – *El Motín*. Já aluno do colégio interno de padres, Ernesto e os demais alunos são surpreendidos por uma manifestação que acontece nos arredores do colégio, na cidade de Abancay. Várias *chicheras*, pessoas que se dedicam a fabricar e a vender *chicha*, uma bebida alcóolica feita de milho, que trabalhavam em *chicherías* (lugar onde se vende *chicha*) da cidade, se revoltam com os preços definidos por uma salineira (empresa que comercializava sal). A manifestação ganha ares de revolta, pois as *chicheras* saqueiam os depósitos de sal e distribuem várias sacas desse produto dentre a população mais pobre. No entremeio das ações, o padre da cidade, também diretor do colégio, tenta mediar o conflito, mas não consegue impedir o saque e a distribuição de sal. Após a invasão da salineira, as *chicheras* se dirigem ao bairro mais pobre da cidade, onde vivem os índios *comuneros*, para distribuir sal entre essa população. Todos os eventos são narrados de perto por Ernesto, quem observa e também participa do protesto e da passeata até o bairro dos *comuneros*. Causa estranhamento a ele que estes, fortemente vigiados por pessoas armadas que trabalham para os donos da terra onde aqueles trabalham, não aceitem a oferta das *chicheras* em um primeiro momento, oferta que depois é recebida por causa da insistência destas últimas. Quando estas vão embora, os capatazes dos senhores de terra invadem as casas dos *comuneros* e tomam de volta o sal que havia sido entregue pelas mulheres. A líder do movimento, Doña Filipa, torna-se fugitiva da polícia e passa a ser perseguida pelo exército por ter liderado a revolta.

Após ter apresentado uma síntese do relato que acontece no capítulo que abordo, passo a tratar as sequências retiradas dele.

SD.8.¹⁰⁵

Las mujeres que ocupaban el atrio y la vereda ancha que corría frente al templo, cargaban en la mano izquierda un voluminoso atado de piedras.

Desde el borde del parque pudimos ver a la mujer que hablaba en el arco de entrada a la torre. No era posible avanzar más. En la vereda la multitud era compacta. Sudaban las mujeres; los aretes de plata y de quintos de oro que llevaban algunas, brillaban con el sol. **La mujer que ocupaba el arco de la torre era una chichera famosa; su cuerpo gordo cerraba completamente el arco; su monillo azul, adornado de cintas de terciopelo y de piñes, era de seda, y relucía. La cinta del sombrero brillaba, aun en la sombra; era de raso y parecía en alto relieve sobre el albayalde blanquísimo del sombrero recién pintado. La mujer tenía cara ancha, toda picada de viruelas; su busto gordo, levantado como una trinchera, se movía; era visible, desde lejos, su ritmo de fuelle, a causa de la respiración honda.** Hablaba en quechua. Las ces suavísimas, del dulce quechua de Abancay sólo parecían ahora notas de contraste, especialmente escogidas, para que fuera más duro el golpe de los sonidos guturales que alcanzaban a todas las paredes de la plaza.

– ¡Mánan!; *Kunankamallam suark'aku...*! – decía.

(¡No! ¡Sólo hasta hoy robaron la sal! Hoy vamos a expulsar de Abancay a todos los ladrones. ¡Gritad, mujeres; gritad fuerte; que lo oiga el mundo entero! ¡Morirán los ladrones!)

– ¡*Kunanmi suakuna wañunk'aku!* (¡Hoy van a morir los ladrones!)

Cuando volvieron a repetir el grito, yo también lo coreé.

(...)

En ese instante llegó hasta nosotros un movimiento de la multitud, como un oleaje. El Padre Director avanzaba entre las mujeres, escoltado por dos frailes. Sus vestiduras blancas se destacaban entre los rebozos multicolores de las mujeres. Le hacían campo y entraba con cierta rapidez. Llegó junto al arco de la torre, frente a la chichera. Levantó el brazo derecho como para bendecirla; luego le habló. No podíamos oír la voz del Padre; pero por la expresión de la mujer comprendimos que le rogaba. Las mujeres guardaron silencio; y, poco a poco, el silencio se extendió a toda la plaza. Podía escucharse el caer del sol sobre el cuerpo de las mujeres, sobre las hojas destrozadas de los lirios del parque... Oímos entonces las palabras del Padre. Habló en quechua.

¹⁰⁵ Lembro que a numeração das sequências continuará a iniciada na seção anterior.

–...No hija. No ofendas a Dios. Las autoridades no tienen la culpa. Yo te lo digo en nombre de Dios.

– ¿Y quién ha vendido la sal para las vacas de las haciendas? ¿Las vacas son antes que la gente, Padrecito Linares?

La pregunta de la chichera se escuchó claramente en el parque. La esquina que formaban los muros de la torre y del templo servían como caja de resonancia.

– ¡No me retes, hija! ¡Obedece a Dios!

– Dios castiga a los hombres, Padrecito Linares – dijo a voces la chichera, y se inclinó ante el Padre. El Padre digo algo y la mujer lanzó un grito:

– ¡Maldita no, padrecito! ¡Maldición a los ladrones!

Agitó el brazo derecho, como si sacudiera una cuerda. Todas las campanas se lanzaron a vuelo, tocando nuevamente a rebato.

– ¡Yastá! ¡Avanzo, avanzo! – gritó la chichera, en castellano (ibid., p. 73-74) (grifos meus).

Na SD.8. a descrição da multidão que participava da manifestação e da *chichera* que a comandava permite abordar elementos relacionados ao corpo e a modos de vestir específicos. No plano das práticas de ensino de línguas estrangeiras, tais elementos, mais uma vez, deslocam abordagens neutras e estereotipadas sobre o corpo e as vestimentas, essas últimas associadas ao consumo e a uma homogenização estabilizada pelo Mercado.

A multidão composta pelas *chicheras* também apresenta peculiaridades que aqui vinculou ao gesto de especificação que me parece importante para trazer o plano da alteridade, do que tem a ver com a *cultura* tal como tento compreendê-la: “Sudaban las mujeres; los aretes de plata y de quintos de oro que llevaban algunas, brillaban con el sol”. A maneira de vestir da líder, descrita em detalhes (no fragmento em negrito), com um vocabulário específico de vestimentas e adereços, permite relacionar o corpo (fora dos padrões de beleza, descrito em movimento, em ação, e marcado por uma história) e os hábitos particulares com o lugar – com os *modos de vida característicos*: o corpo aparece vinculado aos objetos produzidos por determinadas práticas filiadas a uma memória; isso se materializa em fragmentos como “La cinta del sombrero brillaba, aun

en la sombra; era de raso y parecía en alto relieve sobre el **albayalde** blanquísimo del sombrero **recién pintado**". Nele aparecem as referências, em detalhe, de gestos peculiares. O corpo da descrição assume o corpo do real: "su cuerpo gordo cerraba completamente el arco", "la mujer tenía cara ancha, toda picada de viruelas", com um toque de humor por parte de um narrador que se sente à vontade para fazer deslizar o dizer e a língua: "su busto gordo, levantado como una trinchera, se movía; era visible, desde lejos, su ritmo de fuelle, a causa de la respiración honda".

Na SD.8. há a única observação de caráter linguístico, em relação ao quéchua, no *corpus* que aqui recorto: "Hablaban en quechua. Las ces suavísimas, del dulce quechua de Abancay sólo parecían ahora notas de contraste, especialmente escogidas, para que fuera más duro el golpe de los sonidos guturales que alcanzaban a todas las paredes de la plaza". A descrição dos sons expõe traços que rompem com o imaginário de uma homogeneidade linguística ("el dulce quechua de Abancay" – fazendo referência ao agenciamento singular dessa língua) e funciona como uma marca de identidade, da qual o *eu* narrador não compartia, pois Ernesto falava outra variante de quéchua, e era forasteiro, conforme trechos da narrativa que aqui não reproduzo, o que lhe permitia fazer tal observação. Esse traço linguístico não somente pontua que as línguas são heterogêneas, como também funcionam como marca de identidade, afetando não somente os sujeitos falantes, mas também aqueles que as escutam.

Ademais dessas questões, a SD.8. possibilita discutir a relação entre línguas em um mesmo espaço de enunciação (GUIMARÃES, 2002); neste caso específico, entre o espanhol e o quéchua. Não somente há a questão de que o texto de *Los ríos profundos* está escrito em espanhol, o que decorre de uma questão da função-autor (ORLANDI, 1987) desse gênero, que se escreve nessa língua por questões históricas, como também o autor se utiliza de comentários (em boca do narrador) para localizar o leitor que não é falante de quéchua ("Hablaban en quechua").

Em vista disto, o singular agenciamento do autor, ao transitar entre as duas línguas, coloca a questão de que a língua em que escreve – a do colonizador – marca a entrada do quéchua e sua tradução, ora realizada pelo narrador ora na nota, nesse movimento entre a figura do etnógrafo e do autor de literatura que apontava Rama (2008). As relações entre as línguas nesse espaço se materializam de diferentes modos: um deles é que aparecem vinculadas a determinadas interlocuções. Vemos isso no diálogo da *chichera* com o padre Linares, no qual ela – que fala em quéchua em outras

situações – o faz em espanhol com o padre. E vemos como essas línguas constituem esses sujeitos e permeiam as diversas práticas que nesse espaço podem acontecer, marcando inclusive em qual língua pode se enunciar.

Desde minha perspectiva, tais relações são mediadas, sobretudo, pelo aparato de poder do que Bhabha (2007) chama de *discurso colonial*. Este, conforme foi discutido no capítulo 3, é estruturante da construção ideológica da alteridade entre os sujeitos colonizado e colonizador; e a especificação que realiza sobre esse discurso, a partir de Foucault, como *aparato*, discute a sua articulação entre os modos “de diferenciação, defesa, fixação, hierarquização” (ibid., p. 115).

A SD.8., então, apresenta a interlocução – atravessada pelas correspondentes relações de forças – entre a *chichera*, cujo nome não é apresentado, e o Padre Linares, diretor do colégio. O papel de líder religioso da cidade é alçado a um lugar político-institucional, pois este toma para si o protagonismo de resolver a situação de conflito instalada. Este aspecto possibilita uma reflexão sobre os aparelhos ideológicos de Estado e o seu papel na conformação das identidades dos sujeitos, conforme discutido no capítulo 2 desta tese, e sobre os processos de interpelação do sujeito a partir da ideologia. Tal como foi colocado no capítulo 2 desta tese, com relação à questão de Lacan de que “só há causa daquilo que falha”, problematizada por Pêcheux (2009) para discutir os processos de interpelação e de identificação por parte do sujeito, esse está submetido a uma falha e como tal a interpelação ideológica também, o que permite que o sujeito esteja/seja mobilizado por diferentes formações ideológicas. Esta observação permite uma reflexão sobre as desestabilizações e as transformações que as falhas provocam, o que é determinante para a ocorrência de diferentes processos de interpelação e de identificação. Desse modo, a força da interpelação da Igreja e de seu papel institucional – ou mesmo político, pois o ato de Padre Linares o coloca como um lugar de Estado – não são suficientes para submeter a *chichera* à ação do padre, o que provoca uma tensão. Há também um jogo de relações de força mediada pela categoria de gênero/sexualidade, instaurada pelo dispositivo da colonialidade do poder, que produz uma hierarquização entre homem e mulher (“El Padre Director avanzaba entre las mujeres, escoltado por dos frailes”), hierarquia que é deslocada na SD.8., mas que permite que o Padre Linares aja com uma postura incisiva em relação à *chichera* (“¡No me retes, hija!”), que logo em seguida é atenuada ao recorrer-se à religião (“¡Obedece a Dios!”).

SD.9.

Empezaron a arrastrar los sacos de sal hasta el patio.

Ante el asombro y el griterío de las mujeres, sacaron cuarenta costales de sal blanca al patio.

– ¡Padrecito Linares: ven! – exclamó con un grito prolongado la chichera –. ¡Padrecito Linares, ahistá sal! – hablaba en castellano –. ¡Ahistá sal! ¡Ahistá sal! ¡Este sí ladrón! ¡Este sí maldecido!

La multitud se detuvo, como si fuera necesario guardar un instante de silencio para que las palabras de la chichera alcanzaran su destino. Una vez más volvió a llamar la mujer:

– ¡Padrecito Linares...!

Luego bajó del poyo, por un instante; hizo despejar la puerta del almacén¹⁰⁶; **dio varias órdenes** y las mujeres formaron una calle, aplastándose unas a otras.

Y comenzó el reparto.

Presidió ella, desde lo alto del poyo. No hubo desorden. Con cuchillos, las chicheras encargadas abrían los sacos y llenaban las mantas de las mujeres. Luego ellas salían por la tienda y las que estaban hacia el zaguán, se acercaban.

En los pueblos de indios las mujeres guardan silencio cuando los hombres celebran reuniones solemnes. En las fiestas familiares, aun en los cabildos, los indios hablan a gritos y a un mismo tiempo. Cuando se observan desde afuera esas asambleas parecen una reunión de gente desaforada. ¿Quién habla a quién? Sin embargo existe un orden, el pensamiento llega a su destino y los cabildos concluyen en acuerdos. La mujer que es callada cuando los hombres intervienen en los cabildos, chilla, vocifera, es incontenible en las riñas y en los tumultos.

¿Por qué en el patio de la Salinera no se arañaban, no se destrozaban a gritos? ¿Cómo no insultaban o llamaban las que aún permanecían fuera del zaguán, en la calle? Si una sola hubiera podido gritar como cuando era libre, habría incendiado a la multitud y la hubiera destrozado.

Pero ahí estaba ella, la cabecilla, regulando desde lo alto del poyo hasta los latidos del corazón de cada una de las enfurecidas y victoriosas cholas. Al menor intento de romper el silencio, ella miraba, y las propias mujeres se empujaban unas a otras, imponiéndose orden, buscando equilibrio. **Del**

¹⁰⁶ Grafado assim no original.

rostro ancho de la chichera, de su frente pequeña, de sus ojos apenas visibles, brotaba una fuerza reguladora que envolvía, que detenía y ahuyentaba el temor. Su sombrero reluciente le daba sombra hasta los párpados. Un contraste había entre la frente que permanecía en la sombra y su mandíbula redonda, su boca cerrada y los hoyos negros de viruela que se exhibían al sol (ibid., p. 76-77) (grifos meus).

Algumas questões discutidas na SD.8. também podem ser discutidas na SD.9. Por exemplo, o espanhol falado pela *chichera* é novamente apresentado com marcas de oralidade e enunciado em formulações curtas, o que corrobora as afirmações feitas anteriormente sobre essa questão, como se pode ver neste trecho: “– ¡Padrecito Linares: ven! – exclamó con un grito prolongado la chichera –. ¡Padrecito Linares, ahistá sal! – hablaba en castellano –. ¡Ahistá sal! ¡Ahistá sal! ¡Este sí ladrón! ¡Este sí maldecido!”, fragmento no qual aparecem diminutivos, formulações como “Ahistá”, que parece referir ao sentido de “Ahí está”, repetições marcadas pelas emoções do momento da enunciação, para apontar algumas das referidas marcas relativas ao oral. Também é possível estabelecer reflexões sobre a forma em que é descrito o corpo, possibilitando – quando pensamos em práticas de ensino – a quebra de listas de palavras ou de certas oposições (“alto/bajo”, “gordo/flaco”, “feo/bonito”, etc.) que geralmente são tomadas, em relação a esse tema, de forma estereotipada e, de novo, amparando um gesto de generalização e de indeterminação que abre mão do específico e, portanto, do que a alteridade (o outro) implica em termos de peculiar, de diferente.

No fragmento que mobilizo, mais uma vez, o recurso ao que é específico e particular desmobiliza estereótipos e lugares comuns, como se pode ver a seguir: “Del rostro ancho de la chichera, de su frente pequeña, de sus ojos apenas visibles, brotaba una fuerza reguladora que envolvía, que detenía y ahuyentaba el temor. Su sombrero reluciente le daba sombra hasta los párpados. Un contraste había entre la frente que permanecía en la sombra y su mandíbula redonda, su boca cerrada y los hoyos negros de viruela que se exhibían al sol”.

É de se relevar, também, toda a ação presente nesse capítulo VII de *Los ríos profundos* e que está em destaque na SD.9.: as decisões tomadas pelo coletivo, a partir de uma liderança. Toda a ação é narrada pelo *eu* narrador de forma que se estabelece um paralelo entre a situação específica do saque à salineira e as práticas coletivas de tomadas de decisões realizadas pelos índios em suas práticas cotidianas. Esse paralelo é estabelecido pelo acesso a uma memória, a um funcionamento específico, que remete a

uma questão cultural, a uma prática mediada entre o silêncio e a voz, e também entre gênero/sexualidade e coletivo/individual. Essas últimas categorias (gêneros/sexualidade e coletivo/individual) mediam práticas culturais tradicionais dos índios, relatadas pelo *eu* narrador como modo de comparação com a ação principal do capítulo e que está recortada na SD.9. Há o recurso ao específico, ao que é particular, ao que se vincula à história: “En los pueblos de indios las mujeres guardan silencio cuando los hombres celebran reuniones solemnes. / En las fiestas familiares, aun en los cabildos, los indios hablan a gritos y a un mismo tiempo. / ¿Quién habla a quién? Sin embargo existe un orden, el pensamiento llega a su destino y los cabildos concluyen en acuerdos. / La mujer que es callada cuando los hombres intervienen en los cabildos, chilla, vocifera, es incontenible en las riñas y en los tumultos”.

O que explicaria a diferença dessas práticas coletivas, próprias das comunidades indígenas, com o que é relatado como ação daquele momento, é a forma de proceder das mulheres diante de uma situação que poderia requerer ações semelhantes às que ocorriam nessas práticas realizadas nessas comunidades, mas que naquele momento não foram mobilizadas. O estranhamento do *eu* narrador sobre essa questão permite uma reflexão sobre o ineditismo daquele ato, realizado em um lugar clivado pela colonialidade do poder e que por isso não permitiria um modo de proceder típico das comunidades (realizado em outro lugar, sem a presença masculina, com uma posição inédita de protagonismo das mulheres). Essa diferença é mediada pelas relações de força existentes nesse espaço, instaladas pela história e que deslocam a forma de agir das *chicheras*: “¿Por qué en el patio de la Salinera no se arañaban, no se destrozaban a gritos? ¿Cómo no insultaban o llamaban las que aún permanecían fuera del zaguán, en la calle? Si una sola hubiera podido gritar como cuando era libre, habría incendiado a la multitud y la hubiera destrozado”, o que poderia gerar uma violência de proporções inimagináveis.

Após mobilizar as nove SD's tomadas dos dois *corpus* de *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, passo a apresentar os lineamentos, elaborados a partir de *La tumba del relámpago*, de Manuel Scorza. O modo de apresentação será o mesmo; entretanto, à diferença de *Los ríos profundos*, para os lineamentos de *La tumba del relámpago* selecionei três capítulos, pelo fato de que esses são menos extensos.

4.3.2. A partir de *La tumba del relámpago*

La tumba del relámpago (quinto cantar) (1979), de Manuel Scorza, é o quinto de uma série de livros sobre rebeliões indígenas contra companhias mineiras testemunhadas pelo autor, que ocorreram no Peru no começo dos anos 60. São os primeiros quatro: *Redoble por Rancas* (1970), *Garabombo el invisible* (1972), *El jinete insomne* (1977), e *Cantar de Agapito Robles* (1977).

Nesse livro, Scorza realiza a narração, na forma de crônicas, de fatos da história do Peru desde a colonização, relacionando-os a elementos ficcionais que relata como romance. O fio que une todos esses elementos é a chegada do advogado Genaro Ledesma à cidade de Pasco, para trabalhar como professor na escola da cidade. O período da ação remete às rebeliões indígenas contra diversas multinacionais, que ocorreram no Peru durante os anos 60. O contato que esse personagem passa a ter com a realidade social do lugar é o mote para tratar de temas relacionados à exploração, por parte de multinacionais: trabalho semi-escravo dos *comuneros* indígenas, a concentração de terras por parte de latifundiários e outros problemas sociais, de base histórica, instalados – como poderíamos dizer – pela colonialidade do poder. Tocado por essas questões, Ledesma passa a trabalhar como advogado defensor dos direitos da população mais pobre, convertendo-se em um advogado *comunero*, de comunidades indígenas da região.

Assim como procedi com os recortes realizados a partir de *Los ríos profundos*, também adotei a divisão em itens para os três trechos recortados desse livro: o Capítulo 8 – *Comprobable informe sobre la represa Bombón* será o **Texto 1**; o Capítulo 12 – *La rabia comienza a sofocar a Genaro Ledesma*, será o **Texto 2**; e o Capítulo 14 – *Exaltación Travesaño le dice a Genaro Ledesma: “Soy alguien que morirá sin ver la Justicia”* o **Texto 3**. No próximo item apresento o **Texto 1** – e as SD’s que mobilizarei para a elaboração dos lineamentos para discussão de *cultura*.

Texto 1 - Comprobable informe sobre la represa Bombón

No capítulo 8 de *La tumba del relámpago* – *Comprobable informe sobre la represa Bombón* – Scorza relata a construção de uma represa por parte de uma multinacional americana, a *Cerro de Pasco Corporation*, e a forma opressora com que a

empresa realizou tal tarefa, passando por cima de comunidades e governos. Seguindo o procedimento mediante o qual abordei os capítulos de *Los ríos profundos*, começo com a SD.1. que apresento a seguir.

SD.1.

El año 1931 la compañía minera norteamericana ‘Cerro de Pasco Corporation, Inc.’ de Delaware decidió aumentar la capacidad de su planta eléctrica de Bombón, en la pampa Junín. Construyó una represa que contuvo las aguas que el lago Junín vierte en el río Mantaro, bordeando cuyas orillas se levantan Pari, Ondores, Huayllay, Cochamarca, Ninaragrac, Yarusyacán, Uco, aldeas de pastores que salpican la desolada tundra.

Las empresas extranjeras que operaban entonces en el Perú no solicitaban, desde luego, el consentimiento de las comarcas que explotaban. El pueblo de Pari se enteró de los rebalses de la represa Bombón el día en que las aguas invadieron sus pastizales. El agua cubrió los campos lentamente. Pari logró salvar sus rebaños pero perdió tres mil hectáreas de sus mejores pastos. **Pari, que vivía del comercio de carne con la ‘Cerro de Pasco Corporation’, se hubiera resignado a su suerte si los rebalses no hubieron sumergido un centenar de casas de su Barrio Bajo. El pueblo discutió en un Cabildo Abierto: el personero Romualdo propuso constituir una comisión para quejarse ante las autoridades de Lima. Aunque Pari compartía su indignación, en el Cabildo Abierto se impusieron quienes sostenían que además de la posibilidad de perder a su mejor cliente, Pari arriesgaba algo peor.** Pari está próxima a la planta eléctrica de Malpaso donde en 1931 se atrincheraron los primeros huelguistas de la ‘Cerro de Pasco Corporation’; allí mismo los fusilaron. Para antever las consecuencias de un conflicto con la todopoderosa Compañía, los vecinos de Pari sólo tienen que atravesar el cementerio donde los héroes de Malpaso están enterrados. Pari decidió trasladar a los damnificados de las tierras bajas a las tierras altas. Por fortuna, las aguas se detuvieron. Pari retornó a su paz bovina (SCORZA, 1979, p. 49) (grifos meus).

A SD.1. apresenta a relação que a multinacional *Cerro de Pasco Corporation* possuía com as comunidades indígenas que viviam em torno das minas exploradas pela companhia. Assim, expõe as relações de poder instaladas pelo sistema econômico, desiguais entre si, sem a mediação do Estado como aparelho regulador das diferenças (cf. capítulo 2 desta tese). A relação desta empresa com as aldeias de pastores em volta das minas é representativa da discussão que Mignolo (2003a) realiza, e que apresentei no capítulo 3 deste trabalho, sobre o segundo conjunto que compõe o dispositivo da colonialidade do poder, a tríade *exploração, dominação e conflito* no mundo

moderno/colonial, “cuya estructura económica es el capitalismo” (MIGNOLO, 2003a, p. 47).

Sobre o efeito dessas categorias, práticas sociais e históricas se vinculam, o que permite que esta SD.1. se coloque como questão para discussão de temas culturais no que tange às relações em sociedade. Tais práticas são contraditórias entre si: a empresa toma decisões de forma unilateral, sem diálogo ou debate com os sujeitos envolvidos: “Las empresas extranjeras que operaban entonces en el Perú no solicitaban, desde luego, el consentimiento de las comarcas que explotaban”; os *comuneros*, ao contrário, tomam suas decisões em coletivo, por meio de discussões realizadas por um *cabildo*, termo que designa, em espanhol, um organismo coletivo de decisões que regulam práticas de uma determinada comunidade, onde as demandas são colocadas em discussão, conforme fragmento em negrito acima. A contradição que focalizo não somente é decorrente de formas de procedimento distintas, mas também dos papéis que se vinculam a uma empresa multinacional (regularmente associada a sentidos e práticas “civilizadas” do Ocidente, onde o debate e a negociação fariam parte de decisões tomadas) e a uma comunidade indígena (geralmente associada, de forma estereotipada, a práticas “não civilizadas”, por não “dominar códigos” ocidentais de vivência em sociedade).

As relações de poder entre os grupos envolvidos, mediadas pelo econômico, constituem uma oportunidade de deslocar situações em sociedade tratadas de forma genérica, sem conflitos, situações essas vinculadas a uma cultura globalizada, a relações de poder. Essas relações que hoje se colocam associadas à globalização também possuem suas particularidades, mas são tratadas, em aulas de língua estrangeira, de forma genérica, sem relação com condições específicas. Na SD.1. essas questões são problematizadas pelas contradições instaladas pela colonialidade do poder, que mediam – ou antes impõem – determinadas práticas em sociedade: “Para antevertir las consecuencias de un conflicto con la todopoderosa Compañía, los vecinos de Pari sólo tienen que atravesar el cementerio donde los héroes de Malpaso están enterrados. Pari decidió trasladar a los damnificados de las tierras bajas a las tierras altas. Por fortuna, las aguas se detuvieron. Pari retornó a su paz bovina”.

SD.2.

En 1958 la ‘Cerro de Pasco Corporation’ decidió aumentar, otra vez, la capacidad de la planta eléctrica de Bombón. (...) El personero Toribio decidió enjuiciar a la Compañía. En 1960, para sorpresa de los que, más que rebelde lo consideraban loco simpático, la Corte Superior de Huánuco falló

a favor de Pari y condenó a la Compañía a rehabilitar la carretera y pagar 500 000 soles de indemnización. Ante la estupefacción general, la ‘Cerro de Pasco Corporation’ acató la sentencia.

Poco después los Estados Unidos de Norteamérica redujeron la cuota de minerales peruanos – plata, cobre, plomo, zinc. Para enfrentarse a la crisis, la ‘Cerro de Pasco Corporation’ – fabulosamente enriquecida por la demanda de minerales provocada por la Guerra de Corea –, decidió licenciar buena parte de sus 15 000 trabajadores (ibid., p. 50).

Na SD.2. também há a possibilidade de discutir relações de poder entre os grupos envolvidos, mediadas pelo econômico. O trecho em questão faz referência à mediação realizada pelo corpo jurídico do Estado para resolver o enfrentamento entre forças desiguais: “la Corte Superior de Huánuco falló a favor de Pari y condenó a la Compañía a rehabilitar la carretera y pagar 500 000 soles de indemnización. Ante la estupefacción general, la ‘Cerro de Pasco Corporation’ acató la sentencia”; entretanto, tal mediação não é suficiente, pois a empresa, apoiada por seu país, realiza uma retaliação, ao demitir um grande número de empregados, o que denota a incapacidade do Estado para mediar esses conflitos entre forças desiguais, já que não possui poder frente às grandes organizações econômicas: o que representa um deslocamento na história em relação aos gestos realizados institucionalmente na conformação do Estado nacional, conforme a discussão que apresentei no capítulo 2.

Nessa questão a configuração de poder se coloca nas mãos das grandes empresas, com uma ausência do Estado ou esse a serviço dessas empresas, processo descrito por Ianni (1999) como uma consequência da globalização. Sobre essa questão retomo o que apontei no capítulo 1 deste trabalho, quando o estudioso observa que as corporações determinam os processos de decisão dos mercados e estão acima dos estados e nações, dos grupos e das coletividades. Assim, essas empresas determinam e geram buscas de forças de trabalho, que estão aquém das condições sociais de configuração e de organização social e política dos Estados.

A seguir apresento as SD’s mobilizadas do segundo grupo do *corpus* recortado de *La tumba del relámpago*, o **Texto 2**, que corresponde ao capítulo 12 – *La rabia comienza a sofocar a Genaro Ledesma*. A numeração das SD’s continua da anterior. Apresentarei um pequeno resumo do **Texto 2** e os lineamentos elaborados a partir das SD’s, sendo a primeira desse grupo a SD.3.

Texto 2 - La rabia comienza a sofocar a Genaro Ledesma

O capítulo 12 de *La tumba del relámpago, La rabia comienza a sofocar a Genaro Ledesma*, gira em torno do trabalho de Genaro Ledesma como advogado de comunidades, ao receber visitas de *comuneros* que necessitavam de assessoria jurídica em demandas contra ações de violência e opressão realizadas por empresas e famílias poderosas. O contato com as histórias desses comuneros gerava em Ledesma reflexões sobre o processo histórico de formação do Peru e sobre as histórias de exploração e de opressão das comunidades indígenas. A SD.3. apresenta uma reflexão do personagem sobre estas questões.

SD.3.

¿Y si en los Andes la vanguardia revolucionaria no es la inexistente clase obrera sino la esquilmada clase campesina? El aletazo de un pensamiento sombrío lo rozó: las revoluciones campesinas fracasaron siempre. Por eso nos fascinan. Los Emiliano Zapata, los Garabombo, los Raymundo Herrera, los Agapito Robles mueren puros. Los campesinos no llegan al poder: no tienen oportunidad de corromperse. La injusticia de la historia los preserva. No les da ocasión de transformarse de oprimidos en opresores. ¿Y la Revolución China? En China los campesinos vencieron pero la vanguardia fue la clase obrera. Miró los penachos de humo que rubricaban el cielo pizarra de Cerro de Pasco. ¿Ese proletariado encabezaría la marcha de un millón de campesinos hacia Lima, la Capital perpetuamente nublada, perpetuamente egoísta, perpetuamente corrompida? (SCORZA, 1979, p. 62).

Nessa sequência os dados históricos permitem contextualizar as relações de poder instauradas pela colonialidade do poder (MIGNOLO, 2003). Populações oprimidas no espaço afetado por esse dispositivo, como a classe campesina, somente alcançariam a liberdade – segundo o advogado Ledesma – pela revolução. A constatação de que no Peru não havia classe trabalhadora, mas somente campesina, tem a ver com a reflexão de Cornejo Polar (2005) sobre a existência de dois pólos desigualmente desenvolvidos de uma única estrutura capitalista instaurada pelo colonialismo. De minha perspectiva, é possível relacionar a reflexão do personagem com a discussão de que no Peru há setores que usufruem dos saberes proporcionados e instaurados pelas colonialidades do poder e do saber, fortemente vinculados aos processos decisórios instalados na consolidação do estado peruano, a partir de um sistema imposto pela colonização, que oprimem e se

validam de sua posição sobre setores que estão à margem desses processos: “Los campesinos no llegan al poder: no tienen oportunidad de corromperse. La injusticia de la historia los preserva. No les da ocasión de transformarse de oprimidos en opresores”. Diferentes saberes de diferentes civilizações se rivalizam no jogo de poder instaurado pela colonialidade, sendo que alguns deles, os mais deslocados desse paradigma, sucumbem diante de práticas históricas mediadas por relações de poder, o que gera o contraste citado por García Canclini (1997) entre Modernidade e Modernização, discutido no capítulo 2 deste trabalho.

SD.4.

Las calles de la ciudad [Huánuco] que desde hacía cuatrocientos años alojaban una de las más fabulosas vetas de América, no tenían veredas. Los americanos habían extraído en cuarenta años (recordó los balances de la Compañía publicados por *Peruvian Times*) más de mil millones de dólares de utilidad. ¡Qué carajo les importaba! Ellos habitaban una pequeña ciudad separada de la miseria por alambradas erizadas de guardias armados: la ciudadela ‘La Esperanza’: chalets ultramodernos, dotados de calefacción y de todas las comodidades posibles: el siglo veinte junto al siglo quince. Por fin llegó a su Estudio. En la sala esperaban rostros inescrutables, trajes raídos, bufandas sucias. Rápidamente se había difundido que Genaro Ledesma era ‘abogado de comunidades’, un abogado ‘garantizado por las comunidades de la pampa Junín’. Entre los grandes hacendados y el Poder Judicial existe un intermediario temible: el abogado. Los comuneros no sabían ya si era mejor ganar o perder un juicio. Los juicios se eternizaban, duraban generaciones (ibid., p. 62-63) (grifos meus).

A SD.4. entra em relação com a SD.3. por permitir a mobilização dos mesmos temas de discussão. As contradições instauradas pela colonialidade do poder estão materializadas no espaço público, no choque entre Modernidade e Modernização de que fala García Canclini (1997), cujas práticas históricas, realizadas por percursos diferentes, são representativas dos grupos sociais que o habitam, numa oposição que é metafórica das relações sociais desses grupos e que se materializa claramente no fragmento que destaco em negrito.

Práticas institucionais que não correspondem às necessidades e especificidades de certos grupos sociais – que contradizem o propósito do arquivo jurídico do Estado em amainar as diferenças, conforme discussão realizada no capítulo 2 – entram em oposição com práticas não legitimadas institucionalmente, como as realizadas em comunidade pelos *comuneros*; ao Estado não lhe interessa atender às demandas desse grupo: “Los comuneros no sabían ya si era mejor ganar o perder un juicio. Los juicios

se eternizaban, duraban generaciones”. Além do mais, esta posição desprestigiada se materializa nos corpos desses sujeitos, no modo de se vestirem, o que permite uma discussão sobre vestimentas (e/ou formas de vestir) e sobre estas como traço de identificação social de sujeitos: “En la sala esperaban rostros inescrutables, trajes raídos, bufandas sucias”. Essa discussão entraria em contraposição a modos de trabalhar sobre esse tema nas práticas de ensino de língua, nas quais se reproduzem e reforçar sentidos altamente estabilizados e, vinculados ao Mercado e a uma “cultura” supostamente globalizada, por efeito de um processo de “uniformização relativa dos modos de vida e de produção em escala internacional”, como diria Revuz (1998, p. 228).

SD.5.

- Nos gustaría entrevistarnos con el doctor.
- Yo soy. ¿En qué puedo servirlos, señores? – contestó con formalidad. Dirigirse a los ceremoniosos comuneros familiarmente, sin conocerlos, es ofenderlos.
- Somos representantes de la comunidad de Chinchán, doctor. Julio González Marcelo, personero, a sus órdenes. Por la vestimenta y la manera de hablar: comunero vivido en Lima. Hemos oído hablar del Estudio y venimos a solicitar su ayuda.
- Por favor, pasen. ¡Siéntense!
- Aquí nomás, doctor.
- No insistió.
- ¿Con quién están en conflicto?
- Con la hacienda Ninao, pero estamos descontentos de cómo se tramita nuestro reclamo.
- No camina – intervino un comunero corpulento –. Hace setenta años que esperamos el fallo. Los que iniciaron el juicio han muerto. Los dueños contra los que reclamábamos, han muerto. Los jueces han muerto. ¡Aún no hay fallo!
- ¿Setenta años?
- Setenta y seis, doctor – corrigió un comunero fornido, cara oscura, ojos vivos, aire reposado: Saturnino Inocente.
- A principios del siglo la hacienda Ninao usurpó nuestras tierras. En esa época eran dueños los Tello, ya difuntos. La comunidad inició juicio. Los

Tello decidieron asaltar Ninao: nos mataron a nueve comuneros. La Gendarmería, maliciosamente informada por los Tello, que pretextaban que nuestros abuelos se habían rebelado, mató a seis más. El juicio siguió. La hacienda cambió de dueño. Los Neyra, nuevos dueños, la perdieron en una mesa de juego. La hacienda pasó a manos de los Malpartida. El juicio siguió. Los Malpartida vendieron la hacienda a los Vega. El juicio siguió. En 1925, con motivo de una delimitación de linderos, los Vega mataron a quince comuneros. Esta vez no actuó la policía: puros caporales. En 1932 la hacienda cambió otra vez de propietario. La compraron los Palacio. El juicio siguió. Esta vez el Poder Judicial falló.

– ¿A favor de los Palacio?

– No, a favor de nosotros.

– ¿Los Palacio respetaron el fallo?

– **En esa época nuestros personeros no sabían leer. Los Palacio fingieron aceptar la sentencia, congrataron hipócritamente a nuestras autoridades. Las invitaron a celebrar y solicitaron que, en señal de conformidad, firmaran la sentencia. Nuestras autoridades colocaron sus huellas digitales. ¡Ignoraban que ese papel no era la sentencia sino la minuta de una venta simulada!**

– ¡La puta madre!

– ¡Así son, doctor! Pero nosotros seguimos el juicio. Queremos darnos una última oportunidad y si no obtenemos justicia nos la buscaremos por otro rumbo (ibid., p. 63-64) (grifos meus).

A SD.5. apresenta um diálogo entre Ledesma e os *comuneros*, em que é possível discutir relações e formas de tratamento pelo viés das relações entre sujeitos que, ademais de não se conhecerem, ocupam posições diferentes socialmente, o que pode ser tomado como um traço cultural ao considerar o comentário do narrador: “¿En qué puedo servirlos, señores? – contestó con formalidad. Dirigirse a los ceremoniosos comuneros familiarmente, sin conocerlos, es ofenderlos”¹⁰⁷. A SD.5. também entra em relação com a SD.4., por apresentar detalhadamente algumas das questões já discutidas nesta última. Em relação ao papel do Estado em não atender às demandas dos *comuneros*, esse grupo desamparado institucionalmente, o diálogo entre os personagens permite abordar essa questão com mais dados, a partir do relato que aqueles fazem do

¹⁰⁷ Em espanhol essa observação se materializa no tratamento de usted, cujas marcas destaco no texto; além de se expressar também na sintaxe com um todo.

julgamento sobre o conflito com a fazenda Ninao. O tempo de julgamento desse conflito e as reviravoltas desse caso são mostras das contradições instauradas pelas colonialidades do poder e do saber: práticas institucionais mediadas por relações de poder e em favor de determinados grupos; deturpação das práticas institucionais, apoiada às vezes por agentes do Estado (“En 1925, con motivo de una delimitación de linderos, los Vega mataron a quince comuneros. Esta vez no actuó la policía: puros caporales”) e pelo conhecimento letrado do arquivo jurídico imposto pelo Estado na mediação das diferenças, conforme fragmento destacado em negrito.

SD.6.

Durante años el ex cabo Saturnino Inocente había recorrido el Perú batiendo abigeos, capturando ladrones, masacrando campesinos, pateando inocentes o perdonando, amparando, comprendiendo. En todo pueblecito, un cabo de la Guardia Civil es un notable. Harto de rodar, un día decidió volver a Chinchán. Los comuneros, que desconfiaban de todos los uniformados, lo acogieron con recelo. Yo no nací uniformado. Es cierto, pero fui uniformado. Inocente se dedicó a la agricultura. Participaba con prudencia en las asambleas. Sobre todo cuando las autoridades afrontaban problemas legales, su experiencia servía. Demoró en ser electo autoridad. Durante tres años, mientras daba pruebas de lealtad, la comunidad le encomendó cargos ínfimos. Después lo eligieron presidente. ‘Setenta años’, pensó Ledesma. Sintió, de pronto, el peso de las esperanzas que depositaban en él. ¿En cuánto tiempo lograría un fallo? ¿Y de lograrlo, serviría? (SCORZA, 1979, p. 64).

A SD.6. apresenta questões relacionadas aos processos de interpelação e de identificação ideológica por parte do sujeito, aspectos que apresentei no capítulo 2 desta tese: apesar de que esses processos estão submetidos a falhas, a interpelação do sujeito se dá pela ideologia, na linearidade do intradiscursivo (ou na sua horizontalidade), produzindo memória, no irremediável jogo interdiscursivo. O personagem de Saturnino Inocente, enquanto cabo da guarda civil, é interpelado pela ideologia da corporação, conforme se pode ver em SD.6., por praticar atos de opressão específicos, associados a um lugar de repressão: “Durante años el ex cabo Saturnino Inocente había recorrido el Perú batiendo abigeos, capturando ladrones, masacrando campesinos, pateando inocentes o perdonando, amparando, comprendiendo. En todo pueblecito, un cabo de la Guardia Civil es un notable”, um lugar que também lhe dava status. Entretanto, essa memória produzida por esse processo, no irremediável jogo interdiscursivo, como disse

anteriormente, está submetido a falhas, o que pode explicar a mudança produzida em Saturnino ao deixar de ser cabo. De qualquer forma, o vínculo com essa memória produz estranhamentos por parte dos demais sujeitos (“Los comuneros, que desconfiaban de todos los uniformados, lo acogieron con recelo”), mas a recusa de Saturnino em voltar à posição anterior, já tomado por um novo processo de interpelação, se faz patente ao enunciar: “Yo no nací uniformado”, fragmento que irrompe no discurso do narrador sob as formas do indireto livre¹⁰⁸. Essas questões são possíveis de serem discutidas tendo em consideração as diversas formas de individualização do sujeito por parte do Estado, este já atravessado pelo funcionamento da ideologia, processo que expõe as contradições inerentes a uma cultura que se vincula ao Estado e a uma nação.

A seguir passo ao **Texto 3**, que corresponde ao capítulo 14 – *Exaltación Travesaño le dice a Genaro Ledesma: “Soy alguien que morirá sin ver la Justicia”*. A numeração das SD’s será continuada a partir da anterior. Também apresentarei um pequeno resumo do **Texto 3** e os lineamentos elaborados a partir das SD’s.

Texto 3 - Exaltación Travesaño le dice a Genaro Ledesma: “Soy alguien que morirá sin ver la Justicia”

No capítulo 14 de *La tumba del relámpago*, *Exaltación Travesaño le dice a Genaro Ledesma: “Soy alguien que morirá sin ver la Justicia”*, Genaro Ledesma viaja para atender uma demanda dos *comuneros* de Quiparacra com outros *comuneros* vizinhos. Inconformado com a luta entre iguais, Ledesma vai para essa aldeia, para convencê-los a lutar na justiça, lado a lado com os demais povoados, contra os opressores de suas comunidades, como as empresas multinacionais e os latifundiários. Essa situação lhe produz reflexões sobre a história do país e sobre o que ele considera “la fatalidade de la lucha campesina”: a desunião. A seguir apresento as SD’s que embasam os lineamentos referentes a este *corpus*, a partir da SD.7.

¹⁰⁸ E não irrompe apenas o dizer do outro, mas também o dizer do próprio sujeito do discurso, que retoma uma interpelação possível, mas que não se materializa na enunciação, retomada pelo sujeito por já ter sido dita em algum momento.

SD.7.

Esos campesinos de Quiparacra, en lugar de fusilar a otros campesinos, ¿por qué no ejecutaban a un hacendado? En todas partes era igual; los campesinos defendían sus intereses o los de su comunidad pero, raras veces, los de su clase. La tragedia de las luchas campesinas es la lucha aislada. La comunidad, creación genial de la sociedad india, le permitió atravesar cuatrocientos años de genocidio. Pero la comunidad protege a sus miembros: no defiende a los otros campesinos, a su clase. Ésa es la fatalidad de las luchas campesinas. Los grandes rebeldes Túpac Amaru, Atusparia, Uchu Pedro, Santos Atahualpa, y el desconcertante Rumimaki, fueron combatidos y derrotados por sus propios hermanos armados por sus opresores. ¡Indios combatieron contra indios! Hacia cuatrocientos años que guerreaban sin tregua. Solitariamente padecían los abusos; solitariamente los masacraban. Era imprescindible que se unieran. **¡Ah, si las comunidades juntaran sus combates dispersos! Si los fusiles que en horas de extravío apuntaban contra el pecho de sus hermanos, se volvieran contra sus verdaderos enemigos. Imaginó cien mil campesinos alzados en las anfractuosidades de esa cordillera donde la tropa limeña, ahogada por la altura, sobrellevaba apenas el peso de sus mochilas** (SCORZA, 1979, p. 74) (grifos meus).

A SD.7. retoma questões históricas sobre a formação do Peru, diretamente relacionadas à colonialidade do poder e do saber, instauradas pela colonização. A contradição decorrente desse processo, apesar da intensa violência que ocorreu durante a conquista por parte da Espanha, não conseguiu desconstruir um dos principais legados da sociedade índia, a comunidade: “La comunidad, creación genial de la sociedad india, le permitió atravesar cuatrocientos años de genocidio”. Entretanto, essa organização social não conseguiu silenciar as contradições instaladas pela colonialidade; de fato, a SD.7. apresenta uma descrição das comunidades muito próxima ao conceito de comunitarismo que Bauman debateu, cuja reflexão discuti no capítulo 2 e cuja citação reproduzo novamente. Conforme esse autor, o comunitarismo “[t]em a ver com o cerceamento da livre escolha, com a promoção da preferência por uma escolha cultural e a protelação de todas as outras – com vigilância e censura estritas” (BAUMAN, 2012, p. 63). O que caracterizaria cada uma dessas comunidades, e impediria a sua união com as demais, seria a valorização do que é próprio e particular a cada uma delas, através da história por relações de conflito e de interesses: “En todas partes era igual; los campesinos defendían sus intereses o los de su comunidad pero, raras veces, los de su clase”.

Tal constatação, feita por parte de um descendente de espanhol, permite discutir que por mais que as comunidades indígenas sejam tomadas como algo homogêneo, há

diferenças significativas que afetam sua relação com o espaço e com o outro. Desta forma o conflito estabelecido nessas relações de alteridade entre as comunidades indígenas permitiu o êxito da conquista do território pelos espanhóis: “Los grandes rebeldes Túpac Amaru, Atusparia, Uchu Pedro, Santos Atahualpa, y el desconcertante Rumimaki, fueron combatidos y derrotados por sus propios hermanos armados por sus opresores. ¡Indios combatieron contra indios! Hacia cuatrocientos años que guerreaban sin tregua”.

As práticas culturais específicas de cada comunidade poderiam ser a chave de interpretação desta falta de união: práticas constituídas ao longo da história, que configuraram identidades distintas e sem conciliação entre si: “Solitariamente padecían los abusos; solitariamente los masacraban”. Segundo Ledesma, somente o enfrentamento, pela revolução, das contradições impostas pela colonialidade do poder – revolução que na SD.7. ele classifica como “união” (“Era imprescindible que se unieran”) – seria capaz de produzir uma mudança de paradigma, derrotando o bastião simbólico de tais contradições, Lima, capital do Peru e local institucional do poder exercido pelo econômico e pelo político na relação entre os diferentes sujeitos nesse espaço, conforme destaque em negrito.

SD.8.

Se alojaron en casa de Travesaño: allí esperaban los comuneros de Tambopampa: rostros tostados por el frío, ponchos oscuros uniformados por los mismos gestos, los mismos silencios. Le ofrecieron sopa de carnero y un guiso demasiado grasoso. Ledesma prefirió no comer. En la altura la digestión demora el doble que en la costa. Pero rechazar un plato es un desaire. El Chino salvó la situación: comió por los dos. Más que calentados, durmieron agobiados por pesadísimas frazadas. Se despertó reposado. El día mostró una lejanía de pampas dentadas por resplandecientes picos nevados. En la puerta esperaban esos caballos menudos, por cuya facha no se daría un real, y que son sin embargo infinitamente más resistentes que cualquier otra bestia de estampa, inadaptable a semejante altura. Una mancha de jinetes se aproximó, desmontó, se acercó. Entre los emponchados distinguió al ex personero Corasma que lo saludó un poco pálido, cortado. Le sirvieron desayuno de autoridad: bistec con papas fritas en manteca rancia, café, pan, quesillo. Lo disfrutó mientras trataba de absolver una confusa consulta legal de un sobrino de Travesaño. Salieron (ibid., p. 76).

A SD.8. apresenta práticas culturais específicas, relacionadas à alimentação. Como apontei anteriormente em outros lineamentos, o olhar sobre o específico e sobre o particular permite abordar jogos de força que se materializam em modos de

procedimento vinculados a determinadas práticas. Tais elementos deslocam abordagens neutras e estereotipadas sobre determinados temas, e nesta SD.8., especificamente, a particular relação dos sujeitos com a alimentação permite discutir este tema de forma menos genérica e estereotipada que a realizada comumente em práticas de ensino de línguas estrangeiras. As relações entre sujeitos, mediadas por essas práticas, permite discutir traços particulares vinculados com o movimento de *cultura como modo de vida característico* (EAGLETON, 2011): “Le ofrecieron sopa de carnero y un guiso demasiado grasoso. Ledesma prefirió no comer. En la altura la digestión demora el doble que en la costa. Pero rechazar un plato es un desaire. El Chino salvó la situación: comió por los dos”. Sobre alimentação, há outro traço particular, relacionado ao café da manhã: “Le sirvieron desayuno de autoridad: bistec con papas fritas en manteca rancia, café, pan, quesillo”, que não somente pode ser característico de um espaço específico, mas também como modo de identificação de práticas sociais entre sujeitos.

Sobre os lineamentos aqui apresentados, penso, de minha perspectiva, que eles colocam claramente o *específico*, o *particular* (o “próprio” na relação com o que é do outro). Assim, também colocam em revisão um constante processo de “generalização”, que ocorre nas práticas de ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras e ao qual fiz menção em vários momentos, que justamente apaga o específico e o particular e vincula *cultura* a formas genéricas e estereotipadas sobre o outro e sobre a língua do outro.

Esse movimento de generalização que, como observa Sokolowicz (2014), em determinados livros didáticos de espanhol, se materializa em sintagmas como “Los españoles son”, “En América Latina” (aos que seria possível somar outros como “los argentinos”, “En Colombia se dice X e no Y”) se alia a um processo altamente determinado discursivamente, conforme Indursky (2013). Se vincula, de modo mais amplo, aos processos que tomam a língua como mercadoria e, no caso do espanhol, à política que se conhece especificamente como pan-hispanismo. O processo de generalização de que falo produz um efeito sobre o par língua-cultura: tira dele especificidades e propriedades que é justamente o contrário do que aconteceu na materialidade de nosso corpus, no qual aparece “um mundo” de formas linguístico-culturais específicas, amostras do real que estão vinculadas a um determinado espaço, atravessado por uma história também determinada.

Considerações finais

Esta pesquisa de doutorado, cuja perspectiva foi realizar um diálogo entre os Estudos Culturais e a Análise do Discurso materialista, teve como objetivo discutir a *noção de cultura*, partindo da análise de como ela funciona em práticas de ensino de línguas estrangeiras e em determinadas regiões do campo dos Estudos da linguagem – que foram sitiadas por esse “obstáculo epistemológico” (BACHELARD, 1996, *apud* CELADA, 2002) – e passar a explorá-la como um objeto discursivo.

A presente tese, como textualização dessa pesquisa, teve como propósito devolver historicidade ao termo, discutir sua relação com a história e com a memória discursiva, a partir de uma série de trabalhos teóricos produzidos no campo dos Estudos Culturais, da Sociologia e da Antropologia Cultural, mobilizando-os para o campo dos Estudos da Linguagem e, mais especificamente, da reflexão sobre as práticas de ensino de línguas estrangeiras, em especial as de língua espanhola, no intuito de que tal reflexão ressoe na área de formação de professores.

Nesse gesto estabeleci um percurso, pautado por leituras e reflexões, colocando em relação – a partir do específico agenciamento que consegui realizar da série de saberes mobilizados – aspectos relativos a cultura, identidade, ideologia e colonialidade, os quais serviram de base, a partir do agenciamento realizado de uma série de saberes, para a elaboração de lineamentos a partir de fragmentos de textos da esfera literária. Como propósito deste trabalho, apresentei uma reflexão que visa oferecer resistência a certas formas de trabalhar sobre “a cultura”, sintagma abordado no primeiro capítulo. Este, como foi reiterado em vários momentos, funcionaria como a materialização de um pré-construído, contribuindo a reproduzir, em práticas relacionadas ao ensino de língua estrangeira, saberes estereotipados e estabilizados sobre “o outro” e sobre a língua do outro.

A produção dos referidos lineamentos foi fruto de um gesto de interpretação construído a partir de meu lugar de professor de espanhol e de pesquisador brasileiro: ou seja, a partir da diferença com o outro (determinados falantes de língua espanhola) e, também, com a língua – determinadas formas da língua espanhola que habitam certos espaços do que hoje se conhece como Peru, materializadas nos textos que compõem o

corpus desta pesquisa. Nesse trabalho foi fundamental abordar tais textos a partir de suas condições de produção, de uma perspectiva discursiva como a que aqui adoto.

Nesse sentido, os lineamentos apresentados confirmam a hipótese inicial que estabeleci no capítulo 1 desta tese: a impossibilidade de pensar a cultura como separada dos processos históricos e discursivos constitutivos de uma língua, ou seja, a cultura não é “algo” que esteja *fora* desta. Um determinado funcionamento, recorrente nas práticas de ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras, gera uma *dicotomia entre língua e cultura* principalmente pelo fato de a noção de cultura que aí opera – regularmente, ligada a discursividades do Mercado – está vinculada a uma concepção que dilui o linguístico e silencia o político, em um processo de homogeneização (“globalização”) que apaga as contradições inerentes a este último.

Para essa constatação foi de fundamental importância ver como o termo *cultura* se significou ao longo da história, movimento que realizei no capítulo 2 desta tese. Esse gesto de interpretação, na interlocução teórica entre os Estudos Culturais e a AD materialista, me permitiu ver como os sentidos que constituem a memória discursiva não se apagam facilmente. Considerar *cultura* é considerar sua relação com seus vários sentidos constituídos historicamente, que estabelecem um confronto entre memória e atualidade, sendo que todos os sentidos que aqui discuti dão peso à constituição deste termo – ou melhor, deste conceito. O que estou querendo frisar é que, por movimentos na história que Pêcheux (2007), a partir de Achard (2007) classifica como “remissões, retomadas e de efeitos de paráfrase” (ibid, p. 52), *cultura* se desestruturaria e se reestruturaria por um percurso que não se desfilia dos sentidos anteriores e tampouco se desfaz ao longo do tempo¹⁰⁹. Nesse sentido, o forte trabalho do Estado enquanto instituição (ou articulador de instituições) na regulação dos sentidos sobre *cultura* para significá-la como um “valor” da nação foi um processo realizado a partir da associação de *cultura* com *civilização*, associação fortemente cristalizada até hoje porém, também, já colocada em xeque pelo surgimento de outras e novas significações.

Em relação a isso, retomo nestas considerações finais a reflexão segundo a qual a revisão da noção de *cultura* realizada coloca novas séries de sentido em relação a esse termo, quando pensado tal como funciona regularmente nas práticas de ensino de

¹⁰⁹ Estou tomando como base a definição segundo a qual o trabalho da memória pode ser pensado como “reestruturação de materialidade discursiva” (PÊCHEUX, 1999, p. 52). Assim, termo *cultura* se iria ressignificando a partir dos “pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos” (PÊCHEUX, 2008, p. 56).

línguas. Como, nestas, o protagonista é o processo de subjetivação de um sujeito aprendiz, é relevante se atentar com relação ao modo como acontece aí a interpelação que se materializa também – como disse no capítulo 1 – pela forma de ensinar língua-cultura. Desta forma, trazer aqui – a partir da revisão da noção – *novas séries de sentido* que devolvam sua densidade ao termo *cultura* pode promover ou propiciar a produção da identificação simbólica do sujeito aprendiz com a língua outra, consideração que embasou a elaboração dos lineamentos apresentados nesta tese.

Meu gesto de interpretação, entretanto, não considerou suficiente essa reflexão sobre os movimentos de cultura na história para alçá-la como objeto do discurso. Também achou necessário discutir distintos processos que são constitutivos dos sentidos produzidos pela relação do sujeito com a linguagem, materialidade esta que é constitutiva de sua identidade, gesto que realizei no capítulo 3, ao abordar especificamente a questão da identidade e de sua vinculação com *cultura*.

Esse trabalho foi realizado a partir da relação de diferentes autores e buscou ressaltar a pertinência de vincular identidade e cultura a processos constitutivos na história, por práticas determinadas em espaços específicos, mediadas pela colonialidade do poder e a do saber. Ou seja, para discutir “cultura” em processos de ensino/aprendizagem de uma língua estrangeira – e, no caso específico desta tese, os referentes à língua espanhola para brasileiros –, considere que aspectos relacionados ao identitário são inerentes aos processos culturais e como tal deveriam ser abordados de forma específica em relação a esses processos também específicos. Como afirmei no referido capítulo 3, esta posição seria necessária, pois, conforme as práticas comumente realizadas em aulas de língua estrangeira, a antecipação de cultura está muito próxima do conceito de identidade nacional, pois se apresenta vinculada a um Estado, em decorrência de um processo de homogeneização cultural, naturalizada e cuja historicidade é apagada sob o guarda-chuva de uma identidade genérica.

Para realizar essa problematização, visando especificamente os lineamentos que seriam elaborados nesta tese, relacionei cultura, identidade e colonização. Esse trabalho levou em consideração o processo histórico de formação dos Estados latino-americanos que possuem essa língua como oficial e a relação desse processo com uma memória de colonização, além de relações de colonização posteriores.

Conforme já dito nesta tese, é inerente à formação de qualquer país e, por consequência, aos processos históricos e discursivos constitutivos das línguas que

compõem o espaço de enunciação (GUIMARÃES, 2002) desses Estados, em especial a língua espanhola, a relação entre língua, discurso, cultura e história. De fato, essa relação considera que aspectos que se vinculam diretamente à questão da heterogeneidade de uma sociedade sejam discutidos levando em conta a diversidade em relação a identidades sociais, sexuais, profissionais, dentre outras, todas elas consideradas – conforme Hall (2001: p. 8) – como identidades modernas “‘descentradas’, (...), deslocadas ou fragmentadas”, tal como também afirmei no capítulo 3.

Para tal, mobilizei a reflexão sobre a construção de alteridade pelo *discurso colonial*, da perspectiva de Bhabha (2007), que o considera como um *aparato de poder*. Nos países que passaram por processos de colonização, a “cultura nacional”, estruturada sob o aparato do discurso colonial, exerce papel central na legitimação e no apagamento de saberes e sentidos ao longo da história, constitutivos dos modos de subjetivação nesse espaço. Entendo que tais processos constituíram sentidos clivados pela história, a partir dessa relação que se estabeleceu entre o colonizador e o colonizado, e pela força de um efeito de pré-construído (HENRY, 1990) ainda mediam saberes culturais que hoje são tomados como naturalizados e desistoricizados, estruturados pelos dispositivos da colonialidade do poder e do saber, conforme Mignolo (2003) e Quijano (2000) os consideram.

Essa mobilização teórica me permitiu, na elaboração dos lineamentos do capítulo 4, propô-los como possíveis trilhas de um caminho, de uma reflexão que ofereça resistência a certas formas de trabalhar cristalizadas e regularizadas, atravessadas pela colonialidade do poder e do saber, e por uma determinada noção de *cultura*, empobrecida. Esses lineamentos expõem, de fato, uma reflexão sobre as condições de produção de uma leitura do *corpus* e as possibilidades de trabalho a partir de tais condições, o que permite abordar as contradições sociais e históricas instaladas nas textualidades objeto de estudo.

Um exemplo expressivo é o caso das listas de vocabulário e das oposições entre termos que as compõem, relacionadas ao campo lexical das descrições de pessoas: “gordo/delgado”, “alto/bajo”, “blanco/negro”, apresentadas como formas de uma tipologia geral, sem inflexões relativas a espaço e/ou tempo.

Esse movimento que procurei fazer nos referidos lineamentos tem a ver com o fato de que neles tentei sempre aproveitar a materialidade dos textos da esfera literária

mobilizados para dar visibilidade ao fato de que o linguístico (os adjetivos, a sintaxe da descrição, os substantivos, etc.) aparece com a especificidade marcada por também específicas condições de produção.

Nesses lineamentos, *cultura* designaria algo que emerge na forte relação entre língua e exterioridade – o que na AD pode ser tomado como as condições de produção – explorando o modo como a história funciona no texto, isto é, como nele se materializa. A pergunta poderia ser: isso não seria discursivo? E penso, para dar resposta, que o discursivo favorece e propicia a emergência da *ordem* da cultura (FERREIRA, 2011), sem dúvida; no entanto, essa *ordem* surge na relação com *o específico*, *o particular*, totalmente vinculado ao espaço e à história que o atravessa, e à língua que o habita – até na relação que esta trava com outras línguas. Isso que se apresenta como específico, como próprio de algum espaço atravessado por uma determinada história, com seus sujeitos e suas práticas e que surge na comparação ou na relação com o que justamente é *diferente* (sempre nesse movimento de comparação com o outro, com a alteridade) parece ser algo que está muito presente quando se fala de cultura no campo do ensino de línguas. O que estou fazendo é dando visibilidade a essa série de sentidos: o diferente, o diverso, o específico (“de cada povo”) traria a promessa do rico, daquilo que se designa como riqueza cultural. E é justamente isto, tão valorizado, o que ao mesmo tempo, como venho insistindo em frisar, se constitui como objeto de apagamento – tanto nas práticas de ensino de línguas quanto em certas esferas dos estudos ou da reflexão sobre estas.

Cultura, então, surge de uma operação relacional e decanta como uma série de sentidos que surgem na diferença, pelo cruzamento de variáveis relativas às condições de produção da prática que estivermos abordando. A língua, por sua parte, possui uma constituição no modo relacional entre o discurso e a história; nela, em sua memória (PAYER, 2007) e em como esta opera no discurso, ficam inscritos diversos processos dessa diferenciação, que é da ordem da alteridade. É nesse sentido que ela guarda uma forte relação com a *ordem da cultura*¹¹⁰. Desde minha perspectiva, *cultura* é atravessada não pelo homogêneo, mas pela contradição histórica, por isso, ela também escapa aos

¹¹⁰ Insisto com este conceito porque quero frisar a necessidade de escapar da “organização” – numa espécie de quase “administração” imaginária – à qual ela é submetida no funcionamento das práticas de ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras.

processos de homogeneização produzidos por órgãos reguladores de sentidos, como é o caso daqueles vinculados ao Estado.

Ao não se problematizar o termo, nem o conceito, o cultural nas práticas de ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras está atravessado pela colonialidade do poder e do saber, sem que se pratique nenhum reconhecimento nesse sentido¹¹¹. O debate – como o aqui realizado e como outros que poderiam ser mobilizados – desloca, ao menos, os sentidos dominantes e determina que é possível trabalhar “esse cultural” na língua, e não fora dela. Aliás, trabalhar a *cultura fora da língua* pode favorecer o fato de que esta última fique – como uma língua desistoricizada – marcada pelo genérico, “livre das contradições históricas” e vinculada a estruturas vistas como estáveis.

Na relação entre o local e o global, ocorre o apagamento de saberes e de sentidos que escapam a este último. O gesto que realizei ao elaborar os lineamentos consistiu colocar em relação os sentidos e os saberes legitimados pela colonialidade do poder e do saber com aqueles por estas não legitimados. Esse gesto de interpretação, levado a cabo nesta tese, estabeleceu o que Mignolo (2003a) denomina pensamento fronteiriço, em que saberes geralmente silenciados são legitimados na sua relação com saberes estabilizados e institucionalizados. Desta forma, tentei estabelecer uma relação com a alteridade, com o outro – investindo numa ressignificação de sentidos que tomara seja expressiva para o campo de formação de professores de línguas estrangeiras.

¹¹¹ Este fato favorece a abordagem da “cultura globalizada”, essa última como se fosse de todos, apagando a história que a injunção contemporânea à uniformização supõe.

Referências Bibliográficas

Obras de referência

ACHARD, P. et al. **Papel da memória**. (Trad. de José Horta Nunes). 2ª ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.

ANDRADE, L. K. M. **A língua (vi)vida**: palavra e silêncio em *El zorro de arriba y El zorro de abajo* de José María Arguedas. Tese de doutoramento inédita. São Paulo: USP, FFLCH, 2009.

AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. (Trad. de Eni Puccinelli Orlandi). Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. (Trad. de Paulo Bezerra). 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1992].

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. RJ: Zahar Editora, 2012.

BENKO, G. Leitura socioeconômica do fim do século. In: _____. **Economia, espaço e globalização na aurora do século XXI**. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 19-49.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. (Trad. de Myriam Ávila e outros). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007 [1998].

BRAIT, B. Língua e literatura: uma falsa dicotomia. In: **Revista ANPOLL**, São Paulo, nº 8, p. 187-206, jan./jun. 2000.

BRASIL. **Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais**. Brasília: MEC/SEE, 1997.

_____. Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005. Dispõe sobre o ensino de língua espanhola. Presidência da República, Casa Civil. Brasília: 05/08/2005. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11161.htm. Acesso em 10 set. 2010.

_____. Conhecimentos de Espanhol. In: **Orientações curriculares nacionais para o Ensino Médio: Linguagens, códigos e suas tecnologias**. Brasília: MEC/SEB, 2006. p. 125-164.

_____. **Guia de livros didáticos: PNLD 2011: Língua Estrangeira Moderna**. Brasília: MEC/SEB, 2010.

CARRICABURO, N. **Las fórmulas de tratamiento en el español actual**. Madrid: Arco Libros, 1997.

CASTELLS, M. O surgimento do Quarto Mundo: capitalismo informacional, pobreza e exclusão social. In: **A era da informação: Economia, sociedade e cultura**. V. III: Fim de milênio. 2ª. Edição. São Paulo: Paz e terra, 1999. p. 95-196.

CELADA, M. T. **O espanhol para o brasileiro: uma língua singularmente estrangeira**. Tese de Doutorado inédita. Campinas: Unicamp, IEL, 2002.

_____. Linguagem/sujeito. Forçando a *barra* em língua estrangeira. In.: CARMAGNANI, A. M. G. & GRIGOLETTO, M. (orgs.). **Língua, discurso e processos de subjetivação na contemporaneidade**. São Paulo: Humanitas: 2013.

CEVASCO, M. E. **Dez lições sobre estudos culturais**. 2ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

CORACINI, M. J. R. F. A celebração do outro. In.: _____ (org.) **Identidade e Discurso: (des)construindo subjetividades**. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003, p. 197-221.

CORNEJO-POLAR, A. **Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista**. 2ª ed. Lima: CELACP, 2005 [1980].

COZMAN, C. F. Prólogo: Antonio Cornejo Polar y su lúcida visión de la novela indigenista. In.: CORNEJO POLAR, A. **Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista**. 2ª ed. Lima: CELACP, 2005 [1980]. p. 9-16.

DABÈNE, L. **Repères sociolinguistiques pour l'enseignement des langues**. Paris, Hachette, 1994.

DE NARDI, F. S. **Um olhar discursivo sobre língua, cultura e identidade:** Reflexões sobre o livro didático para o ensino de espanhol como língua estrangeira. Tese de doutorado inédita. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

DINIZ, L.R. A. **Política linguística do Estado brasileiro na contemporaneidade: a institucionalização de mecanismos de promoção da língua nacional no exterior.** Tese de Doutorado inédita. Campinas: Unicamp, IEL, 2012.

DEL VALLE, J. La lengua, patria común: política lingüística, política exterior y el post-nacionalismo hispánico. In.: WRIGHT, R. & RICKETTS, P. (orgs.). **Studies on Ibero-Romance Linguistics Dedicated to Ralph Penny.** Newark: CUEJU, pp. 391-416.

_____. **La lengua ¿patria común?** Ideas e ideologías del español. Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2007.

EAGLETON, T. **A idéia de cultura.** (Trad. de Sandra Castello Branco). SP: Editora da UNESP, 2011 [2000].

_____. **Depois da teoria:** um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo. (Trad. de Maria Lucia Oliveira). RJ: Civilização Brasileira, 2005b.

FANJUL, A. “Policêntrico” e “Pan-hispânico”: deslocamentos na vida política da língua espanhola. In.: LAGARES, X. C. & BAGNO, M. (orgs.). **Políticas da norma e conflitos linguísticos.** São Paulo: Parábola Editorial, 2001. pp. 299-331.

FERREIRA, M. C. L. O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva. In.: INDURSKY, F.; MITTMANN, S. & FERREIRA, M. C. L (orgs.). **Memória e história na/da Análise do Discurso.** Campinas: Mercado de Letras, 2011, p. 55-64.

FONTANELLA DE WEINBERG, B. **El español de América.** Madrid: Mapfre, 1993.

FOUCAULT, M. **O que é um autor?** (Tradução de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais). Lisboa: Passagem, 1992

_____. **A arqueologia do saber.** (Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves). 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GADET, F. e PÊCHEUX, M. **A língua inatingível**: O discurso na história da lingüística. (Trad. de Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello). Campinas: Pontes, 2004 [1981].

GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. (Trad. de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão). São Paulo: EDUSP, 1997.

_____. **Culturas Híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Paidós, 2008.

GRIGOLETTO, M. **A resistência das palavras**: discurso e colonização britânica na Índia. 1. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

GUIMARÃES, E. **Semântica do acontecimento**. Campinas: Pontes, 2002.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. (Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro). 5ª ed. RJ: Editora DP&A, 2001.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 103-133.

HAROCHE, C. **Fazer dizer, querer dizer**. São Paulo: Editora Hucitec, 1992.

HENRY, P. **Le mauvais outil**. Paris, Klincksieck, 1977.

_____. “Construções relativas e articulações discursivas”. Tradução de João V. GERALDI e Celena Margarida Cruz. In: ORLANDI, E.; GERALDI, J. V. (Orgs.). **Cadernos de Estudos Lingüísticos**. Campinas, n. 19, jul/dez, p. 43-64, 1990. [1975]

IANNI, O. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.

INDURSKY, F. **A fala dos quartéis e outras vozes**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013 [1997].

LÖWY, M. Introdução. Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In: MARIÁTEGUI, J. C. **Por um socialismo indo-americano**

(seleção e introdução de Michael Löwy. Trad. de Luiz Sérgio Henriques). 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011[2005]. p. 7-24.

MIGNOLO, W. D. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madri: Akal, 2003a.

_____. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, E. (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: Clacso, 2003b. pp. 55-70.

_____. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad**. Buenos Aires: Clacso, 2007.

MOITA LOPES, L. P. da. Yes, nós temos bananas ou Paraíba não é Chicago não: um estudo sobre a alienação e o ensino de inglês no Brasil. In: _____. **Oficina de Lingüística Aplicada: a natureza do social e do educacional dos processos de ensino/aprendizagem de línguas**. Campinas: Mercado de Letras, 1996, p. 37-62.

MOTTA, V. R. A. **Sujeito, língua estrangeira e sentido – experiências discursivas no processo de ensino-aprendizagem de língua inglesa em curso de letras**. Dissertação de mestrado inédita. Pouso Alegre: Univás, 2010.

OLMOS, A. C.; CELADA, M. T.; GASPARINI, P. “Literatura en el Perú: deslindes, relaciones y debates. Entrevista a Luis Carlos Nieto Degregori”. **Caracol**, [S.l.], n. 9, p. 394-417, nov. 2015. ISSN 2317-9651. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/caracol/article/view/107429/105891>>. Acesso em: 20 fev. 2016. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2317-9651.v1i9p394-417>.

ORLANDI, E. A escola e suas mediações: como se usa o material didático. In: **Educação e Sociedade** n °16. São Paulo, Cortez, 1983. pp. 138-145.

_____. Sobre tipologia de discurso. In: _____. **A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1987. p. 217-238

_____. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

_____. **Interpretação. Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico.** Petrópolis; RJ: Vozes, 1996.

_____. Do sentido na história e no simbólico. **Escritos, 4.** Campinas, Laboratório de Estudos Urbanos, 1999. p.17-27

_____. **Língua e conhecimento lingüístico.** Para uma História das Idéias no Brasil. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Discurso e texto.** Campinas: Pontes, 2008.

PAYER, M. O. **Educação popular e linguagem:** reprodução, confrontos e deslocamentos de sentidos. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. “Linguagem e sociedade contemporânea — sujeito, mídia e mercado.” – In.: RUA XI. NUDECRI. Campinas: Unicamp, 2005, p. 9-25.

_____. Processos de identificação sujeito/língua. Ensino, língua nacional e língua materna. In.: ORLANDI, E. (org.) **Política linguística no Brasil.** Campinas: Pontes: 2007.

_____. & CELADA, M. T. Relação sujeito/língua(s) – materna, nacional, estrangeira. In.: SILVEIRA, E. M. (org.). As bordas da linguagem. Uberlândia: EDUFU, 2011. pp. 67-94.

PÊCHEUX, M. A análise do discurso: três épocas. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.) **Por uma análise automática do discurso:** uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 2.ed. (Trad. de E. Orlandi *et al.*). Campinas: UNICAMP, 1993, [1969], p. 311-319.

_____. A propósito da análise automática do discurso. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.) **Por uma análise automática do discurso:** uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 2.ed. (Trad. de E. Orlandi *et al.*). Campinas: UNICAMP, 1993b, [1969], p.

_____. **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. (Trad. de E. Orlandi, L. C. Jurado Filho, M. L. G. Corrêa e S. M. Serrani). 4. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009 [1975].

_____. Papel da memória. In.: ACHARD, P. et al. **Papel da memória**. (Trad. de José Horta Nunes). 2ª ed. Campinas: Pontes Editores, 2007. pp. 49-56.

_____. **O Discurso**: estrutura ou acontecimento. (Trad. de Eni P. Orlandi). 5ª ed. Campinas: Pontes, 2008.

PERUCHI, I. B. **Representações de cultura em livros didáticos de francês língua estrangeira**. Dissertação de mestrado inédita. Campinas: Unicamp, IEL, 2004.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y Clasificación Social”. **Journal World-Systems Research**, V1/2, Binghamton: Binghamton University, p. 342-386, 2000.

RAMA, A. **Transculturación narrativa en América Latina**. 2ª ed. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

REVUZ, C. A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio (Trad. de Silvana Serrani-Infante). In.: SIGNORINI, I. (org.). In: SIGNORINI, I. (org.). **Lingua(gem) e identidade**. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, C. **Da religião à cultura na constituição do Estado Nacional**. Texto não publicado apresentado no Encontro da Anpoll de 2004.

ROLNIK, S. Toxicômanos da identidade: subjetividade em tempo de globalização. In.: LINS, D. (org.). **Cultura e subjetividade**: saberes nômades. Campinas: Papirus, 1997. p. 19-24.

RUFINO, K. P. L. **Livros didáticos de língua inglesa**: uma análise discursiva das representações da diversidade cultural. Dissertação de mestrado inédita. São Paulo: Usp, FFLCH, 2003.

SANTOS, H. S. **Quem sou eu? Quem é você? Será que a gente pode se entender? As representações no ensino/aprendizagem do espanhol como língua estrangeira**. Dissertação de mestrado inédita. SP: Usp, FFLCH, 2005.

SERRANI-INFANTE, S. Diversidade e alteridade na enunciação em línguas próximas: O Caso do Espanhol e do Português Brasileiro.. In: **Revista Letras**, nº 14 (jan./jun), Santa Maria: UFSM/CAL. 1997a. p. 1-19.

_____. Formações discursivas e processos identificatórios na aquisição de línguas. In: **D.E.L.T.A.**, São Paulo, v. 13, n. 1, Fev. 1997b. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-44501997000100004&script=sci_arttext. Acesso em 15 de março de 2014.

_____. Identidade e segundas línguas: as identificações no discurso. In: SIGNORINI, I. (org.). **Lingua(gem) e identidade**. Campinas: Mercado de Letras, 1998a. p. 231-264.

_____. Abordagem transdisciplinar da enunciação em segunda língua: a proposta Areda. In: SIGNORINI, I e CAVALCANTI, M. C (orgs.), **Lingüística aplicada e transdisciplinaridade**. Campinas, Mercado de Letras, 1998b. p.143-167.

_____. Resonancias discursivas y cortesía en prácticas de lecto-escritura. In: **D.E.L.T.A.**, São Paulo, vol. 17, nº 1, 2001. p. 31-58.

_____. **Discurso e cultura na aula de língua**: Currículo, leitura, escrita. Campinas: Pontes, 2005.

_____. “Lengua española en la Universidad de Campinas: investigación del discurso e intercambios”. In: **Revista Signo y Señal**, Buenos Aires: Instituto de Lingüística de la Universidad de Buenos Aires, nº 20, janeiro de 2009.

SOKOLOWICZ, L. **Livros didáticos em revista (1990-2010)**: sujeito, linguagem, discurso e ideologia no ensino de espanhol como língua estrangeira no Brasil. Dissertação de mestrado inédita. São Paulo, USP, FFLCH, 2014.

SOUZA JUNIOR, J. R. **A literatura no ensino de espanhol a brasileiros**: o teatro como centro de uma prática multidimensional-discursiva. Dissertação de mestrado inédita. Campinas: Unicamp, IEL, 2010.

TATIÁN, D. La lengua del saber. **Página 12**. Buenos Aires, 26.oct.2012. <http://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-206420-2012-10-26.html>. Acesso em 20 de janeiro de 2016.

Obras para elaboração dos lineamentos

ARGUEDAS, J. M. **Los ríos profundos**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1958.

SCORZA, M. **La tumba del relámpago** (quinto cantar). Madrid: Siglo XXI, 1979.