

CULTURA, IDENTIDADE E LÍNGUA NACIONAL

NO BRASIL: UMA UTOPIA?*

Jean Baptiste Nardi

INTRODUÇÃO

Existiria a utopia no Brasil? A primeira definição da utopia, segundo o dicionário Aurélio, é “País imaginário onde um governo, organizado da melhor maneira, proporciona ótimas condições de vida a um povo equilibrado e feliz”. Por extensão, é “Descrição ou representação de qualquer lugar ou situação ideais onde vigorem normas e/ou instituições políticas altamente aperfeiçoadas. Em consequência disso (imaginário/ideais), ainda é “Projeto irrealizável; quimera; fantasia”.

Sem entrar nas considerações econômicas ou exclusivamente políticas, podemos perguntar-nos: É utópico pensar num país onde todos se reconheceriam numa cultura? Onde todos teriam consciência de pertencer à mesma nação através da identidade nacional, esse “conjunto de caracteres próprios e exclusivos de um povo”? É utópico imaginar um país onde a norma “altamente aperfeiçoada” seria a língua que o povo fala? É utópico sonhar em mudar a ordem vigente? São questões às quais vamos tentar responder.

* Jean Baptiste Nardi é doutor em História Econômica; foi professor de português na França; é atualmente pesquisador da FAPEAL- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas e CNPq. O artigo foi inicialmente publicado no nº 1 da revista *Caderno de Estudos da FUNESA, Arapiraca/AL, 2002.*

O CONCEITO DE CULTURA

O conceito de cultura carece de definição nítida devido a numerosas aceitações, utilizações do termo e perspectivas de análises. É uma situação assinalada por muitos autores (Laraia, 1986; Arantes, 1990; Santos, 1997) e, aliás, não específica à cultura: a língua (Rajagopalan, 1998: 22) ou o tempo (Bornheim, 1992: 103) também sofrem desse defeito. Resulta a confusão semântica das palavras mais habitualmente usadas e a opacidade dos conceitos que elas pretendem representar ou ilustrar. Como disse Clifford Greetz, seria mister “diminuir a amplitude do conceito e transformá-lo num instrumento mais especializado e mais poderoso teoricamente” (Apud Laraia, 1986:28). Sem chegar a esse ponto, propomos aqui, de maneira sucinta, nossa percepção da cultura.

Em primeira etapa, temos que diferenciar o estado de natureza do estado de cultura, ou seja, como a certo momento de sua evolução, o homem passou do primeiro ao segundo. Do ponto de vista fisiológico, o homem adaptou-se ao meio-ambiente, biológico e geográfico. O momento mais importante de sua evolução foi quando ele veio a ser bípede e seu cérebro atingiu o volume adequado. Esta foi a condição que lhe permitiu chegar ao estado de cultura, ou seja, sua aptidão para agir sobre seu próprio meio-ambiente: já estamos no mundo da psicologia (Linton, 1987; Laraia, 1986). Mas o homem não vivia isolado. A transição para o estado de cultura efetuou-se também, para Levi-Strauss, ao aparecerem a linguagem articulada e as regras de vida em sociedade (Laraia, 1986:56; Cuvillier, 1975:1). Outro passo foi, segundo Alfred Kroeber, quando o homem se tornou capaz de “aprender, ensinar e fazer generalização”, noções às quais Leslie White acrescenta a de “gerar símbolos” (Laraia, 1986:56-57).

Em segunda etapa, podemos ampliar esses aspectos e reorganizá-los em dois elementos fundamentais de nosso conceito de cultura: as *realizações* e a *transmissão*.

As *realizações* - ou modificações - que o homem opera no mundo são o resultado, consciente ou inconsciente, material e não-material, de toda a atividade intelectual, psíquica e manual do homem aplicado ao mundo e a ele mesmo. Trata-se de tudo o que se refere ao meio-ambiente e à sociedade, ou seja, a organização social, econômica e política que depende da cosmovisão, da ideologia e mais fatores. Aqui entram as *produções e manifestações culturais*. À ambas correspondem as noções de cultura popular ou erudita. Constituem um conjunto de linguagens e representações, referentes ao real ou ao irreal,

isto é, a expressão da percepção do mundo e o imaginário. As produções incluem artes plásticas, literatura, música, estudos, contos e lendas, cozinha; as manifestações incluem as festas, cerimônias e religiões, os mitos, símbolos e tabus. As *ciências* são outra forma de realização; correspondem aos conhecimentos e às práticas consideradas aqui como saber técnico.

Essas realizações não existiriam sem o processo de *transmissão*, principalmente na sociedade, pois o homem pode deixar a marca de sua passagem no mundo sem intenção de transmiti-la (mudanças na natureza, por exemplo). Trata-se de língua, história e educação.

A comunicação apresenta várias formas. Existem linguagens - ou sistemas de signos - aos quais se associam as idéias de representação e símbolo. A *língua* é uma dessas linguagens. Convém separar aqui as duas noções que muitas vezes se confundem. A linguagem é a *faculdade de expressão* de um grupo de pessoas e a língua é o *instrumento* que esse grupo utiliza para expressar-se (Martinet, 1969 e 1970). Ela pode ser definida como “linguagem oral e escrita de um determinado grupo de pessoas” mas ela é mais do que isso: a língua — 1. é forma do pensamento, — 2. é a manifestação do povo que a fala, — 3. condiciona a apreensão pelo espírito do mundo externo (Marcellesi/Gardin, 1974:20). Discutiremos esses aspectos na terceira parte do artigo; no presente contexto, consideramos a língua como principal ferramenta do homem para transmitir à sociedade suas realizações.

A *história* é outro instrumento, com duplo modo de utilização. Primeiro, ela é *memória coletiva*, oral e escolástica; por ela, transmitem-se os fatos do passado da sociedade e seus valores que incluem as tradições, representações simbólicas, crenças, a religião, etc. (Halbswach, 1990). Segundo, ela é a expressão da evolução: a história associada ao *tempo* permite a acumulação de um “capital” que se traduz por erudição, patrimônio e regras relacionais¹.

A *educação* é, logicamente, o terceiro instrumento básico da transmissão; consiste em ensinar / aprender, ou seja, preparar as novas gerações para ocupar seu lugar na sociedade

¹Historiadores tais como Pierre Nora separam radicalmente memória e história; Halbswach também as diferencia mas de maneira mais diluída. Essa posição não é contraditória com nossa colocação onde a associação memória + história tem por conotação “memória subjacente” e até “inconsciente coletivo”; seria, em outras palavras, a “memória implícita da história comum”. É por isso que damos à palavra “história”, no contexto cultural, um duplo sentido. Não temos espaço para discutir esse problema complexo; é um dos “desafios” da História Oral mostrar que a história também é memória.

e receber a herança. Ela passa sobretudo pelas instituições (escola, família) e também pela experiência do homem com o mundo.

É preciso salientar aqui o caráter ambíguo da mídia atual, escrita e audiovisual, que é, por um lado, uma realização cultural e, por outro lado, um meio de transmissão. Ela apresenta fins muito diversas: entretenimento, informação, educação, estética, econômica ou política (Luhan, 1968; Coelho, 1996; Hertz, 1987).

Sintetizando, podemos dizer que *a cultura é um processo cumulativo de conhecimentos e práticas resultante das interações, conscientes e inconscientes, materiais e não-materiais, entre o homem e o mundo, a que corresponde uma língua; é um processo de transmissão pelo homem, de gerações em gerações, das realizações, produções e manifestações, que ele efetua no meio ambiente e na sociedade, por meio de linguagens, história e educação, que formam e modificam sua psicologia e suas relações com o mundo.*

Essa definição aproxima-se do conceito de cultura de Ruth Benedict ou Leslie White, que consideram “a cultura de um povo como um todo” (White, 1978:132). Implicitamente, ela envolve a hiperclássica definição de Tylor (1871), talvez mais concisa mas menos sistematizada: “este conjunto complexo que inclui conhecimentos, crença, arte, moral, lei, os costumes e várias outras aptidões adquiridas pelo homem como membro de uma sociedade” (White, 1987:40; Laraia, 1986:25; Cuvillier, 1975:1). Ela se combina também com a outra definição de Durkheim (1912): “A cultura é um processo interativo, composto de traços culturais que interagem uns com os outros, formando novas permutações, combinações e sínteses. Eles [os fatos sociais, os traços culturais] atraem-se uns aos outros, repelem-se, dividem-se e se multiplicam” (Apud White, 1978:20). Por fim, nossa definição permitiria talvez distinguir a *cultura* da *civilização*, termos muitas vezes considerados como sinônimos embora a civilização tenha uma conotação de progresso técnico que a cultura não tem, pelo menos nas aceitações mais comum (Cardoso/Vainfas, 2000; Cazeneuve; 1976; Harris, 1990; Mello, 1987).

Partindo dessa percepção da cultura, podemos abordar, rapidamente, as noções de cultura nacional - a que se relaciona à identidade - e de subculturas ou culturas regionais.

A cultura nacional, geralmente, identifica-se com a cultura dominante de uma classe social, economicamente e politicamente superior enquanto é demograficamente minoritária. Opõe-se à cultura popular, considerada como inferior, embora seja

numericamente superior, por não ter a mesma qualidade de representação econômica e política. Também considera-se como subcultura - sem o sentido de inferioridade - as culturas regionais ou locais, como parte da cultura nacional, idéia que supõe a existência de um centro como ponto de partida.

Essa visão de cima para baixo é provavelmente contrária ao processo histórico que leva ao surgimento de uma cultura. A noção de cultura nacional associa-se primeiro ao Estado-nação e procede dos modos de formação deste: união de interesse, força, agrupamentos administrativos, etc.

De modo geral, a cultura nacional é um agregado de subculturas diferenciadas - havendo quase sempre uma dominante - e da “concultura” formada pelos traços comuns entre as subculturas, ou seja, os contatos, a vida e a história em comum dos povos que as constituem. A noção de identidade nacional justapõe-se então à cultural nacional assim considerada. Conseqüentemente, existe uma cultura “multi” ou “transnacional” com as mesmas características, mas a um nível superior de unidade política ou social. A cultura ocidental, por exemplo, é constituída de subculturas européias, latino-americanas e norte-americana, sendo esta a subcultura dominante.

Estudar e definir uma cultura nacional, portanto, consiste em determinar os elementos que compõem as diferentes subculturas e a “concultura” através das relações que as unem, de qualquer ordem que seja. É procurar a unicidade dentro da pluralidade sabendo que haverá aspectos que não terão influência sobre esta unicidade e ficarão estruturalmente locais ou isolados. Mas, como vamos ver, não é o caminho que escolheram os intelectuais brasileiros.

CULTURA BRASILEIRA, IDENTIDADE NACIONAL, IDEOLOGIA

Por entre os livros que tratam de maneira geral da cultura brasileira, da noção de identidade nacional e de ideologia, três obras são fundamentais: as de Dante Moreira Leite (Leite, 1992), Carlos Guilherme Mota (Mota, 1994) e de Renato Ortiz (Ortiz, 1985). Foram escritas respectivamente em 1954, 1974 e 1984, sendo a primeira revista e ampliada em edição ulterior. Todas apresentam grandes similitudes.

O primeiro ponto é a similaridade das fontes, principalmente eruditas, acrescentando-se novos elementos e perspectivas em função de suas épocas de realização. Por exemplo, Ortiz pôde analisar os aspectos culturais em relação ao Estado autoritário que seus predecessores não podiam fazer. Os principais autores são Sílvio Romero, Gilberto Freyre, Raimundo Nina Rodriguês, Florestan Fernandes, Paulo Prado, Artur Ramos, Euclides da Cunha. Ajuntam-se Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda e Nelson Werneck Sodré, considerados como renovadores da ideologia.

A segunda semelhança está nas conclusões: todos os autores convergem para as mesmas constatações negativas.

Fica difícil à leitura da obra de Mota ter uma idéia do que é a cultura brasileira, não somente porque o autor considerou como conhecimento prévio o que se entendia por “cultura”, enquanto o conceito é muito vago, como acabamos de ver. A noção de cultura brasileira aparece quase como uma entidade abstrata e o autor até chega a dizer que a cultura brasileira não existe, pelo menos no sentido ontológico (Mota, 1994:286-287).

Moreira Leite termina com um resultado parecido a respeito do caráter nacional brasileiro: “Finalmente seria possível perguntar se as características psicológicas atribuídas ao brasileiro têm alguma relação com a realidade. O número e a diversidade de tais características justificam a idéia de que não podemos imaginar sua correspondência com qualquer grupo brasileiro.” (Leite, 1992:268).

Quanto a Renato Ortiz, ele diz em introdução que “Se existe uma unidade em afirmamos que o Brasil é “distinto” dos outros países, o consenso está longe de se estabelecer quando nos aproximamos de uma possível definição do que viria a ser o nacional” (Ortiz, 1985:8). Mas tampouco consegue conclusões mais significativas do que os outros autores. As noções de cultura e identidade brasileiras permanecem opacas.

Na verdade, percebe-se que as obras tratam essencialmente da produção cultural sobre a cultura. Em outras palavras, analisaram-se as posições dos intelectuais, simultaneamente

estudiosos da cultura e participantes do processo criativo de cultura, incluindo o pensamento geral e político. Visto assim, o sentido de cultura seria extremamente amplo e relativo a todos os aspectos da sociedade cuja ideologia se fundaria numa linguagem essencialmente metacultural. Mas, paradoxalmente, a noção de cultura que se define como produção cultural meramente limitada à escrita e a estudos sobre a cultura, é extremamente parcial: excluí todo os aspectos restantes da cultura brasileira, em particular a cultura popular. Vale citar aqui a antropóloga Ruth Cardoso que disse, referindo-se ao final dos anos 60 e início dos 70, que “a universidade perdeu o papel de fator criador de cultura brasileira” (Mota, 1994:261). O diretor de teatro José Celso Martinez Correa tem a mesma linha de pensamento quando fala, em 1974, da “pobreza atual da cultura brasileira” (Mota, 1994:259).

Em breve, essa abordagem - ou conceituação - corresponde, globalmente, a uma visão elitista e redutora da cultura brasileira, calcadas nos moldes europeus e muitas vezes longe da observável realidade brasileira. Nega-se a pluralidade cultural, geográfica, econômica ou social como a especificidade do caráter nacional brasileiro no que ele tem de mais original e criador.

Renato Ortiz, criticou e reavaliou essa tendência do período 1960-1980. Examinou outras abordagens que não são muito mais satisfatórias. No Instituto de Estudos Brasileiros (ISEB) prevaleceram as noções de colonialismo, transplantação cultural, cultura alienada e autêntica. No caso dos Centros de Cultura Popular da União Nacional dos Estudantes (1962-1964), nota-se a integração da cultura popular, não como folclore ou tradição mais ou menos estável mas como “tomada de consciência da realidade brasileira”, “transformação” e “função política” (Ortiz, 1985:71-72).

Trata-se, dessa vez, de perspectivas essencialmente políticas, que ligam as noções de identidade nacional e de cultura popular - cuja pluralidade é destacada - à idéia de Estado (Ortiz, 1985:127-142); o intelectual aparece então como “mediador simbólico”: “é por meio do mecanismo de reinterpretação que o Estado, através de seus intelectuais, se apropria das práticas populares para apresentá-las como expressão da cultura nacional” (Ortiz, 1985:140).

Finalmente, o que sobra dessas análises é que, independentemente do valor das obras referidas, não se pode explicar a cultura brasileira a partir das interpretações e da ideologia

veiculadas pelos intelectuais, embora fizessem parte da cultura brasileira. Apenas, podemos ter uma idéia das linhas de abordagens da cultura.

Portanto, tem que ser diferente a abordagem da cultura brasileira para ser compreendida na sua complexidade plural, social, econômica e política e identificado seu caráter nacional.

A análise de obras sobre a cultura popular ou o folclore - considerados como inferiores pelos ideólogos da cultura - tampouco significa que seja o caminho certo. A maioria dos estudos consiste geralmente em descrições de tradições, costumes, artes e contém poucas interpretações. É o caso das obras de Luís da Câmara Cascudo (Cascudo, 1983, 1984, 1987), Alceu Maynard Araújo (Araújo, 1977) ou Amadeu Amaral (Amaral, 1976). No entanto, esses estudos têm um caráter fundamental, como pesquisas de campo fornecedores de bases e elementos de reflexões. Neste sentido, existe uma outra linha de pesquisa que tenta explicar a realidade brasileira nacional a partir de temas de cultura popular. Aqui encontramos autores tais como Roberto da Matta (Matta, 1980), Maria Andréa Loyola (Loyola, 1984), Ecléa Bosi (Bosi, 1972), e os co-autores de *A cultura do povo* (Valle/Queiroz, 1979); nota-se que as duas últimas referências, possuem o cunho político característico da bibliografia dos anos 70, com um enfoque sobre a relação classe dominante/classe dominada.

Em anos mais recentes, a história tomou um caminho que pode resolver alguns impasses, em particular a história oral que está se desenvolvendo e pode incluir aspectos tão variados quanto as mentalidades, o imaginário, a vida urbana, as tradições religiosas, o carnaval, o futebol, etc. (Ferreira, 1994; Ferreira/Amado, 1996; Meihy, 1996; Simson, 1997). Mas, por definição, é uma história local, regional, que procura mediante os depoimentos narrar a “história nunca contada”, ter informações que os registros escritos não constam. O volume crescente de trabalhos no Brasil contribuirá provavelmente a ter uma percepção melhor do que é a cultura brasileira nacional, partindo de sua diversidade (Bosi, 1987; Loureiro, 1995; Freitas, 1998; Guedes, 1999).

Falar de oralidade é também falar da língua que é, já como dissemos, um elemento fundamental do conceito de cultura. Mas a língua do Brasil apresenta diversos problemas que dificultam a percepção do “caráter nacional brasileiro”. É o que vamos analisar agora.

A LÍNGUA PORTUGUESA

Tornou-se lugar-comum dizer que o português do Brasil é diferente do de Portugal. É uma questão polêmica que exaltam as paixões há mais de um século (Pinto, 1978). Nos debates para as Constituições de 1824, 1890 e 1946, apareceu como possibilidade a denominação de “língua nacional”, “língua brasileira” e até de “brasileiro” mas nenhuma chegou a ser concretizada. Entretanto é uma idéia que está caminhando (Dias, 1996; Pinto, 1978). Assim a língua brasileira passou a ser ordinariamente chamado de “português brasileiro” (Roberts/Kato, 1993; Couto, 1986) e muitas vezes de “brasileiro”. Mas, segundo Marcos Bagno, teremos que esperar uns 500 anos para que essa designação seja oficializada (Bagno, 200:177). No entanto, é um real problema que, a qualquer momento de sua história, o Brasil terá que enfrentar e resolver, friamente, porque não é somente um problema de terminologia. Não se definirá a língua brasileira sem que se determine, simultaneamente, a identidade nacional; ambas são estreitamente ligadas e a questão da língua é tanto um problema de lingüística quanto de cultura e de sociedade.

Problemática da língua brasileira

A problemática da língua brasileira é, antes, relativa à lingüística descritiva, aspectos que fogem de nosso propósito. Tecnicamente, o português brasileiro é um dialeto do português de Portugal - ou português europeu. Mas a palavra dialeto se refere a um espaço inferior à língua-geral ou língua-padrão, o que não é o caso do Brasil que representa mais de 80% dos lusófonos. O português brasileiro, portanto, não é um dialeto mas é, sim, uma *variante de português*. Historicamente, as variantes brasileira e portuguesa tiveram uma evolução separada a partir do século XVI, por múltiplas razões, e apresentam hoje diferenças estruturais importantes, de ordem lexical, sintático, morfológico e fonético. Até se considera que são dois idiomas distintos (Couto, 1986; Bagno, 2001).

O segundo problema, que se refere essencialmente à língua falada, é a ausência de *norma* - ou língua-padrão - *nacional*, o que já não é mais um problema exclusivamente lingüístico. A primeira causa é a falta de centro de referência nacional. Portugal conhece vários dialetos regionais mas tem Lisboa como pólo político, econômico e cultural; a

norma lisboeta, portanto, prevalece. No Brasil não há centro por razões históricas, geográficas e demográficas. As cidades de Rio de Janeiro e São Paulo possuem uma inegável primazia cultural mas constituem duas referências lingüísticas originais que se diferenciam ainda dos outros centros que são as capitais dos Estados. A segunda causa é de ordem social: conforme a classe e o nível escolar, altos, médios ou baixos, a língua falada apresenta numerosas variantes. Existe então no Brasil, horizontal e verticalmente, uma importante variedade de dialetos e falas, regionais e locais, desiguais no teor e na representação populacional (Couto, 1986; Ferreira/Cardoso, 1994; Haury, 1987; Perini, 1986; Silva, 1997; Bagno, 2001).

Estabelecer uma norma falada - e ensinada - no Brasil, portanto, não é um problema simples. Existem duas linhas de pensamento opostas, uma que defende a integridade da língua portuguesa, outra que preconiza uma reforma radical em função das especificidades brasileiras. Todavia, não há nenhum motivo para que predomine a língua falada por uma cidade, uma região ou uma classe social e também não se pode imaginar uma solução regressiva que consistiria em decalcar a norma sobre a língua falada. Existe realmente um termo médio? A resposta está nas pesquisas que estão sendo realizadas desde alguns anos no campo da lingüística (Callou/Lopez, 1994; Castilho, 1988;1989, 1990-1996; Mota, 1994; Roberts/Kato, 1993). Mas qualquer que seja a solução, não poderá haver reforma sem escolhas arbitrárias e eliminações que surtiriam sofrimentos e frustrações nos que, com total dedicação, envolvem-se na questão da língua (Cunha, 1972; Guimarães/Orlandi, 1996; Signorini, 1998).

Entretanto, por falta de padrão no Brasil prevalece a norma portuguesa no ensino, criando o terceiro problema da língua brasileira. Com efeito, mantendo-se a norma portuguesa, embora com algumas adaptações (Ilari, 1985) - o que se chama *português brasileiro* -, afastou-se a língua ensinada da língua realmente utilizada pelos nativos, não somente na fala como também na escrita (Couto, 1986; Pinto, 1990). Marcos Bagno fala logicamente - já que considera que *português* e *brasileiro* são duas línguas - de diglossia ou bilingüismo (Bagno, 2001). É uma percepção talvez errada. Trata-se, a nosso ver, como já dissemos, de duas variantes de uma mesma língua. Mesmo havendo diferenças profundas nas estruturas sintáticas, lexicais, estéticas e na prosódia, a situação é muito diferente de que se se tratasse de dois idiomas. Quem estuda uma língua estrangeira sabe muito bem que é mais difícil aprender uma língua próxima de sua língua materna do que outra mais afastada. Em línguas vizinhas, as interferências são inevitáveis: o que acontece

então no caso de “duas línguas muito vizinhas”²? A situação brasileira acaba por criar mais confusões e erros de fala, absolutos ou relativos, tanto na língua escrita quanto na falada, do que correções. Como o brasileiro pode se situar, culturalmente, nesse labirinto? A falta de norma brasileira acarreta problemas que ultrapassam as questões de lingüísticas ou de ensino.

A língua como fator de unificação e criadora de consciência nacional

Não há como duvidar que a língua é fator de unificação e criadora de consciência nacional. As fronteiras culturais correspondem geralmente, mas não necessariamente, às fronteiras políticas. Em 1870, quando a Itália se unificou, os povos não falavam italiano, mas sim línguas hoje regionais ou dialetos italianos. Na França, unificada de longa data, o século XIX era “o século dos *patois*³” segundo a expressão de Jacques Chaurand (Chaurand, 1972). Apesar da língua francesa ser língua oficial para todos os territórios desde a *Grande Ordonnance de Villers Cotterêts* de 1532, 70% do franceses falavam provençal, corsego, bretão, alsaciano; o Estado lutou feroz contra o uso das línguas regionais e proibiu de falar os *patois* nas escolas francesas. Frédéric Mistral, autor francês de língua provençal e prêmio Nobel de Literatura em 1904, é um dos símbolos dos movimentos de defesa das línguas regionais; infelizmente, estas não puderam competir com a supremacia galopante da língua francesa. Assim, na França do século XIX, mais do que expressão cultural, a língua foi objeto político entre poder dominante e centralizador e regiões dominadas e instrumento do processo unificador da nação.

A história da língua portuguesa mostra o quanto uma língua pode ser expressão da união de um povo, pois, no caso, não se trata de imposição mas de adesão livremente consentida. Portugal foi o primeiro país do mundo a unificar-se dentro de suas fronteiras atuais, no século XIII, e a existir como “nação”, ou seja, como “agrupamento humano cujos membros, fixados num território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos e lingüísticos” (Aurélio). Os portugueses diferenciaram-se dos galegos e

²Em 1998, a única empresa estrangeira que provocou problemas de língua no leilão da Telebrás foi a Portugal Telecom. A razão foi o valor do conto: corresponde a mil unidades em Portugal e a um milhão no Brasil (porque no século XIX a moeda era o mil-réis). Para os representantes de outras nacionalidades não podia haver dúvida: só existia o valor do conto no Brasil.

³A palavra *patois* é altamente pejorativa. Reduz ao nível de dialeto ou jargão todas as formas de expressão lingüística, inclusive línguas. Designava-se assim os dialetos e as línguas faladas nas regiões francesas.

outros povos ibéricos, através da expulsão dos mouros e das primeiras viagens de descobertas até o final do século XV, fortalecendo-se na sua identidade cultural e, conseqüentemente, lingüística. O fato de o português ser a única das línguas românicas a ter conservado intato a ênclise do pronome complemento em início de frase (do tipo: João ajudou-me - Diverti-me muito nesse sábado) manifesta a forte personalidade dos portugueses (Morais, 1993:272).

O caso do francês no Québec (Província do Canadá) também é relevante da consciência nacional. A língua francesa foi, para os descendentes dos colonizadores, uma afirmação das peculiaridades culturais da sociedade americano-francesa em relação à sociedade inglesa que a cercava, um elo coesivo que permitiu até hoje à comunidade francófona existir com suas especificidades. Os plebiscitos dos anos 60 e 70 para a independência fracassaram por motivos econômicos mas testemunharam também o vínculo dos *québécois* com a comunidade inglesa e do sentimento de pertencer à mesma nação (representam 32% da população). No entanto, o governo de Ottawa, para amainar as veleidades de separação, acedeu aos pedidos do Québec começando por determinar, em 1972, a igualdade de tratamento das línguas inglesas e francesas na vida cotidiana, comunicação, administração e no ensino. Isso mostra que a unificação e a consciência nacional não podem existir sem a língua, mesmo em caso de situação bilíngüe.

Essa observação, aparentemente, estaria a favor daqueles que pensam, com razão, que, no estado atual da questão, e não havendo norma brasileira, só a língua de Portugal pode ter o papel unificador. Defendem a opinião, muitas vezes com vigor, estimando que mudando o padrão da língua, os brasileiros perderiam sua alma (Cunha, 1972). Mas a questão é muito complexa e não pode ser tratada com posições radicais, mas sim a partir de uma reflexão sobre as relações entre língua e sociedade.

A língua como expressão do povo

A discussão sobre a questão da norma e do ensino da língua não pode ser resolvida sem levar em consideração este aspecto fundamental: a língua é expressão de um povo. É unânime a comunidade científica quando diz que o grupo social manifesta seu pensamento

e sua visão do mundo por meio da sua língua, ou seja, como disse Martinet, o pensamento não pode existir sem a língua (Martinet, 1970:9).

Em todas as circunstâncias, e independentemente de seu nível escolar, o homem pensa primeiro na língua que fala e é através desta que ele transmite seu pensamento. Negada a possibilidade de expressão pela língua falada na sociedade - porque não corresponde à língua de comunicação oficial - limita-se o pensamento. O discurso do homem permanece a nível do solilóquio, das relações familiares ou da vizinhança. A sociedade perde assim a oportunidade de, talvez, aprender dele um pouco de sua mundividência, um pouco dela mesma. Se a língua de comunicação, oficial e ensinada, é muito diferente da língua falada, ela introduz confusões na expressão e, simultaneamente, no pensamento: o homem não pode pensar de maneira clara e lógica. Em consequência, a sociedade perde outra oportunidade que é aumentar suas capacidades de conviver em harmonia com o mundo, físico e humano, e desenvolver-se. Em outras palavras, a língua que não permite a completa expressão do pensamento do homem não é representativa da sociedade a que ele pertence; ela cria uma situação contrária aos interesses da mesma sociedade.

É sem dúvida o que acontece no Brasil e é provavelmente por essas razões que não existe, como lamentou, entre outros autores, Regis de Moraes, “uma produção filosófica brasileira” (Moraes, 1989:30). Também podemos ver nisso causas parciais à impossibilidade que tiveram Carlos Guilherme Mota e Dante Moreira Leite, após minuciosos estudos, de definir a cultura brasileira e o “caráter nacional brasileiro” (Mota, 1994; Leite, 1992). E, de maneira mais ampla, podemos aplicar ao Brasil o que disse um dirigente africano a respeito das relações entre língua francesa e línguas nacionais: “Negar [estas] línguas e o papel que podem e devem jogar, reduzi-las ao nível de sublínguas, veículo de subcultura para subclasse, lugar de uma dupla alienação e de uma dupla marginalização, é negar à África toda possibilidade de desenvolvimento específico, é retirar-lhe o direito à palavra” (Bal, 1979:247).

Em suma, a inadequação formal entre a língua oficial e ensinada e a língua falada, dificulta a criação, o desenvolvimento, a expressão e a divulgação do pensamento brasileiro e, de maneira mais ampla, de toda a cultura brasileira. Como, nessas condições, não acreditar na necessidade de reformas na língua oficial do Brasil?

Língua de cultura X língua natural

Não faltariam argumentos às pessoas que se opõem à idéia de “mudar a língua do Brasil” - que seria, na verdade, racionalizar a que existe -, muitas vezes justificadas, mas elas não poderiam escapar das contradições da língua brasileira desde que seja relacionada com os aspectos culturais. Muitos escreveram sobre o assunto, todavia Antônio Houaiss nos parece exemplar porque pretende, em *O português do Brasil*, defender a diversidade e a universalidade da língua portuguesa e acaba revelando, inconscientemente, o profundo dilema da língua brasileira (Houaiss, 1992).

Para ele, existe a “língua natural”, que se adquire por meios socioculturais até treze 13 anos, e a “língua de cultura”, que se aprende na escola. É uma concepção da língua que se funda em teorias preconceituosas de antropologia do século XIX “que basicamente distinguem o *povo natural* do *povo cultural*” (Leite, 1992:106). Por outro lado, introduz uma premissa arbitrária dizendo que a “língua natural” não é corrigida, o que é contrário à experiência da aprendizagem geral dos comportamentos da vida pela criança (Leite, 1992:113). O português brasileiro é então uma “língua natural”, falada e incorreta, e a “língua de cultura”, escolar, é a língua de Portugal. Isto é corroborado por várias referências implícitas mas explícito quando declara: “A língua de cultura portuguesa é universal para todos que a aprenderam como língua de cultura, isto é, transmitida pelo aprendizado escolar” (Houaiss, 1992:18).

Houaiss sonha em um “superportuguês” situado no ápice de uma pirâmide de dialetos e falas lusas onde estaria o português do Brasil. Neste sentido, ele admite a originalidade da língua do Brasil, recusando a idéia de “brasileiro” como língua “independente” porque disse que então teria que chamar o português europeu de “lusitano”. Mas ele não pode fugir da realidade sociolingüística e está coagido a qualificar em algumas ocasiões, com certas reticências, o português do Brasil de “nova língua”...

Essa posição é significativa do paradoxo em que vive a sociedade brasileira em relação a sua língua e sua cultura. Por um lado, temos aqueles que tem um profundo apego inconsciente a Portugal; exprimem esse sentimento através do amor pela língua, o que os leva a ter uma atitude conservadora, para não dizer saudosista, em relação a seu ensino e, de uma certa forma, a desprezar a cultura brasileira. Por outro lado, temos aqueles que, olhos voltados para o futuro, privilegiam a realidade presente. Querem dar à língua que

falam e amam o estatuto de língua nacional, permitindo-lhe assim dar conta da cultura brasileira. É sem dúvida, um afastamento das raízes culturais portuguesas.

Isso não quer dizer que uns gostam mais do Brasil do que os outros. O amor pela Pátria é o mesmo. O confronto sobre a questão da língua, na verdade, é resultante da própria história do Brasil. A alma brasileira é um amálgama de cultura portuguesa e de muitas outras culturas que se agregaram a ela. E o Brasil é como uma criança que não atingiu seu grau de maturidade para separar-se mentalmente e afetivamente de sua mãe-Portugal: a questão da língua brasileira é a expressão do complexo de Édipo da cultura brasileira. A língua é uma metáfora da sociedade.

Cidadania e identidade nacional

Cidadania e identidade são muitas vezes confundidas, por haver uma estreita ligação. É uma questão de perspectiva. A nosso ver, correspondem a mesma noção mas enquanto a cidadania é a relação do indivíduo com o Estado, a identidade nacional se refere a sua relação com a sociedade. O processo de formação é diferente.

No período colonial, o Brasil (no seu território atual) compreendia o Estado do Brasil e Estado do Grão-Pará e Maranhão (reunidos em 1775), sendo o primeiro subdividido em capitanias e regiões economicamente distintas: Nordeste, Capitanias do sul e Colônia de Sacramento. Essa divisão acarretou a criação de pólos econômico-políticos e mentalidades regionais que se redefiniram nos séculos XIX e XX com a reorganização territorial em províncias, depois estados. Os fenômenos migratórios, externos e internos, modificaram esse quadro, introduzindo novos elementos de determinação em função das origens. Atualmente, o brasileiro identifica-se primeiro com seu Estado ou sua região; considera-se antes paraense, baiano, mineiro, paulista ou gaúcho e, eventualmente, com referência secundária a outro país de origem familiar (Itália, Alemanha, Japão, etc.). Por um lado, ele se sente brasileiro pela cidadania, ou seja, a identidade política, constituída de direitos e deveres, que lhe confere a igualdade perante a lei e é concretizada pela cédula de identidade ou o passaporte (Marshall, 1963, Tonello, 2001). Por outro lado, ele tem consciência de sua “nacionalidade cultural” pela língua, a história e a educação que são

comuns a todos os brasileiros, pelo menos nas suas grandes linhas. As mídias entram neste processo pela transmissão de imagens e notícias do país inteiro.

Igualdade política não significa igualdade social, pois constata-se que hoje, embora seja politicamente unido, o Brasil ainda não é econômica e socialmente integrado. O isolamento de certas regiões e grupos, como também a superpopulação das cidades, acrescentam as diferenças horizontais e verticais e criam inúmeros subgrupos, tanto próximos quanto distanciados, que não podem ser vistos unicamente em prismas tais como elite/classe média/povo, nem pelas dualidades do tipo rural/urbano, capitalistas/fazendeiros X proletariado/campesinato. O homem tem várias esferas de referências de grupos e classes que se diferenciam pelo papel na sociedade, o estilo de vida, o comportamento psicológico; eles se superpõem, cruzam-se e modificam-se com o tempo e a mobilidade social e correspondem a tantas identidades: família, escola, bairro, clube, meio profissional, grande ou pequena cidade, campo, etc. (Laroque, 1968; Dubar, 1995). É o que poderíamos chamar de *consciência constelar*, caracterizada por elementos permanentes e flutuantes, conforme a biografia e as relações individuais, de grupo ou de classe. Extrai-se dela uma consciência coletiva particular que é a consciência nacional. Esta é formada pela língua, história e educação, e as mídias; é vinculada à cidadania e é constituída de um conglomerado de grupos referenciais de igual valor cultural intrínseca, mas de influências variáveis sobre o conjunto da sociedade, contribuindo cada um, de um modo ou outro, para a formação da identidade nacional.

Nesse sentido, a diversidade das falas no Brasil é a tradução da multiplicidade de esferas referenciais ao passo que a língua oficial é representante da consciência coletiva. O afastamento progressivo das primeiras em relação à segunda, torna difícil - senão impossível a partir de um certo momento - a assimilação ao nacional. A língua oficial que não leva em consideração as transformações lingüísticas significativas do povo falante perde sua representatividade, sua capacidade de coesão e sua finalidade que é ser o instrumento de expressão da sociedade.

Norma lingüística e poder

O drama psicocultural e lingüístico do Brasil não se limita ao processo de criação e transmissão da identidade nacional: favorece a transferência dos problemas políticos, econômicos e sociais do país para o ensino geral. Aqui também sobressaem as

divergências de interpretações relativas às funções da sociedade, às quais incluem as noções de poder e de classes dominante/dominada. Independentemente das opções escolhidas, a reforma do ensino da língua implicará a imposição de uma norma que, como já dissemos em outras palavras, levará a reduzir as regras a um denominador comum, necessariamente de alto nível. Haverá adequação entre poder e norma lingüística?

Tornar obrigatória uma nova norma lingüística é uma decisão política com muitas conseqüências, em duplo sentido.

Primeiro, se a norma fosse a da classe mais formada, do ponto de vista acadêmico, e econômica e politicamente mais poderosa, seria considerado como uma forma de opressão da classe dominante a qual se atribuiria a exclusividade da identidade nacional. No entanto, não se pode analisar os problemas da língua brasileira, e da cultura brasileira em geral, embora correspondam a uma certa realidade, unicamente pela dualidade de classes como fazem certos autores (Couto, 1986; Valle, 1979). Reflete parcialmente a organização social, como vimos, e tal atitude introduz na questão da norma as noções de luta de classe e de “resistência”; reduz-a ao nível político e esvazia-lhe os conteúdos lingüísticos e culturais objetivos, também reais, para utilizá-los no discurso como prova da dialética da sociedade brasileira.

Segundo, a nova norma, estabelecida pela oficialização e ordenação das características lingüísticas brasileiras, pode ser outra maneira de resolver as questões econômico-sociais, de minimizar as diferenças, alargar a cosmovisão do homem e, conseqüentemente, integrar melhor na comunidade nacional as classes excluídas, ou parcialmente excluídas, da sociedade. Assim, a imposição de uma nova norma lingüística pode também ser vista como meio para a classe dominante *puxar para cima* as classes mais desfavorecidas.

Contudo, essa proposição contém implicitamente suas contradições e os limites das possibilidades de ação, por mais altruísta que seja. Com efeito, levando o raciocínio a seu final, o fato de *puxar para cima* as classes situadas na base da hierarquia levaria, a um momento qualquer, a classe dominante a abandonar sua hegemonia para compartilhar o poder com o povo numa “democracia popular” onde todos os membros seriam efetivamente iguais. É uma utopia. Para não chegar a essa extremidade, a classe dominante, por sua sobrevivência, se vê *coagida* a ocultar os valores lingüísticos e culturais do Outro, negando-lhe uma existência própria, a impor seus próprios valores. Visto assim, é de se perguntar se, afinal, a noção de identidade nacional não é também

uma utopia, pois não poderia existir sem divisão do poder e, sem esta, reduzir-se-ia então aos aspectos meramente políticos e à noção de cidadania.

Estamos vivendo numa sociedade capitalista que se caracteriza, politicamente, pela ausência ou pouca representação dos partidos do centro e as duas tendências que se exprimem sobre a questão da língua correspondem, de fato, a duas concepções da sociedade, ou seja, basicamente, uma conservadora e centralizadora, e outra, mais social, que privilegia a pluralidade da sociedade. As divergências, na verdade, traduzem apenas a aspiração de “alguma classe” de alcançar o poder. Mas a experiência dos anos 80, notadamente na França, na Espanha e em Portugal, mostra que a mudança política radical, da direita para a esquerda, não modificou as regras de funcionamento da sociedade, apesar de algumas reformas sociais, às vezes, significativas. Renovaram-se as elites sem alterar verdadeiramente a classe dominante. Portanto, a política lingüística, independentemente das opções de política geral e qualquer que sejam os sentimentos humanistas e as vontades de reconhecimento da alteridade que possam se exprimir a seu respeito, só pode ser determinada pela reorganização do poder da classe dominante nas suas aplicações políticas, econômicas e sociais, isto é, na nova repartição dos papéis na sociedade.

CONCLUSÃO

Afinal, o que é ser brasileiro? Vimos que a noção de cultura, tanto em termo de conceito científico, quanto nas suas aplicações específicas na realidade nacional padecem de clareza: não se consegue dizer o que é a cultura brasileira. Os intelectuais, por mais ilustres que sejam, são incapazes de definir o caráter nacional brasileiro, a identidade nacional,; não se sabe se existe. A língua no Brasil, pela discrepância entre fala e idioma oficial, não cumpre suas funções básicas: não permite ao povo pensar, expressar-se, integrar-se na sociedade. Nessas condições, ser brasileiro seria apenas ser cidadão, ainda que de forma teórica em muitos casos... Mais do que uma utopia, o brasileiro aparece com um ser virtual.

O homem é simultaneamente criador e produto da cultura a que ele pertence. Ele tem de se reconhecer na imagem, mesmo reduzida a denominadores comuns das consciências particulares, que a sociedade lhe apresenta e cuja construção passa pelo resgate dos

valores profundos determinados pela história. É o papel da educação transmitir essa imagem, consolidando-a com o ensino dos conhecimentos e comportamentos. Mas se a língua não é coerente, a imagem é turva. O homem não pode se situar nela; limite-se a coesão da comunidade pela indefinição da identidade nacional. Com a falta de padrão lingüístico representativo da população, a educação perde sua função formadora; geram-se fatores de exclusões e marginalizações, aumentam-se as divisões sociais já criadas pelas condições econômicas do país. É o caso do Brasil.

Se, por questão de língua, o homem não pode pensar, tampouco pode agir. Ele não pode criar cultura, fazer a história, erigir sua identidade. A sociedade estagna ou transforma-se numa entidade mutilada, sofrida.

A “realização” do homem, como ser completamente inserido no mundo a que pertence, não é somente uma questão de teoria ou de conceitos, é também uma questão de prática. Enquanto não houver modificações econômicas e sociais significativas na redução das desigualdades, não haverá mudanças positivas na prática da língua no Brasil. Simultaneamente, definir uma norma adequada à realidade nacional que permita ao cidadão aderir e identificar-se à sua sociedade, não é só uma questão de lingüística: também passa pela análise de todos os elementos da coletividade brasileira e a determinação de um projeto de sociedade.

Por isso, é mister reconhecer *efetivamente* a igualdade do Outro. É preciso procurar os meios para integrar o brasileiro, qualquer que seja, na comunidade cultural, lingüística e econômica, aproveitando suas riquezas individuais; é dar-lhe a possibilidade de participar *efetivamente* do processo de construção da identidade nacional, hoje carente de definição, conferindo-lhe dessa forma a plenitude de sua consciência brasileira. É finalmente, mesmo sabendo que os objetivos nunca se realizarão por inteiro, alvejar a utopia. A utopia, como dizia Paulo Freire, “é também um compromisso histórico” (Freire, 1980:27).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. São Paulo, Hucitec, 1976.
- ARANTES, Antônio Augusto. *O que é cultura popular*, Primeiros passos, 36, 14, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. Memória Brasileira. 3º, São Paulo, Melhoramentos, 1977.
- BAGNO, Marcos. *Português ou brasileiro? Um convite à pesquisa*. São Paulo, Parábola, 2001.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito lingüístico*. São Paulo, Loyola, 1999.
- BAL, Wil. *Contribution à l'étude des opinions exprimées par l'élite africaine au sujet des rapports entre les langues nationales et le français*. in WALD, Paul / MANESSY, Gabriel (Orgs.). *Plurilinguisme. Normes, situations, stratégies*. Paris, L'Harmattan, 1979.
- BORNHEIM, Gerd. *A invenção do novo*. in NOVAIS. Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 103. 118.
- BOSI, Alfredo (Org.). *Cultura brasileira temas e situações*. Série Fundamentos, 18, São Paulo, Ática, 1987.
- BOSI, Ecléa. *Cultura de massa e cultura popular. Leituras de operárias*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, T.A. Queiroz/ Edusp, 1987.
- CALLOU, Dinah / LOPES, Célia Regina. *A língua culta falada na cidade de Rio de Janeiro. Materiais para seu estudo*. Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, UFRJ, 1994.
- CARDOSO, Ciro Flamarion / VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história. Ensaio de teorias e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, 2000.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. 2 Vols, Col. Reconquista do Brasil (Nova série), 79 e 80, São Paulo, Livraria Itatiaia/Edusp, 1983.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História de nossos gestos*. Col. Reconquista do Brasil, 104. São Paulo. Edusp. 1987.
- CASCUDO, Luís de Câmara. *Dicionário do folclore Brasileiro*. Col. Clássicos da Cultura Brasileira, 4, Belo Horizonte, Itatiaia, 1984.
- CASTILHO, Ataliba Teixeira de (Org.). *Gramática do português falado*. 5 vols. Campinas, Editora da Unicamp; São Paulo, FAPESP. 1990-1996.
- CASTILHO, Ataliba Teixeira de (org.). *Português culto falado no Brasil*. Campinas, Editora da Unicamp, 1989.
- CASTILHO, Ataliba Teixeira de / PRETI, Dino / URBANO, Hudinilson (Orgs). *A linguagem falada culta na cidade de São Paulo. Materiais para seu estudo*. 4 Vols, São Paulo, T.A. Queiroz, Editor / FAPESP, 1986. 1988.
- CAZENEUVE, Jean. *Dix grandes notions de la sociologie*. Paris, Seuil, 1976.
- CHOURAND, Jacques. *Introduction à la dialectologie française*. Col. Études, Paris, Bordas, 1972.
- COELHO, Teixeira. *O que é indústria cultural*. Col. Primeiros passos, 8, 16ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1996.
- COUTO, Hildo H. do. *O que é português brasileiro*. Col. Primeiros passos, 164, 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986.
- CUCHE, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Col. Repères, 205, Paris, La Découverte, 1996.
- CUNHA, Celso. *Língua portuguesa e realidade brasileira*. 3ª ed., Col. Temas de todos os tempos, 13, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972.

- CUVILLIER, Armand. *Sociologia da cultura*. São Paulo, Globo/Edusp, 1975.
- DIAS, Luiz Francisco. *Os sentidos do idioma nacional*. Campinas. Pontes. 1996
- DUBAR, Claude. *Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin, 1995.
- FERREIRA, Marieta de Moraes (Org). *História oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro, Diadorim / Finep, 1994.
- FERREIRA, Marieta de Moraes / AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, , Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização. Teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3ª ed., São Paulo, Moraes, 1980.
- FREITAS, Marcos Cezar de. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo, Contexto/ Univerisade São Francisco, 1998.
- GUEDES, Zezito. *Arapiraca através do tempo*. Maceió, 1999
- GUIMARÃES, Eduardo / ORLANDI, Eni Puccinelli. *Língua e Cidadania. O português no Brasil*. Campinas, Pontes, 1996.
- HALBSWACH, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice, 1990
- HARRIS, Marvin. *Antropologia cultural*. Madrid, Alianza, 1990.
- HERZ, Daniel. *A história secreta da Rede Globo*. Porto Alegre, Tchê!, 1987.
- HOUAISS, Antônio. *O português no Brasil*. Rio de Janeiro, Revan, 1992.
- ILARI, Rodolfo. *A lingüística e o ensino da língua portuguesa*. São Paulo, Martins Fontes, 1985.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura. Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- LAROQUE, Pierre. *Les classes sociales*. Col. Que sais-je, 341, Paris, PUF, 1968.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. São Paulo, Ática, 1992.
- LINTON, Ralph. *Uma introdução à antropologia*. 12ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica, uma poética do imaginário* Belém, Cejup, 1995.
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros. Conflito social e saúde*. São Paulo, Difel, 1984.
- LUHAN, Marshall Mc. *Pour comprendre les média*. Points, Civilisation, 83, Paris, Seuil, 1968.
- MARCELLESI, Jean-Baptiste / GARDIN, Bernard. *Introduction à la sociolinguistique. La linguistique sociale*. Paris, Larousse, 1974.
- MARSHALL, Alfred - *Principios de economía. Un tratado de introducción* - Madrid, Aguilar, 1963.
- MARTINET, André (Org). *La linguistique. Guide Alfabétique*. Paris, Denoël, 1969.
- MARTINET, André. *Éléments de linguistique générale*. Paris, Armand Colin, 1970.
- MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandro e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- MEIHY, José Carlos Sebe. *(Re)Introduzindo a história oral no Brasil*. São Paulo, Xamã, 1996.
- MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural. Iniciação, teoria e temas*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1987.
- MORAIS, Maria Aparecida C. R. Torres. “Aspectos dinâmicos do movimento do verbo, estrutura da frase e caso nominativo no português brasileiro”. in: Jan ROBERTS / Mary A. Kato (Orgs). *Português Brasileiro. Uma viagem diacrônica*. Edª da Unicamp, 1993, pp. 263. 306.
- MORAIS, Regis de. *Cultura brasileira e educação*. Campinas, Papyrus, 1989.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira, 1933. 1974*. São Paulo, Ática, 1994.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo Brasiliense 1985.

- PINTO, Edith Pimentel. *O português do Brasil, textos críticos e teóricos. Fontes para a teoria e a história*. t.1. 1820/1920, t.2. 1920/1945. Biblioteca Universitária da Literatura Brasileira, Série A, 4,5. São Paulo, Edusp, 1978.
- PINTO, Edith Pimentel. *O português popular escrito*. Col. Repensando a língua portuguesa. São Paulo, Contexto, 1990.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. “O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora para uma reconsideração radical?”. in: SIGNORINI, 1998, pp. 21-45.
- ROBERTS, Ian / KATO, Mary A. (Orgs). *Português Brasileiro. Uma viagem diacrônica*. Campinas, Editora da Unicamp, 1993.
- SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. Primeiros passos, 110, 16, São Paulo, Brasiliense, 1997.
- SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade. Elementos para uma discussão no campo aplicado*, Campinas, Mercado e Letras; São Paulo, Fapesp, 1998.
- SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes (Org.). *Os desafios contemporâneos da história oral*. Campinas, Centro de Memória da Unicamp, 1997.
- TONELLO, Márcia (dir. de redação.). *Guia da Cidadania*. Almanaque Abril, São Paulo, Abril, 2001.
- VALLE, Edênio / QUEIROZ, José J.. *A cultura do povo*. São Paulo, Cortez & Moraes/ Educ, 1979.
- WHITE, Leslie A.. *O conceito de sistemas culturais. Como compreender tribos e nações*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.