

DISCURSO, LÍNGUA E IDENTIDADE: REFLEXÕES DISCURSIVAS SOBRE A LEI 6.001¹

DISCOURSE, LANGUAGE AND IDENTITY: DISCURSIVE REFLECTIONS ON THE LAW 6.001

Marcos Lúcio de S. GÓIS²

RESUMO: O presente artigo apresenta reflexões discursivas feitas a partir da Lei n. 6.001/1973, conhecida como “Estatuto do Índio”, centrando a discussão, sobretudo, na relação língua-identidade. Para tanto, serão confrontados alguns artigos da referida lei – precisamente, os que tratam direta ou indiretamente de “língua” – com novas perspectivas em relação à língua enquanto critério de identidade. Defender-se-á, como hipótese, algo que não é necessariamente novo, quer seja, a ideia de que o Brasil é um país plurilíngue, fazendo com que qualquer tentativa de torná-lo monolíngue seja uma forma de violência. Espera-se, com essa leitura, que as problematizações apresentadas permitam contribuir para uma compreensão de como historicamente se constrói, a partir de práticas legais, o indígena brasileiro.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Discurso Jurídico. Língua. Identidade.

ABSTRACT: This essay presents discursive reflections reached upon the Law n. 6001/1973, known as ‘The indigenous people statute’, centering the debate, mainly, in the language-identity relation. For doing so, a few articles from the referred Law will be confronted – precisely those which deal, direct or indirectly, with ‘language’ – within new perspectives in relation to language as an identity criterion. Thus, I will defend the hypothesis, even though it is not altogether new, through the idea that Brazil is a plurilingual country and, in this context, any attempt of making it a monolingual country is a form of violence. From this reading, it is expected that all the problematization presented allow a broader comprehension on how the Brazilian indigenous people are historically fabricated from legal practices.

Keywords: Discourse Analysis. Juridical Discourse. Language. Identity.

¹Este artigo é uma versão modificada e ampliada do texto “Constituição de identidade indígena na/pela lei 6.001: sujeito, história e poder”, apresentado em forma de comunicação oral no II Encontro Nacional do GELCO, 2003, Goiânia-GO. In: Anais do II Encontro Nacional do GELCO. Goiânia-GO: UFG, 2003.

²Professor Adjunto da Faculdade de Comunicação, Letras e Artes, Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail: mlsgois2008@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Em 1511 surgiu o primeiro decreto régio regularizando as práticas para uso das terras e de contato com os povos do “Novo Mundo”. No documento, o rei Dom Manuel I dirige a Cristóvão Pires, capitão do navio Bretoa, que partia de Lisboa rumo a Cabo Frio no intuito de explorar pau-brasil (ou pau-de-tinta), um Regimento determinando, além de recomendações técnicas, o comportamento dos membros dessa nau, em relação aos habitantes que a expedição encontraria na região litorânea do que veio a se chamar Brasil. Segundo Thomas (1982), recaía sobre a tripulação do navio, a proibição estrita de ofender, de algum modo, os indígenas ou de causar-lhes prejuízo. Isso pode significar que, para os portugueses do século XVI, extrair pau-brasil, ou empreender quaisquer outros tipos de exploração das terras e dos povos indígenas, não era ofensivo. Para fazer valerem as determinações do monarca, ainda de acordo com Thomas, aos infratores prescreviam-se penas extraordinariamente duras, que iam da perda de parte dos salários até, de acordo com a categoria do infrator, um castigo correspondente ao delito³.

Do início do século XVI até a Constituição brasileira de 1988, os indígenas (e outras minorias) parecem ser uma presença/ausência constante no Discurso Oficial do Estado. Ao abordar, portanto, discurso, língua e identidade, discutiremos neste artigo a irrupção e a existência de discursos institucionais que contribuíram e contribuem para construir certa imagem de “índio” e de “branco” no Brasil⁴. Para isso, utilizamos como ponto de partida a Lei 6.001/1973, “que regula a situação jurídica dos índios ou silvícola e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunidade nacional” (Art. 1)⁵.

Acreditando, pois, que uma prática discursiva não significa em si, mas na sua relação com o sujeito, com a história e com o poder, lançamos questionamentos a respeito dos sentidos que foram se constituindo e se legitimando em práticas do discurso jurídico acerca do que vem a ser “índio” no imaginário político brasileiro. Dialogando com Pêcheux (1994, p. 55-65), defendemos que o texto dessa Lei produz uma espécie

³Apesar de haver um Regimento estabelecendo que os índios não deveriam ser “ofendidos” e/ou “prejudicados”, 35 deles foram levados como escravos para Portugal. (RIBEIRO, 1997, p. 34).

⁴Embora saibamos que as diferenças significam, no presente texto “índio” e “branco” serão tratados genericamente. Ao longo das décadas, foram surgindo expressões que – dada a formação discursiva (aquilo que “determina o que pode e deve ser dito [...]”, PÊCHEUX, 1995, p.160) – produzem sentidos distintos, tais como “negro da terra”, “selvagem”, “aborígene”, “índio”, “habitante do Novo Mundo”, “indígenas”, etc.; e “colonizador”, “homem branco”, “branco”, “civilizado”, “europeu”, etc. Em outra oportunidade, talvez seja importante pontuar como esses termos produzem sentidos. Inclusive, o conceito de “fórmula discursivo” (KRIEG-PLANQUE, 2010; MOTTA e SALGADO, 2011) talvez possa ser aí problematizado.

⁵Promulgada em 1973, essa Lei dispõe sobre as relações entre Estado, sociedade brasileira e sociedades indígenas, estabelecendo três instâncias interlocutoras. Conhecida como “Estatuto do Índio”, em linhas gerais, ela seguiu um princípio estabelecido pelo Código Civil do Brasil de 1916: de que os índios, sendo “relativamente capazes”, deveriam ser tutelados por um órgão indigenista estatal (de 1910 a 1967, coube ao Serviço de Proteção ao Índio – SPI, a responsabilidade pela “guarda” dos povos indígenas, tarefa que, atualmente, cabe à Fundação Nacional do Índio – FUNAI) até que eles estivessem “integrados à comunhão nacional”. No atual Código Civil (redação final aprovada em 6/12/2001, publicado no Diário Oficial em 11 jan. 2002), fazem-se referências aos indígenas brasileiros no artigo 4, que trata dos que “são incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer”, da seguinte maneira: “Parágrafo único. A capacidade dos índios será regulada por legislação especial”. No entanto, é importante frisar, neste artigo, são também incapazes: “I - os maiores de dezesseis e menores de dezoito anos; II - os ébrios habituais, os viciados em tóxicos, e os que, por deficiência mental, tenham o discernimento reduzido; III - os excepcionais, sem desenvolvimento mental completo; IV - os pródigos”.

de “policiamento dos enunciados”, uma “normalização asséptica de sua leitura”, a partir de certa “ideologia da homogeneização” (MATOS E SILVA, 1988).

Isso produz, como um efeito, certo deslocamento da diversidade linguística, cultural, política, etc., indígena, para certa concepção homogênea de sociedade brasileira, centrada máxima dezenovecentista “uma nação, uma língua, uma cultura” (RAJAGOPALAN, 2003, p. 25).

A LEI, O DISCURSO E OS POVOS INDÍGENAS

Dentre os chamados discursos formadores, há o de “senso comum”. No caso das leis, um bastante corrente é o pensamento de que a lei tem o poder de consertar e/ou evitar injustiças. Ao falarmos em leis, portanto, um senso comum que as envolve é a ideia de que elas garantem a justiça e/ou servem para equilibrar de maneira justa as relações sociais (“a justiça é cega”, é um bordão). Esse tipo de discurso se constitui, acreditamos, num deslocamento do direito romano, pelo qual se procurou, talvez pela primeira vez, estabelecer códigos com regras jurídicas para a conduta dos cidadãos de um determinado local (cf. WOLKWER, 2008).

Nos períodos iniciais do Império Romano, os cidadãos de Roma eram considerados, *grosso modo*, mais integrantes de uma comunidade do que indivíduos. Com o tempo, a evolução caracterizou-se por acentuar e desenvolver o poder central de Roma e, em consequência, pela progressiva criação de regras que visavam reforçar sempre mais a autonomia do cidadão, como indivíduo (MICHEL-JONES, 1978).

Historicamente, então, o discurso jurídico, enquanto enunciado administrativo, legitimou-se expressando a mais “legal” das verdades, cuja produção e interpretação tornaram-se extremamente regradas.

A partir desse ponto de vista, entendemos que as leis parecem igualmente capazes de criar e propagar diferentes tipos de discriminações, inclusive a étnica. Subjacente à ilusão de objetividade do discurso jurídico, encobre-se uma subjetividade latente, de modo particular aos levarmos em conta a ideologia dominante que está materializada nas leis, geralmente produzidas por sujeitos do discurso dominante, conforme veremos. Assim, tanto as leis quanto as decisões legais que as envolvem, tendem a refletir as relações assimétricas de poder entre legisladores, juízes e advogados, de um lado, e, de outro, os membros de grupos sociais à margem do processo jurídico, dos quais fazem parte os povos indígenas.

Mas afinal, o que são leis? A primeira acepção do dicionário Aurélio⁶ (doravante AE) nos aponta a seguinte definição: “S. f. 1. Regra de direito ditada pela autoridade estatal e tornada obrigatória para manter, numa comunidade, a *ordem* e o *desenvolvimento*” (grifos nossos). Um dicionário técnico traz outra definição:

⁶Neste trabalho, usamos a versão eletrônica do Novo Dicionário Aurélio Eletrônico Séc. XXI, de 1999.

Lei – Norma, preceito. A doutrina considera a lei sob dois aspectos: em seu sentido formal, quando é toda disposição de caráter imperativo emanada de autoridade competente para legislar; e em sentido material, como sendo a norma imperativa contendo, em seu caráter geral, uma regra objetiva (LEITE, 1965, p. 118).

Se considerarmos a noção de Pêcheux (1990) acerca da relação entre universo logicamente estabilizado e universo não estabilizado logicamente, podemos incluir, pela contraposição da definição encontrada no AE e em Leite, e corrente nos discursos jurídicos, as leis dentro desse universo logicamente estabilizado, porque, em sua essência, são um tipo de discurso que não permite interpretação, salvo para aos “iniciados”, “implicando o uso regulado de proposições lógicas com interrogações disjuntivas e a recusa de certas marcas de distância discursiva e, principalmente, a recusa de aspa de natureza interpretativa” (*Ibidem*, p. 31).

Em *Contrato Social*, Rousseau trabalha um ponto dessa questão, afirmando que os homens, por serem desiguais, precisam de convenções e leis para viverem harmoniosamente. Ou seja, na base da construção das leis está a desigualdade, e não o contrário. Nas palavras do próprio autor:

Toda a justiça vem de Deus, só Ele é a sua fonte, mas se soubéssemos recebê-la de tão alto, não precisaríamos de governos nem de leis [...]. Mas quando o povo estatui sobre o povo, só a si mesmo se considera e, se alguma relação então existe, é entre o todo segundo um ponto de vista e o todo segundo outro ponto de vista, sem qualquer divisão no todo. Se assim é, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É a este ato que eu chamo de lei (ROUSSEAU, 1999, p. 105-6).

Se confrontarmos as duas assertivas acima – a do AE e a de Rousseau – com os postulados de Pêcheux, será possível depreender que, em um espaço logicamente estabilizado, “supõe-se que todo sujeito falante sabe do que se fala, porque todo enunciado produzido nesses espaços reflete propriedades estruturais independentes de sua enunciação” (PÊCHEUX, 1990, p. 31). Porém, do ponto de vista discursivo, as leis não são discursos homogêneos, porque perpetuam nelas marcas de uma pluralidade discursiva. Em outras palavras, está presente, na aparente objetividade das leis, uma subjetividade dissimulada.

As leis se legitimam, logo, por observar o discurso hegemônico de certo período histórico. Valendo-nos das palavras de Miotello (2000), ao olhar a forma como a sociedade se organiza e sua estrutura, encontramos dois conjuntos discursivos: no primeiro grupo, estão centrados nos “mitos explicadores”, que se fundamentam em acontecimentos passados, buscando explicar de onde viemos e “por que somos do jeito que somos” (p. 2); e, no outro lado, encontram-se os “mitos formadores”, os do vir-a-ser, do por-vir, alicerçados nas “garras” do futuro, “que buscam deixar claro onde se quer chegar” (p. 2).

A “fala” das leis se alicerça, por assim dizer, nos discursos formadores de cada época, reforçando, desse modo, as tramas da linguagem, compreendida no seu enlace

com a História, com o sujeito e com o poder. Como toda relação com a linguagem é dada à ambiguidade⁷, há sempre dizeres entre o dito e o não dito.

Voltando à definição de lei encontrada no AE, ou seja: uma “regra de direito ditada pela autoridade estatal e tornada obrigatória para manter, numa comunidade, a ordem e o desenvolvimento”, existem, nesse enunciado, elementos que marcam a exclusão do sujeito. Se a regra é “ditada” por uma “autoridade estatal”, para que haja certa “ordem” e “desenvolvimento”, é essencial a pergunta: ditada a quem?; que autoridade estatal?; de que ponto de vista se estabelece o que é “ordem” e “desenvolvimento”? Vale lembrar que uso do particípio passado do verbo “ditar” remete a certa atividade ainda comum nas escolas – ditado – em que o professor “dita” palavras para que os alunos a copiem.

A lei, desse modo, é um dos produtos de uma “ideologia dominante”, nos dizeres de Pêcheux (1997, p. 151) ao reler toda uma tradição dos estudos sobre “ideologia” (de Marx a Althusser)⁸, resultante “das relações de desigualdade-contradição-subordinação que caracterizam, numa formação social historicamente dada, o “todo complexo com dominante” das formações ideológicas que nela funcionam”. Dizendo de outra maneira, o discurso jurídico ocidental está necessariamente inscrito numa “macroenunciação”, que é a moral e os valores da sociedade ocidental capitalista e patriarcal cristã. Lei, ordem e desenvolvimento, portanto, seguem à lógica que funda essa sociedade e seus valores.

Neste momento, necessitamos voltar ao parágrafo inicial desse item, quando dissemos que é senso comum ver na “lei” um poder capaz de consertar e/ou evitar erros e/ou injustiças. Na verdade, parece que as leis existem para manter um *status quo* dominante – muito embora, mudem ao se mudar o verdadeiro da época –, objetivando preservar a ordem e o desenvolvimento (progresso) segundo certa racionalidade. Ou seja, é preciso haver este, e não outro tipo de lei, para que haja ordem e desenvolvimento conforme o princípio da lógica ocidental e capitalista. Sem a lei, não haveria nem “ordem” e nem “desenvolvimento”. Dessa maneira, cria-se a necessidade de um mundo “semanticamente normal”, no qual a necessidade de fronteiras “coincide com a construção de laços de dependência face às múltiplas coisas-a-saber, [...] máquinas-de-saber contra as ameaças de toda espécie”, funcionando, o Estado e as instituições, “como pólos privilegiados de respostas a essa necessidade ou a essa demanda”. (PÊCHEUX, 1990, p. 34).

Afinal, quem são os indígenas? A Lei 6.001, em seu art. 3.º, afirma o seguinte:

Para efeito de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I – Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que *se identifica e é identificado* como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional. (grifos nossos).

⁷“pela língua começa a confusão”, de Tutaméia (Guimarães Rosa), citado por Lendro Ferreira (2000, p. 21).

⁸Para outras visões sobre “ideologia”, consultar também ZIZEK (1966); Eagleton (1995); Thompson (1997).

Observemos que no corpo da lei a conjunção “e” marca uma relação não excludente. Para a lei, não basta somente “se identificar”, o que pressuporia apenas a vontade do indivíduo, mas “ser identificado”, levando ao estabelecimento de um elo indivíduo-sociedade. Parece não bastar, portanto, dizer “eu sou guarani, xavante, bororó, etc.”, é preciso que (me) digam: “[...] é guarani, xavante, bororó, etc.”⁹.

O AE afirma, na quarta acepção do verbete “índio” (adiante, sem aspas), que este é todo “Indivíduo pertencente a qualquer um dos povos aborígenes das Américas”, e abre espaço para o seguinte comentário: “Historicamente, designação genérica dada às populações que habitavam a América quando da chegada dos conquistadores europeus; atualmente, aplica-se a qualquer indivíduo que pertence a grupo étnico descendente ou supostamente descendente daquelas populações”. A Constituição de 1988, por sua vez, nada acrescenta à definição de índio atribuída pelo Estatuto.

Se confrontarmos o art. 1.º e 3.º, dessa Lei, novamente a pergunta: “quem são os índios?”. No artigo primeiro, está deste modo expresso:

Art. 1.º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e traduções indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

Neste parágrafo único, mostra-se o índio como “brasileiro”: “*nos mesmos termos que se aplicam aos demais brasileiros*”. Observemos que o advérbio *demais*, ao modificar o adjetivo *brasileiro*, inclui os índios no conjunto dos brasileiros. Com base nessa estratégia linguística, colocam-se índios e brasileiros numa relação de simetria identitária. Brincando um pouco com as palavras, poderíamos representar esse enunciado da seguinte maneira: índios = brasileiros (I = B). Sendo iguais, não poderiam ser diferentes.

Contudo, no artigo terceiro, os indígenas são tratados como diferentes da sociedade nacional: “pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o *distinguem da sociedade nacional*” (grifos nossos), e que precisam ser integrados “à comunhão nacional”. Ou seja, num primeiro momento, ele é brasileiro como os *demais* e, num segundo momento, possui algumas características que o distinguem da *sociedade nacional* (I ≠ B). É possível traduzir o enunciado anterior dizendo que “o índio é mais ou menos brasileiro” (I ± B). Vemos nesse caso uma dúvida interpretação em relação ao que seja ser indígena: *brasileiro*, mas “com características que o distinguem da sociedade nacional”. Ele é, não sendo.

⁹Observamos certa contradição em relação a esse discurso, quando lemos, na Lei n. 2.171/2012 – que dispõe sobre o ingresso nas instituições federais de ensino – em seu artigo terceiro, o seguinte: as vagas reservadas serão preenchidas por “[...] autodeclarados pretos, pardos e indígenas [...]”. Ao que tudo indica, para que possa concorrer pela reserva de vagas em universidades e institutos federais, basta ao candidato se “autodeclarar” indígena. É indígena aquele que se “identifica” indígena, não necessitando ser “identificado” como tal. Esse posicionamento legal parece corroborar a máxima de que identidades estão sendo deslocadas ou fragmentadas (HALL, 2000). Voltaremos a essa discussão em outra oportunidade.

De onde vêm esses dois sentidos para o indígena? Ou, como numa mesma formação discursiva, (co)habitam posições de sujeito distintas?

No artigo 39, que trata do patrimônio indígena, encontramos alguns elementos que, além de reforçarem nossas observações, nos oferecem alguns indícios para uma possível resposta ao problema.

Art. 39. Constituem bens do Patrimônio Indígena:

- I – as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas;
- II – o usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupo tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas;
- III – os bens móveis e imóveis, adquiridos a qualquer título.

O Estatuto do Índio diz sobre a terra¹⁰, sobre as riquezas naturais, sobre os bens móveis ou imóveis, no entanto, esse artigo não menciona a língua como patrimônio. Há, na verdade, uma única menção no artigo 49, a respeito da qual discorreremos adiante. Tal como a intenção pombalina, silencia-se aqui o patrimônio linguístico indígena: o discurso legal des-historiciza as línguas indígenas, colocando-as na condição de não línguas; ponto reforçado pelo artigo 13 da Constituição Federal de 1988: “Art. 13. A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil”. Levando em conta a relação do sujeito com a linguagem, não é possível dissociar “linguagem” e “ser humano”.

Se não há língua, não existe sujeito. O sujeito se constitui a partir dos enfrentamentos que a própria natureza das línguas implica. Recentemente, para ilustrar, talvez o fato mais marcante seja o dos índios Pataxó-Hãhãhã que, na década de 1980, lutaram para resgatar linguisticamente sua *Atxohã* (língua). Para eles, observa Orlandi (1990), uma das integrantes da equipe elaboradora da cartilha *Linções de Bahetá* (1983), a posse da língua significava “o desejo de ser índio, em momento de ameaça de extermínio”. E acrescenta a autora:

Como, no Brasil, a língua atesta a identidade e, para o índio, o direito à terra, pode-se compreender a ambiguidade da noção de língua no processo identitário: voltada para *interior* do próprio grupo, é um dos *princípios* de sua identidade; para o *exterior*, na relação de contato, é um dos *documentos* que o identificam (ORLANDI, 1990, p. 162-163. Grifos da autora).

Em outros termos, muito embora haja comunidades indígenas que não possuem mais o domínio de sua língua ancestral, para muitos indígenas a língua ainda é uma das mais fortes características identitárias e ideológicas de um povo, embora o critério

¹⁰A Convenção 107, da Organização Internacional do Trabalho da ONU, realizada em Genebra em 1957, da qual o Brasil é signatário desde 30/4/1965, declara: “Art. 11 – O direito de propriedade, coletivo ou individual, será reconhecido aos membros das populações interessadas sobre as terras que ocupem tradicionalmente”. No entanto, segundo a Constituição Federal 1988, em seu art. 4, parágrafo 5, as terras ocupadas “tradicionalmente” pelos índios são bens inalienáveis da União, e não propriedade dos povos indígenas. Essa convenção foi revista pela Convenção 169, sobre povos indígenas e tribais.

“língua” seja, nesse caso, relativo. É certo que um povo pode não possuir, por motivos históricos, sua língua “original”, e sofre por manter viva suas manifestações culturais, mas certamente não existe língua sem que haja ou tenha havido um povo. Reforça Orlandi (1990, p. 165-166): “dependendo das condições históricas de existência do povo, ou seja, da violência do contato, sabemos que um índio pode não falar mais a sua língua e ser do seu povo, ser índio. O que nos permite dizer que este critério só tem validade positiva: quando fala a língua, é índio; quando não fala, não é certo que não o seja”. Neste aspecto, vale mencionar novamente Hall, que enfatiza a noção de “processo de identificação”, e não de “identidade”:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar” (HALL, 2000, p. 111-112).

De fato, é já-sabido que a Lei em questão tem um caráter integracionista (cf. Art. 1º) e que não corresponde mais à atualidade dita globalizada. No entanto, é possível a partir de agora investigar a hipótese de que a maneira dúbia como os indígenas são significados no e pelo discurso jurídico está diretamente relacionada ao silenciamento do seu falar. Em outros termos, os vários povos indígenas são “mais ou menos brasileiro” porque não falam (dominam?) o português, a língua oficial do Estado. Um requisito para sua “ascensão” à condição de brasileiro é a renúncia de seu falar em prol do português. A título de exemplo, vejamos o trecho no qual há, na Lei 6.001, uma referência à “língua” indígena: “Art.49º A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira”. E no artigo seguinte: “Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais”.

Esses dois artigos, que estabelecem uma relação entre “educação” e “língua do grupo”, aparecerá também na Constituição de 1988, com a seguinte redação: “Art. 210. § O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Depreendemos que, tanto o Estatuto do índio quanto a Constituição de 1988 (em sendo a lei Magna do país, esta se sobrepõe às demais) não reconhecem as características pluriétnicas da sociedade brasileira, tampouco o fato de que somos um país multilíngue (D’ANGELIS, 2012).

Certa contradição, por exemplo, pode também ser lida no uso plural em “alfabetização dos índios” (Art. 49) e no singular em “educação do índio” (Art. 50). Essa alternância entre singular e plural ocorre ao longo dos 68 artigos dessa Lei, demonstrando certa instabilidade discursiva. Ao que parece, o texto da lei reforça o conflito

entre o discurso da “diversidade na unidade” e outro discurso que se baseia no Brasil enquanto “nação homogênea”.

Embora seja assegurado aos indígenas serem alfabetizados na própria língua e haja a determinação de que a educação “será orientada para a sua integração à sociedade nacional” (art. 49), a “língua do grupo” acaba ocupando papel secundário no que se refere a outras questões relacionadas aos indígenas. Relembremos, a título de ilustração, que as línguas indígenas não são consideradas um patrimônio. Pontuamos que, muito embora as línguas possam ocupar uma posição de destaque nessa Lei num primeiro momento, a língua portuguesa – se o objetivo é a integração nacional –, torna-se proeminente sobre as demais, isto por ser a única língua reconhecida oficial por parte do Estado brasileiro. A lei Magna diz que a “língua portuguesa” é obrigatória no ensino fundamental, e torna facultativa as outras (“assegurada... também”), no caso da língua materna do grupo.

Ainda que muitas línguas indígenas tenham sido extintas por conta da colonização, do século XVI até a época atual, alguns povos ainda permanecem vivos e muitos têm empreendido considerável fôlego para fazer com que as novas gerações aprendam e reforcem a própria língua, acreditando que “língua” lhe garantirá pertencer a certo grupo. O esforço de resgate linguístico reforça a ideia de que, dentre as várias formas de resistência ao discurso colonizador (no caso, o colonizador falante do português), a resistência linguística parece receber algum destaque, talvez porque, sem língua(gem), acredita-se tornar cada vez mais distantes os aspectos identitários que unem os membros de um mesmo grupo. Para Chamorro,

A mentalidade colonial e a ideologia da unidade nacional nos impuseram uma religião, uma cultura e uma língua. E nós interiorizamos acriticamente aspectos não muito exemplares do mundo ocidental e aprendemos a desprezar ou menosprezar os valores ‘autóctones’ das tradições locais e regionais. Neste contexto, as línguas e cosmologias indígenas, senão desapareceram fisicamente, sobreviveram e se desenvolveram como “clandestinas” ou “desaparecidas”, à sombra de línguas e cosmologias supostamente universais. (CHAMORRO, 2007, p. 7).

De onde vêm e quais sentidos produzem os dizeres que silenciam a diversidade linguística no discurso oficial? Talvez pudéssemos considerar que, regendo os discursos legais produzidos sobre os povos indígenas, o enunciado-reitor, nos termos de Michel Foucault da *Arqueologia do Saber*¹¹, seja o enunciado de Gândavo:

A lingoa de que usam, toda pela costa, he huma: ainda que em certos vocábulos differe n’algumas partes; mas nam de maneira que se deixem huns aos outros entender: e isto até altura de vinte e sete grãos, que daqui por diante ha outra gentilidade, de que nós nam temos tanta noticia, que falan já outra lingoa diferente. Esta de que trato, que he geral pela costa, he mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns

¹¹Por enunciados reitores compreendem-se, nas palavras de Foucault (1986, p. 168): “[...] os que se referem à definição das estruturas observáveis e do campo de objetos possíveis, os que prescrevem as formas de descrição e os códigos perceptivos de que ele pode servir-se, os que fazem aparecerem as possibilidades mais gerais de caracterização e abram, assim, todo um domínio de conceitos a serem construídos; enfim, os que, constituindo uma escolha estratégica, dão lugar ao maior número de opções posteriores”.

vocabulos ha nella de que nam usam senam as femeas, e outros que nam servem senam pera os machos: *carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disso conta, nem peso, nem medido* (GÂNDAVO, 1980, p. 123-24. Grifos nossos).

Essa posição de Gândavo, semelhante à maioria dos posicionamentos europeus em relação aos indígenas, vem carregada de uma visão eurocêntrica de mundo, que não deixa de ser preconceituosa. Em outros termos, impregnado de uma visão ingênua dos universos indígenas, Gândavo achava que os índios (a generalização aqui significa) “viviam desordenadamente”.

Notemos que, por causa dessa suposta “carência”, “viviam desordenadamente”, sustentando o ponto de vista de que os grupos selvagens do Novo Mundo não eram “ordenados”, “organizados”, por não terem nem F, nem L e nem R, ou, nem fé, nem lei e nem rei. Por não terem lei, rei e fé, estabelecia-se um desvio da compreensão supostamente natural do que seria uma sociedade normal, sendo que tal desvio precisava ser corrigido. Daí que as práticas para catequizar (Deus), administrar (Lei) e governar (Rei) segundo os preceitos do europeu tornaram-se bastante comuns na colônia, dado que uma nação não poderia viver sem os ditames religiosos, administrativos e governamentais¹².

Construíram-se, ao longo da história brasileira, povos indígenas sem voz, sem direito à representação, à história. Como assinala Chamorro:

Na década de 1980 e inícios de 1990, ao longo das discussões sobre educação escolar nas aldeias, ouvi líderes *mbyá* e guarani dos estados do Sul do Brasil dizerem que eles sabiam que o projeto histórico dominante no Brasil não os levava em conta, nem como iguais nem como diferentes. Nesta terra não havia lugar para a palavra indígena, assim como para outros setores marginalizados da população. Por perceber que não havia caminhos para sua palavra, eles, muitas vezes, não diziam nada sobre as vicissitudes sociais que os expulsavam de seus lugares. (CHAMORRO, 2007, p. 10).

Há sempre relações de poder e de controle presentes nos discursos, é certo. E elas retratam, principalmente, procedimentos de controle do discurso nas interações verbais, os quais podem ser classificados, conforme Foucault (1998), de três modos, a saber: *mecanismos externos de controle, mecanismos internos de controle e mecanismos de controle do sujeito*.

Esses mecanismos nos levam a pensar nas práticas discursivas envolvendo as leis e o universo linguístico indígena. Podemos supor, para que os povos indígenas façam parte da “sociedade nacional”, que eles, ao entrarem no universo cultural do “brasileiro”, abandonem seu discurso (e não apenas a língua), construído, até então, fora do âmbito da instituição, para assumirem o que lhes será transmitido pelo Estado. Além

¹²Essa afirmação feita por Gândavo foi produzida a partir do contato com sociedades indígenas da Costa brasileira, predominantemente pertencentes à família linguística tupi. No entanto, esse enunciado, ao longo dos anos, veio reproduzindo seus efeitos, independentemente do povo indígena em referência.

do mais, sabendo que os indígenas precisam ter “conhecimento da língua portuguesa” para deixarem o regime tutelar previsto na Lei 6.001 (Art. 9.º, II), pressupõe-se que, ao “abandonarem” a própria língua, haverá um maior controle do dizer, isto é, do que se pode ou não dizer num conjuntura dada (PÊCHEUX, 1995). Em outros termos, de seu discurso. Deduzimos, portanto, que a “nova realidade” determinará, aos indígenas, as regras discursivas, dizendo quem fala, o que fala, como fala e em que momento fala.

CONCLUSÃO

Parece haver, por parte das práticas jurídicas do Estado brasileiro, uma negação da diversidade cultural, linguística, política etc., diante de certa definição de “sociedade nacional”, aparentemente homogênea; isso, pelo menos, vimos na Lei 6.001/1973. Negar os conhecimentos prévios dos povos indígenas, inclusive linguísticos, como patrimônios constitutivos da “sociedade nacional”, é desejar o total apagamento das diferenças. Desse modo, o Estado desconsidera, por exemplo, as línguas faladas pelos indígenas em detrimento do legitimado por ele, o português, silenciando, assim, os sujeitos que falam.

Procuramos com este artigo dizer que o discurso de Estado, por meio do Estatuto do Índio, de alguma forma, ao silenciar a diversidade linguística brasileira, contribui para construir uma identidade de unidade nacional centrada na homogeneidade, e isso leva ao apagamento de traços que os identificam não só enquanto indivíduos de povos distintos, mas como sujeitos históricos.

REFERÊNCIAS

- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Lições de Bahetá*. São Paulo: CPI-SP, 1983.
- EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: Edunesp, 1997.
- FERREIRA, A. B. de H. *Dicionário Aurélio eletrônico: século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Lexicon Informática, 1999.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. São Paulo: Forense Universitária, 1986.
- _____. *A Ordem do Discurso*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- GANDAVO, P. M. *Tratado da terra do Brasil e História da província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- KRIEG-PLANQUE, A. *A noção de “fórmula” em análise do discurso: quadro teórico e metodológico*. Tradução Luciana Salazar Salgado e Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

- LEANDRO FERREIRA, M. C. *Da ambigüidade ao equívoco: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000.
- MATTOS E SILVA, R. V. (1988). Diversidade e Unidade: a aventura linguística do português. *Revista ICALP*, vol.11, p.60-72, abril 1988.
- MICHEL-JONES, F. A noção de pessoa. In: AUGÉ, M. *A construção do mundo*. Lisboa: Ed 70, 1978.
- MIOTELLO, V. A questão dos discursos hegemônicos. In: *Primeira Versão*, ano I, n. 19, junho, Porto Velho, 2002. Disponível em: <http://www.primeiraversao.unir.br/artigos_pdf/numero019Miotello.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2013.
- MOTTA, A. R.; SALGADO, L. S. *Fórmulas discursivas*. São Paulo: Contexto, 2011.
- NOVO CÓDIGO CIVIL BRASILEIRO. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10406.htm>. Acesso em: 5 abr. 2002.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção 107*. Disponível em: <http://www.mtb.gov.br/rel_internacionais/convencoesOIT.asp>. Acesso em: 5 fev. 2005.
- _____. *Convenção 169*. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>>. Acesso em: 25 abr. 2009.
- ORLANDI, E. *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez Campinas: Edunicamp, 1990.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni Orlandi et al. 2 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.
- _____. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni P. (Org.). *Gestos de leitura*. Campinas: Edunicamp, 1994, p. 55-65.
- _____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução de Eni Orlandi. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 1990.
- _____. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- RAJAGOPALAN, K. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e questão ética*. São Paulo: Parábola, 2003.
- RIBEIRO, B. G. *O índio na história do Brasil*. 8. ed. São Paulo: Global, 1997.
- ROUSSEAU, J. J. Do Contrato Social. In: *Os pensadores*. Vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 31 a 243.
- THOMAS, G. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. Tradução de Jesus Hortal. São Paulo: Ed. Loyola, 1981.

THOMPSON, J.B. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.

WOLKMER, A. C. (Org.). *Fundamentos de História do Direito*. 4. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

ZIZEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Recebido em 15 de marco de 2013

Accito em 15 de aio de 2013