

# DO DISCURSO SOBRE O TUPI PARA O DISCURSO DOS TUPI: PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E IMAGINÁRIO

Maria Aparecida Honório-Ceci  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ – PR<sup>1</sup>

*RESUMO: Focalizando a questão da diversidade lingüística brasileira, este trabalho tem como objetivo analisar os discursos sobre as línguas faladas no Brasil no início da colonização e seus efeitos na atual conjuntura da educação escolar indígena. Procuramos comparar os modos de produção de sentido sobre as línguas e os sujeitos falantes no texto Viagem ao Brasil, de Hans Staden (1557), e em alguns textos orais produzidos pelos Tupinikim na atualidade. Pelas análises, mostramos de que modo a construção de uma unidade imaginária de língua e de sujeito indígena no período colonial retorna nos dizeres atuais sob forma de ressonância discursiva, afetando as práticas sociais e os processos identitários das sociedades indígenas. Observando o funcionamento das designações, mostramos ainda o modo de produção interdiscursivo de sentidos sobre a diversidade lingüístico-cultural no país. Tendo em vista a problemática do ensino de tupi em comunidades indígenas em que o português é a única língua falada, este texto quer contribuir na tomada de uma posição crítica e conseqüente acerca do ensino de línguas em contexto indígena.*

*ABSTRACT: Focusing on the question of Brazilian linguistic diversity, this paper aims at analyzing the discourses about languages spoken in Brazil in the beginning of our colonization and their effects on the present situation of Indian education. We have searched to compare the means of producing meaning about such languages and their speakers in the text Voyage to Brazil, by Hans Staden (1557), and in some oral texts by the Tupinikim nowadays. Through the analyses, we have shown in which ways the construction of an imaginary unit of the language and the Indian subject in the colonial period returns in present speeches as a discursive resonance, affecting*

*social practices as well as identitary processes in Indian societies. Observing the functioning of several designations, we have also shown the inter-discursive means of production of meaning about the linguistic-cultural diversity in the country. In face of the problem of the teaching of tupi in Indian communities in which Portuguese is the only language spoken, this text wishes to contribute to a critical and consequent positioning regarding language teaching in Indian context.*

## 1. Sobre o nome dos povos e sua história

Segundo pressupostos do *Projeto*, “tomar uma posição histórica para tratar o conhecimento faz com que nos ocupemos dos processos de sua produção e daquilo que resulta como seu produto.” (Orlandi & Barros, 1999). Partindo desta perspectiva, consideramos, no estudo em questão, que refletir de modo consequente sobre questões de diversidade e identidade linguístico-cultural no país implica considerar as condições de sua produção, ou seja, considerar a história como constitutiva do processo de produção de sentidos sobre as línguas, os sujeitos, as culturas.

Ao analisarmos os primeiros discursos de construção de nossa história, observamos, numa primeira olhada, que as narrações sobre a colonização no Brasil explicitam o confronto do europeu com povos e línguas diferenciadas de seu universo. A diversidade das nações indígenas existentes na época colonial é assim descrita por Staden (1557) em sua *Viagem ao Brasil*:

### Enunciado (1)

Os portugueses, que ahi moram, têm por amiga uma nação brasilica de nome *Tuppin Ikin*, cujas terras se estendem pelo sertão dentro, cerca de 80 leguas e ao longo do mar umas 40 leguas. Esta nação tem inimigos para ambos os lados, para o Sul e para o Norte. Seus inimigos para o lado do Sul chamam-se Cariós [Carijós] e os do lado do Norte *Tuppin-Inba*. Apelidam-nos *Tawaijar* os seus contrarios, o que quer dizer *inimigo*. Soffrem-lhes os portuguezes muitos damnos e ainda hoje delles se arreceiam. (Sampaio, 1930, p.54)

### Enunciado (2)

Capitulo IV - Como os selvagens *Tuppin Inba*, dos quaes fui prisioneiro, têm suas moradas. (...)

(...) A extensão do terreno que elles ahi occupam pode ser de 28 milhas, e estão ahi rodeados de inimigos. Do lado do Norte confinam com uma casta de selvagens, que se chamam *Weittaka*, e são

seus inimigos; do lado do Sul chamam-se seus inimigos Tuppin Ikin, e do lado da terra a dentro os seus inimigos são chamados *Karaya*. (Sampaio, 1930, p.135)

O reconhecimento da diversidade é tematizado, no discurso de Staden, pela enunciação do nome dos povos<sup>2</sup>. Enunciar o nome do povo, nessa instância enunciativa, significa dar a conhecer a circunscrição dos povos indígenas no espaço relativamente à posição do viajante. A nomeação funciona não como um rótulo, classificação ou um princípio organizador dos povos, mas um princípio organizador do discurso da descoberta. Desta perspectiva, a diversidade significa, no discurso em questão, as relações sócio-políticas entre povos estabelecidas no contexto da colonização.

Nesta discursividade, representar a diversidade pelo nome do povo interessa ainda enquanto lugar de identificação de alianças da perspectiva do colonizador. Os nomes dos povos indígenas significam nesta *história* na medida que o *outro* faz a *História*. Segundo Rancière (1994, p.43) “As classes que se nomeiam e são nomeadas não são nunca o que classes, cientificamente entendidas, devem ser: conjuntos de indivíduos aos quais é possível atribuir rigorosamente um número finito de propriedades comuns.” Se, como diz ainda o autor, *as palavras da história são nomes*, os nomes da *história* de Staden não definem uma posição dos povos indígenas pelos seus traços distintivos, mas os identifica pelas relações de sentido contemporaneizadas no acontecimento das ‘descobertas’.

Nos enunciados em questão, designar as nações como *inimigas* significa inseri-las no contexto das relações interétnicas. O sentido da designação é determinado da perspectiva dos colonizadores, descritos como ‘amigos’ dos Tupinikim. Os colonizadores não são inimigos; são amigos; são as nações indígenas que têm inimigos, fato explicitado no enunciado (1):

Os *portuguezes*, que ahi moram, têm por *amiga* uma nação brasilica de nome *Tuppin Ikin*, cujas terras se estendem pelo sertão dentro, cerca de 80 leguas e ao longo do mar umas 40 leguas. *Esta nação tem inimigos para ambos os lados...*

Em outro conjunto de enunciados, no entanto, a designação *inimigos* funciona em relação a outra designação *inimigo selvagem*, enunciação que pressupõe um outro modo de divisão social, estruturada no contexto da relação dos portugueses com outros colonizadores europeus: *selvagem* opera intradiscursivamente na distinção entre os povos *inimigos* (os franceses, espanhóis, etc) e os *inimigos* indígenas (qualificados como *selvagens*):

### Enunciado (3)

A cinco milhas de S.Vincente há um lugar denominado *Brikioka*, onde os inimigos selvagens primeiro chegam, para dahi seguirem. (Sampaio, 1930, p.55)

Neste jogo de sentidos, *selvagens* entra em relação de paráfrase com a designação do nome do povo: inimigo selvagem é substituído por inimigo *Tuppin Inba* em (2). Os índios só saem da condição de *selvagem* quando projetados como *amigos* dos portugueses. Esta projeção é operada pelas relações dos portugueses com um outro grupo: os brasileiros ou *mamelucos*. Desta posição, os índios já não são mais qualificados como ‘selvagens’; são irmãos *mamelucos*, índios *amigos*.

### Enunciado (4)

Para impedir este caminho aos índios, havia uns irmãos *mamelucos*, oriundos de pae portuguez e mãe brasileira (...). Cerca de dois annos da minha vinda, os cinco irmãos tinham decidido, com alguns índios amigos, edificar ali uma casa forte para deter os contrarios, o que já tinha executado. (Sampaio, 1930-55)

É relevante retomar ainda que, dentro da perspectiva da descoberta<sup>3</sup>, este efeito se produz pela posição que os portugueses ocupam no discurso: os portugueses são colocados na posição daqueles que não têm inimigos; são *interpretados* como inimigos pelo *outro*, ou, no limite, como aqueles que têm amigos:

“*Apelidam-nos Tawaijar* os seus contrarios, o que quer dizer *inimigo*. (...) *soffrem-lhes os portuguezes* muitos damnos e ainda hoje delles se arreceiam...”(1),

“como os selvagens *Tuppin Inba*, dos quaes *fui prisioneiro*, têm suas moradas...”(2)

“Os *portuguezes*, que ahi moram, têm por *amiga* uma nação brasilica de nome *Tuppin Ikin*”, “*Weittaka*, e são seus inimigos; do lado do Sul chamam-se seus inimigos *Tuppin Ikin*, e do lado da terra a dentro os seus inimigos são chamados *Karaya*.”(2)

No confronto com os povos indígenas, desaparece a posição do português como sujeito da ação de estabelecer inimizades, ou sujeito social quem têm inimigos. Neste jogo de projeção de imagens são os

índios que têm inimigos, ou, ainda, são os índios que posicionam os colonizadores como tal.

Explicita-se, no discurso, uma rede de inimizades entre os povos indígenas, dissimulando-se uma posição tanto do narrador-viajante quanto dos colonizadores portugueses como aquele que está ‘neutro’ ou ‘distante’ desta relação. Este efeito aparece marcado nos enunciados analisados (1) e (2) pelo pronome *seus* (*seus inimigos*) e pela partícula *se* (chamam-se).

A relação interlocutiva que se estabelece nesta discursividade é sempre com o colonizador; os povos indígenas são excluídos deste diálogo. Na instância enunciativa, o narrador-viajante, enquanto sujeito enunciadador, projeta no discurso um sujeito em 3ª pessoa (o não-sujeito benvenistiano), produzindo como efeito seu distanciamento em relação ao seu interlocutor. O “eles”, parafraseando tanto os portugueses – em (1) – quanto os indígenas, apaga o sentido de que os interlocutores são os colonizadores. No entanto, se analisarmos com mais vagar, observarmos, pelo enunciado (2), que o narrador-viajante, ao instalar um *eu* no discurso, projeta um *tu* que não representa os indígenas, deixando resvalar a perspectiva a partir da qual ele fala: a dos colonizadores.

A leitura da diferença é, portanto, trabalhada pelos interesses de colonização. Designar os povos pelo nome significa, neste caso, configurar sua identidade no campo da política de colonização, ou seja, da ocupação não consentida.

## 2. Sobre a língua dos tupi e sua homogeneização

Se, por um lado, o discurso de Staden explicita a presença da diversidade pela enunciação do nome dos povos, por outro, trabalha também sua homogeneização pelo modo como articula as instâncias enunciativas em relação à nomeação dos lugares. Ao enunciar o nome dos portos, ilhas, aldeias, o faz de modo universal, como em (3), apagando as circunstâncias da enunciação (o tempo, espaço, os locutores sociais).

O apagamento da realidade concreta do processo de nomeação produz como efeito o sentido de que todos os povos tupi designam o local de um único modo e em uma única língua. A língua aparece então como homogênea, isotopa, idêntica a si mesma.

O processo de *gramatização*<sup>4</sup> do tupi, pelos missionários, fez parte da construção deste imaginário. Sendo, ao mesmo tempo, elemento de civilização e integração, caracterizou-se particularmente como um processo de *exogramatização* e *exotransferência* (Auroux, 1992): gramatização dos vernáculos sem escrita por locutores estrangeiros, com propósito de propagar a doutrina religiosa. Até meados do século

XVIII, falar a língua disciplinarizada pelos jesuítas significava, da perspectiva do colonizador, saber uma língua gramatical, e, portanto, ser civilizado<sup>5</sup>.

Retomando o discurso de Staden, pode-se dizer que o mesmo funcionou como em relação parafrástica com os discursos dos missionários, ou, em outros termos, como *ressonância*<sup>6</sup> *interdiscursiva de significação* (Serrani, 1993), por produzir o mesmo efeito de sentido sobre as línguas aqui faladas naquele período.

O conhecimento sobre a diversidade lingüística brasileira, sendo trabalhado a partir destas condições de produção, trouxe como consequência, dentre outras, a construção de uma língua indígena imaginária, o tupi — cristalizada como aquela falada por todos os índios do Brasil. Construção produzida, interdiscursivamente, pelo paradigma uma língua/um povo, que resultou na seguinte fórmula da ‘evidência’: falou o tupi é índio tupi. Produz-se, por este imaginário, o encouraçamento dos tupis e de suas línguas na moldura do *tupi*.

São muitos, embora ainda insuficientes, os estudos que vêm atestando a existência de *tupis* no *tupi*, ou seja, o fato de que os diferentes povos designados tupi falam diferentes línguas tupi. Rodrigues (2000), em seu artigo intitulado “Breve História da língua dos índios vistos por Cabral”, conclui que a língua falada pelos Tupinikim, por exemplo, não é a mesma falada pelos tupi de São Vicente:

Essa a história da língua Tupinambá, falada pelos índios Tupinaquim encontrados por Cabral, e da sua parente próxima, a língua tupi, com que entraram em contacto os primeiros colonos portugueses, em São Vicente. (idem, *ibidem*, p.1)

Embora observemos já no relato de Staden a enunciação da diversidade lingüística brasileira — “*A America é um grande paiz abitado por muitas nações selvagens, cujos idiomas não têm entre si semelhança alguma.* (Staden, In: Araripe, 1892, p.332) — dando ainda a conhecer muitas palavras em língua indígena no texto de sua narrativa, o viajante, contraditoriamente, contribuirá na construção de uma imagem genérica e homogênea de língua indígena, através de duas estratégias discursivas: a) pelo modo como posiciona os sujeitos da nomeação, como já analisamos anteriormente; b) e pelo modo como qualifica a língua. Nos enunciados a seguir, observamos que o locutor não dá a conhecer o nome da língua nem o nome do povo que enuncia os itens lexicais ou as frases em língua indígena; a língua é predicada como *linguagem dos Índios*, *linguagem dos selvagens*; os sujeitos são *os selvagens*, *os índios*. Designações genéricas trabalhando a imagem de um único povo e língua indígena.

Enunciado (6)

“Os portugueses estabeleceram-se em uma ilha mui proxima do continente, á qual xamam São-Vicente, Urbioneme na linguagem dos Indios”(Araripe, 1892, p.281)

Enunciado (7)

“Sabendo que eu ainda vivia, [o francês] veio ver-me, e falou-me na linguagem dos selvagens.”(Araripe, 1892, p.306)

Enunciado (8)

“Um d’eles [franceses] xamado Tiago, o qual falava a linguagem dos indigenas, vindo á terra, vio-me e pediu permissão para levar-me.”(Araripe, p.1892, p.315)

Enunciado (9)

“Os selvagens os xamam na sua linguagem *brati*...(Araripe, 1892,p.287)

Enunciado (10)

“Era um mancebo; os selvagens o xamavam na sua linguagem *Karuataguara*...(Araripe, 1892, p297)

Enunciado (11)

Os selvagens dão o nome *atun* a uma especie de insecto mais pequeno do que a pulga, criado nas cabanas pela imundicia.(Araripe, 1892, p.355)

Enunciado (12)

Para fazer fogo os Indios servem-se de uma especie de madeira xamada *urukuiba*, (Araripe, 1892, p.335)

Enunciado (12a)

Ataram em uma arvore as cordas,que eu tinha ao pescoço, deitaram-se ao redor de mim, e zombaram de mim, dizendo na sua linguagem: *Xe rinbau ende*: Tu és meo animal doméstico.”(Araripe, 1892, p.291)

Desta perspectiva, a diversidade lingüística é absorvida pelo discurso do europeu. Ou seja, a linguagem indígena é significada da perspectiva do colonizador, que traduz um termo ou frase indígena em português. Nos enunciados (7) e (8), opera-se ainda uma outra estratégia discursiva: omite-se o discurso direto dos indígenas dando a conhecer somente a

sua (do locutor-viajante) interpretação ‘abreviada’. Produz-se uma transferência lingüístico-cultural pelo modo de significar o dizer indígena no campo discursivo dos europeus.

Relacionando este discurso com o de Anchieta – em *Arte da língua mais usada na costa do Brasil* – observamos que a enunciação da diferença se constrói tanto em relação às línguas latinas quanto em relação às línguas indígenas entre si. No primeiro caso (13), a relação que se estabelece é entre o modo de dizer europeu e o modo de dizer indígena. No segundo (em 14), a relação projetada no discurso é de dentro do contexto enunciativo indígena.

Enunciado (13)

“Esta lingua do Brasil não há f.l.s.z.rr. dobrado nem muta com liquida, vt cra, pra &c. (1595,p.I)

Enunciado (14)

“Por que des dos Pitiguáres do Paraíba até os Tamôyos do Rio de Ianeiro pronunção inteiros os verbos acabados em confoante, vt *Apâb, Acêm, Apên, Aiûr*. (...) Os Tupís de fam Vicente, que fãõ alem dos Tamoyos do Rio de Ianeiro, nunqua pronunção a ultima confoante no verbo affirmatiuo, vt pro *Apâb*, dizem, *Apâ*, pro *Acêm*, & *Apên*, *Ace*^, *Apê*, pronunçando o til somente, pro *Aiûr*, *Aiû*. (1595, p.1)

No discurso anchietano, enuncia-se o nome das nações (*Pitiguáres, Tamôyos, Tupís*) para falar das diferenças na *mesma* língua. A diversidade é representada como especificidade de pronúncia. O sentido que se produz é: os povos são diversos, a língua é a mesma. Contraditoriamente, em *Cartas Inéditas*, ainda de Anchieta, trabalha-se a imagem de língua e povo homogêneo. Produz-se, como em Staden, a homogeneização da língua pelo modo generalizante de designar os falantes: *índios*.

Enunciado (15)

Encontram-se no sertão cobras de um tamanho admirável, que os índios chamam çucuryúba, e esta quasi sempre vivem nos rios.”(1900, p.17)

Enunciado (16)

E os índios a denominam *Piracêma*, isto é, *sahida do peixe* (1900, p.10)

### 3. Identidade e Políticas de línguas: o ensino do tupi entre os Tupinikim

Do ponto de vista da políticas de língua no Brasil, a história da perda da língua indígena pelos Tupinikim inicia-se no período colonial pela imposição do português a todos os povos indígenas, promovida através do decreto pombalino. Sabe-se, de acordo com relatos de missionários e viajantes, que até meados do século XVIII os Tupinikim falavam a língua designada tupi. Atualmente, este povo fala somente a língua portuguesa.

Considerando que em toda política de regulação emergem, contraditoriamente, políticas de resistência, os povos indígenas têm recentemente conseguido muitas conquistas relativamente ao direito de ensinar línguas indígenas em suas escolas. A nova Constituição (1988), a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB, 1996), e os Referenciais Curriculares Nacionais Indígenas (RCNs, 1999) têm garantido o uso e ensino de 'línguas maternas' aos povos indígenas. O que, como sabemos, não é condição suficiente, nem necessária, à realização dessa prática.

Tomando como base a legislação, perguntamos: o ensino do tupi antigo aos remanescentes Tupinikim, falantes exclusivamente do português, vem sendo mobilizado a partir de que perspectiva? De onde vem esta necessidade? O discurso do 'resgate da língua' não estaria respondendo a uma política de educação aos moldes coloniais? Nossa hipótese é a de que o imaginário, intervindo no simbólico, produz efeitos que são menos um avanço que uma retomada da política colonizadora. Analisemos os fatos.

Os Tupinikim têm participado, desde 1994, de Cursos de Formação de Professores Indígenas, promovidos pela IDEIA (Instituto de Desenvolvimento da Educação de Adultos, a Pastoral Indigenista, a Secretaria Municipal de Educação de Aracruz e a Secretaria Estadual. Neste contexto, a problemática que emerge tem sido a seguinte: é possível 'resgatar' a língua tupi? Aprender o tupi é resgatar a identidade Tupinikim? Alguns Tupinikim consideram que estão sendo discriminados pelos 'brancos' porque não falam uma língua indígena.

Tendo em vista a polêmica suscitada e a necessidade de assumirem uma posição a respeito, foi proposto, no final de 2001, um '*Fórum de Língua e Identidade*', com o objetivo de se discutir fundamentalmente a introdução (ou não) do ensino do tupi entre eles.

Partindo da posição consensual enunciada pelos Tupinikim, segundo a qual *todos* querem aprender o tupi, procuramos problematizar a questão, centralizando o debate em discussões sobre *para quê* aprender o tupi, *qual* tupi aprender, *como e quem* deveria aprender. Neste estudo, vamos nos deter nos dois primeiros questionamentos.

Com este propósito, analisamos os textos orais dos Tupinikim como discursos, o que significa, da perspectiva que assumimos no *Projeto*, explicitar os *gestos de leituras* (Pêcheux, 1994, Orlandi, 1996) produzidos sobre a língua tupi, tendo em vista certas condições históricas e os acontecimentos atuais que contemporaneizam os sentidos. Significa procurar compreender de que modo as representações imaginárias produzidas desde a época colonial afetam a produção de sentidos sobre a língua e seu ensino hoje, afetando as práticas sociais. Com esta compreensão, pensamos a possibilidade de se poder assumir uma posição de responsabilidade sobre a prática de ensino de línguas para além das evidências empíricas.

#### 4. Um povo, uma língua

No contexto das discussões produzidas no Fórum, uma primeira imagem esboça-se no acontecimento enunciativo: o tupi como a única língua dos Tupinikim:

Enunciado (17)

*“O Tupinikim só pode aprender o tupi porque é a nossa língua”* (Tupinikim, Fórum 2001)

Esta imagem, construída historicamente pelo paradigma um povo/uma língua, tem sustentado o argumento segundo o qual os Tupinikim não devem aprender outra língua indígena, a língua guarani, por exemplo. Os Guarani, falantes da língua guarani e do português, habitam uma extensão de terra próxima a das aldeias Tupinikim da região de Aracruz. Os contatos com entre esses povos têm sido constantes, principalmente em razão das lutas empreendidas pela reconquista de suas terras ocupadas pela Aracruz Celulose (1967) e Cofavi (1940). Avaliando a questão do ponto de vista da função social da língua, poderia parecer pragmaticamente coerente que os Tupinikim preferissem aprender o Guarani, pois assim poderiam ‘se comunicar com os parentes’, e ‘fortalecer-se’ frente aos não-índios, já que o tupi antigo é uma língua que nenhum povo fala mais. No entanto, as coisas não se passam bem assim. Há uma necessidade simbólica que se impõe sobre o pragmatismo da vida cotidiana. E esta necessidade se funda em processos sócio-históricos, em que a construção de uma identidade cultural fundamentada na língua parece ser constitutiva.

O imaginário de que um povo está eternamente ligado a uma língua única, a de origem, fixa o sujeito falante em um ponto sem *movimento* (Orlandi, 1995), ou seja, sem história. Há uma interdição que impede

imaginariamente o sujeito de aceitar o aprendizado de uma *outra* língua por ser língua do *outro*.

A construção desse saber como verdade é produzida, no enunciado em questão, por mecanismos enunciativos: o sujeito enunciator dissimula, pela voz do discurso científico – formalizado em 3ª pessoa – um lugar de objetividade daquilo que afirma: *O Tupinikim só pode aprender o tupi...* Projetando-se no discurso como aquele que está distante do dizer, fala em nome dessa voz universal, produzindo um efeito de neutralidade subjetiva sobre sua afirmação.

Contraditoriamente, o fio discursivo é rompido pela embreagem enunciativa, marcada pelo nós (*nossa língua*), configurando um lugar de subjetividade no discurso (... *porque é a nossa língua*), que nos permite antever vestígios de ressonância interdiscursiva ecoando no mesmo sujeito.

Considerando a paráfrase como uma unidade semântica não-estável (Pêcheux, 1975 e Orlandi, 1983), o ‘eles’ (*Os Tupinikim*) desdobrado em ‘nós’ (*nossa língua*), trabalha uma espécie de simulacro que produz como efeito de sentido: falar qualquer outra língua que não seja o tupi é falar língua do *outro*. Os Tupinikim, projetados no discurso como ‘eles’, não é, neste caso, o *outro*. Neste caso, o ‘eles’ somos ‘nós’. A argumentação, portanto, não está sustentada em uma lógica formal presente no semantismo do *porque x*, mas no pré-construído, em um discurso dito antes em um outro lugar, em outras condições sócio-históricas. Um discurso que, sem ser dito, constitui o dizer e condena o sujeito a dizer que a língua que ele não fala (o tupi) é a língua dele (*é a nossa*). Ao temporalizar a questão da língua (*é*), o sujeito apaga o fato em sua dimensão histórica: o fato de o tupi *ter sido* a língua dos Tupinikim é apagado pela enunciação da existência de uma língua ausente enquanto realização concreta: o tupi *é a nossa* língua. Com este efeito de logicidade, estabiliza-se o sentido de que o tupi é a língua a ser aprendida pelos Tupinikim.

No entanto, os discursos sobre a necessidade do resgate se desestabilizam novamente quando vem outra questão: qual é a língua (tupi) dos Tupinikim?

Segundo Rodrigues (2000), *a língua Tupinambá era a língua falada pelos índios Tupinikim (ou Tupinaquim) encontrados por Cabral, sendo que a língua tupi, embora parente muito próxima, era aquela com que entraram em contato os primeiros colonos portugueses em São Vicente. Esta língua era falada pelos ‘Tupís de São Vicente’.* (p.4)

Para além dos dados empíricos estão os fatos discursivos, que *reclamam sentidos* (Henry, 1992). No discurso dos Tupinikim, ‘a língua dos Tupinikim’ é, parafrasticamente, a *nossa* língua e não a do *outro*.

A designação *Tupinikim* representa, neste discurso, *os mais velhos, os ancestrais*; são os índios Tupinikim do passado. Há um deslocamento em termos de projeção discursiva que se passa do ‘ele’, como o *outro*, para ‘ele’ como o *eu*, mobilizado pelas *visões do paraíso*, ou, em outros termos, pelo ‘retorno às origens’.

*“Os Tupinikim precisam buscar o que nossos ancestrais perderam” (Tupinikim, Fórum, 2001)*

Sabemos que a língua gramatizada por Anchieta foi falada não só por índios, como por colonos portugueses, escravos africanos, mestiços ou mamelucos<sup>8</sup>, sendo hegemônica até meados do século XVIII. Após períodos de confronto com os projetos de colonização e catequese, a *língua mais usada na costa do Brasil* foi sendo substituída por uma outra unidade, a língua portuguesa.

Em razão da nova política do Estado, que garante aos índios o direito de aprender a língua materna, os Tupinikim, que atualmente falam somente o português, têm se preocupado com o “resgate da língua”. Contraditoriamente, o direito à língua parece estar se tornando um dever necessário à garantia de uma identidade indígena.

As discussões sobre o resgate têm sido determinadas interdiscursivamente pelo *discurso da falta*, construído da perspectiva do colonizador: no período colonial, os índios foram considerados aqueles que não *tinham fé, nem rei, nem lei*. Na conjuntura atual, os falantes do português são significados como aqueles que *não tem língua*. Por esta rede de filiações, o discurso da falta intervém no processo de constituição das identidades indígenas. Mas, resta saber: *que língua é essa que falta*, língua de origem, já começada, antes e independentemente dele, sujeito assujeitado ao já dito?

Sobre o tema da origem, retomemos Foucault (1985):

(...) o homem só se descobre ligado a uma historicidade já feita: não é jamais contemporâneo dessa origem que, através do tempo das coisas, se esboça enquanto se esquiva; quando ele tenta definir-se como ser vivo, só descobre seu próprio começo sobre o fundo de uma vida que por sua vez começara bem antes dele: quando tenta se apreender como ser no trabalho, traz à luz as suas formas mais rudimentares somente no interior de um tempo e de um espaço humanos já institucionalizados, já dominados pela sociedade; e quando tenta definir sua essência de sujeito falante, aquém de toda língua efetivamente constituída, jamais encontra senão a possibilidade desdobrada, e não o balbucio, a primeira

palavra a partir da qual todas as línguas e a própria linguagem se tornaram possíveis. É sempre sobre um fundo já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem. Esta, portanto, de modo algum é para ele o começo — uma espécie de primeira manhã da história a partir da qual se houvessem acumulado as aquisições ulteriores. A origem é, bem antes, a maneira como o homem em geral, como todo e qualquer homem, se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem; deve ser procurada nessa dobra onde o homem trabalha com toda a ingenuidade de um mundo laborado há milênios, vive, no frescor de sua existência única, recente e precária, uma vida que se entranha até as primeiras formações orgânicas, compõe em frases ainda não ditas (mesmo que gerações as tenham repetido) palavras mais velhas que toda memória. (p.346)

Tendo em vista esta posição, considero fundamental pensar a identidade como *movimento* do sujeito na história (Orlandi, 1998), já que, nos termos foucaultianos, *é nele [no homem] que as coisas (aquelas mesmas que o excedem), encontram seu começo...*

## 5. Que tupi é este?

Nas várias reedições do relato de Staden, os termos indígenas são apresentados em diferentes versões ortográficas, o que contribui para uma imagem desestabilizada sobre qual era a língua que se falava, ou sobre o modo como as língua(s) eram falada(s). Este efeito é produzido pelo confronto entre diferentes modos de escrever os mesmos itens lexicais, explicitados no discurso das notas de rodapé presentes nas traduções brasileiras:

Ali os portugueses tinham estabelecido uma colonia chamada *Marin* (8) (AL, 1930, p.32)

**Nota (8):** A colonia ahi fundada pelos Portuguezes era a villa de Olinda, a que o gentio começou a chamar *mairy*... (TS, 1930, p.32) Oito milhas além alcançamos o porto de Pernambuco, onde os portugueses haviam fundado uma povoação por nome Olinda.(55) (GF, 1974, p.45)

**Nota (55):** No original de Staden está *Marin*. Teodoro Sampaio quer que essa denominação seja porque os indígenas começaram a chamar a povoação fundada pelos brancos pela designação de “*mairi*”...(FF, 1974, p.45)

No momento em que se discute o resgate da língua indígena entre os Tupinikim, a imagem desestabilizada do tupi ganha configurações específicas no discurso deste povo:

*“Como vamos saber se é a fala certa?”* (Tupinikim, Fórum 2001)

Este tipo de discursividade, que profetiza a busca de uma identidade lingüística pelos/para os Tupinikim, é atravessada pela imagem de uma língua pura, fixada pela gramática. O discurso purista, projetado sob questões de norma, intervém na produção de sentidos sobre qual é a *fala certa*. Este discurso projeta ainda a imagem de uma língua tupi *verdadeira*, que os Tupinikim devem aprender:

*“será que nós vamos aprender o verdadeiro tupi?”* (Tupinikim, Fórum 2001)

De um lado desta polêmica, circulam os discursos que defendem que o tupi ‘verdadeiro’ é aquele registrado nos documentos históricos, com destaque para a gramática de Anchieta. O argumento para essa primeira defesa é aquele sustentado por um outro lugar do saber que não o indígena:

*“o tupi é uma língua muito bem conhecida”* (lingüista, Fórum 2001)

*“há muitos documentos sobre o tupi, há fatos, estudos históricos”* (lingüista, Fórum 2001)

Em se tratando do tupi registrado e sistematizado na *Arte* anchietana, observamos que a questão do saber uma língua significa como um saber a gramática, saber a escrita. Posição firmada pelo discurso ocidental que associa a fase pré-história àquela sem escrita, e o período histórico com o advento da escrita. Desta perspectiva, língua *certa* e *verdadeira* é interpretada como língua gramatical ou escrita. O conhecimento, neste sentido, provém dos documentos escritos e interpretados pelo ocidente. Há uma oposição entre escrita x oralidade, que funciona pelo discurso do colonizador produzindo sentidos.

Mas será que é esta língua *certa* que os Tupinikim querem aprender? Do outro lado da polêmica emergem os sentidos daqueles que defendem que o tupi deve ser aprendido com os mais velhos, porque *“O Tupinikim tem o sotaque de antigamente”* (Tupinikim, Fórum 2001)

Desta posição, o tupi *certo* e *verdadeiro* é significado como aquele falado pelos Tupinikim – com o *sotaque de antigamente*. A

particularidade do tupi é significada pelo modo como os mais velhos, hoje, falam a ‘língua’. O que pode significar duas coisas, do ponto de vista das condições concretas de realização da língua: a) o modo como os mais velhos utilizam algumas expressões ou itens lexicais de origem tupi no português; b) o modo como eles falam *sobre* a língua tupi que já não é mais falada.

Neste jogo discursivo, a relação de confronto que se estabelece na definição de *qual tupi* ensinar é entre o tupi *escrito/gramatizado* pelos jesuítas e o tupi *falado* pelos antigos Tupinikim – aquele com o *sotaque de antigamente*.

Entre aquilo que *pode ou não ser dito* (Foucault, 1996) ou ensinado, há certas condições de produção que interditam aos Tupinikim o aprendizado de *qualquer outra* língua indígena (o Guarani, por exemplo) ou *qualquer* tupi (tupi moderno, por exemplo, falado ainda hoje na região amazônica); é preciso aprender *o* tupi. Basta saber qual dos sentidos vencerá esta disputa. A escuta das várias vozes que ecoam nestes discursos pode ser um dos caminhos produtivos para subsidiar escolhas conseqüentes.

## 6. Diversidade e identidade lingüística: considerações quase finais

Nos discursos analisados, os diferentes gestos de interpretação produzidos pelas polêmicas instauradas em relação ao sentido do tupi e de seu ensino entre os Tupinikim foram mobilizados pelo confronto entre diversidade/unidade e identidade/alteridade. Qual língua indígena aprender? Que tupi aprender?

Entre fixar-se em imagens pré-construídas que interditam o movimento — de sujeitos, de línguas — e caminhar na travessia desta história, preferimos, como continuidade, seguir as pegadas de Oswald de Andrade, deslocando a questão do ‘*qual tupi aprender*’ para compreendermos a discursividade dos Tupinikim produzida pelo *português* do/no Brasil. Afinal, *falamos a mesma língua mas falamos diferente*. (Orlandi, 1998). Falamos em nome de diferentes memórias históricas:

“erro de português”

Quando o português chegou

Debaixo duma bruta chuva

Vestiu o índio

Que pena!

Fosse uma manhã de sol

O índio tinha despido

O português

Poemas Menores

## Notas

<sup>1</sup> Estas reflexões foram produzidas no âmbito do projeto de pós-doutorado financiado pela FAPESP e desenvolvido na USP, sob supervisão da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Diana L.P.de Barros. Insere-se na linha de pesquisa do Projeto CAPES/COFECUB *História das Ideias Linguísticas no Brasil: ética e política de línguas.*, coordenado, do lado brasileiro, pelas professoras Diana L.P.Barros (USP) e Eni P.Orlandi (Unicamp) e, do lado francês, por Silvain Auroux (École Normale Supérieure ENS - Fontenay/St-Cloud).

<sup>2</sup> Sobre o processo enunciativo de nomeação, fundamento-me na perspectiva histórica desenvolvida por Guimarães (1995, 1994).

<sup>3</sup> Barros (2000), ao analisar os discursos sobre o índio nos livros didáticos de História, conclui que o ponto de vista oficial, do branco, europeu, colonizador, brasileiro mantém-se predominante. Afirma: “Do ponto de vista histórico, de releitura da História na perspectiva do índio, pouco, porém, foi conseguido.”(p.154)

<sup>4</sup> Entendemos gramatização, tal como concebido por Auroux (1992): o processo que consiste em instrumentalizar uma língua na base de duas tecnologias: a gramática e o dicionário.

<sup>5</sup> Sobre a relação entre ser civilizado e falar uma língua de civilização, ler Guimarães “Língua de Civilização e Línguas de Cultura: a língua nacional do Brasil. Texto apresentado no Congresso Internacional da Argentina (1997).

<sup>6</sup> Para caracterizar a presença de paráfrase, Serrani (1993) introduz a noção de *ressonância de significação*. Para a autora, há paráfrase “quando podemos estabelecer entre as unidades envolvidas uma ressonância – *interdiscursiva* – de significação, que tende a construir a realidade (imaginária) de um sentido. (p.47)

<sup>7</sup> Neste *Fórum*, propus-me a problematizar, da posição discursiva, o ensino do tupi entre os Tupinikim (para quê?) e pensar a constituição de um português Tupinikim fundamentado na memória histórica de sua constituição, polemizando a ‘influência’ do tupi no português. Os enunciados mencionados a seguir referem-se ao debate suscitado diante da proposta do “Curso Moderno de Tupi Antigo”, oferecido pelo lingüista Prof. Navarro, aos Tupinikim.

<sup>8</sup> A esse respeito, ver Borges e Nunes, “*La langue générale et la grammatisation des langues indiennes*”, in: *Langages n°130*, Juin/98.

## Referências Bibliográficas

- ANCHIETA, Pe.J.de. (1900) *Cartas Inéditas*. Instituto Historico e Geographico de S.Paulo. S.Paulo, Typ. Da Casa Eclectica.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Artes da Gramática da Língua mais Usada na Costa do Brasil*, S.Paulo, Loyola.
- AUROUX, S. (1992) *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas, SP: Ed.da Unicamp.
- BARROS, D.L.P.de. “Esta é uma Outra Mesma História: Os Índios nos Livros Didáticos de História do Brasil.”. IN: *Os Discursos do*

- Descobrimento: 500 e mais anos de discursos*. Diana Luz Pessoa de Barros (org.) - São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2000.
- FOUCAULT, M.(1996). *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2/12/1970*. São Paulo, Loyola.
- \_\_\_\_\_. (1985). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. S.Paulo, Martins Fontes.
- GUIMARÃES, E. (1995). *Os Limites do Sentido: um estudo histórico e enunciativo da linguagem*. Campinas, Pontes.
- \_\_\_\_\_. (1994) “Enunciação e Processos de Designação”. Texto apresentado nos Seminários Nudecri/Labeurb, pelo Projeto *O Sentido Público no Espaço Urbano*. Campinas, Unicamp.
- HENRY, P. (1992) *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. Campinas, SP: Ed.da Unicamp.
- ORLANDI, Eni. P. & BARROS, D.L.P.de. (1999) *História das Idéias Lingüísticas no Brasil: ética e política das línguas. Projeto de Cooperação Internacional CAPES-COFECUB*.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1995). *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (1987). *A linguagem e seu funcionamento*. Campinas, Pontes.
- \_\_\_\_\_. (1998). “Ética e Política Lingüística”. In: *Línguas e Instrumentos Lingüísticos nº 1*, Campinas, Pontes; Projeto História das Idéias Lingüísticas no Brasil.
- PÊCHEUX, M. (1993). “Análise automática do discurso (AAD-69). In: H.Gadet e T.Hak (org.) *Por uma Análise Automática do Discurso*. Campinas, Ed. Unicamp..
- \_\_\_\_\_. (1994). “Ler o arquivo hoje”. In: *Gestos de leitura: da história do discurso*. Campinas, SP: Ed.da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. e FUCHS, C.(1993). “A propósito da Análise Automática do Discurso: Atualização e Perspectivas (1975). In: H.Gadet e T.Hak (org.) *Por uma Análise Automática do Discurso*. Campinas, Ed. Unicamp.
- SERRANI-INFANTI, S. (1993). *A linguagem na pesquisa Sociocultural: um estudo da repetição na discursividade*. Campinas, SP, Ed. Unicamp.
- RODRIGUES, A.D.(2000) “Breve História da Língua dos Índios Vistos por Cabral. In: *Revista Universa nº 3Vol.8*. Brasília, Ed.Univ.Católica de Brasília. Set. 2000.

STADEN, H. (1557). *Relação Verídica e Sucinta por Viagem ao Brasil*. Trad. De T. de Araripe. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro nº 55. Tomo LV. Parte I, Companhia Typographica do Brazil, RJ. 1892.

---

\_\_\_\_\_. (1557). *Viagem ao Brasil*. Trad. Alberto Löfgren, Revista e anotada por Theodoro Sampaio. RJ, Publicações da Academia Brasileira, 1930.

---

\_\_\_\_\_. (1557). *Duas Viagens ao Brasil*. Trad. De Guiomar de Carvalho Franco, Introdução e Notas de Francisco de Assis Carvalho Franco. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1974.