

UMA RETÓRICA DO OPRIMIDO
Os Discursos dos Representantes Indígenas

Eni Pulcinelli Orlandi* (UNICAMP)

"Quem nomeia** a terra do Brasil?"
(fala de um índio na 2a. reunião da UNI)

INTRODUÇÃO

Esse estudo tem como objeto a retórica de contato dos discursos dos representantes¹ indígenas do Brasil.

As diferentes situações de linguagem em que aparecem esses discursos são aquelas do contato cultural nos quais se usa Português: discursos proferidos pelos índios nas solenidades festivas, documentos oficiais enviados por índios a órgãos governamentais, discursos feitos em assembleias (sobretudo da UNI), relatórios enviados a entidades representativas, depoimentos em reuniões regionais, conversas de representantes indígenas com representantes da FUNAI, etc.

Procuraremos determinar como se dá o domínio, pelos índios, dos mecanismos da retórica política (no sentido amplo) ocidental; a descrição dos seus componentes, a aquisição desses mecanismos e o estado de consciência do índio sobre o contato, ates-

* Na medida do possível procurei deixar falar o índio através desse trabalho. Mas sempre fico como intermediária. Irredutivelmente. De toda forma, quero agradecer a Aracy L.da Silva que me colocou à disposição todo material disponível, e a Ailton Krenak que me orientou na procura dos textos existentes. Este trabalho foi apresentado na reunião da ABA, Brasília, em 1984.

** nomear = determinar a posse.

1. Embora os próprios índios falem em liderança, achei mais adequado falar em representantes. Assim mesmo fica a questão: há algum critério para se falar em representantes? De quem é esse critério? Na realidade, toda vez que um índio fala para o branco é considerado um "representante".

tado nessa retórica. Nela estão as marcas das relações já estabelecidas pelos índios e as que eles se propõem a estabelecer. Assim, o objetivo desse estudo é a reflexão sobre a especificidade da interlocução estabelecida entre os índios e os brancos, nos últimos anos.

O objetivo menos específico desse trabalho é produzir, através da observação da linguagem, subsídios para a elaboração de uma história do contato entre a cultura indígena e a sociedade envolvente, e, em consequência, contribuir para os estudos acerca da identidade étnica e da constituição da nacionalidade brasileira.

Finalmente, como está expresso no Caderno da CPI nº 1, é preciso "congregar esforços e informações que dêem uma idéia mais clara dos problemas (...) das várias experiências concretas e a diversidade de situações, bem como a vivência e a visão que os próprios índios têm dos problemas que os atingem diretamente". Nesse sentido, este trabalho procura contribuir com mais alguns dados a respeito da experiência e diversidade de situações vividas pelos que estão engajados na questão indígena.

I. É antes pelo excesso do que por falta de lucidez.

1. O domínio das diferentes dimensões da linguagem.

Embora haja variação, o que pudemos depreender da análise do conjunto de textos é que os representantes indígenas, em geral, têm um bom domínio da linguagem nas suas diferentes dimensões:

A. Dimensão Linguística

Os "erros" de gramática são os usuais entre os brancos (concordância, regência, etc.) e em grau bastante reduzido.

Merece ainda referência alguma inadequação do domínio vocabular.

"Esta comissão ficaram arredontadas de irem até as aldeias a fim de verem o progresso nos locais devido as fornicações feitas por essas pessoas representativas de Barra do Garça".

(Doc. dos índios, sobre os fazendeiros, para órgão oficial).

B. Dimensão Pragmática

O domínio dessa dimensão está claramente expresso em vários fragmentos dos textos que analisamos.

Os índios têm consciência das regras pragmáticas, não só no uso da própria língua (o que seria de se esperar) mas também no uso da do branco. Eles sabem quem deve falar em que situação, em que lugar; sabem falar "em nome de"; sabem reconhecer quan-

do a fala do branco tem autoridade, e quando o branco tem autoridade para falar "em nome de". Daromos, a seguir, alguns exemplos que ilustram o domínio dessa dimensão.

a. Representatividade: "A Funai que é o órgão dos povos indígenas não atendem nós com atenção (...) não se vê o chefe da ajudância que é um chefe que está respondendo mas nada está resolvendo" (Depoimentos).

"Eu estou aqui para representar a nossa comunidade Terbé. Eu sou o representante dos caciques do Alto do Guará."

(Depoimento).

b. Quem deve ouvir:

- voz do primeiro homem: "Então eu gostaria que o delegado estivesse aqui para escutar conforme tá ouvindo agora, mas ele agora não está".

- voz de outro homem: "Mas ele vai ler o relatório".

- voz do primeiro: "Então eu falo (...)".

(Reunião com o delegado).

c. O valor dos documentos: "Eu só quero levar um papel escrito".

(Depoimentos).

d. O valor do tom de voz: o grito.

Há passagens de vários textos em que o índio se refere, explicitamente e com desagrado, ao grito: "É, ele gosta de gritar com índio. Esse que tá aí gritando muito comigo, grita e a minha cabeça é muito grande".

e. Demonstram conhecimento da relação entre o onde e o quem nas situações de fala.

"Isso ele (o chefe da divisão de saúde) falou na reunião da gente, na hora, lá dentro do Parque. Quando ele chegou em Brasília, falou que os índios tavam mentindo".

(Depoimentos).

f. O direito à palavra: quem deve ou pode dizer.

Conversa dos Kayabi com C. Villas Boas no Posto de Diauarum:

Cláudio: "Eu tenho direito de falar também".

Índio: "Não, Cláudio, não tem direito não, pô. Você não trabalha mais com a gente não, tá?"

Cláudio: "Ah que não tem direito o quê".

Índio: "Você já saiu. Você já aposentou (...) Você não trabalha mais com nós. E agora quando tem um problema muito pesado, só você vem aqui? Cadê o pessoal que trabalha com nós? (...) Por que é que você vem sozinho aqui? Só para ouvir?"

No contato com o branco há manipulações do domínio pragmático. Por exemplo, há reuniões em que, para calar os jovens representantes, em geral mais enérgicos, os brancos convidam os índios velhos. O branco aí joga com o fato de que, segundo as regras pragmáticas das línguas indígenas, o jovem, nessas situações, deve ouvir. Essa espécie de manipulação me foi relatada por um índio que me disse também que, como os jovens estão alertados para essas situações, eles já começam a lidar com ela. Certamente se desenvolverá uma pragmática do contato (diante do branco/sem o branco) que absorverá e regulará essas circunstâncias.

Finalmente, eu me pergunto se ainda seria do domínio pragmático o fato, que pode ser apreendido na fala que se segue:

"Quando estava falando no Gabinete do Presidente da Funai, ficamos sabendo que havia polícia embaixo do prédio, esperando a gente (...). Nunca receberos em nossas aldeias nenhum presidente da Funai nem o coronel Veiga com nossos guerreiros armados. Desse modo, ele quebrou os nossos direitos, não respeitou nossa condição de chefe da Aldeia, num nossos costumes, conforme está escrito no Estatuto".

(Cacique para M. Andreazza).

C. Domínio da Dimensão Retórica

Podemos observar o domínio dessa dimensão em vários de seus aspectos.

C1. As diferentes formas ou tipos de discurso.

a. Discurso científico:

Há textos em que eles fazem distinções binárias, classificações, conceituações, compondo perfeitamente um discurso que se configura cientificamente. Não faltam tampouco as premissas e conclusões.

Daniel Cabixi, falando sobre os epítetos que o branco atribui aos índios, tais

como bicho brabo, traiçoeiro, preguiçoso etc: "No primeiro plano, cria-se a imagem do índio como ser inferior, sem cultura, de estranhos costumes. No segundo plano, criam-se atitudes de repulsa, desconfiança e desprezo pelo índio". Observe-se, nesse exemplo, a explicitação da relação entre imagem e atitude.

b. Discurso histórico:

Este é um belo exemplo: "As características dos primeiros contatos da sociedade nacional com as sociedades tribais são as mais diversas possíveis, pois vão desde ataques guerreiros entre civilizados e índios e vice-versa até as chamadas frentes de pacificação". (D.Cabixi). Observe-se o uso da distinção sociedade nacional/sociedade tribal, para caracterizar a diferença.

c. Discurso crítico:

"Se fomos analisar os fatos históricos, desde o descobrimento do Brasil, constatamos que a imagem criada sobre o índio, como também o desprezo pelo índio obedeceram e obedecem uma ideologia colonialista e de dominação que joga com a narração dos fatos históricos segundo seus interesses e para perpetuar circunstâncias tais como eles apresentam deturpando a autenticidade histórica" (D.Cabixi). Quer dizer, aí temos uma tese (ideologia colonialista) que trará, consequentemente, uma proposta.

Há um artigo que demonstra o domínio que o índio tem da estrutura do discurso científico, para-científico ou crítico. Nesse texto, o autor utiliza recursos gerais tais como a citação de outros textos (F.Silverwood), faz etnografia, etc. garantindo assim a validade da documentação, a credibilidade do leitor. É importante ressaltar, nesse exemplo, o fato de que o autor usa recursos interessantes de argumentação. Argumenta em torno de Princípio dos Direitos Humanos e explicita o objetivo do trabalho: "a posição desse artigo é para criar na mente que não falo mentira, sim analiso a questão da qual sou vítima-testemunha". Conta um caso, torna-o como ilustração e o transforma em argumento com muita habilidade retórica. Foi neste artigo que aprendi que a Educação é que introduz "a crise da liderança e da cultura" pois opera deslocamentos fundamentais: 1º deslocamento: capitão e catequista deslocam o cacique: 2º deslocamento: quem tem ginásio e 1º grau desloca capitão e catequista (Álvaro Tukano).

d. Discurso jurídico:

Ao longo dos diferentes textos que analisamos, pudemos observar a utilização de recursos do discurso jurídico com muita propriedade: citações de leis, artigos, normas etc.

"O que contraria a própria lei nº 5371 de 5 de dezembro de 1967 que autoriza a instituição da Funai, a qual diz em seu artigo 1º, item 1 que compete à Funai estabelecer diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista..." (Cadernos da CPI, nº 1).

e. Discurso jornalístico:

Dirigem-se eficientemente ao grande público através dos vários meios (televisão, jornal etc.) com um discurso que, em geral, se estrutura convenientemente em introdução, descrição de um estado de coisas, suas expectativas, e opinião.

Um material interessante dessa forma de discurso pode ser observado em entrevista para o Canal Livre (Juruna e Aniceto) ou no livreto "Os índios vão à luta" de M.de Souza, com Megaron, Juruna e M.Terena.

f. Discurso político (no sentido estrito):

Há representantes com exímia capacidade de discurso político (Daniel Cabixi, Marcos Terena, Lino Miranha, Juruna, por exemplo).

Em geral, o que se observa é que eles configuram bem seus discursos, desde que tenham condições de participação. A UNI tem uma função importante, nesse sentido, pois propicia situações em que seus participantes têm a ocasião de desenvolver com habilidade sua capacidade retórico-política.

E o fazer, na variedade das situações: entre si (em face do branco) nas reuniões da UNI; com o branco em geral em reuniões de entidades, promoções, debates etc; em situações diretamente políticas, como o dia do índio, reunião da UNI, Juruna na Câmara etc.

Os temas desses discursos são os básicos: Terra, Educação, Saúde.

Os objetivos são os determinados historicamente: Discussão da Emancipação, sobre os seus Direitos, etc.

Mais recentemente, tematiza-se muito a auto-determinação: "para ele ingressar no ginásio, para poder preparar os próprios filhos do lugar pra ser professor, para ser atendente e mais tarde mesmo chefe do Posto. A minha vontade é esta que sinto, porque o próprio índio é que sente, é que conhece a cultura, os costumes, a tradição". (Depoimentos).

C₂. Recursos retóricos: São muitos. Citaremos alguns.

a. Comparação: "é o mesmo que o homem ser mandado roçar sem terçado, sem ter machado para derrubar as árvores e fazer roça". (P.Palikur).

b. Metáfora: "A COAMA é um cavalo frito" (Aniceto para Andrezza).

"Se o Sr. ministro não atende nós, nós estamos com o coração flechado". (Docu-

mento para Andreazza).

c. Apelo ao leitor, para engajá-lo: "Esta questão chamará a atenção do leitor" (A.Tukano).

d. A narrativa é muito usada como base de argumentação, no aproveitamento da categoria vítima-testemunha: "Eu sei que quando eu era menina, assim como essa menina minha filha, minha mãe saiu daqui. Eles escorraram a gente. Então...".

Nessa narrativa, ao contrário das narrativas de sua própria cultura, não há repetições. Isto nos leva a afirmar que eles distinguem entre: a narrativa de valor histórico para o branco, e a sua narrativa, de valor cultural, mítico, etc.

e. Uso do discurso traduzido como estratégia de argumentação. Alguém está falando e um outro fala na língua indígena. Este, que está falando, incorpora o discurso do outro, alternando argumentos e citação do discurso do outro, traduzido. O resultado é muito eficaz estrategicamente. Um belo exemplo está no Boletim da CPI (Xingu) sobre o avião (Paiê Kayabi e o discurso de uma mulher, em sua língua).

f. Há o uso frequente do discurso citado. Em alguns casos, há a completa e detalhada reprodução de diálogos, como uma espécie de teatralização da fala. Em geral, essa forma tem finalidade didática, como no exemplo que segue:

"Aí eu disse pra ele: rapaz o que você anda fazendo?"

- Tou indo pra Brasília e tou sem dinheiro.

- E por que você não vai à Ajudância? Ajudância é pra ajudar o índio. Você chega lá e eles te dá um pouco de dinheiro pra você chegar até Brasília".

g. Utilização da situação como argumento: "Nós estamos vendo o que é dividir cabeça. Tão sentindo como é que dividir cabeça? Então, é isso que a Funai procura fazer entre os índios, como fez entre os Xavantes, com Aniceto, com Cipriano. Dividir". (M. Terena).

h. Utilização do argumento do adversário contra o adversário: "Por que o branco não fala assim: o terena, o xavante. Ele fala os índio porque eles fala em geral. Então tem de ser um povo só. O índio. Pra gente brigar junto". (M.Terena).

i. Dominam bem os recursos retóricos da palavra política utilizada para a mobilização, a discussão, a ação das assembléias e das reivindicações. Desenvolvem, nessas ocasiões, o discurso da constatação e, depois, levar à crítica.

Resta a observar que, quanto à forma do discurso, em geral, há um traço impor-

tante que julgo advir da interferência da estrutura dos discursos da sua própria cultura. Eles não terminam o discurso aos poucos, não vão indicando paulatinamente o fim, mas o fazem abruptamente: "É isso". "Fim", etc.

Outro fato que merece toda atenção é a referência que eles fazem ao próprio ato de dizer: "Eu estou dizendo pra vocês que estou aqui em São Paulo". Aí está uma descrição da locução. Há vários exemplos desse traço: "Eu falei no meu idioma, estou nessa grande cidade, São Paulo" (ao traduzir a si próprio). Ou "Ele disse que está dizendo que...". Ou ainda "É isso que eu queria dizer pra ele, eu disse".

C . O domínio do valor da palavra, da linguagem, das distinções entre a língua indígena e a língua nacional.

Não se trata aqui de falar sobre as concepções de linguagem dos índios - as "folktheories" - mas de observar como eles operam com a visão que eles têm da língua, nos seus diferentes discursos.

a. Relação entre a língua indígena e o português:

"Os padres e freiras só falam o português e adotam esses sistemas de educação em todos os colégios. Eles não entendem que somos povos com línguas diferentes" (A. Tukano). "Os índios sofreram calados porque não sabiam falar a língua do branco". (Depoimentos).

b. A consciência que eles têm da visão que o branco tem de suas línguas:

"Eles diziam que era fazenda deles e se a gente falasse o idioma da gente, ave Maria! era pegar a gente logo e matar". "Pode falar meu filho, não tem vergonha, não. Nós estamos é na aldeia mesmo. Aqui, agora, pode falar. Isso aqui, agora, é nosso". (Mulher Pataxó, Hã Hã Hã, Boletim).

Fica clara a consciência que eles têm do processo de exclusão ligado ao direito de falar o próprio idioma e os lugares em que o podem falar.

c. A visão que o índio tem de sua própria língua:

"Sou da raça guarani, falo o meu idioma e meu dialeto e guardo com carinho porque estou falando aquilo que meus antepassados deixaram. E eu sou feliz." (Margal). Esse é um testemunho forte de resistência cultural.

d. A relação entre a língua e a identidade cultural está territorializada enfaticamente nesse depoimento: "Sou indígena para minha nação e puríssimo. Sou Tukano e falo minha língua" (A. Tukano).

e. Consciência sobre os usos da linguagem:

Metalinguagem: "Eu era um bugre. Bugre, na minha região significa um pejorativo cruel para o índio bobo e ignorante tal como um animal irracional e assim fui identificado e assimilei essa identificação". (M. Terena).

Definição: "Roça comunitária, que eu chamo, é junto, todas as famílias junto". (M. Xavier, Pankararé).

Interpretação das noções: "A palavra civilização leva muito índio a se envergonhar de seu povo e, por isso, muitos procuram a cidade e lá se empregam em qualquer ofício. Tal palavra civilização espanta os índios de suas terras, isto é, perdem suas terras, seus costumes, a língua e a identidade". (A. Tukano).

Termos técnicos: "Ao invés de fazer 250 alqueires o delegado fez 250 hectares. Nós não aceitamos essa história". (Krenak).

O valor das palavras e o que eles realizam: A palavra "projeto" adquiriu um valor mágico depois da administração de Smart. Os índios têm claro domínio desse fato: ou criticam, quando o projeto os prejudica, ou usam a estratégia de apresentar um "projeto" quando defendem uma reivindicação.

Distinções: "Não poderos criticar, então vamos denunciar" (Depoimento).

Reflexão sobre os nomes dados pelos brancos e o processo de denominação:

"Os índios moravam nas grandes casas que os brancos chamam de "malocas" e que, para o índio é uma definição sem sentido. Os tukanos chamam de baxsari-wi que quer dizer" casa de danças ou cerimônias". (...) Os ritos foram proibidos e foi um tempo que as malocas foram chamadas de Casas do Diabo. Certo padre disse: José essa casa é do diabo eu não vou batizar seu filho. E o velho respondeu: não é casa do diabo, padre, é a casa do José. Eu andei muito tempo na mata, os meus avós andaram e nunca viram uma casa do diabo". (A. Tukano). Este texto é uma reflexão sobre a história da palavra, ou a determinação histórica dos processos semânticos.

f. Análise de discurso:

"A imprensa era controlada pelo governo e quando havia um massacre, ela nunca dizia "branco entrou armado e tentou matar índio, índio se defendeu"; ela dizia "índio violento mata branco" e aí metia desse taranho no jornal" (Hibes Menino, nos Cadernos, CPI).

Com essa análise ele dá conta do discurso e da função da imprensa na formação da opinião e da versão "oficial" dos fatos.

Isso não significa que a imprensa, monoliticamente, desmereça e é vista, pelos índios, como desempenhando esse papel. Mas, no geral, a função é negativa. Não porque

tenham a intenção, mas porque, em geral, reproduzem um discurso etnocêntrico, mesmo quando estão alertas para certas críticas. (Ex: jornal de Carpinas, "Diário do Povo" sobre a questão dos txucarrarões e Raoni, no Xingu).

Precisão dos conceitos, em relação ao uso que é feito deles: "O Brasil não foi descoberto, foi invadido". Ao resgatar o sentido mais preciso, inaugura uma outra história.

g. Valor atribuído à língua indígena

Falar a língua indígena é algo que aparece referido em sua ambiguidade: é um estigma e é uma conquista (é a garantia da identidade: "a língua, pra nós, é um documento", Angelo Xerente.) É estigma e reconhecimento: o branco recusa a legitimidade das línguas indígenas, mas, por outro lado, o índio é índio porque fala a língua indígena ("a língua é nossa defesa", Sandoval Xerente).

II. Uma dificuldade do domínio ideológico: A questão da identidade cultural.

As dificuldades do domínio lingüístico, pragmático e retórico estrito não chegam a ser um problema real para a interlocução entre índios e brancos.

No entanto, é inegável que há obstáculos a essa interlocução, há dificuldades que presidem a essa relação de linguagem.

Os brancos, desconhecendo inclusive os graus variáveis da fluência e habilidade dos diferentes representantes indígenas, respondem monoliticamente à fala do índio. A estratégia do branco, que é uma estratégia de exclusão, cria as seguintes atitudes frente aos índios:

- a. É vergonhoso, para o índio, não falar o português;
- b. Os erros tornam o discurso indígena incompreensível;
- c. As línguas indígenas são estigmatizadas (é feio falar);
- d. Os brancos estabelecem situações de linguagem que desrespeitam as regras da fala indígena.

Em suma: utilizam todos os preconceitos lingüísticos para reafirmar a dominação e a prepotência.

A língua utilizada para o contato é o português. Isto significa que a unidade lingüística oficial do Brasil determina a língua do índio quando este fala em situações que reúnem várias nações indígenas. Mesmo quando o branco não é ouvinte imediato do índio, nessas situações de linguagem, ele é sempre seu destinatário final. Por isso, quando fala o português, fala para/contra o branco.

Por necessidade histórica, que reflete fatores políticos e administrativos da organização política dos brancos, os índios se defrontam, já de partida, com a ques-

tão da identidade étnica, já que a língua, como diz Álvaro Tukano, é "o princípio de cada nação indígena" (Relatório sobre educação).

Para conseguir se afirmar como tal, o índio tem de se negar como índio, na medida em que tem de se afirmar com as categorias do outro, que o exclui. Isto é, há uma divisão de raiz no contato com o branco?

O índio tem de usar a língua do branco para expressar sua diferença. E o faz. Basta observarmos a teratização, insistente, da diferença, nas falas da 2ª reunião da UNI. Por exemplo: "Não são vocês, brancos, que sentem a nossa responsabilidade, por que vocês são outros para nós" (Álvaro Tukano). Ou nessa fala de um depoimento da reunião de Kurarurã: "É o índio que sente, que conhece, não gente de fora (...) O civilizado pode entrar no nível do índio, pode passar até 50 anos, ele pode pintar os beiços, pode furar as orelhas, tudo, cabelo grande, pode usar tanga também mas ele nunca pode se tornar índio como nós mesmo que é nativo. Assim como nós também, nós não podemos tornar civilizados. Não podemos". (P. Palikur).

Essa divisão e essa necessidade resultam em que a voz do índio é dividida, já na sua origem. O branco atribui um sentido a essa divisão: o da estigmatização do índio.

Para anular o estigma, o índio tem de sofrer nova violência: anular-se como índio. O que significa reconhecer o estigma. Assim, o índio tem de perder a identidade, seu pecado original, que o branco inventou.

Como o índio se coloca diante desse jogo em que o branco dá as cartas?

Há alguns fatos de linguagem, que observamos em nossa análise, que indicam uma resposta para essa questão. Eles dizem respeito, basicamente, à questão da identidade. São eles: 1) A incorporação e 2) A obscuridade.

1. A INCORPORAÇÃO

Um fenômeno que é imediatamente apreensível na observação da fala dos representantes indígenas é a incorporação integral - segundo as características dominantes do contato - do discurso do missionário, do discurso do antropólogo, do discurso dos órgãos governamentais (da FUNAI sobretudo), do discurso do delegado de polícia, do fazendeiro, etc.

O branco não impõe só a língua e a história dos conceitos, mas também as formas pelas quais se organiza o poder da palavra, as situações de linguagem, e as formas do discurso.

Se, para o índio, as formas do discurso são basicamente três - discurso mítico, político e do cotidiano - no contato com o branco ele tem de reconhecer (reproduzir) muitas outras formas. Essas formas, em geral, derivam da relação existente entre a escrita e as diversas instituições.

Dada a relação de dominação, mais do que a apropriação dessas formas de discurs-

2. Não esqueçamos que no séc. XVI o branco é que tinha de falar a língua indígena.

so, postas à disposição pela cultura ocidental, produz-se um deslize pelo qual o índio acaba por incorporar o discurso do branco tal qual.

Vejam alguns exemplos:

Discurso do etnólogo: "o filho primogênito da família primogênita da hierarquia tribal"; "não temos países geopolíticos como os brancos. Localizemo-nos facilmente de um lugar para outro onde há parentes consanguíneos" (A. Tukano).

Discurso religioso: Expressões como "Bom dia, meus irmãos" e mesmo "Caríssimos irmãos" usadas no início de Assembléias, de reunião política, etc.

Os agradecimentos, em final de reuniões políticas ou assembléias, também como uma evidência da incorporação do discurso religioso: "Desejamos viver unidos com o filho de Deus, que nós estamos fazendo trabalho que Deus deixou para nós, índios", ou "espero que Deus vai derramar as bênçãos de seu amor em cada comunidade", etc.

Pelo que observamos, 80% dos inícios e finais de assembléias e reuniões políticas tem essas características. Raramente temos: no início, "meus amigos, senhoras e colegas", "Meus amigos, boa tarde" e, no final, "Bom, gente vamos continuar amanhã", "Até amanhã e muito obrigado", etc.

Menos como incorporação integral, mas como sinal de impregnação dos discursos pela convivência com os missionários, há o uso abusivo de palavras como "comunidade", "fraternidade", "opção pelos jovens", etc.

Palavras como "merenda", regularmente utilizadas, soam à velha relação escola/igreja.

Na incorporação do discurso religioso há algumas variações que mostram os discursos das várias alas da igreja, mais ou menos progressistas (desde capuchinhos, salesianos, até CIMI etc).

Discurso do Delegado: a utilização de palavras como: "elemento" ao invés de "pessoa", por exemplo é um traço da incorporação desse tipo de discurso.

Um fato interessante a se observar diz respeito, não aos tipos de discurso mas ao processo de denominação. A convivência de diferentes denominações para referentes semelhantes demonstra a interferência não só da língua mas mesmo da organização social do branco: comunidade/aldeia/tribo; família/grupo/ "classe"; pajé, cacique, vice-cacique, tuxaua/capitão, catequista, etc.

Em geral, pode-se dizer que há uma especialização na maneira como utilizar as formas dos discursos incorporados:

- a. Para a descrição ou referência a seus costumes, o discurso do etnólogo, do antropólogo;

b. Para falar de suas necessidades, suas formas de vida "carente", a moral, a religião, usam o discurso missionário;

c. Para falar de suas reivindicações, sobre leis e sobre terra, o discurso da FUNAI e dos fazendeiros.

Esse modo de incorporação do discurso do outro, assumindo a forma da reprodução exata (o simulacro, a colagem), atinge um tal grau de semelhança que acaba por se revelar como um índice da diferença.

2. OBSCURIDADE

O outro fator que revela o conflito de identidade, no discurso dos representantes indígenas, é a existência de certas passagens obscuras que aparecem como seqüências discursivas muito difusas, com grau de coerência baixo, diluído.

Exemplo: "Durante que eu conheci essa comunidade indígena, que eu falei, como o civilizado é uma vivência diferente, não é assim que sejam pessoas diferentes mas a vivência é tão diferente quanto vocês" (N.Xangreê, falando a um auditório misto, em reunião sobre a emancipação).

"Nunca fizemos uma lei como as pessoas brancas e nunca vamos fazer. Qual é a questão? Questão que eu digo é assim: não adianta fazer um golpe assim de nós mesmos, pra tudo começar de novo para nunca is fazer como um fogo assim" (A.Tukano, Cadernos CPI nº III).

Na perspectiva que estamos adotando, não consideramos a obscuridade como consequência de um mal aprendizado de gramática. Não são erros, são rupturas do discurso. Procuramos, então, compreender as causas dessas rupturas, ou seja, as condições em que elas se produzem.

O quadro de referência, evidentemente, é o do contato transcultural.

Considerando, assim, a situação de interlocução, o contexto sócio-histórico da relação entre o índio e o branco, procuramos chegar a uma explicitação dos elementos responsáveis por essa obscuridade, assim como para sua interpretação.

Esses fragmentos obscuros, para nós, são fissuras por onde podemos observar, através da linguagem, o confronto ideológico, o conflito da identidade étnica.

Assim como a incorporação integral do discurso do branco é ruptura que procede de uma aproximação para mais (por excesso), a obscuridade é ruptura que procede para menos (por falta). São dois aspectos da mesma coisa: onde situar a igualdade, onde estabelecer a diferença.

Nessa situação de contato transcultural, que é fundamentalmente assimétrica, o estatuto do branco e do índio não são intercambiáveis, não são reversíveis. Na tomada da palavra, eles não podem ocupar os mesmos lugares.

Quando, na negociação dos lugares (reversibilidade), o índio cede lugar na questão de identidade cultural, há ruptura do discurso. A contradição é mais forte do que a capacidade que o texto tem de absorver a tensão com o contexto no qual se constitui. Quando ele faz concessão à concepção do branco há diluição, há ruptura: "O índio sempre considerou o corpo mais importante também o espírito que poderíamos dizer alma" (A. Tukano). Esse enunciado apresenta dois desenvolvimentos discursivos que são incompatíveis ("mais importante"/"também") e incorporação do discurso missionário ("também o espírito que poderíamos dizer alma").

Nesses casos, o discurso é necessariamente obscuro pois ser claro, nessas condições, seria reproduzir, seria "reconhecer", através de mera transposição, as categorias do domínio do branco.

Esta é uma das causas da ruptura. Mas há outras, como a que revela a dificuldade em definir a categoria do interlocutor, dada a variedade dos contatos: Quem fala para quem?

Quando Juruna disse: "Quando eu for eleito só vou falar xavante", a quem estava se dirigindo? Aos xavantes? À sua história xavante? À sua consciência indígena? Ao branco que é seu aliado, cúmplice da sua história? Finalmente: era uma promessa ou ameaça?

De acordo com os interlocutores nomeados nos discursos dos representantes indígenas, podemos obter o seguinte quadro em termos de imagens dominantes:

1. interlocutores aliados: antropólogos³, estudantes, irmãos índios e caboclos.
2. interlocutores não-aliados: jagunços, mariscadores, políticos locais, lavradores, fazendeiros, grileiros, posseiros (grandes), político, exército, missionário e FUNAI.

Como a distinção entre aliados e não aliados tem o sentido da sobrevivência da cultura indígena, nesse momento histórico, o índio tem de lidar com muita precisão com a relação que ele tem com sua própria cultura em face do branco, tendo este como seu destinatário.

Em geral, a imagem que fazer do branco é negativa; a imagem que fazer da fala do branco é negativa ("palavra bonita ser prática"); a imagem que fazer da FUNAI é, na maior parte das vezes, negativa ("verdadeira árvore de Natal, joga os fazendeiros contra o posseiro, o posseiro contra os índios e estes contra os fazendeiros"); a

3. O antropólogo não engajado é visto como não-aliado: "O estudo da nossa situação por parte de estudiosos não seja para proveito e status do pesquisador, mas para um compromisso profundo com este povo". (D. Cabixi, "Educação do Grupo Pareci").

imagem que o índio sabe que o branco faz dele é negativa (bugre, maku).

Este é o jogo de imagens que presidem o discurso. Porém não deveros nos deixar levar por distinções estritas pois eles não vêem o branco de forma monolítica e homogênea, embora o contrário seja verdadeiro; "Caraíba não é ruim, eu sei que tem caraíba bom e ruim", ou "Não tou falando da FUNAI, tô falando contra os que estão administrando a FUNAI" ou então "Tem uns padres que são bons, mas são poucos".

Além do mais, o índio sabe que os diferentes brancos estão distribuídos por regiões, entidades, hierarquias, grupos econômicos diferentes.

Há rupturas quando, nesse emaranhado de contatos, o índio distingue mal quem é o destinatário do discurso.

A obscuridade, entretanto, é relativa, pois o que é obscuro para alguns não é para outros. Também faz parte dessa relatividade o fato de que se deve referir o discurso ao contexto imediato em que ele se dá. Há elementos desse contexto que indicam como desfazer a obscuridade.

Dessa maneira, é relevante para se caracterizar a obscuridade o fato do índio estar falando: (a) na tribo, em língua indígena, com intérprete; (b) na tribo, em língua portuguesa; (c) fora da tribo, em língua indígena, com intérprete; (d) fora da tribo, em língua portuguesa.

Pelo que podemos observar, os casos (a), (b), (c), têm propriedades discursivas semelhantes, e se distanciam de forma mais incisiva do caso (d): discursos em língua portuguesa, fora da tribo. Essa espécie de obscuridade, de que estamos falando, é mais frequente nesse último caso (d).

Nesse caso, eu diria pois a coerção exercida pelo poder (dos brancos) não assegura a transparência (dos índios). A opacidade subsiste no sujeito (e na linguagem). Mais do que isso, eu creio que esta forma de obscuridade, paradoxalmente, não é voluntária mas é necessária para a constituição do sujeito (índio).

Com seu discurso obscuro (ou categorizado como tal) contanto que não caiamos na oposição maniqueísta claro/escuro - o índio não se constrói um lugar de isenção face ao poder. Ele não se dissimula, ao contrário, é aí que ele se mostra. Essa forma de obscuridade, nessas circunstâncias, pode ser vista como a forma mesma de fazer face ao poder.

CONCLUSÃO

A questão da identidade é, no entanto, mais complicada do que expuseros até agora. Não acreditamos que se possa reduzir essa questão ao jogo de imagens que petrificariam as posições em si mesmas: as que os índios têm deles mesmos - $I_1(i)$ - e do branco - $I_1(b)$.

É possível, inclusive, observar - no conjunto de discursos - uma variação que podemos considerar como sendo uma mudança.

Em um primeiro momento - textos que vão até 1981/1982 - eles reconhecem as dife-

renças ras:

1. não as formulam visando a relação com sua própria cultura;
2. procuram falar a língua portuguesa com o branco e incorporam seu discurso como forma de reprodução;
3. reivindicam, da FUNAI, educação, saúde e terra;
4. se vêem predominantemente, através do branco e, logo, como vítima dessa relação.

Posteriormente, em um segundo momento, eu diria que, sempre a nível de discurso:

1. eles procuram organizar sua relação com a cultura do branco e, em retorno, lidam melhor com a própria cultura;
2. formulam a diferença com a cultura do branco, visando a sua própria cultura; o que faz com que a imagem que o branco faz de sua (do índio) cultura seja menos determinante.

Isso tudo nos leva a concluir que, nessa etapa, a imagem que eles têm de si está menos mediada menos interrompida pela visão do branco. Estrategicamente, eles estão menos concentrados em aparar os golpes do branco, de forma defensiva. Passam a desenvolver um discurso em torno da autodeterminação, de negociações efetivas. E isso pode ser observado em dois pontos, especialmente:

a. Quanto à língua: reivindicam falar em sua própria língua. Quando falam português o fazem com muita propriedade em relação à situação e objetivos, havendo uma igualdade de estatutos e maior reversibilidade.

b. Quanto à FUNAI: ela deixa de ser solicitada em sua função paternalista, de caráter filantrópico, e passa a ser exigida em sua função representativa: a demarcação das terras. Mais recentemente, mesmo essa função representativa, de mediadora, já não é mais reconhecida por alguns índios que reivindicam seus próprios representantes, ou seja, assim como eles têm os representantes na sociedade tribal, propõem tê-los na sociedade nacional. Querem fazer a ligação direta com o poder constituído ("O índio deve assumir seu lugar no senado" diz Juruna).

Se, em outro momento, no contato com o branco, eles se viam predominantemente através do branco, agora eles recuperam a visão de dentro para fora, do ponto de vis-

ta étnico.

As entidades - como a UNI - que promovem sua organização política têm função fundamental. Assim como o têm outras iniciativas de organização política na própria sociedade tribal, pois desenvolvem mecanismos de representação e solidariedade que impulsionam a possibilidade deles garantirem suas identidade étnica.

Na medida em que implementam sua organização política - conselho tribal, conselho da comunidade - desenvolvem um discurso político cada vez mais articulado e preciso na relação com o branco (Depoimento de Kurururã) e com a própria população indígena.

Nas assembléias, por exemplo, distinguem: o representante (ou cacique), o coordenador interno, o assessor, o coordenador da região, o representante da UNI etc.

Isso não vai sem risco, isto é, o da transferência das formas de organização da sociedade branca, mas tem produzido um discurso em direção à autodeterminação.

Mesmo porque essa relação com o outro não esgota o processo pelo qual se estabelecem as identidades, no contato.

Essa relação é sempre incompleta. A incompletude está em que o índio, em sua identidade, não se constitui só pela relação com o branco, de forma absoluta. Ele se relaciona com outros índios. As relações são múltiplas. Há sempre um lugar em que essa identidade se refaz. No caso que estamos observando-o do contato entre o índio e o branco - há um jogo de diferenças étnicas que se mantêm, ainda que nas suas origens essas diferenças estejam afetadas pela desigualdade entre dominante e dominado.

Em relação à questão da reversibilidade, diríamos que esta é a forma com que, a uma não-reversibilidade imposta pelo branco, os índios respondem com a construção de um modo de reversibilidade. Aí está a diferença entre a obscuridade imposta (que tende ao silêncio) e a obscuridade proposta (que é ruptura).

Se o branco fosse absolutamente determinante, o índio tinha de abrir mão de sua identidade. Ele reproduziria, em si, a identidade do branco. E isso não acontece, porque o jogo que estabelece a identidade do índio não se completa com a ação do branco. Alguma coisa vaza e quando se força em direção à completude rompe-se o discurso, como tiveros ocasião de observar.

A diferença se mantêm, portanto, e a igualdade desejada é apenas a nível do estatuto das falas e dos valores atribuídos a índios e brancos.

Por outro lado, essa diferença não é tal que o contato seja inviável. Nem a igualdade, nem a desigualdade completa, perfeita: aí está o espaço social para a dinâmica da identidade que, sem cessar, se refaz, se redescobre, se redefine. Incompletamente, indefinidamente e historicamente.

Esse espaço social em que a identidade se refaz é diferente nos diferentes momentos e situações históricas. Se não houvessem rupturas também no processo de dominação, o dominado estaria condenado ao silêncio.

Pela noção de incompletude, poderos escapar à oposição estrita entre: ou o índio devorado, ou o índio reproduzido em vitro. Nem o índio degradado, nem o índio típico, inexistente. O que se tem é o espaço da diferença, da resistência, da polêmica. A

tensão é mantida, e a redefinição é constante.

Ao falar a língua do branco, o índio continua se distinguindo (se dividindo). O contacto muda a sua relação com a linguagem pois ele não está na língua do branco como está em sua própria língua.

Essa divisão pode ser expressa em termos técnicos da análise de discurso, através da noção de formação discursiva (C. Haroche et alli, 1971).

A formação discursiva é que determina o que se pode e se deve dizer a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada.

Quando se analisam os discursos dos representantes indígenas, podemos reconhecer duas formações discursivas: a formação discursiva do índio (FD₁) e a formação discursiva do branco (FD₂).

Cada formação discursiva tem uma relação determinada com a ideologia e é isso que a define, de tal forma que uma palavra qualquer, quando referida a uma ou outra formação discursiva, muda de sentido porque muda sua relação com a ideologia.

Para observarmos isso, vamos tomar a palavra erancipação.

Exemplo: "Índio não é criança, mas esse negócio aí dessa erancipação é ruim. Eu acho que todo mundo é erancipado, tem de se erancipar, mas não é para tomar nossa terra. É para viver melhor. As mulheres, elas também tem que se erancipar. Vive igual índio, tutelada do marido; tem que se erancipar mas tem que cuidar dos meninos, não pode deixar isso. A gente não pode deixar de ser índio" (Juruna, Os índios vão à luta).

"Se eu fosse um índio erancipado eu não poderia me colocar aqui na condição de índio. Então, quando é que o índio poderia atingir uma auto-determinação se ele é tolhido pela erancipação? (M. Terena, CIP).

Se procurarmos no dicionário do branco, a palavra erancipação significa "tornar independente, ter liberdade". Isso para o branco, não para o índio.

Como o signo é a "arena da luta de classes", segundo Voloshinov (1976), ou de tantas outras lutas, como diz nossa experiência de linguagem, as palavras têm "tantos sentidos quantos forem os contextos de sua utilização" (Voloshinov, idem). Para o índio, erancipar-se é perder a identidade. No atual contexto histórico-social, o índio erancipado deixa de ser índio. Perde o direito à terra.

A relação com a propriedade privada para o branco; a relação com a terra, para o índio: essa é a cisão que divide, de maneira fundamental, esse universo de discursos. Eis a diferença radical e inconciliável: a posse (o direito) da terra.

Essa é a arbitralidade da palavra erancipação, que se reparte pelas duas formações discursivas. Há dois dicionários: posse/direito; propriedade privada/coletiva; (Brasil) descoberto/invadido; etc.

Finalmente, se há algo a "concluir" a respeito da retórica que eu charei do oprimido, é que a questão do índio é só um lugar de realização dessa retórica: há

muitos outros. E o que nos ensina essa questão é que não é pelas certezas, mas pelas dúvidas que o opressor (branco, no caso) empenha-se com tanta energia em definir, em reduzir o outro à sua própria imagem, para poder desqualificá-lo.

Isto está dito com muita clareza por um índio: " (...) Neste jogo de forças neste mundo louco de corre-corre, de competições individualistas e injustas, não há lugar para os povos indígenas. Dizer: o índio está condenado a desaparecer. Sim o índio estará sujeito a desaparecer como grupos étnicos, não por causa dos rumos históricos que parecem pré-determinados, pois assim acreditam muitos fanáticos ávidos do desaparecimento de povo indígena; mas por causa de uma sociedade que não tolera a existência de outras sociedades que têm condições de lhes apresentar meios alternativos para a harmonia, justiça e vivência humana " (D.Cabixi).

Esta é a forma cristianizada de expressar o conflito.

Há outras, menos piedosas ⁴ .

BIBLIOGRAFIA

Cl. HAROCHE, P. Henry, M. Pêcheux: "La serantique et la coupure Saussurienne: langue, langage, discours", Langages nº 24, Larousse, Paris, 1971.

M. SOUZA et alii, Os índios vão à luta, Marco Zero, Rio de Janeiro, 1981.

BOLETIM da CPI, nº 15, Lutas Indígenas nº 21.

Depoimentos indígenas; Kumarurã, 1983.

ÁLVARO TUKANO, Relatório sobre o seu grupo, sobre educação.

CADERNOS da CPI, nº I, 1979; nº III, 1981, São Paulo.

D. CABIXI, "A conjuntura sobre a Educação indígena", Xerox.

D. CABIXI, "Educação do grupo pareci", A questão da Educação Indígena, Brasiliense, 1981.

Documentos enviados a órgãos oficiais. (xerox)

VOLOSHINOV, V. El signo ideológico y la Filosofía del Lenguaje, Nueva Vision, Buenos Aires, 1976.

4. Refiro-me, por exemplo, ao conflito com os txucarrarães: "Nós aprenderos a língua do branco. Agora eles não enganar mais a gente" (Índio txucarrarãe, Folha de São Paulo, 17.04.1984).