



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL  
Procuradoria da República em Dourados/MS

---

**NOTA TÉCNICA:** ANTROPOLOGIA/MADA/Nº 011/2010

**PROCESSO** Nº 2003.60.02.000374-2

**INTERESSADO:** Procurador da República Marco Antonio Delfino de Almeida

**ASSUNTO:** Necessidade de intérprete em Tribunal do Júri onde são ouvidas testemunhas e vítimas indígenas

**RELATOR:** Marcos Homero Ferreira Lima, Analista Pericial em Antropologia

### **INTRODUÇÃO:**

O presente parecer preparado por solicitação do Procurador da República Marco Antonio Delfino de Almeida, referente ao Processo Nº 2003.60.02.000374-2, trata de fornecer subsídios para fins de evidenciar a necessidade de intérprete para traduzir da língua Guarani para o português e do português para o Guarani, por ocasião da realização do Tribunal do Júri, que tomará lugar para julgar os acusados do homicídio do qual resultou a morte do indígena Marcos Veron, em janeiro de 2003. Veron faleceu em decorrência de suposta agressão infligida por trabalhadores de fazenda, num contexto de conflito fundiário envolvendo o reconhecimento da Terra Indígena Takuara, da etnia Guarani Kaiowa, localizada no Município de Juti – MS.

A situação que norteará o presente foi o ocorrido no dia 4 de maio de 2010, ocasião em que, no plenário do júri da 1ª Vara Federal Criminal da Subseção Judiciária de São Paulo, presidido pela Juíza Federal Paula Mantovani Avelino, os Procuradores da República Vladimir Aras e Marco Antonio Delfino de Almeida se retiraram da audiência por entenderem que os direitos aos indígenas não estavam sendo respeitados, em face da não-autorização pela Magistrada da utilização de intérprete para os indígenas, quando das oitivas.

Na oportunidade, a Juíza Federal apenas franqueou a utilização do intérprete para os indígenas que não falassem português. O Membro Ministerial reclamou que deveria ser franqueado ao indígena se comunicar na língua em que julgasse melhor se comunicar. Diante, do indeferimento, resolveram os Procuradores sair do recinto.

As perguntas que servem de fio condutor ao presente, são portanto, a) há a

necessidade de intérprete para os índios durante a sessão plenária do júri?; b) Em que língua melhor se expressam os indígenas?

De modo a oferecer respostas, este texto, ancorado em argumentos antropológicos (antropologia social e cultural, etnografia da fala, antropologia linguística) está dividido em 9 seções e uma conclusão. A primeira seção visa alertar o leitor sobre como noções arraigadas sobre os índios no imaginário nacional – as noções de índio genérico, de índio congelado no tempo, de índio integrado e de índio assimilado – associadas ao desconhecimento da realidade indígena brasileira prejudicam variados agentes do Poder Público na efetivação de política indigenista e na tomada de decisões, o que termina por ferir o Caput do artigo 231 da Constituição Federal e da Convenção 169/89 da OIT, mormente, o tocante ao reconhecimento da organização social, costumes, línguas, tradições e o direito à terras de ocupação tradicional. Especial ênfase é dado ao etnocentrismo que nos leva a projetar por sobre os índios nossas categorias de entendimento do mundo e princípios organizadores de nossas relações – a racionalidade legal, a burocracia -, em detrimento dos princípios de organização social dos próprios índios – o parentesco e as cosmologias.

A seção seguinte é dedicada a generalidades da língua Guarani, chamando-se especial atenção para as diferenças existentes entre as três variantes utilizadas pelos indígenas Kaiowa, Nandeva e Mbya, bem como o Guarani utilizado como língua franca na região de fronteira, seja por brasileiros, seja por paraguaios que por aqui circulam ou residem.

A terceira seção trata do valor cultural atribuído pelos índios Guarani à sua língua. A principal argumentação desenvolvida tem forte ligação ao assunto já indicado na primeira seção, qual seja, a de que os princípios da cosmologia indígenas desempenham relevante papel na organização social, nos usos, costumes, tradições e línguas dos povos indígenas. No que tange à língua Guarani falada pelos índios, apontou-se para a homologia existente entre *ñe'ẽ*, termo que, a um só tempo significa fala, palavra, língua e alma. Na esteira deste discussão, são apontados relevantes elementos que ligam a língua Guarani à constituição do indivíduo e sua identidade social.

As seções 4 e 7 tratam da maneira como os índios Kaiowa se comunicam em português com os “brancos”, de um modo bastante específico. Enfatiza um aspecto frequentemente negligenciado, o de que os Kaiowa falam português na qualidade de uma segunda língua, aprendida em situação de colonialismo, em que o processo civilizador procurou impor valores ocidentais, visando a promoção da integração à comunhão nacional. É ressaltado que, como falantes da língua

portuguesa, não fazem parte de uma comunidade de fala homogênea, apontando-se que, em grande medida, as diferentes habilidades de fala entre os membros da comunidade está ligada às diferentes situações fundiárias experimentadas por aqueles índios. Outrossim, é dado o alerta de que as competências comunicativas dos Kaiowa na língua portuguesa envolvem mais do que o conhecimento da gramática do português. Outros fatores intervenientes entram em operação na qualidade da comunicação com não índios, tais como fatores interacionais, sócio-linguísticos e discursivos. Neste diapasão, frisou-se a dificuldade de negociação de significados entre índios e “brancos”, sobretudo por parte destes últimos e em situações comunicativas de maior complexidade, como por exemplo as em que o jargão jurídico se faz presente. Esta seção ainda ressaltou que, na análise em comento, tão importante quanto a competência comunicativa é a capacidade de desempenhar o conhecimento comunicativo. Com efeito, o índio sente grande dificuldade de se fazer entendido quando a situação e a interação não permitem, a exemplo de quando se sentem acuados. Especial ênfase é dada à maneira como os indígenas são tratados como grupos estigmatizados, alvo de uma variedade de preconceitos e de racismo velado e explícito.

As seções 5 e 6, respectivamente, apresentam exemplos de órgãos públicos que têm logrado relativo êxito no estabelecimento de comunicação com indígenas e comunidades, tendo em vista o uso, em seus quadros, de intérpretes ou profissionais treinados para a negociação de significados (A FUNASA, o IBGE, o MPF) e, também, de órgão que sofre e se preocupa por não conseguir garantir os direitos dos indígenas nas searas cível e penal (a Defensoria Pública Estadual), por não ser capaz de se comunicar com os índios e dada à falta de intérpretes oficiais.

A oitava parte do texto é dedicada a alertar sobre a questão do *habitus* linguístico, sobretudo derivado das situações de classe e profissionais. Enfatiza-se que diversas pessoas atuantes nas mais diversas profissões incorporam linguajares técnicos dos quais não conseguem se libertar com facilidade. No caso dos operadores de direitos que atuam em uma audiência, por exemplo, o uso do “juridiquês”, mesmo que inconscientemente, representa especial dificuldade de comunicação com qualquer do povo. Com membros de comunidades indígenas, a utilização deste tipo de linguagem inviabiliza a comunicação, sobretudo pela dificuldade de negociação de significados.

A última seção apresenta a descrição detalhada de duas situações comunicativas formais do índios Guarani -o *Aty* e o *Aty Guasu*. O propósito da descrição etnográfica dessas situações comunicativas é oferecer ao leitor não conhecedor da realidade indígena um referencial comparativo entre a formalidade indígena e a formalidade de uma

audiência plenária do Tribunal do Júri. Desta maneira, pretende-se demonstrar o quão prejudicado pode ser o desempenho linguístico de um indígena sob a pressão do ambiente que se lhe impõe.

Por derradeiro, nas conclusões, as questões iniciais – de se 1) há a necessidade de intérprete para os índios durante a sessão plenária do júri? e 2) em qual língua melhor se expressam? - são respondidas. Conclui-se que, mais do que necessária, a utilização de intérprete para os índios é imprescindível. Ademais, mesmo em se considerando o diferente nível de proficiência dos indígenas que serão ouvidos na audiência, para todos eles o português figura como uma segunda língua, não é a língua materna. Logo, a língua em que melhor se expressam e que melhor entendem é o Guarani.

## 1. PRENOÇÕES QUE PREJUDICAM

A Constituição Federal/88, no Art. 231, reza que “São reconhecidos aos índios sua **organização social, costumes, línguas, crenças e tradições**, e os direitos originários sobre as **terras** que tradicionalmente ocupam (...)”.

No mesmo sentido, a Convenção 169/89 da OIT, da qual o Brasil é signatário, cuja entrada em nosso ordenamento jurídico se deu através do Decreto N° 5.051 de 19 de abril de 2004, no Artigo 9.2, profere que “*As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais **deverão levar em conta os costumes mencionados a respeito do assunto.***”

O Artigo 12 da mesma Convenção aponta que

*“(...) Deverão ser adotadas medidas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em procedimentos legais, facilitando para eles, se necessário, **intérpretes** ou outros meios eficazes”*

É triste a constatação de que, apesar da já existente legislação, subsiste um sério problema. Nos cursos de direito, infelizmente, a formação antropológica é algo bastante incipiente. Nas universidades brasileiras, apenas muito recentemente, os cursos de direito passaram a oferecer disciplinas em que matérias antropológicas são discutidas. Como consequência, assuntos como *multiculturalismo* e *pluralismo étnico* não fizeram parte da formação acadêmica da esmagadora maioria dos operadores do direito no Brasil. Tão somente a geração mais jovem de graduandos tem tido a oportunidade de abordar questões relevantes no lidar com a alteridade. Mesmo assim, não é incomum que o ensino da disciplina não seja cuidada com a devida sapiência,

seja porque é tratada como uma “disciplina menor”, nas grades curriculares, seja porque, a regra é que os cursos são ministrados, não por antropólogos, mas por historiadores, filósofos ou advogados. Resulta, daí, um enorme “gap” entre aquilo que diz a lei e o que é aplicado pelo operador do direito. Entre o que diz a lei e o entendimento dos elementos antropológicos nela contidos.

Tome-se, para título de ilustração, o Caput do Art. 231. Como se reconhecer aos índios sua **organização social**, seus **costumes**, sua **línguas**, suas **crenças**, suas **tradições** e os direitos às **terras** tradicionais se não se tem conhecimento antropológico preciso sobre o assunto? Com efeito, sem o conhecimento antropológico acerca destes elementos incorre-se o risco de se projetar sobre aqueles povos nossas categorias ocidentais e/ou de se ler a realidade do diferente através de um olhar enviesado pelo preconceito. Sem um mínimo de conhecimento antropológico, o operador do direito corre o risco de adotar posturas etnocêntricas por ser incapaz de relativizar as realidades e os contextos.

Há de se ter em mente que os princípios que regem estes povos são diferentes daqueles orientadores da vida dos ocidentais. Tome-se, por exemplo, a organização social. Em nosso mundo, a modernidade impôs uma série de princípios que organizam as relações entre os indivíduos e as instituições. Na modernidade as relações são, por excelência, regidas por princípios racionais-legais. Em gritante contraste, as comunidades indígenas têm, como importantes princípios da organização social, o parentesco e as cosmologias. São estes, com suas regras próprias, que organizam a produção, as relações políticas, a fruição do tempo, a ocupação e distribuição no espaço, a aplicação dos mecanismos de controle social, etc.

A racionalidade ocidental, desde o Iluminismo, apregoa que a técnica e a ciência retirariam o mundo da escuridão, pois libertariam os homens das trevas da ignorância. A fé moderna na racionalidade substituiu todo e qualquer outro tipo de crença. A modernidade é, com efeito, vislumbrada como uma era do mundo “desencantado”. Explicações mágico-religiosas são, por este motivo, rechaçadas como irrealis, atrasadas, anacrônicas, sem sentido. Num mundo desencantado, sem se tentar relativizar, como fazer sentido das crenças, costumes e tradições de um povos ainda encantado? Como fazer sentido das crenças de um dos povos indígenas mais religiosos do Brasil – os Guarani? Como fazer sentido das crenças de um povo que tem por costume diário as rezas e os cânticos direcionados ao seres criadores? Como agir diante de um povo que ainda é fervoroso crente nas práticas de feitiçaria? Como proceder diante de um povo cuja convicção íntima indica a relação religiosa entre os seus membros e a terra? Como agir frente a um povo que crê na correspondência entre a própria **alma** e a **fala**?

O desconhecimento antropológico, para prejuízo dos povos indígenas, tem constituído situações nas quais, sob o olhar ocidental, racional, não-relativista, o Poder Público (O Executivo, o Legislativo e o Judiciário) tem empreendido ações e proferido decisões que não correspondem ao estabelecido no Art. 231 da Constituição Federal e em dispositivos dos quais o Brasil é signatário, a exemplo da Convenção 169/89 da OIT.

Privados de formação antropológica, diversos agentes do Poder Público falham no acompanhamento de certas discussões relevantes para a questão indígena, o que resulta em caírem na armadilha de aceitarem irreflexivamente noções arraigadas, pré-noções, preconceitos, representações sociais sobre aqueles povos. A aceitação dessas noções, frise-se, ocorre porque, inexistente uma leitura crítica de quem estuda a legislação indigenista, que desconhece os contextos a que estão ligadas aquelas populações, nem acompanham as mudanças nos paradigmas antropológicos. Para efeitos deste parecer, é importante que se atente a quatro destas noções permeadoras do imaginário nacional e que acabam por minar a compreensão da questão indígena: a noção de índio “genérico”, de índio “congelado”, de índio “integrado” e a de índio “assimilado”.

## 1.1 O ÍNDIO GENÉRICO

Fomos acostumados a chamar os índios genericamente de “índios”, colocado-os sobre um único rótulo, tornando uma categoria social tão diversa, algo homogêneo. Constantemente falamos de índio no singular em vez de no plural. Isto faz-nos crer que Yanomami, Terena, Nandeva, Kaiowa, Bororo, Fulniô são índios e, logo, devam ser tratados indistintamente, relegando-se, ao segundo plano, as especificidades étnicas. Tratá-los genericamente significa considerar que todos os índios têm a mesma formas de organização, cultura material, cultura imaterial, língua, religião, hábitos, modelos de distribuição espacial e relações jurídicas. Para se ter uma ideia da variabilidade há de se considerar que

“Hoje, no Brasil, vivem cerca de 460 mil índios, distribuídos entre **225 sociedades indígenas**, que perfazem cerca de 0,25% da população brasileira. Cabe esclarecer que este dado populacional considera tão-somente aqueles indígenas que vivem **em aldeias**, havendo estimativas de que, além destes, há entre 100 e 190 mil vivendo **fora das terras indígenas**, inclusive **em áreas urbanas**. Há também 63 referências de índios ainda **não-contatados**, além de **existirem grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena** junto ao órgão federal indigenista” (Grifos meus) (vide <http://www.funai.gov.br>)

Outrossim,

“Estima-se que cerca de 1.300 línguas indígenas diferentes eram faladas no Brasil há 500 anos. Hoje são 180, número que exclui aquelas faladas pelos índios isolados, uma vez que eles não estão em contato com a sociedade brasileira e suas línguas ainda não puderam ser estudadas e conhecidas” (vide: <http://www.funai.gov.br/>)

Mais: esquecemos que, mesmo que de uma mesma etnia, os índios pertencem a situações fundiárias distintas: as Terras Indígenas Reservadas em pequenas áreas pelo SPI, as Terras Indígenas Regularizadas em conformidade com os usos e costumes, os acampamentos em áreas de litígio, os acampamentos nas “beiras de estradas”, as pequenas comunidades localizadas nas franjas dos centros urbanos. Em cada uma dessas situações, as populações vivenciam particularidades, fazendo florescer peculiaridades próprias de cada local. Afinal, cada área de ocupação indígena possui sua história própria, sua situação específica de contato, sua peculiaridade ecológica.

Além disso, há de se ter em vista que, numa dada área indígena não se encontram índios genéricos. Em cada uma de suas diversas localidades encerram também diferenças e a não-homogeneidade. Uma área indígena é invariavelmente dividida em sub-áreas, que mesmo que não reconhecidas oficialmente, encerram particularidades. Portanto, é crucial ter em mente que num dado espaço ocupado por índios convivem várias comunidades. Alguma delas, inclusive, constituindo diferentes comunidades de fala.

Quando se considera a pluralidade étnica brasileira não se pode perder de perspectiva que cada etnia traz consigo diferenças próprias. São especificidades configuradas a partir de realidades linguísticas, históricas e ecológicas distintas. Entender populações indígenas significa estar aberto a adentrar por caminhos que levam a uma pluralidade de visões de mundo, de *ethos*, de organização social e política.

## 1.2 O ÍNDIO “CONGELADO”

O encontro do europeu ao chegar em terras americanas foi de grande contrastividade. De um lado, o ocidental. De outro, a alteridade. As imagens deste encontro se cristalizaram ao longo da história graças à maneira com que esta história foi contada, escrita, impressa, retratada. As imagens deste encontro acabaram **ancoradas** como representações de populações indígenas nuas, de hábitos estranhos, adornados por penas e adereços, falantes de

línguas incompreensíveis. Como em uma foto, a ideia de índio puro é aquela “congelada” no tempo. Índio puro, portanto, no imaginário de grande parcela da população corresponderia ao do descobrimento, ou àqueles isolados, nas regiões ainda intocáveis da floresta Amazônica.

Tal concepção de “índio” confronta-se com a realidade empírica, primeiramente, porque, como qualquer outra população do mundo, nos últimos 500 anos, é impossível ficar imune a mudanças. Mudança sócio-cultural é um processo inexorável e inerente a todo e qualquer grupo social. Do mesmo modo que os portugueses e espanhóis da época das conquistas passaram por mudanças, os indígenas encontrados nas Américas, também. Neste sentido, a “pureza” do nosso imaginário é ferida.

Um segundo ponto é que a imagem do índio “congelado” gera um operador lógico binário: ou se é índio puro, ou não se é índio. Ou se é como os índios do descobrimento, ou não se é índio. Ou se é como os índios isolados da Amazônia, ou não se é índio. Apesar de toda a legislação indigenista dizer o contrário- pois considera como indígenas inclusive os já submetidos aos variados processos de contato - o senso comum pensa binariamente. Infelizmente, este pensar estereotipado é bastante democrático, pois atinge tanto quem está próximo aos índios, como os que estão mais distantes; tanto ao letrado, quanto ao analfabeto; tanto ao urbano, quanto ao rural; tanto ao mais abastado, quanto ao mais humilde. Em variados graus, as pessoas agem binariamente, com suas prenoções para dizer quem é índio ou não é, ou, na melhor das hipóteses, dizer quem é mais índio do que quem, em função da maior proximidade ou distância do modelo congelado no tempo.

### **1.3 O ÍNDIO INTEGRADO E ASSIMILADO**

No final do século XIX e início do seguinte, havia dois pensamentos reinantes com relação às populações autóctones. Uma, de fundo apocalíptico previa a dizimação das populações indígenas, algo inevitável com o avanço do progresso e das fronteiras econômicas; outra, de natureza protecionista, - a um só tempo assimilacionista, integracionista e tutelar- visava salvaguardar o que restaria destes grupos humanos. Schaden (1969: 13), referindo-se a Baldus, ilustra bem a situação. Baldus

*“Recomenda, entre outras coisas, que se confinem a um 'isolamento provisório as tribos ainda afetadas pelo pouco contato com o mundo ocidental, ao passo que, para ele, 'o estado dos índios que já perderam quase toda sua cultura própria, e que não podem mais viver sem calças e*



*cachaça, exige uma rápida assimilação'* (Baldus, 1937, pág. 147). [Baldus] *Reclama para o etnólogo a tarefa de 'averiguar o meio mais oportuno para acelerar a assimilação. Esta requer uma administração direta, enquanto, em caso de isolamento temos que exercer a administração indireta'* (ibidem). *Ao contrário da primeira dessas práticas, que, em sua conceituação, 'tenta substituir o mais depressa possível e radicalmente, a cultura indígena pelas instituições européias'* (op.cit , págs. 147-148), a segunda é definida como *'a política que leva a respeitar as particularidades étnicas de um povo, as quais devem ser tomadas como ponto de partida para a sua educação''*. (Grifos e negritos meus)

Conclui Schaden (1969: 14) que

“Toda a aplicação do conhecimento antropológico ao trato com os índios se resumiria, afinal de contas, **'em organizar o processo de transformação de sua administração indireta para direta'** (op. cit. , pág. 150)” (Grifos e negritos meus)

Quanto à assimilação, comenta Ribeiro ( 2002 [1970]: 20)

*“De acordo com a visão quase unânime dos historiadores brasileiros e até mesmo dos antropólogos que estudaram o problema, esse enfrentamento teria como efeito a desaparecimento das tribos ou a sua absorção completa pela sociedade nacional, na forma de uma aculturação plena, na forma progressiva que teria desembocado na assimilação”* (Grifos não constam no original)

A partir do início do Século XX, quando se inaugurou a política indigenista brasileira, através do SPI, assumiu-se o pressuposto de que os índios, com o crescente **contato** com os não-índios, através do trabalho e da educação, galgariam alcançar o “embranquecimento”, pois, paulatinamente, deixariam de ser índios e se tornariam integrados à comunhão nacional. A integração ocorreria, à medida em que as populações iriam assimilando os usos e costumes dos brancos, um processo desejado e que se esperava natural. **Tais pressupostos moldaram as políticas públicas que operavam em prol desta integração.** O Estado Brasileiro – como os demais estados nacionais – agiu no sentido de minimizar as diferenças étnicas do país, buscando **a homogeneização**. Foi seguindo esta orientação que se criaram reservas para transformar os indígenas em trabalhadores nacionais. Neste intuito, **condições de trabalho laboral** direcionadas àquele fim foram postas em práticas, bem como um **regime escolar** para lhes ensinar a língua pátria foi desenvolvido. A causa final era a de promover o processo civilizador.

A teoria social na qual se ancorou os promotores das políticas públicas

indigenistas e os legisladores pautava-se na crença que o contato entre culturas diferentes implicaria a transferência e assimilação de uma pela outra. Acreditava-se que o poder da cultura/sociedade dominante/envolvente seria implacável. Daí concluir-se que a assimilação se verificaria de modo automático, sem que as categorias mentais das populações indígenas, seus modos de organização social, suas visões de mundo não operariam sobre o novo, modificando-o. Em outras palavras, esta perspectiva preconizava **a não re-elaboração de inovações trazidas de fora pelos grupos indígenas**, que a introdução de novos elementos faria com que esses fossem fruídos do mesmo modo e com os mesmos significados com que são usados pela sociedade ocidental. Seria como se as comunidades indígenas aceitassem passivamente o que lhes era introduzido, como se fossem tábulas rasas a serem preenchidas por um novo universo de inovações.

O final da década de 1960 e início seguinte, no mundo e no Brasil, começaram a surgir, dentre os teóricos da antropologia, sérias críticas às teorias da aculturação, do contato e dos pressupostos da tábula rasa, sobretudo no que tange às visões integracionistas e assimilacionistas (Barth (2000 [1969] ), Cardoso de Oliveira (1972), Da Matta (1991).

Da Matta aponta sua crítica às teorias reinantes na etnologia brasileira até os anos 70, baseados nos fatores aculturativos. Segundo o autor (1991: 202),

*“(...) até então, a dinâmica do contato era percebida através da dimensão econômica, e somente pelo lado da sociedade nacional brasileira, vista como desmembrada em frentes de expansão.” (negritos meus)*

Este olhar unilateral, assevera o autor, proporcionava uma visão apenas empírica e intuitiva do que efetivamente era a situação de contato. Nos estudos

*“Não se levava em conta a ordem social das frentes de expansão do ponto de vista de sua organização interna, como também não se cogitava de se introduzir no esquema a variável 'cultura tribal'” (Da Matta:1991: 202). (negritos meus)*

Desconsiderando os fatores internos da cultura tribal, continua o autor, a postura adotada era

*“a consideração do contato como um fenômeno que, no fundo, dizia respeito à sociedade nacional. Trata-se de uma supervalorização do poder do dominante, visto aqui como capaz de tudo fazer, sem que os grupos indígenas, dominados, pudessem encontrar alguma saída. (...) todo o peso do poder recaía sempre na sociedade brasileira, tornando os sistemas*

*tribais meros apêndices (...). Tal esquema (...) não encontrava uma saída para a situação das sociedades tribais, vistas em termos de um destino que sempre as conduzia ao estômago do sistema dominante. Tudo isso era uma resultante da impossibilidade de utilizar o conhecimento sobre sociedades indígenas brasileiras de um modo mais sistemático. (...) O único modo de realizar essa síntese continuava ser o contato sócio cultural, de modo que as sociedades indígenas eram sempre vistas através de uma 'escala' de contato. Tomava-se, pois, uma situação histórica [o contato com as frentes de expansão econômica] como se ela fosse uma teoria sociológica” (Da Matta: 1991:202-203) (Grifos meus)*

Estas atitudes teóricas de, por um lado, desconsiderar a “cultura tribal” (o que mais modernamente, à luz do art. 231 da Constituição Federal, chamamos de “organização social, costumes, línguas e tradições”) e, por outro, centrar toda a atenção nas situações históricas de contato, geraram esquemas simplificados meramente descritivos e classificatórios, **sem dar conta da complexidade que envolve as relações interétnicas**. Nesta esteira simplista, grande popularidade ganharam os esquemas classificatórios desenvolvidos por Darcy Ribeiro (2002[1970]), que serviram de esboço e pano de fundo para a classificação dos indígenas contida no Estatuto de 1973 – índios “isolados”, “em vias de integração” e “integrados” (art. 4 da Lei 6001/73).<sup>1</sup>

Um efeito perverso deste esquema classificatório do Estatuto do Índio é que, como não se considera a estrutura lógica dos grupos étnicos, as categorias classificatórias são definidas meramente em função da proximidade com as frentes de expansão, o enquadramento nesta ou naquela classe depende do **olhar externo de quem os classifica**, o que ao mesmo tempo remete a esquemas evolutivos e a critérios do senso comum.

A população em geral é desconhecadora das condições e situações dos povos indígenas. Os critérios do senso comum estão sobremaneira eivados de preconceitos, pré-noções, representações distorcidas, noções genéricas sobre os povos indígenas. Via de regra, não se atenta para as especificidades. Na verdade, o usual é centrar-se nas imagens congeladas dos índios do descobrimento ou nas visões romantizadas dos índios amazônicos. Além disto, há uma predisposição, motivada por razões ideológicas e pragmáticas, a considerar **o índio integrado**,

---

1 Pelo esquema classificatório da Lei 6001/73, Art. 4º “Os índios são considerados: I – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente ou permanentes com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da cultura.”

desde que fale a língua portuguesa ou que use roupas ou disponha de qualquer aparato de que se servem os chamados “civilizados ocidentais”. **Tratar o índio como integrado significa** a) não ter que tratá-lo como diferente; b) não ter de respeitar a sua especificidade; c) a desobrigação de ter de respeitar a sua alteridade; d) não ter que desenvolver procedimentos específicos para prestar a devida assistência e tratá-lo juridicamente de modo a não ferir os direitos individuais e coletivos específicos, nas searas cíveis e penais; e) desincumbir-se da demanda de desenvolver políticas públicas para atender tanto aos índios genéricos quanto aos específicos. Tanta complexidade, gera no Estado e em seus agentes, dificuldades e, até má vontade em pensar o diferente. Por este motivo, historicamente, o Estado Brasileiro sempre tratou as populações tradicionais de modo **homogêneo**. Não seria exagero dizer que o Estado sempre odiou o diferente.

Empiricamente, a utilização do **esquema classificatório** nos moldes do Estatuto do Índio, por **estar sujeito ao olhar externo de quem classifica**, produz duplicidade de identidades, a variar com quem olha e a depender do contexto em que o índio é olhado. Por haver razões ideológicas na rotulação da identidade de um índio ou de uma comunidade indígena, como sendo “integrada”/ “civilizada” ou “não integrada”/“não civilizada”, a classificação termina por obedecer **parâmetros situacionais**. O olhar de quem nomeia oscila de situação para situação. Diz-se ser “integrado”/“civilizado”, o índio usuário de celulares e roupas, o falante da língua nacional, o eleitor. **A identidade da “integração”/“civilização”, com vistas a promover a homogenização e diluição do indígena na comunhão nacional, é invocada pelos “brancos” quando qualquer direito diferenciado - levando-se em conta a condição étnica - é conferido a um indivíduo ou grupo.** Quando se deseja, por motivos políticos, **criminalizar** o indivíduo indígena, idem.

Tendo sido chamada a atenção para a legislação pertinente (nacional e supranacional), que invoca o respeito às especificidades indígenas (linguísticas, sociais, organizacionais e culturais); para as dificuldades que os operadores do direito têm em compreender a alteridade indígena; para a premência de se proceder à análises dos contextos indígenas que escapem às armadilhas conceituais de “índios genéricos”, “índios congelados”, “índios assimilados” e “índios integrados”; Tendo sido alertados a existência riscos de armadilhas ideológicas, é tempo de se refletir sobre os falares dos Kaiowa. Mais: é tempo de se demonstrar o porquê de certas precauções de ordem linguística não devam ser relegadas ao segundo plano.

## **2 A LÍNGUA GUARANI**

A língua Guarani , pertencente à família linguística Tupi, é um idioma falado

na América, desde antes da era dos descobrimentos. Hoje é falado por cerca de 80 mil falantes no Brasil e por 10 milhões em toda a América do Sul (Fernandes de Assis: 2008: IV). No Estado do Mato Grosso do Sul, apenas entre os indígenas devem haver entre 40 e 50 mil falantes da língua.

No Brasil, entre os indígenas, há três grupos principais de falantes da língua Guarani, correspondentes aos três subgrupos Guarani: os Guarani Ñandeva, os Guarani Mbya e os Guarani Kaiowa. Para efeitos deste relatório pericial, é relevante apontar que, em Mato Grosso do Sul são encontradas apenas as variantes Guarani dos Ñandeva e dos Kaiowa, uma vez que não se tem registro de Mbya residentes neste estado. Já a variante Kaiowa, por seu turno, apenas é utilizada por indígenas presentes em Mato grosso do Sul.

Sendo um estado fronteiro com o Paraguai (país oficialmente bilíngue, falante do espanhol e do guarani), o Mato Grosso do Sul possui um número não oficialmente contabilizado de brasileiros falantes de Guarani (na qualidade de falantes de uma segunda língua), bem como de paraguaios vivendo no país Brasil (falantes do Guarani e do espanhol como línguas-mães e do português como segunda língua).

Digno de nota é o fato de que as diferenças entre as variantes Mbya, Ñandeva e Kaiowa não impedem a comunicação entre os membros desses subgrupos, já que as similaridades entre elas permitem a inteligibilidade. De modo análogo, o Guarani falado na região de fronteira, seja por brasileiros, seja por paraguaios, serve de *língua franca* com aquelas comunidades indígenas. Tudo isto não quer dizer, é imperativo esclarecer, que a comunicação entre estas variantes linguísticas indígenas ocorra totalmente livre de problemas. Diferenças (no vocabulário, na fonologia, na estrutura, na semântica) produzem ruídos na comunicação, como poderiam causar problemas na comunicação entre falantes do português usado no Brasil, em Portugal, ou em Angola, por exemplo. No entanto, para além dos aspectos gramaticais, há de se ter em mente que a existência de diferenciais no *ethos* e no *eidós* dos membros de cada uma dessas comunidades de falantes ( a padronização emocional e cognitiva, respectivamente) produzem realidades e situações sócio-linguísticas e interativas distintas capazes de interferir na compreensão mútua entre estes indígenas.

Historicamente, o contato entre os falantes da fronteira (brasileiros ou paraguaios) com os indígenas Guarani de Mato Grosso do Sul (Kaiowa e Ñandeva) tem representado situações entrecortadas pelas relações de poder, mormente relações de dominação. Tratam-se aqui de interações de indígenas com indivíduos falantes da mesma língua, mas

associados, nas memórias coletivas, às gentes que participaram dos processos de reduções dos índios nas missões; às caças dos índios por encomendeiros; aos exploradores da erva-mate que mantinham os índios em regimes de trabalho análogos à condição de escravo; aos agentes diversos que auxiliaram na retirada dos índios de seus territórios de ocupação tradicional. O “fronteiriço” que fala Guarani é, para o índio médio, acima de tudo, um “branco” que fala Guarani – um explorador, um pioneiro, um promotor do processo civilizador ou alguém ligado a ele. O índio, no outro polo, é para o “fronteiriço” um exemplar de um povo por sobre quem recai o peso do etnocentrismo da fronteira – o atrasado, o sujo, o preguiçoso, etc. Portanto, apesar de serem usuários da mesma língua, as distâncias sociais que separam “fronteiriços” e índios é gritante, o que põe em xeque a qualidade da comunicação entre eles.

Peões de fazenda, como os acusados da morte do indígena Marcos Veron, não infreqüentemente, sabem se comunicar em Guarani, fato este decorrente do contato que tiveram com os “bugres”<sup>2</sup> com muitos dos quais conviveram na infância e/ou da origem humilde próxima à linha de fronteira seca com o Paraguai, e/ou, como é bastante usual, pelo fato de serem filhos de paraguaios que se instalaram na região, quando da vinda para os territórios indígenas transformados em fazendas, das frentes de expansão econômica. Estes peões de fazenda, falantes não-indígenas do idioma guarani, acabam incorporando os valores dos patrões no trato com os índios, reproduzindo por sobre eles o mesmo tratamento de subordinação que o patrão daria ao índio. Tem-se aqui, portanto, uma relação assimétrica de poder. O “branco” que fala com o índio em guarani traz consigo o peso do valor simbólico de ser branco e de estar ligado ao explorador, ao pioneiro, ao civilizador.

A despeito de diferenças existentes entre os Guarani Kaiowa, Ñandeva e Mbya (no tocante a alguns elementos da organização social, da cosmologia, dos costumes e, até mesmo, da maneira de falar), há entre eles, a literatura etnográfica tem apontado, similaridades no tocante à língua – sua **valorização** e **significados**. Sobretudo naquilo que ela representa na ligação dos indivíduos com o universo cosmológico, a manutenção e reforço da identidade dos grupos e comunidades, como instrumento de resistência cultural.

A seção seguinte tratará do **valor atribuído à língua** Guarani pelos Kaiowa, em face à ligação que esta tem para com o universo religioso, à homologia entre a língua e a alma e da construção da pessoa Kaiowa., aspectos que, por força do Art. 231 da Constituição Federal, **devem ser reconhecidos**.

---

<sup>2</sup> Bugre é a conotação preconceituosa, muitas vezes, pejorativa, com a qual se dirigem os “brancos” para se referirem aos índios.

### 3. O VALOR ATRIBUÍDO À LINGUA GUARANI PELOS KAIOWA

A relevância da utilização da língua para um Kaiowa se torna patente pela constatação da ligação cosmológica que estes índios têm com sua fala. Neste sentido, diversos autores têm apontado para a forte relação existente entre a **alma** Kaiowa e sua **língua/fala**.

Para Mura (2006: 255), “segundo os Kaiowa (...) o corpo (tetê) dos indivíduos adultos possui dois tipos distintos de alma: a corporal e a espiritual”. Nesta mesma linha, seguem Melià e Grümberg & Grumberg (2008: 170), para quem podem ser distinguidos dois conceitos. Um deles é o de *ñe'ẽ* – “a alma espiritual que se manifesta através da **fala**”(negrito meu). No universo representacional dos Kaiowa este tipo de alma **tem lugar definido no corpo**. Continuam os autores, “durante a vida do homem, esta 'alma' tem assento **na garganta**, e por isso enfermidades da garganta ou já a simples dor de garganta são consideradas perigosas” (idem: 170). (negrito meu)

Schaden (1962) também aponta para a dualidade da alma entre os Kaiowa. Para efeito da presente discussão, este autor apresenta três elementos substanciais: Primeiramente, salienta a homologia existente entre a **alma espiritual** e a **fala/linguagem**; em segundo lugar, frisa a relevância da fala na **constituição do indivíduo no seio do seu respectivo corpo social** e, por fim, ressalta o significado que esta **dimensão cosmológica tem para a formação identitária deste grupo étnico**.

“Ayvú significa propriamente linguagem; às vezes também se ouve dizer *ñe'ẽ*, fala. O Ayvú – ou: os ayvú, conforme o caso – é de origem divina, isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais. É responsável pelos desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo. **A função primordial, básica, da alma é a de conferir ao homem o dom da linguagem**; daí, a designação. É fato interessante por mostrar que se coloca em primeiro lugar a ideia da **comunicação inter-humana, em consonância**, aliás, **com a filosofia da vida**, característica das sociedades tribais, que encara o ser humano antes de tudo como um ser social, como fragmento do grupo. **O indivíduo vale socialmente na medida em que** é parte da comunidade e em que **se comunica** com os companheiros” (Schaden: 1962:15) (negrito meu)

Para Schaden (1962:121), “a parte sublime da alma, de origem celeste, é o *ñe'ẽ* ou ayvú”. Outrossim, acrescenta que “os ayvú são encarnação de *tavýterã*, seres celestes ou

espíritos ('ñandedjára') que, na esfera religiosa, se identificam com a própria tribo Kaiová.” (idem: 121)

Mura trilha o mesmo caminho (2006: 255-256), salientando a importância da alma para a formação da identidade:

**“a identidade destes indígenas está associada à alma espiritual, cujos atributos são em certa medida expressados através dos diferentes nomes que a ela são atribuídos: ayvu e ñe’ê, cujo significado é 'palavra' e 'linguagem' (cf. Melià et al. 1976: 248), e guyra, que significa 'pássaro’”.**

No que toca à associação da alma aos nomes *ayvu* e *ñe’ê* ao corpo social, Mura aponta para a relevância da categoria alma para a formação da pessoa Kaiowa, aqui entendida não como um ser individualizado, mas como parte de um corpo social, “de uma rede mais ampla de relações, determinadas através do ato comunicativo (verbal e do canto)” (256)

Chamorro (2008) segue a mesma linha de raciocínio dos autores já apontados acima:

**“O que podemos chamar de 'religião dos povos aqui estudados está fundamentado na palavra, os termos ñe’ê, ayvu e ã – traduzidos geralmente por 'palavra' – significam também 'voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome vida, personalidade', origem e possuem, sobretudo uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra.” (Chamoro: 2008: 56) (negrito meu)**

Neste sentido, uma interessante hipótese de pesquisa remete ao observado empiricamente nos hospitais mantidos pela FUNASA e pelas Missões religiosas: os índios Guarani são muito mais propensos a abandonar suas crianças, quando as mesmas são acometidas de problemas de fala, seja os de ordem neurológica, seja os de má formação congênita, a exemplo do lábio leporino (cientificamente conhecida por fissura lábio-palatal), vez que ambas implicam em dificuldades e, até mesmo, impossibilidade de articulação da fala. A hipótese se refere à possibilidade de ligação entre o abandono e a percepção do defeito na própria alma. Incapaz de produzir a fala, o bebê abandonado, na percepção do Guarani não teria como fixar e desenvolver uma alma. A alma *Ayvu* ou *Ñe’ê*, com efeito, não nasce no corpo do recém-nascido, mas é nele, mais



tarde, incorporado, nele se fixando, por ocasião da realização do ritual do *mita'i mongarai*, em que o xamã (o rezador) descobre o nome da criança – entendido como a própria alma. (Mura: 2006: 256-257).

Considerando-se, portanto a relação de homologia entre alma e fala/linguagem e o papel que esta ligação cosmológica tem para a formação da pessoa social Kaiowa, tome-se a explicação dada pelo intérprete designado para o Júri suspenso em maio de 2010, o doutorando em antropologia pela UFRJ, o indígena Kaiowa Tônico Benites:

“para nós, guaranis, **a conversa é um encontro entre duas almas**. Se você fala muito alto, assusta a alma do outro. E no julgamento se grita muito, além de usar-se de um gestual muito agressivo” (Fuhrmann: 2010: 17) (Grifos meus)

Não é por outro motivo, senão, que os Kaiowa, via de regra falam muito baixo, sem alterarem a voz.

#### 4 COMO FALAM PORTUGUÊS, OS KAIOWA

Os índios Kaiowa não constituem uma comunidade de fala homogênea. Dentre eles, há os que se comunicam apenas em guarani e os que se comunicam tanto em guarani, quanto em português. Quanto aos últimos, é preciso destacar o diferente nível de proficiência entre os falantes da língua oficial do Brasil. Entre os Kaiowa, encontram-se desde aqueles capazes de se comunicar em **situações comunicativas mais complexas**, aos que falam a língua apenas em **situações de baixa complexidade**, em que há uma relativa repetição de rotinas. Para além da complexidade das situações comunicativas, é preciso diferenciar a **competência comunicativa** em português dos Kaiowa com o **desempenho comunicativo**, o primeiro entendido como o saber linguístico e o segundo, o fazer linguístico. (Maia: 2006: 31).

Como tentaremos demonstrar, a competência comunicativa dos Kaiowa na língua portuguesa se desenvolve num processo de aprendizagem – a socialização, através de diversos canais, pelos quais aprendem a língua. Já o desempenho linguístico, está, em grande medida, condicionado à interação entabulada: se em uma situação de alta ou baixa complexidade, se entre pessoas ou em contextos em que há, ou não, simetria na relação de poder entre os interlocutores.

O maior ou menor contato com a língua portuguesa, ao longo de uma vida Kaiowa, é determinada por diversas variáveis que escapam ao escopo deste trabalho. Contudo, um relevante fator diz respeito à situação fundiária em que vive o índio Kaiowa. O maior ou menor contato com a língua portuguesa varia se o Kaiowa, juntamente com sua comunidade, vive na beira de uma estrada, ou se em um acampamento em uma área de litígio (duas situações em que os índios e suas comunidades ficam isoladas, como se proscritos sociais fossem), ou se numa área demarcada pelo extinto SPI na década de 1920, ou em uma terra regularizada a partir dos anos 1980. Em cada uma dessas situações, há a diferenciada presença/ausência de não-índios e a oferta, em graus distintos, de recursos possibilitadores do aprendizado do português, a exemplo de escolas (com maiores ou menores recursos).<sup>3</sup>

Os índios Kaiowa nascem, como qualquer outra criança, com o aparato pronto para aprender qualquer língua que lhes for exposta, desde que sejam socializadas para aprendê-las. A língua materna do Kaiowa é, invariavelmente, o guarani, a primeira com a qual entram em contato. Em casa, a criança se comunica com os pais apenas na língua materna, pois esta é a utilizada no ambiente doméstico e circundante. Em apenas algumas ocasiões esporádicas - quando da visita de um não-índio, por exemplo, a criança pequena, ainda fora da vida escolar, escuta os pais falando em português. A escola, atualmente, representa, portanto, o locus principal onde aprendem a língua oficial nacional.

A implantação da educação escolar indígena em Mato Grosso do Sul, data do início da década de 1990, para engrenar nos anos 2000. Nas terras indígenas em que foi implementada, a criança é alfabetizada em guarani, com professores nativos treinados para este fim, e passa pelas séries iniciais estudando na língua-mãe, até o 5º ano, quando se iniciam as aulas em português, simultaneamente às aulas em guarani.

Deve-se ressaltar que esta metodologia de alfabetização, primeiro na língua materna, para depois no português, foi a responsável pela significativa diminuição na evasão escolar, pois, anterior a esta implementação, as crianças se viam confrontadas com o desafio de aprender os novos conteúdos programáticos, como se em uma **língua estrangeira** - o português. Muito mais difícil. Foi assim que foram alfabetizados os pais de algumas das crianças que hoje frequentam as escolas, antes da implementação da educação escolar indígena. Antes, os indígenas

---

<sup>3</sup> Este diferencial na oferta do ensino de qualidade com recursos variados são o reflexo das políticas públicas municipais e estadual. Há um espectro que vai da escola que funciona em um barracão improvisado - coberto com sapé, sem energia elétrica e água potável e material escolar básico (lápiz, caderno, giz, carteiras) - a escolas dotadas de aparelhagem moderna, a exemplo de computadores, televisores, dvds, biblioteca.

que se aventuravam a ir à escola, eram submetidos ao ensino desenhado para os “brancos”. Em escolas localizadas em missões religiosas construídas próximas às terras indígenas, cujo objetivo, era o de promover o processo civilizador, em consonância com os projetos assimilacionista e integracionista vigentes. Antes da implementação da educação escolar indígena, o comum era que se aprendesse português fora da escola, o que representava um aprendizado não formal da língua, motivo pelo qual muitos desses índios que passaram por este tipo de aprendizado são ainda hoje analfabetos.

Via de regra, as áreas reservadas pelo antigo SPI e as terras já regularizadas pela União dispõem das chamadas escolas bilíngues funcionando plenamente e razoavelmente bem dotadas para atender à clientela. Frise-se que, mesmo assim, quanto ao aparelhamento, não há como se comparar estas escolas com as em funcionamento nos centros urbanos. Além disso, como a educação escolar indígena é uma experiência relativamente nova, os **professores indígenas ainda estão em formação**. A grande parte deles é constituída de **professores leigos**, muitos dos quais nem o ensino médio completo têm. São professores em formação, tal como admite a lei específica.

Nas beiras das estradas e nas áreas em litígio, quando escolarizadas (é comum que, nessas situações fundiárias, haja quem fique fora da escola), as crianças são postas para estudar em unidades escolares localizadas em assentamentos rurais ou nos centros urbanos. Lá, passam pelo drama de dividir o mesmo espaço de sala de aula com crianças “brancas”, tendo aulas ministradas por profissionais despreparados para lidar com a alteridade e incapazes de dizer uma só palavra em guarani. Para muitas destas crianças, ir à escola representa uma experiência dolorosa e traumática, pois, nestes contextos, a situação de sala de aula é agravada pela aplicação contra as crianças indígenas de todas as sortes de estereótipos e preconceitos. Dificuldade esta potencializada porque, de um lado estão os índios percebidos como filhos dos usurpadores de terra e, por outro, os que se percebem ou que são percebidos como os legítimos donos de terras tituladas ou de empregados de proprietários legítimos. Não é incomum, nesse ambiente, que aflorem, intramuros, as tensões interétnicas existentes extramuros. Crianças também sabem ser perversas e, essa perversidade se traduz em falas que terminam por excluir os indígenas do processo de aprendizado ou, até mesmo, da escola.<sup>4</sup>

Nas áreas em litígio, as comunidades buscam edificar unidades escolares para por em prática a educação escolar indígena, porque entendem que a educação passou a ser um

---

4 Em salas de aula em que estudam crianças índias e não-índias, relata-se que as últimas denominam as segundas de sujas, bugras, preguiçosas. Falam que os índios não tomam banho, que precisam usar sabonetes, que são fedidos. Há relatos de que, inclusive os professores, participam deste tipo de violência simbólica. Alguns pais indígenas reclamam que a discriminação começa já no ônibus escolar.

elemento relevante na conquista de direitos diversos para os povos indígenas e na assunção do protagonismo deste povo. A implantação desta escola diferenciada, contudo, constitui esforço hercúleo para vencer toda sorte de barreiras burocráticas, administrativas e judiciais. Tome-se a Terra Indígena Takuara, por exemplo. Os anos da ocupação, desde 2003, passaram por diferentes situações de escola, desde a total inexistência de escolarização, ao envio das crianças para a escola rural, à construção de uma edificação improvisada em sapé, à construção da escola em alvenaria pela Prefeitura de Juti. Mesmo que construída, a escola da Terra Indígena Takuara, concluída em 2008, atravessa severas dificuldades: a energia elétrica é benfeitoria recente, restando a instalação de equipamentos. A biblioteca é deficiente, a água tem que ser buscada em uma mina distante, não há televisão nem DVD, nem qualquer outro equipamento diferencial. O prédio simples de duas salas demorou, em face à resistência do poder local e a decisões judiciais, quase quatro anos para que ficasse pronto.

É preciso ter em mente que, mesmo indo para uma escola bem aparelhada, mesmo tendo acesso a televisão e rádio, mesmo tendo uma sido exposto a uma significativa quantidade de contatos com “brancos”, mesmo que aprenda quando criança pequenina, o índio fala português na qualidade de **segunda língua**. Assim sendo, fala o português como se um estrangeiro fosse, enfrentando todas as dificuldades que este último teria para se comunicar em uma segunda língua, numa terra estranha. Neste caso, entre os índios de Mato Grosso do Sul, há de se apontar para o forte sotaque Guarani que se impõe sobre o português; a interferência que a língua mãe exerce sobre a segunda; as limitações vocabulares encontradas no uso de uma língua e não na outra; a incapacidade de se reconhecer os usos e contextos culturais em que usa uma língua de um jeito e não na outra (o que gera eventuais situações de gafes comunicativas); a facilidade de se comunicar melhor em uma língua do que na outra; por, apesar de usar o português, não ter um discurso linear como têm os ocidentais. Por estes e outros fatores, ao se ouvir um índio guarani falando em português - em se abstraindo sua aparência física - este jamais seria confundido com um “branco”. Poucos minutos de interação bastariam para identificá-lo como índio. Um eventual leitor bilingue deste parecer sabe bem o porquê, sabe que, numa interação longa, dificilmente passaria por um nativo nos Estados Unidos, na França ou na Alemanha, não importa quantos anos tenha estudado uma destas línguas. Um eventual leitor bilíngue deste parecer entenderia facilmente o porquê, caso fosse arrolado como testemunha, em um desses países estrangeiros, num tribunal do júri, solicitaria a ajuda de intérprete para se comunicar.

Sendo a casa e a comunidade espaços privados em que o Guarani é falado todo o tempo, quando estão entre seus pares, os Kaiowa utilizam-se do português apenas quando

são visitados por não-índios, ou em ocasiões em que vão à rua – os espaços públicos da cidade.

Na cidade, entretanto, não encontram ambiente favorável para a interação, nem para a entabulação de conversas com os “brancos”, visto que por sobre eles recaem os piores estigmas de pertencimento a um grupo étnico, o que os transformam em “desacreditados” e “desacreditáveis” (Goffman:1980), em motivos para serem escoreados. São comumente maltratados e apontados na rua. O documento abaixo transcrito – a Indicação de nº 015/08, de autoria do Vereador Edson Barbosa de Souza, endereçada à Mesa Diretora da Câmara Municipal de Iguatemi/MS, lida e aprovada em plenário no dia 25 de março de 2008 – dá ao leitor atento uma ideia do tipo e qualidade de conversa possível de ser estabelecida entre um indígena e um morador de uma cidade de pequeno porte como Juti, onde se localiza a Terra Indígena Takuara. Eis o documento *ipsis verbis*:

*“O Vereador abaixo assinado, no uso de suas atribuições legais e nos termos regimentais, indica à Mesa Diretora, após ouvido o Colendo Plenário, que seja oficiado a Senadora Marisa Serrano, o Deputado Federal Valdir Neves, aos Deputados Estaduais Reinaldo Azambuja, Rinaldo Modesto e Márcio Fernandes, a FUNAI, solicitação para que:*

***Intervenha junto à FUNAI para resolver os problemas de residências ilegais de diversos indígenas na cidade.***

### **JUSTIFICATIVA**

- *Tal indicação se faz necessária tendo em vista os diversos indígenas (adultos e crianças), que fazem suas moradias na cidade, e vivem embriagados se mantendo da coleta e sobra de lixos.*
- *Atualmente com a abertura do frigorífico, Iguatemi estará progredindo em todos os sentidos, e, é uma vergonha para nossa cidade deixar tal situação exposta aos olhos de futuros investidores e empresários.*
- *Cabe a nós homens da Lei, se preocupar com nossos semelhantes principalmente quando se trata de crianças.” (Negritos constam do original).*

A indicação N° 015/08 com toda a imputação de estigma atribuída aos indígenas, faz o leitor ponderar sobre o tipo de interação existente entre índios e “brancos” nos espaços públicos fora das terras indígenas. Frise-se que a situação é potencializada em terras indígenas onde persistem conflitos e litígios, como é o caso da Terra Indígena correspondente ao Município de Iguatemi, como também, no Município de Juti, onde se localiza Takuara. Saliente-se que prejudicada a interação, os níveis de ansiedade impõem barreiras **no desempenho linguístico**

do mais competente gramaticalmente que seja o índio.

## 5. COMO FAZEM OS ÓRGÃOS PÚBLICOS PARA CONVERSAR COM OS ÍNDIOS:

O leitor mais atento, deve até pensar que a comunicação entre “brancos” e índios é impossível. Não é exatamente o que ocorre. Comunicação é, antes de tudo, um processo de **negociação**. Há gente “branca” com quem os índios conseguem se comunicar – com graus diferenciados de dificuldades para ambos os lados. Os donos de mercearias, por exemplo, via de regra, conseguem saber o que querem os índios. Em parte porque a compra acaba se tornando uma situação de fala em que se usa uma mesma rotina, com um conjunto de repertórios de perguntas e respostas. “*Minha mãe sabe comprar sal na mercearia*”, disse Valdelice Veron, em uma dos encontros para a realização deste parecer. Tal tarefa não apresenta tamanha complexidade e abstração, mesmo em se tratando de uma senhora de idade. Mais, e, igualmente importante, é que em tais situações, o comerciante, negocia a interação. Afinal, quem quer vender tem que entender e se fazer entendido por quem compra. Com efeito, comerciantes, nas pequenas cidades ao redor das quais se encontram as Terras Indígenas, entram em contato com índios todos os dias e sabem, exatamente, como abordar seus clientes. Outros profissionais envolvidos com atividades cotidianas de baixa complexidade, idem. O mesmo não se pode dizer de agentes – públicos ou não – que têm que lidar com realidades do dia-a-dia, em situações mais complexas.

Neste sentido, o reconhecimento da necessidade de intérprete e/ou a adoção de procedimentos especiais com o fim de intermediar as conversas entre o “mundo dos brancos” e o “mundo dos índios Kaiowa” já foi sentida, em Mato Grosso do Sul, por diversos órgãos que trabalham cotidianamente na área indigenista, bem como por aqueles que esporadicamente se veem confrontados pelo desafio de tentar se comunicar com pessoas daquele grupo étnico.

A Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, que desde a década de 1990 assumiu a ponta da Saúde Indígena em todo o Brasil, talvez tenha sido a primeira a instituir a reconhecer a necessidade de agentes públicos com a capacidade de mediar o diálogo entre os dois mundos, tanto que a figura do Agente Indígena de Saúde não tardou em ser criada em todo o território nacional, com este fim. Em Mato Grosso do Sul, a FUNASA avalia como fundamental a participação destes profissionais nas equipes de saúde<sup>5</sup>, pois facilitam a comunicação entre o paciente e os demais membros da equipe, tanto na tradução do idioma propriamente dito, como dos

---

5 Equipe multidisciplinar formada por: Médico, Enfermeiro, Odontólogo, Auxiliar de Enfermagem, Auxiliar de Consultório Dentário, Agente Indígena de Saúde – AIS, Agente Indígena de Saneamento – AISAN

contextos sócio-culturais das terras indígenas, alguns dos quais bastante complexos.

Segundo Adalberto Araújo Correa, o Chefe do Pólo da FUNASA/Caarapó, responsável pelo atendimento dos índios da T.I. Takuara,

“A gente não tem dificuldade com a língua. A equipe é composta com **agentes de saúde indígena** e uma equipe médica multidisciplinar que é composta por médico e enfermeiro e é composta também com um **auxiliar de enfermagem indígena**, que ajuda na comunicação. Então, não existe dificuldade por que **existem técnicos indígenas** que fazem parte da FUNASA” (Lima: 2004:30) (Negritos meus)

A Justiça do Trabalho e Ministério Público do Trabalho, ambos da 24ª Região, no ano de 2003, tiveram a iniciativa de promover uma força tarefa nas aldeias Guarani, levando para lá audiências trabalhistas. O maior mérito deste empreendimento terminou por ser a sensibilização de Juízes e Procuradores do Trabalho de que a comunicação entre estes órgãos e as comunidades indígenas não era tão fácil como aparentemente se imaginava. As diversas audiências acabaram por colocar em xeque, em muitas situações, a habilidade desses operadores do direito de entender e se fazerem entendidos. Por este motivo, requisitaram realização de perícia antropológica (relativas aos Processos nº 1136/2003, nº1128/2003, nº 00322/2004-022-24-00-7 e nº 00326/2004-022-24-00-5), pois pairavam dúvidas se os indígenas envolvidos nas lides trabalhistas tinham condições de compreender as instruções processuais no decorrer das audiências. Nos casos em tela, foi demonstrado que não.

O Ministério Público Federal, no cumprimento de suas funções institucionais sentiu a necessidade de incorporar a seu quadro permanente um corpo de antropólogos de modo a facilitar o entendimento de indivíduos e grupos indígenas que buscam seus direitos junto ao Órgão Ministerial. Em Mato Grosso do Sul, para diminuir as dificuldade de comunicação há um antropólogo lotado na Procuradoria de Dourados com este fim. Ademais, o MPF apela para o auxílio de antropólogos ligados a universidades locais, constantemente chamados para acudir casos em que o entendimento não flui como desejado. Estes cientistas sociais, apesar de não fluentes na língua guarani, aprenderam a conversar em português com os índios, socorrendo-se, em seus trabalhos, da ajuda de intérpretes. No âmbito das Procuradorias da República de Campo Grande e Ponta Porã existe a imperativa necessidade de lotação de mais antropólogos, a fim de dar conta do laborioso trabalho de entender e se fazer entender diante da alteridade.

Recentemente, um outro órgão federal sentiu a necessidade de incorporação de intérpretes em seus quadros (temporários). Trata-se do IBGE que, para facilitar a coleta de dados relativos ao Recenseamento 2010, remeteu às terras indígenas Guarani no Mato Grosso do Sul, indígenas falantes da língua.

## **6. O DESESPERO DE QUEM NÃO CONSEGUE SE COMUNICAR: COMO PROMOVER A JUSTIÇA?**

As Defensorias Públicas de Mato Grosso do Sul são um exemplo rico da premência de intérpretes para a efetiva promoção da justiça. Com fins de instruir os autos do presente Processo, a Procuradoria da República, por intermédio do Ofício N° 434/2010/DADA/PRM-DRS/MS/MPF, solicitou informações acerca de eventuais dificuldades enfrentadas pelos defensores quando estes lidam com membros da comunidade indígenas. Em atenção à solicitação, o Defensor Público Dr. Rodrigo Zoccal Rosa manifestou-se da seguinte maneira, abaixo transcrita, *ipsis verbis*:

“Em resposta ao ofício encaminhado por Vossa Excelência para informações acerca das dificuldades enfrentadas pela Defensoria Pública desta comarca no que tange à defesa técnica do acusado indígena, em que não há tradutor da língua materna para o idioma oficial, passo a tecer alguns comentários.

A Comarca de Caarapó abrange diversas aldeias, dentre elas Tey Kuê, (com grande número de aldeados), Jarará, (com grande número de aldeados), e algumas outras [a Terra Indígena, localizada no Município de Juti também se localiza na Comarca de Caarapó]

A Defensoria Pública da comarca tem realizado o atendimento de indígenas tanto na esfera cível como na criminal, realizando atendimentos dos indígenas tanto na esfera cível quanto na criminal, realizando entrevistas, visitas em delegacia, acompanhamentos processuais e em audiências. Neste diapasão, seja qual for a área jurídica a que o indígena for assistido, **a discrepância do idioma indígena e o português é um complicador real e intransponível.**

Isto porque a ausência de um tradutor oficial faz com que seja necessário o auxílio de pessoas voluntárias que não possuem a devida qualificação, o que traz, por vezes, dúvidas quanto à autenticidade da tradução não só das respostas como também das perguntas formuladas ao indígena, pelo voluntário.

Na esfera penal a ausência de tradutor oficial é ainda mais grave na medida em que pode ficar **comprometida a perfeita interação** entre a defesa e o assistido pois, nem sempre o indígena possui um **pleno conhecimento da língua portuguesa.**



Tal fato, a meu ver, pode macular o processo penal, pois, não tendo o acusado indígena compreensão satisfatória da língua oficial não terá a devida cognição quanto às perguntas formuladas em audiência, bem como carecerá de **estrutura gramatical** suficiente para elaborar respostas capazes de gerar a 'verdade' que o processo criminal reclama.

Assim, de modo sucinto e sem procurar esgotar o tema, entendo serem, estes, alguns dos problemas da ausência do tradutor oficial na atuação junto aos indígenas que, cidadãos com direitos constitucionalmente assegurados, não raras vezes, vêm-se despojados destes pela cisão 'quase intransponível' dos idiomas” (Grifos meus)

Mais uma vez é, pertinente lembrar: existe em relação aos índios um discurso universal corrente – que é muito mais forte na região de fronteira - que imputa aos indígenas Kaiowa a condição de “integrados”, “assimilados”, atribuição esta por terem eles a capacidade de utilizar a língua portuguesa. Apesar de falantes do português, reitere-se aqui, os Kaiowa o utilizam como uma segunda língua e, pertencem, portanto, a uma comunidade de fala específica, distinta da comunidade de fala da sociedade envolvente falante do português. Isto implica dizer que um interlocutor não-índio deve estar ciente dos relevantes aspectos linguísticos que entram em operação, quando da interação de indígenas e não-indígenas, no falar português. A não-observância de certos cuidados, potencialmente, trava a comunicação entre indígenas e não-indígenas.

## **7.COMPETÊNCIAS COMUNICATIVAS: HÁ MAIS NA COMUNICAÇÃO DO QUE O SIMPLES CONHECIMENTO GRAMATICAL**

A leitura do texto do Defensor público lança um enorme peso às questões gramaticais, ou como ele mesmo coloca, às “estruturas gramaticais”. É preciso ter em mente que é um conjunto de competências comunicativas que tornam um falante proficiente no uso de uma determinada língua - as competências **gramatical, sociolinguística, discursiva e interacional**. Essas competências vão além da competência gramatical e tornam o falante capaz de comunicar-se eficientemente com os demais membros de uma comunidade de fala para realizar seus objetivos comunicativos.(Hymes: 1971). Como falantes da língua portuguesa, os Kaiowa, em diferentes graus, se mostram incompetentes linguisticamente. A avaliação da performance linguística desses falantes do português deve levar em conta essas competências comunicativas.

A falha em perceber que o problema de fundo é mais do que simplesmente gramatical gera no interlocutor não-índio, em certos casos, a impressão de que o Kaiowa não se

comunica em português, como se “branco” fosse, porque não quer. Este, com efeito, foi o problema central que orientou a perícia acima citada, realizada em atendimento à requisição do MPT e da Justiça do Trabalho. Não é o que ocorre, como veremos.

*Gramaticalmente*, os Kaiowa de Mato Grosso do Sul demonstram dificuldades de reconhecer e produzir estruturas gramaticais da língua portuguesa de modo a promover eficientemente a comunicação. Fracassaram tanto na compreensão, quanto na emissão de estruturas fonológicas. Demonstraram baixa capacidade de selecionar vocabulário e de produzir a pronúncia de maneira precisa. Por vezes, entendem palavras isoladamente, mas não compreendem a polissemia dos vocábulos. Ademais, apresentaram dificuldades em captar os significados pelo contexto. A questão, como veremos, é, contudo, mais complicado do que simplesmente falar/ouvir ficulidade (dificuldade), calípio (eucalipto), pobrema (problema), pistal (hospital), etc.

No que concerne à *competência sociolinguística*, tem-se a habilidade para interpretar o significado social da escolha de variedades linguísticas para utilizar a língua com o significado social apropriado para uma dada situação de comunicação. Em outros termos, esta competência indica a capacidade do falante em escolher a palavra, expressão, ou termo para a ocasião da fala, para o grau de formalidade exigido; é reconhecer que vocabulário e que tom podem ser utilizados, dependendo da situação e da pessoa com quem se fala; é saber que tópico é aceitável em tal ou qual ocasião, o que é tabútico e o que não é, sendo certo que, para um ocidental, falar sobre morte não tem o peso cultural que tem para os Kaiowa. Saber abordar a questão com um índio, portanto, carece observar certas sutilezas e cuidados, pois, como explica Benites in Fuhrmann: 2010: 17,

“Para nós, quando falamos de alguém que morreu, a alma da pessoa fica presente no lugar. Por isso, é duro lembrar uma história dessas perante os demais companheiros e a pessoa que foi assassinada”

No que tange à *competência discursiva*, qual seja, em como o falante organiza as suas ideias, dá coerência e coesão ao texto e torna o seu falar inteligível, percebem-se algumas características do falar português pelos Kaiowa que dificultam a compreensão do interlocutor não-índio, principalmente àqueles que não estão acostumados a com eles lidar no dia-a-dia. Primeiramente, a maneira como os Kaiowa hierarquizam e classificam o mundo, faz com que a ordem de importância dos fatos narrados não obedeçam à mesma lógica ocidental. Por este motivo, as narrativas dos Kaiowa em análise fogem ao esquema linear e cartesiano utilizados pelos falantes não-índios da língua portuguesa, o que representa barreiras na comunicação. Uma outra

peculiaridade discursiva observada é que, em suas narrativas, muito frequentemente, os Kaiowa falham em considerar o conhecimento prévio do interlocutor, ou seja, expõem suas falas sem atentar para a relevância da contextualização, sem levar em consideração o desconhecimento que o outro tem das realidades indígenas.

Sobre contexto, Maia (2006: 119-120) apresenta uma interessante tipologia :

“O conceito de contexto deve ser melhor explicitado para que possamos apreciar plenamente a sua importância para a produção dos enunciados linguísticos. Há, naturalmente, sempre um **contexto físico**, que é o espaço onde uma conversa tem lugar, por exemplo. (...) Há também um **contexto epistêmico**, ou seja, o conhecimento compartilhado pelos interlocutores. (...) O **contexto discursivo** em que uma sentença ocorre, ou seja, o discurso que antecede ou que se segue ao enunciado interfere decisivamente no seu significado. (...) O **contexto extra-linguístico**, isto é, as expressões faciais, os gestos, a entonação ao se proferir uma frase também podem modificar completamente o seu significado. Finalmente, o **contexto social** em que uma interação verbal tem lugar é outro fator importante para a sua interpretação.”

Neste ponto, é imperativo esclarecer que muito mais complicador para a comunicação do que **carecer de estruturas gramaticais**, como apontou o Defensor Público, é a compreensão de discursos que tratam de contextos bastante diferentes da vida diária de pessoas pertencentes a culturas distintas, sem que, o enunciador do discurso tenha a habilidade de contextualizar o ouvinte sobre o que está falando.

No que tange à maneira com que as diversas culturas lidam com a elaboração de seus discursos, há de se ressaltar que, enquanto algumas culturas falam o que têm que dizer sem fazer “arrodeio”, outras são mais indiretas. Entre os Kaiowa, é comum que longos silêncios sejam verificados antes de se tratar de um assunto delicado. É comum que antes de se ir ao assunto principal, assuntos periféricos sejam tratados. É comum que antes de se lidar com um assunto difícil, se verifique se o ambiente está propício para tal. Neste sentido, em entrevista, o intérprete Tônico Benites esclareceu:

*“O índio não fala de uma forma bastante direta. O guarani costuma explicar outras situações e contar histórias mesmo quando vai responder a uma pergunta simples” (Fuhrmann: 2010: 17)*

A *competência interacional* se refere ao conhecimento e à habilidade de utilizar regras concernentes à interação nas variadas situações de comunicação de uma dada comunidade de fala e de uma cultura. Esta competência diz respeito aos diversos tipos de

linguagens corporais ( os Kaiowa, via de regra não gesticulam muito quando se comunicam), do contato visual (sentem-se incomodados quando olhados diretamente nos olhos), de entonação da voz ( a menos que em situações conflitivas, os Kaiowa usam um baixo tom de voz) e de proximidade (os Kaiowa não são dados ao toque físico quando falam). O desrespeito a essas características interacionais põem os Kaiowa em potencial situação de constrangimento.

*A competência interacional* também inclui o saber negociar significados com outras pessoas. Negociar significados é “*o trabalho colaborativo realizado pelos participantes de uma conversação a fim de alcançarem um entendimento mútuo. Os participantes negociam o significado ao indicarem e ao depararem os problemas de comunicação*” (Coelho: 1998:1). Em outros termos, saber negociar significados, quer dizer saber reconhecer que o outro interlocutor não está compreendendo o que se fala e, quando houver tal percepção, saber utilizar os recursos linguísticos apropriados para contornar a situação, para tornar a conversa compreensível. Os índios Kaiowa, muito comumente, apresentaram deficiências em negociar significados com seus interlocutores não-índios. Os não-índios, por seu turno, de maneira análoga, não sabem negociar significados com pessoas indígenas.

A interação dos índios em português é, de tal modo travada, em determinadas situações, que não é incomum, sobretudo na frente de autoridades ou de gente que os índios reputam quanto tal, que haja, no início da interação, um pedido de desculpas por parte do índio: “eu queria pedir desculpas porque não falo português”. Com isso, colocam-se em uma posição de expressa inferioridade diante do interlocutor “branco”, reconhecendo a inabilidade de falar o português culto; de se fazer entender; de conseguir contextualizar o ouvintes; de ser direto e objetivo; de conseguir falar no “tempo” deles sem que isto tire a paciência do interlocutores (que muitas vezes, diante da correria e ritmo da vida diária, não dispõem do dia todo para ouvir histórias complexas das complexas situações indígenas).

Uma outra relevante característica da comunicação kaiowa e, compatível com sua maneira corriqueira de agir, refere-se à “fuga”, quando se sentem pressionados; “fuga” esta caracterizada, na fala, pelas respostas dadas em conformidade com aquilo que avaliam ser a resposta que o interlocutor quer ouvir. Nesta direção apontou Thomaz de Almeida (2001: 41):

“Respondem sempre com discursos e expressão de anuência: aparentemente, acatam por completo as sugestões e indicam que vão acatá-las, o que não ocorre. Raramente dizem 'não' diretamente ao interlocutor. Trata-se, de qualquer forma, de uma manifestação de reação à agressividade

que, no entender dos índios, é permanentemente carregada pelo branco como algo inato a ele, ao menos que o contrário possa ser provado. (...) Frequentemente obtém-se respostas evasivas, inventadas ou mesmo 'mentirosas' – para usar um termo do código não indígena – ao se inquirir incisivamente um Kaiowa ou um Nãndeva sobre temas como casamento, parentesco, mitos, aspectos religiosos, etc. A variação das atitudes e reações dos Guarani dependerá do grau de relacionamento entre ele e o agente [interlocutor], mas é preciso considerar certas formas cerimoniosas de agir dos indígenas”

A título de resumo, aponto as conclusões do trabalho de Lima (2009: 4),

*“os Kaiowa sob exame se comunicam na língua portuguesa como sendo esta sua segunda língua, motivo pelo qual apresentaram incompetências comunicativas capazes de tornar, em muitas situações, inteligível a fala com não-índios. As dificuldades de diálogo se exacerbam à medida em que o interlocutor “branco” não sabe negociar significados, quebra regras interativas, usa vocabulário incompatível com a compreensão, mantém distância social, mostra-se agressivo. A comunicação se torna ainda mais difícil quando o assunto tratado não pertence ao universo de compreensão do indígena, é bastante abstrato e não faz parte de sua vida cotidiana”.*

## **8. O HABITUS E A DIFICULDADE DE COMUNICAÇÃO:**

Diante de tudo que foi colocado até o momento sobre as habilidades do uso do português pelos índios Kaiowa e das situações interativas que têm efeito sobre o seu desempenho de fala, é preciso ter humildade para reconhecermos, em nós mesmos, interlocutores, parte do problema, sendo certo que a questão é mais complexa do que o mero desconhecimento pleno da língua portuguesa e a insuficiência de estrutura gramatical. Como já apontado anteriormente, há pessoas não-índias – a exemplo de comerciantes que lidam com indígenas dessas comunidades - que conseguem estabelecer efetiva comunicação com os Kaiowa e, assim é porque estas aprenderam a se comunicar em português com eles- a entender a e se fazerem entendidos. Isto remete a uma pergunta de fundo: porque alguns indivíduos, particularmente os pertencentes a algumas categorias profissionais, sentem extremada dificuldade de estabelecer diálogo com os índios? Talvez o referencial de Pierre Bourdieu seja de utilidade. Para tal, se presta o conceito de *habitus*, definido como sendo

*“o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas*

para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente.” (Wacqant: 2007:6) (Grifo consta no original)

O modo como a sociedade penetra nos indivíduos e as capacidades treinadas estruturadas para agir, eis dois importantes elementos para análise. A linguagem, tal como as posturas, os gostos e os estilos são socialmente adquiridos e estão intrinsecamente ligados à estrutura de classe, mais especificamente, à posição ocupada pelos indivíduos na estrutura de relações. Os *habitus* são os princípios geradores de práticas distintas e distintivas. Os indivíduos se distinguem uns dos outros pelos *habitus* que a eles se incorporam, em virtude de suas posições de classe. No que tange à linguagem, o processo de socialização para certas formações profissionais passa pelo aprendizado de vocabulários específicos, de jargões, de termos técnicos, de posturas corporais, da utilização adornos que põe sobre si, que não apenas os tornam distantes socialmente dos que não dominam a linguagem, mas transformam estes profissionais em indivíduos distintos. O *habitus* inconscientemente incorporados aos indivíduos se fazem tão presentes em suas personalidades a ponto se transformarem em ações correntes da vida diária. Ao se socializarem para usar uma determinada linguagem, com efeito, esses indivíduos encontram dificuldades para se expressarem de maneira que fuja a este padrão. É o que ocorre com pessoas oriundas de variadas áreas de conhecimento, que após incorporarem o *habitus* linguístico profissional, não mais conseguem se comunicar claramente com pessoas de fora do *métier*.

No caso em tela, durante uma sessão plenária do Tribunal do Júri, os profissionais de direito em atuação poderão apresentar dificuldades na comunicação com indígenas. Isto, ressalte-se, em decorrência dos fatores ligados a como falam português, os Kaiowa, mas, também, em grande medida à incapacidade de escapar da socialização da linguagem para o exercício da própria formação profissional.

Em se tratando dos operadores do direito, é cediço a preocupação de alguns magistrados com a simplificação da linguagem jurídica na tentativa de combater o “juridiquês”, tanto que a AMB – Associação dos Magistrados Brasileiros – lançou campanha, em 2003, visando tornar a linguagem jurídica mais acessível aos variados segmentos da população.

Os *habitus* linguísticos não são facilmente abandonados. Ademais, manifestam-se, muitas vezes, inconscientemente, nas falas dos indivíduos. Em não se abdicando do “juridiquês” e de expressões que tornam a conversação inteligível, o operador do direito ou

qualquer outro profissional, em nada contribui para entender e se fazer entendido. Para este fim, na o melhor a fazer é tentar negociar significados, qual seja, como já apontado, empreender o trabalho colaborativo a fim de se alcançar o entendimento, o que implica o uso de exemplos práticos, de linguagem simplificada. Proceder a este tipo de negociação, no entanto, não é tão simples e/ou automático, é uma prática que requer treino. Foi, com efeito, a necessidade de quebrar barreiras comunicativas que o MPF incorporou em seu quadro funcional, profissionais da área de antropologia. Outras instituições fazem o mesmo.

## 9. COMO FALAM OS KAIOWA EM SITUAÇÕES DE FORMALIDADE

Os Kaiowa, via de regra, se comunicam de maneira bastante informal. Talvez seria bastante acertado dizer que as regras mais rígidas concernentes à fala reproduzem as hierarquias ligadas à religião, filiação política, à idade e ao gênero; regras que têm ligação com a determinação de quem fala primeiro numa dada ocasião. De modo a fornecer um parâmetro com o mundo dos brancos, apresento situações formais de comunicação dos Kaiowa para comparações.

Para efeito de nossa discussão, dois tipos de eventos comunicativos formais se destacam entre os índios Kaiowa, são eles a *Aty*, a *Aty Guasu*. Literalmente, *aty* significa reunião e *guasu*, grande. O primeiro e segundo tipo de reunião se diferem, entre si, pela composição, pelo número de membros participantes e pelas temáticas abordadas. É digno de nota apontar que tanto a *Aty*, quanto a *Aty Guasu* estão ambas ancoradas nos **usos**, **costumes**, **tradições** e, sobretudo, na **organização social** do grupo.

A *Aty* congrega especialmente indivíduos e grupos oriundos de um mesmo *Tekoha*, que fazem parte da mesma rede de parentesco ou de alianças ou, que pelo menos, coabitam no mesmo espaço territorial. Via de regra, as *Aty* unicamente acontecem na língua Guarani. Nas terras indígenas onde residem Ñandeva e Kaiowa, ambas as variantes da língua são utilizadas. Eventualmente, em uma *Aty*, há a presença de não-índios, geralmente servidores públicos, ocasião em que um indígena – preferencialmente professor, ou alguém capaz de se comunicar nas duas línguas – serve de tradutor tanto do português para o Guarani, quanto vice e versa.

Já as *Aty Guasu*, são reuniões mais abrangentes, cujos participantes provêm de *tekohas* distintos, e têm como escopo a discussão e deliberação de assuntos e tópicos mais abrangentes, não circunscritos a uma única terra indígena, mas cujos efeitos, preocupações são do interesse do Povo Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul.

Thomaz de Almeida (2001) discute extensamente sobre as *Aty Guasu* e o contexto que as mesmas tomaram a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980. Antes deste marco temporal as *Aty Guasu* reuniam, sobremaneira, os índios membros do mesmo *Tekoha Guasu*<sup>6</sup>. Com a gestação do processo de luta pela terra dos Povos Guarani, em 1978, reuniões conduzidas pelo projeto PKN - cujos objetivos eram o de fomentar as discussões sobre matérias pertinentes ao desenvolvimento comunitário nos trabalhos de cultivo agrícola – viram florescer o ambiente propício para os debates acerca da retomada dos territórios tradicionais, perdidos por ocasião da chegada das frentes de expansão econômica. Desde a década de 1980, as *Aty Guasu* passaram a suscitar o debate acerca de dificuldades comuns enfrentadas por índios em comunidades de localidades diversas. Dentre os principais tópicos de debate, a situação fundiária das terras indígenas demandadas têm figurado mais proeminentemente, desde então. Aos poucos, nos diversas encontros que foram sendo organizados, esta pauta foi ganhando maior ímpeto, congregando mais e mais comunidades, representadas pelas suas lideranças políticas e religiosas, por professores indígenas, agentes de saúde e outros, que passaram a se interessar pelo debate. As discussões sobre a retomada da terra, paulatinamente, geraram nos índios não apenas uma maior familiaridade com o assunto, mas também forneceram informações imprescindíveis e geraram uma maior necessidade de perscrutar e entender a legislação vigente sobre os direitos indígenas mais amplos, além dos ligados à terra e sua reconquista. Paulatinamente, outros tópicos relacionados a direitos passaram a integrar as pautas das reuniões, tais como educação escolar indígena, a saúde indígena, segurança nas aldeias, produção agrícola nas aldeias, a expedição de documentos e registros de índios, o papel dos órgãos indigenistas – a FUNAI e a FUNASA.

É interessante apontar que, em face da regularidade desses encontros e da participação das lideranças, os índios que sempre comparecem a estes eventos se tornam relativamente proficientes no vocabulário utilizado nas reuniões e familiarizados com os temas correspondentes. Isto, portanto, não é a regra verificada entre os índios não participantes destes grandes encontros.

Na atualidade, as *Aty Guasu* viraram reuniões periódicas e cíclicas, ocorridas, pelo menos, 3-4 vezes por ano, em que há rotatividade dos locais de realização. Transformaram-se, também, em uma relevante instituição Guarani Ñandeva e Kaiowa em que importantes encaminhamentos são feitos e muitas cobranças a órgãos públicos realizadas. As reuniões, ao longo dos anos, cresceram em escopo de assuntos e em número de participantes, especialmente devido ao

---

6 O *tekoha guasu* corresponde ao congregamento de *tekohas* ligados entre si através por laços de aliança e parentesco.



apoio dado por segmentos da sociedade civil, da FUNASA e FUNAI, que auxiliam na logística de locomoção de representantes das diversas comunidades. Ressalte-se, contudo, que, o cerne da organização social guarani ( sobretudo os **princípios do parentesco**, os elementos que compõem a **etnicidade**) é o que move a **estruturação** do encontro, qual seja, norteados pelos respectivos princípios da organização, os índios realizam eventos comunicativos em que impera grande autonomia para decidir quem fala, quando se fala, quais os assuntos prioritários, qual a ordem da pauta, etc.

Apesar de ser um evento destinado a resolver e encaminhar demandas indígenas, nas Aty Guasu há um comparecimento relativamente grande de convidados não-índios, para quem reclamações, demandas, dúvidas e protestos são direcionados. Esses “convidados” são, em sua maioria, servidores públicos (FUNAI, FUNASA, MPF, Prefeituras, Governo do Estado), professores, pesquisadores, membros da sociedade civil e visitantes outros. Esses “convidados” são, em momentos oportunos, indicados pelos participantes indígenas, instados a dar respostas e prestar esclarecimentos e orientações. A quase totalidade do encontro é realizado em Guarani, os participantes indígenas, com efeito apenas se comunicam entre si em sua língua materna. O português é usado, quase em sua totalidade, apenas quando se dirigem aos não-índios. Nesses momentos, a utilização de intérprete – geralmente um professor – se faz fundamental. Quando os índios têm o **turno da fala**, este ocorre em Guarani; o turno é então passado para o intérprete que traduz para o português; quando o “convidado” fala em português, dependendo do assunto, e da habilidade do interlocutor em colocar as questões em termos inteligíveis para a comunidade, há um relativo entendimento dos assuntos tratados por parte da audiência indígena. Mesmo assim, para garantir que todos os presentes compreendam a fala do “convidado”, entra em cena, mais uma vez, a figura do intérprete. A depender do “convidado” (sua competência linguística de se fazer entendido pelos índios) e do assunto tratado, o papel do intérprete se torna maior ou menor; mais necessários com os “convidados” com dificuldade de se expressar de maneira inteligível com os índios e com os assuntos mais complexos; menos necessários com “convidados” já mais habituados a conversar com os índios e nos temas de maior facilidade de entendimento. Importante salientar é a mudança nas fisionomias dos indígenas quando, numa dessas reuniões, se fala português e se fala Guarani. É visível o interesse no debate, quando os interlocutores se expressam na língua materna. Por outro lado, quando fala algum “branco”, os rostos se mostram perdidos, os olhares direcionados para o infinito, percebe-se as fisionomias cansadas e desinteressadas. Especialmente, quando o interlocutor **não sabe negociar os significados** e/ou tratam de assuntos complexos com vocabulário que escapa o universo indígenas. Quadro este que muda, quando a língua Guarani volta a ser utilizada.

Tanto as aty, quanto as aty guasu são eventos comunicativos realizados em terras indígenas, logo, o ambiente é familiar às comunidades que dela são nativas. Como já indicado anteriormente, estes dois eventos constituem o que de mais formal existe em termos de comunicação Guarani. As formalidades se verificam, logo no início desses eventos comunicativos, pela realização de preparativos rituais. Participantes – índios e “convidados” – são submetidos a uma recepção, o que inclui tomar parte em rezas, benzeduras, cânticos. Os que chegam para as reuniões são tomados pelas mãos e levados a dançar e rezar, em conjunto com os demais participantes, ao redor de um altar de importância sagrada para os índios – o *Mba’e Marangatu*. Mulheres de posse do “takuapy”, instrumento preparado a partir dos cilindros de bambu ou taquara, fazem ressoar a madeira batida ao chão. Outros homens e mulheres, à medida em que cantam suas rezas – homens fazendo uma voz; as mulheres, outras, chacoalham seus “mbaraká”, instrumentos feitos de cabaça preenchida com sementes, segurada por um cabo de madeira. Dentre os diversos tipo de reza e rito, utilizam para iniciar as reuniões o “Jerojy”, rito propiciatório, para que “todos cheguem bem”, qual seja, para que os participantes estejam preparados para a discussão e não haja desarmonia entre eles. Acompanham as danças e as rezas, rituais em que são aspergidos, por sobre os participantes, diante e ao redor do altar *Mba’e Marangatu*, infusões de cedro. Ainda no receptivo, nos rostos dos participantes, em cada uma das bochechas, é pingada uma gota de extrato de urucum. Aos convidados de maior status, sobretudo os não-índios, não é incomum que haja a entrega de colares e pulseiras como regalos de boas-vindas.

Já foi apontado que uma diferença significativa entre as Aty e as Aty Guasu concerniam à composição, pelo número de membros participantes e as temáticas abordadas. O formato desses encontros, contudo, não muda significativamente. Com efeito, são reuniões em que as pessoas se congregam em uma disposição que faz lembrar um grande círculo ou grandes círculos concêntricos nos quais as pessoas se espalham de um modo aparentemente aleatório<sup>7</sup> (sentadas em cadeiras, bancos, no chão, em pé). A palavra é franqueada a todos. Todos ouvem a todos. As falas são públicas. Ninguém é privado de ouvir nada. São situações de prestação de contas, onde há, inclusive, muita “lavagem de roupa suja”, feita publicamente. Não há ninguém limitando o tempo de fala – apenas em função da presença de “convidados brancos”, há o controle de fala, pois “brancos” costumam ter horários para ir embora e voltar para casa. Quando não há a presença dos não-índios, os debates adentram pela madrugada. As discussões, neste caso, se prolongam até que se atinja um denominador comum. Para que não haja a limitação de tempo entre os índios, as Aty Guasu são programadas para durar 3-4 dias.

---

7 A disposição espalhada dos participantes das reuniões dá a aparente percepção de aleatoriedade. Contudo, em uma análise mais apurada, percebe-se que os índios se congregam na audiência de acordo com suas filiações de natureza do parentesco, de aliança e política.

Apesar de formais, informalidade dentro da formalidade destes eventos comunicativos fica patente pela espontaneidade do acontecimento. Entre as pessoas reunidas circulam animais (geralmente galinhas e cães), crianças de diversas idades, pessoas que ingeriram bebida alcoólica e que geralmente fazem barulho ou querem se fazer ouvir. Tudo ocorre em meio a grande naturalidade sem que ninguém intervenha ou reclame. Certamente, a maior expressão da informalidade do evento se dá pelo fato de que, à medida em que debatem, debatedores e audiência passam o tempo todo tomando tereré, bebida preparada pela adição de água gelada à erva mate torrada – uma espécie de chimarrão gelado.

A descrição acima dos eventos comunicativos formais dos Guarani nos presta à comparação com uma audiência do Tribunal do Júri. Se num evento indígena, todos se conhecem e estão de alguma forma ligados por laços (de parentesco, aliança, amizade), numa audiência, **todos são desconhecidos entre si. As relações de uma audiência são todas ditadas pela racionalidade-legal dos dispositivos que fazem parte do Código Penal e Processual Penal. As falas são controladas tanto por quem coordena o Júri, quanto pelas regras processuais** [ *“O Juiz não permitirá que a testemunha manifeste suas apreciações pessoais, salvo quando inseparáveis da narrativa do fato”* (CPP, Art.213); *“As testemunhas serão inquiridas cada uma de per si, de modo que umas não saibam nem ouçam os depoimentos das outras, devendo o juiz adverti-las das penas cominadas ao falso testemunho”* (CPP, Art. 210, Redação dada pela Lei nº 11.690, de 2008)]. Se em um Aty ou Aty Guasu, os convidados são recepcionados com rituais propiciatórios de boas-vindas, **no recinto de uma audiência à porta e, até mesmo dentro da sala, policiais ostensivamente impõem o respeito da autoridade.** Se em uma reunião indígena, impera a espontaneidade – com galinhas, cães, bêbados circulando e onde os participantes bebem mate gelado a todo o tempo- , **numa audiência não se tolera a quebra da ordem.** Na verdade, **o ambiente fala por si só e estrutura o comportamento adotado em uma audiência.** A **austeridade no vestir** – as togas e os ternos – , **no falar, na disposição dos participantes,** na mobília da sala, em suma, **tudo informa sobre a seriedade e respeitabilidade do local.** A passo que no evento indígena, cada um tem controle sobre a definição do seu papel, de acordo com a interação ou, pelo que dita o costume, **no evento jurídico, os papéis são definidos aprioristicamente conforme está firmado em lei.** Enquanto que numa reunião indígena, os “brancos convidados” sabem da necessidade de negociar significados e reconhecer quando o índio não entende uma palavra ou uma fala, muito dificilmente, numa audiência, os operadores do direito saberiam como agir.

## 10. CONCLUSÕES:

A título de conclusão, cabe responder a duas questões. Primeiramente, quanto à necessidade de intérprete durante as oitivas de testemunhas e vítimas, por ocasião da Sessão Plenária do Júri, argumenta-se pela imprescindibilidade. No que se refere a qual das línguas – português ou Guarani - melhor se expressam os índios a serem ouvidos, não há dúvida, o Guarani, que é a primeira língua, a língua materna, nativa, pela qual têm maior domínio, confiança e controle. As justificativas a estas duas repostas encontra suporte teórico e empírico ao longo do texto, porém, de modo a melhor sistematizar as ideias, é curial ter em perspectiva o que abaixo se segue.

A questão indígena não pode ser tratada de maneira séria e responsável, a menos que se desvincule das noções arraigadas sobre os índios, que os representam sobre os mantos do congelamento do tempo do descobrimento, da generalidade que os classificam sem atentar para as especificidades, das concepções de assimilação e integração. Defender que os índios a serem ouvidos são “assimilados” e “integrados”, e que, por isso sabem falar o português sem restrições e não precisam de intérprete é andar na contramão da teoria antropológica contemporânea. Mais: é cair na armadilha ideológica liberal, cujo fim é o de anular as diferenças, colocando mundos diferentes em pé de igualdade, não se tendo, assim, de respeitar a especificidade e a alteridade. A negação de desenvolver procedimentos específicos põe em xeque o reconhecimento de todos os elementos contidos no Caput do Art. 231 da Constituição Federal, sobretudo, porque dentre os princípios que regem os jeitos de ser e de se organizar dos índios estão as cosmovisões. Um “mundo social” em que tudo se relaciona com o sagrado entra em rota de colisão com um “mundo” laico e racional. Num universo desencantado, aceitar que a fala é a expressão da alma, que a alma se manifesta na língua, que o diálogo é o encontro de duas almas e que uma voz alterada pode assustar uma outra alma, foge ao escopo de compreensão da racionalidade de um ocidental.

Mesmo que se argumente que as testemunhas e vítimas conseguem falar português, definitivamente, não o fazem como um brasileiro culto, nem estão preparados para se comunicarem em todas as situações, nem têm o domínio gramatical para se fazerem claros em todos os contextos, nem se pode esperar que irão encontrar, durante a Sessão do Júri, pessoas dispostas e capazes a negociar os significados. Um fator dificultador da compreensão de um índio por um não índio está além das competências gramaticais do primeiro, mas, da sua dificuldade de, ao falar português deixar de pensar como índio. Sendo assim, na contra-corrente da expectativa daquele que visualiza o índio como “assimilado” ou “integrado”, quando fala o índio suas categorias de tempo e espaço entram em operação. A capacidade do índio de contextualizar o interlocutor “branco” nem

sempre é atingida, pois nem sempre, o conhecimento compartilhado é o mesmo. As formas de hierarquizar fatos, coisas, eventos é diferente, daí, uma narrativa indígena, necessariamente obedeça a ordem linear de que estamos acostumados, o que faz com que os discursos oriundos de tais falas se tornem de difícil compreensão.

Como salientado no texto, o desempenho linguístico de um indivíduo em grande parte depende da qualidade de sua interação. É preciso ter em mente que as vítimas e testemunhas têm, ao longo da vida, um repertório de experiências vivenciadas em que os “brancos” figuram como seus algozes. Basta citar a condição de estigmatizados nas cidades por onde circulam, onde há pessoas que os apontam nas ruas, considerando-os como preguiçosos, indolentes, bêbados, invasores de propriedades privadas. Todos esses rótulos que diminuem os índios, colocando-os em uma posição de desacreditado e desacreditável. Some-se a isto, a situação de, na ocasião de darem os testemunhos, ficarem face a face com os homens que acreditam terem sido responsáveis pela morte da liderança Marcos Veron. Mais, de estarem em uma ambiente que destoa completamente daquele em que estão acostumados em suas vidas diárias, pois marcado pela austeridade e manutenção da ordem. Mais ainda, de estarem diante de pessoas estranhas que, no curso de suas falas, e no exercício de seus ofícios, serão performáticos, elevarão a voz, falarão com tom que lhes parecerão ameaçador.

É o que tinha a informar.

MARCOS HOMERO FERREIRA LIMA  
ANALISTA PERICIAL EM ANTROPOLOGIA  
MATRÍCULA 9867-1

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BARTH, Fredrik. 2000. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1972) – O índio no mundo dos brancos. São Paulo Pioneira.

CHAMORRO, Graciela (2008) – Terra Madura Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani.

COELHO, Andréa Bessa (1998) – Comportamento Interacional na Sala de Aula Comunicativa: A Negociação Face A Dois Tipos de Atividade e Agrupamento. Revista Intercâmbio. Vol. II (1-11).

DA MATTA, Roberto (1991), *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Petrópolis Vozes

FERNANDES DE ASSIS, Cecy (2008) - *Ñe'ẽryru: Avañe'ẽ-Portugue/Portugué- Avañe'ẽ*. Dicionário: Guarani-Português/Português-Guarani. São Paulo, Edição da Autora.

FUHRMANN, Leonardo (2010) – *Bilinguismo: Justiça Guarani*. In *Revista Língua Portuguesa*. Edição 56, junho, 2010. São Paulo, Editora Segmento.

GOFFMAN, Erving (1980) *Estigma-Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar Editores

HYMES, D. (1971) . "Competence and performance in linguistic theory" *Acquisition of languages: Models and methods*. Ed. Huxley and E. Ingram. New York: Academic Press. 3-23.

LIMA, Marcos Homero F. (2004). *Perícia Judicial referente aos Processos nº 1136/2003 e nº 1128/2003*. Ministério Público Federal – Dourados.

\_\_\_\_\_ (2009) – *Como Falam Português, os Índios Kaiowa da Região de Fronteira no Mato Grosso do Sul*. Paper apresentado por ocasião do II Seminário Regional Sobre Território Fronteira e Cultura. Dourados/MS.

MAIA, Marcus (2006) – *Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem*. Brasília, MEC/UNESCO.

MELIÀ, B., GRÜMBERG, G., GRÜMBERG, F. (2008) – *Paĩ-Tavyterã: Etnografia Guarani del Paraguay Contemporáneo*. Asunción, CEADUC/CEPAG.

MURA, Fabio (2006) – *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro, Dissertação apresentada ao Programa de Doutorado do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Darcy (2002 [1970]) – *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo, Companhia das Letras.

SCHADEN, E (1969) – *Aculturação Indígena*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de de Ciências Sociais.

\_\_\_\_\_ (1962) – *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira (2001) – *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como Experiência Antropológica*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

WACQANT, L. (2007) – *Notas Para Esclarecer o Habitus*. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*.