

POLIFONIA	CUIABÁ	EdUFMT	V. 12	N. 1	p. 65-81	2006	ISSN 0104-687X
-----------	--------	--------	-------	------	----------	------	----------------

A NOÇÃO DE ETNOCÍDIO: PARA PENSAR A QUESTÃO DO SILENCIAMENTO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS NO BRASIL

Maria Inês Pagliarini Cox* (UFMT)

RESUMO: Nesse estudo, abordo a questão histórica do silenciamento das línguas indígenas brasileiras pelo viés antropológico, tomando por base as noções de etnocentrismo e etnocídio nos termos de Pierre Clastres. Começo fazendo um contraponto entre as noções de etnocentrismo e etnocídio, acompanhando o autor na tarefa de estabelecer a fronteira entre elas. Em seguida, reflito sobre os efeitos do etnocídio em relação às línguas indígenas aqui faladas no seu encontro com o português.

PALAVRAS-CHAVE: Etnocentrismo. Etnocídio. Línguas indígenas brasileiras.

THE NOTION OF ETHNOCIDE: TO THINK ABOUT THE ISSUE OF
SILENCING THE INDIGENOUS LANGUAGES IN BRAZIL

ABSTRACT: In this study, I approach the historical issue of the silencing of the Brazilian indigenous languages through the anthropological point of view drawing on the notions of ethnocentrism and ethnocide of Pierre Clastres. I begin with a counterpoint between the two notions in line with the author in the task of establishing the frontier between them. Next, I reflect on the effects of ethnocide concerning the meeting of those indigenous languages with the Brazilian Portuguese language.

KEYWORDS: Ethnocentrism. Ethnocide. Brazilian indigenous languages.

* Professora do Programa de Mestrado em Estudos de Linguagem (MeEL) da UFMT.

Mestres de um mantra do silêncio,
esses índios [da Nação Tupi] vivem uma longa
pausa musical, um não-poder-falar que já dura
os quinhentos anos que a Terra de Ibirapitanga
completa, batizada com o nome de Brasil
(Julieta de Andrade)

Nesse estudo, procurarei abordar a questão histórica do silenciamento das línguas indígenas brasileiras pelo viés antropológico, mais e melhor, procurarei abordá-la na companhia de Pierre Clastres e sua noção de etnocídio. Há mais de duas décadas, desde que li o texto “Do etnocídio” pela primeira vez, acalento essa idéia. Finalmente chegou a hora de colocá-la no papel. Sei que muitos antropólogos torcerão o nariz diante da escolha que faço, afinal, meu guru é suspeito entre seus pares, praticantes de uma antropologia dura, de ser poeta demais. Como não sou antropóloga e muito menos seguidora da seita daqueles que acreditam que há uma única verdade e um único modo de dizê-la – o modo categórico e asséptico da ciência – insisto na minha escolha. Começo fazendo um contraponto entre as noções de etnocentrismo e etnocídio, acompanhando o autor na tarefa de estabelecer a fronteira entre elas. Em seguida, reflito sobre os efeitos do etnocídio em relação às línguas indígenas aqui faladas no seu encontro com a avassaladora onda de ocidentalização vinda dos mares europeus.

1. O termo etnocentrismo designa a tendência de o observador “julgar as diferenças a partir de sua própria cultura” (CLASTRES, 1982, p. 55). Clastres relembra Montaigne que, ainda nos quinhentos, dizia que “Estamos todos obrigados a nós mesmos, em nós amontoados e temos a vista limitada ao comprimento do nariz”. O etnocentrismo é uma postura universalmente compartilhada, e não, como às vezes se diz, uma postura exclusiva dos ocidentais. Toda cultura tende a se enxergar como a cultura – “a alteridade cultural não é jamais apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade sobre um eixo hierárquico” (CLASTRES, 1982, p. 55). À guisa de ilustração, o autor recorre aos nomes que alguns povos

usam para se auto-designarem: os guarani se nomeiam *ava* (os homens); os guayaki se dizem *aché* (as pessoas); os waika venezuelanos se proclamam *yanomami* (gente); os esquimós são *innuit* (homens). Esses e outros povos sistematicamente referem-se a si próprios como “homens”. Em contrapartida, referem-se aos estrangeiros mediante designações pejorativas.

Se o etnocentrismo designa o modo enviesado de ver o outro, o etnocídio designa um desejo e uma prática que afetam/alteram a cultura do outro. O que designa, pois, o termo etnocídio? Designa a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e imperfeitas, é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo. O etnocídio desemboca sempre na dissolução do “múltiplo” no “um”. “O etnocídio é, portanto, a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento diferentes daqueles que conduzem a empresa da destruição” (CLASTRES, 1982, p. 53-54).

A noção de etnocídio evoca a de genocídio. São noções que nomeiam práticas em parte semelhantes e em parte diferentes. O etnocida e o genocida vêem a diferença como má diferença. A relação nós/outro é sempre uma relação assimétrica: o bem, a verdade, a perfeição, a pureza, a racionalidade, a civilidade, a humanidade são sempre atributos do “nós”; o mal, o erro, a imperfeição, a impureza, a irracionalidade, a barbárie, a animalidade são atributos do “outro”. Genocida e etnocida diferem, contudo, no modo de agir para desfazer a assimetria. O genocida elimina a má diferença, exterminando a vida do outro. O exemplo que primeiro nos vem à memória é o do nazismo, mas a história está repleta de práticas genocidárias. O etnocida, por sua vez, elimina a má diferença, abraçando a causa do outro, confiando que o outro possa ser convertido ao nós. Caso mais contundente de etnocídio não há do que a colonização do Novo Mundo pelos europeus. Vendo os povos nativos como bárbaros, selvagens, pagãos, como povos que viviam numa desordem assustadora, no mais completo desregramento, sem qualquer princípio de autoridade e governo, os europeus mergulharam numa empresa civilizadora, disciplinadora, cristianizadora, introduzindo regras e noções de ordem, governo, subordinação e obediência, enfim, introduzindo o gérmen da divisão em

sociedades indivisas. Nessa ação, os colonizadores foram muito ajudados pela igreja católica que via no Novo Mundo um imenso terreno para a expansão do catolicismo, já que no Velho Mundo seu império começava a perder terreno para o protestantismo. Numa aliança que muito interessava à igreja católica, a coroa delegou às missões confessionais a tarefa de civilizar e catequizar os povos indígenas que viviam no Novo Mundo¹.

Como bem resume Clastres (1982, p. 54), “o genocídio assassina os povos em seu corpo e o etnocídio os mata em seu espírito”. Para o genocida a diferença é absoluta, definitiva, irreparável; para o etnocida, é relativa, contingencial, reparável. O genocida é um pessimista; o etnocida, um otimista. Aqueles que promovem o etnocídio fazem o que fazem em nome do humanismo inscrito no coração da cultura ocidental. O etnocida acredita que pode salvar o outro, que pode ajudá-lo a superar sua menoridade. Clastres (1982, p. 55) é enfático ao dizer que “A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo”.

Abaixo, trago três excertos do relato do Pe. Martinho de Nantes, missionário capuchinho que atuara entre os índios cariri, na região do médio São Francisco, na segunda metade do século XVII. A primeira edição do relato é de 1706, publicada em língua francesa, sob o nome de “Relation Succinte et Sincere de la Mission du Pere Martin de Nantes, Prédicateur Capucin, Missionnaire Apostolique dans le Brezil parmy les Indiens appellés Cariris”. Nesses excertos, fica bastante evidente a postura altruísta do etnocida, a crença de que é possível melhorar o outro, assim como fica evidente a eficácia do projeto ocidental de conversão do outro no mesmo. Na interpretação de Pe. Martinho de Nantes, o intento de converter pagãos em cristãos e de introduzir o princípio de governo e, conseqüentemente, o de obediência, hierarquizando, a um só tempo, as relações no seio da

¹ No caso da colonização do Brasil vingou o sistema de padroado, por meio de que o papa delegava à Coroa atividades e incumbências da hierarquia da igreja, mediante o compromisso de que estado português procedesse à evangelização dos povos indígenas encontrados na *terra brasilis* na doutrina católica. O sistema de padroado pretendia controlar, com rédea curta, a atuação dos missionários na empresa de civilizar e catequizar os índios contatados. Por isso mesmo, a insubordinação dos jesuítas fora premiada com a sua expulsão do Brasil.

família e da sociedade, é muito bem sucedido. O que nos tempos do pensamento polarizado entre civilização e barbárie soava como uma prática normal, nos tempos do pensamento relativista, aberto ao pluralismo cultural, soa, certamente, como uma tragédia irreparável.

(01) Experimentei a respeito desses pobres índios, o que São Paulo escreve em sua *Epístola aos Romanos, que ubi abundavit peccatum, ibi superabundavit gratia*; porque depois que aprendi, com muito esforço, a sua língua, por falta de intérprete, eu lhes fiz ver tão claramente o absurdo de seus erros, a extravagância de seu culto e o horror de suas abominações, que eles mesmos ficaram surpreendidos e se envergonharam de suas tolices: assim pouco a pouco as abandonaram; primeiro os que eram bem nascidos, abrindo mais facilmente o coração à graça, que em seguida fez maravilhas nesses bons corações, como uma boa semente numa boa terra; e nos outros com mais relutância; por fim os últimos não se renderam senão aos castigos que lhe abriram os olhos. (NANTES, 1979, p. 08)

(02) As mulheres costumavam dominar seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados. Conquanto tivesse em cada aldeia um capitão ou governador, só existia autoridade em tempo de guerra (NANTES, 1979, p. 04).

(03) Há agora subordinação e justiça. Os oficiais castigam os crimes públicos; mas sempre com doçura, sem deixar de explicar suficientemente o castigo aos delinquentes, não só para puni-los, como para servir de exemplo. As mulheres estão agora submissas aos maridos e as crianças aos pais, que os castigam com chibatas, o que antes não acontecia. Há muitas crianças de sete anos que sabem muito

bem confessar-se e que sabem servir à missa, pronunciam distintamente e pausadamente as palavras, fazem as orações respectivas e aprendem facilmente a doutrina cristã em seu próprio idioma. (NANTES, 1979, p. 17)

A prática etnocidária orienta-se, pois, por duas balizas: primeiro, uma concepção estratificada das culturas e, segundo, a crença de que a cultura ocidental, na interação com as outras, é absolutamente superior. A cultura ocidental nega as demais, assumindo, todavia, a postura salvacionista. Uma pergunta é inevitável: o que faz com que cultura ocidental seja uma cultura etnocidária ao interagir com outras? Segundo Clastres, a postura etnocidária é característica de sociedades com estado – sociedades cujo corpo social possui órgão separado de poder político e coercitivo – a exemplo das ocidentais.

O estado é, por essência, o acionamento de uma força centrípeta que tende a esmagar as forças centrífugas inversas, quando as circunstâncias o exigem. Ele se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se, assim, no próprio âmago da substância do estado, a força de ação do UM, a vocação de recusa do MÚLTIPLO, o temor e o horror à diferença. [...] Sob as espécies da civilização e do estado detectam-se a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do um (CLASTRES, 1982, p. 58).

No interior da cultura ocidental, a sociedade em todos os níveis é sempre pensada com base nas relações de governo, ou seja, sob o pressuposto de um corpo social dividido entre uma elite que governa e uma massa que é governada. De acordo com Clastres (1982, p. 146), desde a Grécia Clássica, o ocidente sempre tomou a divisão social entre governantes e governados como essência da sociedade. A divisão e a desigualdade fariam parte da estrutura ontológica de qualquer sociedade e a

dominação política lhe seria consubstancial. Era assim que os europeus, que aqui passaram ou se estabeleceram nos séculos XVI, XVII e XVIII, significavam a sociedade. Entre eles – representantes da coroa, comerciantes, missionários, viajantes, cronistas etc. – a ausência de uma máquina governamental e mesmo a ausência de um princípio de governo nas sociedades indígenas despontavam como uma diferença notável em relação ao que concebiam como sociedade organizada. Como interpretar a alteridade organizacional que se apresentava diante de olhos obnubilados pelo princípio da divisão? Ou aceitavam que a divisão não era inerente à sociedade e passavam a desconfiar de suas lentes e a desnaturalizar seu ponto de vista, ou decidiam que um agrupamento indiviso, com chefe que não manda e povo que não obedece, não pode ser uma sociedade. Logicamente, foi a segunda interpretação que vingou. A inexistência de normas repressivas entre as sociedades indígenas é observada nos documentos desde o início do século XVI, a exemplo dos excertos (2 e 3) mencionados anteriormente. A tópica de que os “índios não têm Fé, nem Lei, nem Rei” torna-se um lugar-comum nas crônicas acerca do Brasil a partir de sua formulação inicial por Pero de Magalhães Gândavo em 1570:

(04) a língua deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de tres letras – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente (GÂNDAVO, apud GIUCCI, 1993, p. 206)

Imputando, reiteradamente, aos povos indígenas essa avaliação negativa, com base nos argumentos da desordem e da ausência de justiça, os portugueses legitimavam a empresa de colonização e a missão civilizatória. Na ausência dessas três formas de governo, guias para uma vida racional, os índios eram rebaixados à condição de animais. Narrando acerca das nações contatadas no início da colonização, Vasconcelos assim se refere à falta dos mecanismos de controle:

(05) Vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem Rei (freio comum de todo o homem racional). E em sinal desta singularidade lhes negou também o Autor da natureza as letras F, L, R. Seu Deus é seu ventre, segundo a frase de São Paulo: sua lei, e seu Rei, são seu apetite, e seu gosto. Andam em manadas pelos campos de todo nus, assim homens, como mulheres, sem empacho algum da natureza. Vive neles tão apagada a luz da razão, quase como nas feras. Parecem mais brutos em pé, que racionais humanados (VASCONCELOS, apud GIUCCI, 1993, p. 213)

Consoante Giucci (1993, p. 210), não ter Fé, Lei ou Rei era o álibi usado pelo poder imperial para justificar a expansão de seu domínio político, econômico e religioso. Essa leitura da diferença como deficiência, indo da língua às práticas sociais, legitimava o gesto dadivoso do colonizador em prover os índios com aquilo que lhes faltava. Mediante uma aliança dos planos sagrado e profano, a coroa portuguesa pretendia cimentar a unidade da cultura ibérica no Novo Mundo, então assentada em instituições como religião, direito e realeza. Ainda que pelo viés de uma leitura negativa, as crônicas sobre o Brasil acentuam o não desejo de acumulação dos ameríndios, assim como a existência de uma organização social fundada no consenso e não na divisão e no governo de uns sobre os outros. Enfim, o encontro entre o Velho Mundo, cujo modelo de organização era o da sociedade com estado, uma instância de poder separado do corpo social, com o Novo Mundo, cujo modelo de organização era o da sociedade sem estado, indivisa, foi um encontro marcado pelo etnocentrismo de ambas as partes. Contudo, o Velho Mundo, além de etnocêntrico, foi etnocidário, exercendo sua força centrípeta para aniquilar toda sorte de diferença que poderia colocar em risco ou dificultar a ação de governo.

No momento em que estava às voltas com a escrita deste trabalho, ganhei de presente de Bethania Mariani o livro “Colonização Lingüística”, de sua autoria. A leitura desse livro me revelou haver muita ressonância entre a reflexão que eu vinha

tentando fazer acerca do encontro/confronto de línguas no Brasil a partir de sua “descoberta” em 1500, com base no conceito de etnocídio, e a densa reflexão que Mariani (2004) fizera desse mesmo acontecimento, com base no conceito de colonização lingüística. Nos termos da autora, a colonização lingüística é “um processo histórico de confronto entre línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos dessemelhantes, em condições assimétricas de poder tais que a língua colonizadora tem condições políticas e jurídicas para se impor e se legitimar relativamente à(s) outra(s), colonizada(s)” (MARIANI, 2004, p. 19). Percorrer as substanciosas páginas que Bethania Mariani escreveu sobre o encontro do português com as línguas indígenas e sobre o desencontro do português com ele mesmo na *terra brasilis* é uma aventura imperdível.

2. Analisando a constituição da nação brasileira, pode-se constatar a ação do etnocídio sobre as culturas e línguas locais. À guisa de consolidação de seu domínio, a coroa portuguesa abraça predatoriamente as culturas e línguas dos povos indígenas com que interagem em terras brasileiras. Afinal, “a nação pode se dizer constituída e o estado proclamar-se detentor exclusivo do poder quando as pessoas sobre as quais se exerce a autoridade do estado falam a mesma língua que ele” (CLASTRES, 1982, p. 58).

Como indaga Orlandi (1990, p. 74), “Que língua nós apagamos para ter a língua nacional (o português)?”. Em nível de senso comum vigora a idéia de que o Brasil é um país monolíngüe. Esse mito encontra-se tão naturalizado entre nós, que até mesmo um antropólogo como Darcy Ribeiro foi capaz de dizer algo como: “os brasileiros são, hoje, um dos povos mais homogêneos lingüística e culturalmente e também um dos mais integrados socialmente da Terra. Falam uma mesma língua, sem dialetos” (Folha de São Paulo, Edição de 05/02/95). Porém, através desse mito da unidade lingüística brasileira, silenciam-se as mais de 170 línguas indígenas faladas pelos povos que vivem em território brasileiro. Além disso, estima-se que um igual número de línguas indígenas, durante esses 500 anos de colonização etnocidária, tenha sucumbido no confronto com a

língua do colonizador, diante da desmedida, ou seja, da desproporção das forças em jogo.

Foi por meio da ação dos missionários que a ciência sobre a língua, praticada na Europa dos quinhentos, se viu desafiada a servir de lente para a observação e análise das línguas indígenas faladas pelas etnias contatadas na aurora da colonização. De acordo com Câmara (1965, p. 99), o primeiro contato foi com as línguas tupi, faladas pelas tribos que habitavam a costa brasileira. “E as línguas Tupi da costa, muito semelhantes entre si, é que passaram a ser consideradas o protótipo das nossas línguas indígenas”. As línguas que destoavam desse protótipo eram postas de lado pelos missionários. Seguindo, os próprios tupi, eles se referiam a essas línguas pelo termo “tapuya”, que significa “inimigo”, “bárbaro”. As línguas tapuya eram vistas como línguas travadas, ou seja, como línguas difíceis de pronunciar. Consideradas anômalas, foram desprezadas como objetos de estudo pelos missionários.

Com que propósitos os missionários se dedicavam ao estudo das línguas indígenas, mais precisamente, ao estudo do tupi? Certamente não o faziam movidos pelo puro amor à ciência das línguas, mas sim pela necessidade de se comunicar com os povos indígenas contatados, para administrar-lhes a doutrina cristã e princípios de governo. Os princípios de governo incluíam o governo de si – a condução racional da vida – e o governos dos outros – a introdução das relações de mando e obediência no corpo social. Orlandi (1990, p. 81), enfatizando o caráter utilitário dos conhecimentos lingüísticos produzidos pelos missionários, destaca duas funções: a “didático-religiosa” e a “política”.

Diante do utilitarismo imediatista de ter de interagir com os índios numa língua que lhes fosse compreensível, a coroa portuguesa, muito bem servida pela igreja, acabou por fazer do tupi uma espécie de língua franca a serviço da colonização. O tupi, na função de uma língua franca, gramatizado² pelos missionários, não corresponde exatamente àquele que os diversos grupos falavam à época. O tupi, que era vários, viu-se convertido

² Gramatizar uma língua significa dotá-la de um sistema de escrita e de instrumentos normativos como gramáticas e dicionários.

em UM. As variedades de tupi foram aplainadas, uniformizadas, de modo a transformarem-se num instrumento de comunicação único, apto à propaganda e à doutrinação religiosa, assim como ao banho civilizatório, que, aliás, funcionavam como cara e coroa à mentalidade da época.

Desde o Renascimento, a ciência ocidental das línguas estava às voltas com a proposição de uma gramática geral, balizada por princípios da lógica. Partia-se da suposição de que essa gramática geral subjazia a todas as línguas civilizadas, espelhando a plenitude da racionalidade humana, predicado certamente ausente entre os “homens naturais” e suas línguas bárbaras. Efetivamente, essa gramática geral se reduzia a uma universalização do modelo da gramática latina. Aperfeiçoar uma língua para torná-la mais conforme aos princípios da razão não significava outra coisa que dobrá-la à estrutura do latim. Era como se a razão plena falasse latim.

Assim, o encontro com línguas indígenas muito diferentes daquelas românicas poderia ter sido uma ocasião ímpar para colocar em cheque a hegemonia ofuscante do latim. Contudo, pouca coisa representou para a história das idéias lingüísticas, uma vez que o olhar que perscrutava tais línguas queria apenas confirmar um modelo de estrutura gramatical conhecido de antemão, descartando tudo aquilo que nele não se encaixava, sob a pecha de barbarismo. Numa visada etnocidária, o missionário, conforme Câmara (1965, p. 102), “Fez um trabalho de disciplinização, de interpretação do Tupi, de acordo com certos ideais, certos preconceitos sobre a gramática geral, que era no fundo a gramática latina.” Havia nesse gesto “a boa intenção ocidental” de aperfeiçoar a língua indígena, transformando-a numa língua apta a dizer o pensamento racional. O missionário pretendia melhorar não apenas os costumes, o espírito, a moral e a religião do índio, mas também a sua língua. Usando, na catequese, uma língua assim disciplinada, “o índio, ao mesmo tempo que se aculturava religiosamente, também se ia lingüisticamente adaptando” (CÂMARA, 1965, p. 102).

Os efeitos de um tal processo de disciplinização podem ser vislumbrados no relato de Nantes. A língua falada pelos cariri, antes do trabalho missionário, era representada pelo missionário

como uma língua de bárbaros, desarticulada como a dos animais – os cariri cantavam “toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra” (NANTES, 1979, p. 4). Após o processo de disciplinização, os cariri passam a pronunciar “distintamente e pausadamente as palavras, fazem as orações respectivas e aprendem facilmente a doutrina cristã em seu próprio idioma” (NANTES, 1979, p. 17). Pode-se dizer que os missionários eram duplamente catequéticos: amansavam/civilizavam a alma e a língua dos selvagens.

O tupi jesuítico, na sua condição de língua franca, se expandiu e acabou por se instituir como língua geral usada em diversas regiões do Brasil. Fenômeno parecido ocorreu no domínio espanhol, onde uma espécie de guarani³ jesuítico – homólogo ao tupi jesuítico – se implantou de modo definitivo. O Paraguai é hoje um país bilíngüe. O guarani jesuítico se implantou até mesmo entre nações indígenas que sequer falavam a língua. No domínio português, o tupi e o português viveram lado a lado até o início do século XVIII. Os bandeirantes utilizavam o tupi nas suas expedições. Em 1694, o Pe. Antônio Vieira assim retratou a situação de bilingüismo vivenciada pela população de São Paulo:

As famílias dos portugueses e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje umas às outras que as mulheres e os filhos se criam mystica e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala he a dos índios, e a portugueza a vão os meninos aprender à escola (PE. VIEIRA, citado por SOARES, 2002, p. 158)

Estima-se que dois terços da população no estado de São Paulo (mamelucos, portugueses etc.) falavam a língua geral no século XVIII, quando a política pombalina proibiu seu uso e obrigou o da língua portuguesa. Instituído em 03 de maio de 1757, o Diretório do Marquês de Pombal teve suas medidas primeiro aplicadas no Pará e Maranhão. No ano seguinte, em 17 de agosto de 1758, essas medidas foram estendidas a todo o Brasil. A política lingüística implantada por meio do Diretório de

³ Segundo Câmara (1965, p. 103), o guarani é a variante meridional do tupi.

Pombal visava a coibir a expansão da língua geral que adentrava pelos sertões juntamente com os bandeirantes, avultando como uma ameaça à hegemonia da língua portuguesa. Se, num primeiro momento, o estado português serviu-se da língua geral para deslançar o processo de colonização, passados duzentos anos, pressentia-se a urgência de se intervir na atual situação lingüística, uma vez que se corria o risco de o Brasil ser uma colônia que não falava a mesma língua de seus conquistadores. Para a mentalidade da época isso soava uma heresia, pois a prática de os colonizadores impingirem aos colonizados a sua própria língua sempre foi vista como emblema da conquista e do domínio dos primeiros sobre os segundos.

Da língua portuguesa como principal aliada do domínio lusitano, já falava João de Barros no prólogo de sua gramática, datada de 1539, que “as armas e padrões portugueses [...] materiais pode-os o tempo gastar, pero não gastará a doutrina, costumes e a linguagem que os portugueses nestas terras deixam” (citado por GNERRE, 1985, p. 14). Mais de duzentos anos depois, o Diretório do Marquês de Pombal reafirma essa máxima, acentuando-lhes, contudo, os traços. É impressionante o modo como Diretório se refere aos possíveis efeitos da imposição da língua do Príncipe sobre os povos conquistados. Desterrados de sua língua, eles se submeteriam ao Príncipe, passariam a venerá-lo, a obedecê-lo. Quer dizer, habitados, vampirizados, pela língua do conquistador, que significa a sociedade pela divisão, os índios se conformariam mais facilmente ao papel de súditos.

[...] sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indispensável, que este é um meio dos mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes [...] que ao mesmo passo que se introduz neles o uso da língua do Príncipe que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando por todas as Nações polidas do Mundo este

prudente e sólido sistema, nesta conquista se praticou pelo contrário, que só cuidavam os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua que chamamos geral, invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios que os podiam civilizar; permanecessem na rústica e bárbara sujeição, em que agora se conservam. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados do Diretório estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum que os Meninos e as Meninas, que pertencerem as escolas, e todos aqueles índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua Geral, mas unicamente a portuguesa, na forma que S. M. tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora não se observaram, com total ruína temporal e espiritual do Estado. (Diretório de Pombal citado por MARIANI, 1996, p. 99)

Assim, por meio do Diretório, a metrópole reafirma quem é quem na colônia, demarcando, pelo mesmo ato, sua posição de poder em relação à igreja que via no uso da língua geral uma aliada na sua missão de catequese e de conversão de pagãos em cristãos. Como assinala Bagno (2003, p. 78), “A medida do Marquês de Pombal queria atingir sobretudo a prática pedagógica dos padres jesuítas, que utilizavam a língua geral amazônica, de base tupinambá, para catequizar os índios brasileiros”. A expulsão dos jesuítas, em 1759, foi um golpe certo na língua geral, afastando qualquer possibilidade de ela vir a ser a língua oficial do Brasil. Meio século após a implantação das medidas pombalinas e da expulsão dos jesuítas, o português eliminava definitivamente a língua geral como língua de uso comum. Como diz Orlandi (1990, p. 77), “a língua portuguesa do Brasil, para se estabelecer, teve que excluir aquelas com as quais ela coexistiu: entre estas se encontra, com toda evidência, o tupi”. Por no mínimo três séculos, o português e o tupi conviveram muito proximamente. À custa de uma política lingüística arbitrária, a

história dessa convivência fora abruptamente interrompida. E, como bem lembra Gumbrecht (2004, p. 16), “Desde então, instituições educacionais e acadêmicas do Brasil vêm encenando a alegação e a ilusão de uma conformidade entre as línguas nacionais em Portugal e no Brasil. Mas é óbvio como, a despeito desta encenação tão impressionante quanto patética, a língua do Brasil manteve e cultivou a *fluidez* característica – uma *fluidez* em muitos níveis diferentes – que reflete múltiplos componentes que fizeram sua história, uma *fluidez* que também ativamente configurou a identidade brasileira até os dias de hoje.”. Nos muitos anos de convivência, o tupi se enraizou no português muito mais profundamente do que no mero léxico do português brasileiro, na farta toponímia de origem indígena, como narram inúmeros estudos acerca da formação do português brasileiro. Embora a história oficial subestime a participação das línguas indígenas na constituição das variedades de português brasileiro, reduzindo-a ao domínio lexical, a diferenciação lingüística em relação ao português europeu é evidente em todos os domínios gramaticais: fonologia, morfologia, sintaxe, semântica, textualidade e discurso. Eu mesma conjecturei, em Cox (2005), a hipótese do mameluquismo lingüístico na tentativa de explicar a presença copiosa do rotacismo no falar cuiabano, transcendendo os limites entre o rural e o urbano, fronteiras sociais e níveis de escolaridade que possam dividir a comunidade de falantes dessa variedade lingüística.

O conceito de etnocídio nos permite, pois, compreender o porquê de, no encontro/embate entre o português e as línguas indígenas faladas no Brasil, o português ter saído vencedor. E mais, nos faz imaginar o que pode acontecer com as poucas línguas indígenas que sobreviveram ao abraço predatório do português. O desequilíbrio entre os dois pesos da balança é muito bem sintetizada por um índio bakairi que ouvi recentemente: “O índio tem que aprender a língua do branco, mas o branco nunca vai se interessar em aprender a língua do índio”.

3. Neste texto, ocupei-me em refletir sobre um duplo etnocídio perpetrado pelos colonizadores em relação ao tupi (metonímia de todas as línguas indígenas brasileiras), tendo o

olhar enformado pela polarização categórica em línguas civilizadas (pólo positivo) e línguas bárbaras (pólo negativo). Operando com esse esquema, primeiro silenciaram os múltiplos tupis, para fazer dele uma língua civilizada, imaginária – a língua geral. O mesmo esquema que incitou os jesuítas a disciplinar o tupi, serviu também à coroa portuguesa como argumento para justificar a implantação definitiva do português em face da língua geral, por meio de uma medida autoritária como a decretada pelo primeiro ministro português Marquês de Pombal, conquanto os fins da coroa e da igreja fossem diferentes.

Os conceitos de etnocentrismo e etnocídio são também promissores para uma reflexão acerca dos encontros/confrontos entre as variedades de uma mesma língua. Por exemplo, em relação às variedades de português, quando falantes caipiras e cultos interagem, a avaliação negativa da fala do outro é recíproca. Caipiras zombam do excesso de “esses” e “erres” na fala culta, assim como cultos zombam da falta de “esses” e “erres” na fala caipira. Contudo, apenas os falantes cultos, emissários da língua civilizada, desejam corrigir, transformar, melhorar a língua estropiada dos caipiras.

Bibliografia

- ANDRADE, Julieta. O som da palavra: Tupi, Grego e mais falares Antigos. In: **Anais do Congresso Internacional Brasil-Europa 500 Anos: música e visões**. Akademie Brasil-Europe. Herstellung: Libri Bod, 2000. p. 70-103.
- BAGNO, Marcos. **A norma oculta: língua & poder na sociedade brasileira**. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.
- CÂMARA, Joaquim Mattoso. **Introdução às línguas indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1965.
- COX, Maria Inês Pagliarini. O rotacismo no falar cuiabano: a potência da voz mameluca em uma variedade do português brasileiro. In: Cox, M. I. P. & Santiago-Almeida, M. M. (orgs.). **Vozes cuiabanas: estudos lingüísticos em Mato Grosso**. Cuiabá: Cathedral, 2005. p. 95-113.

- CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: **Arqueologia da violência**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GIUCCI, Guillermo. **Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- GNERRE, Maurizio. **Linguagem, escrita e poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- GUMBRECHT, H. U. Prefácio. In: MARIANI, Bethânia. **Colonização lingüística**. Campinas: Pontes, 2004.
- MARIANI, Bethania. As academias do século XVII – um certo discurso sobre a história e sobre a língua do Brasil. In: GUIMARÃES, Eduardo e ORLANDI, Eni (org.). **Língua e cidadania: o português do Brasil**. Campinas: Pontes, 1996. p. 95-100.
- MARIANI, Bethânia. **Colonização lingüística**. Campinas: Pontes, 2004.
- NANTES, Martinho (1706). **Relação de uma missão no Rio São Francisco**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez; Campinas: EdUNICAMP, 1990.
- SOARES, Magda. Português na escola: história de uma disciplina curricular. In: BAGNO, Marcos (org.). **Lingüística da norma**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 155-177.