

Julia Izabelle da Silva

**DIREITOS LINGUÍSTICOS DOS POVOS INDÍGENAS NO
ACESSO À JUSTIÇA: A DISPUTA PELO DIREITO AO USO
DAS LÍNGUAS INDÍGENAS EM JUÍZO A PARTIR DA
ANÁLISE DE TRÊS PROCESSOS JUDICIAIS**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutora em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Müller de Oliveira.

Coorientador: Prof. Dr. Ricardo Nascimento Abreu.

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

da Silva, Julia Izabelle

Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas no
Acesso à Justiça : A disputa pelo direito ao uso das
línguas indígenas em juízo a partir da análise de três
processos judiciais / Julia Izabelle da Silva ;
orientador, Gilvan Müller de Oliveira,
coorientador, Ricardo Nascimento Abreu, 2019.
376 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão,
Programa de Pós-Graduação em Linguística,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Linguística. 2. direitos linguísticos. 3. povos
indígenas. 4. acesso à justiça. 5. multilinguismo. I.
de Oliveira, Gilvan Müller . II. Abreu, Ricardo
Nascimento . III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística.
IV. Título.

Julia Izabelle da Silva

DIREITOS LINGUÍSTICOS DOS POVOS INDÍGENAS NO ACESSO À JUSTIÇA:
A DISPUTA PELO DIREITO AO USO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS EM JUÍZO A
PARTIR DA ANÁLISE DE TRÊS PROCESSOS JUDICIAIS

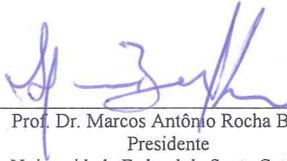
Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do título de “Doutor em linguística” e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística.

Florianópolis, 17 de junho de 2019



Prof. Dr. Atílio Butturi Junior
Coordenador do Curso

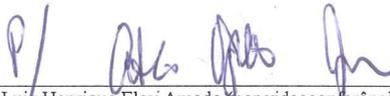
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Marcos Antônio Rocha Baltar
Presidente
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Dr. Rainer Enrique Hanzel (por videoconferência)
Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa/México
Membro externo



Dr. Luiz Henrique Eloy Amado (por videoconferência)
Universidade Federal do Rio de Janeiro
APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
Membro externo

Atílio Butturi Junior
Coordenador do PPGL/UFSC
Portaria 1899/2018

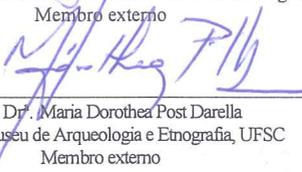
Atílio Butturi Junior
Coordenador do PPGL/UFSC
Portaria 1899/2018



Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer
Universidade Federal de Santa Catarina/UNILASALLE-RS
Membro externo



Prof. Dr. Rosângela Morello
Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística – IPOL
Membro externo



Prof. Dr. Maria Dorothea Post Darella
MARqE, Museu de Arqueologia e Etnografia, UFSC
Membro externo

Prof.ª Dr.ª. Sílvia Lucia Bigonjal Braggio
Universidade Federal de Goiás
Suplente

Prof.ª Dr.ª. Andreia Guerini
Universidade Federal de Santa Catarina
Suplente

Este trabalho
é dedicado e
aos povos
indígenas
brasileiros.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Elias e Maria José, pelo exemplo de força e de coragem, por todos os esforços que foram feitos durante todos esses anos para que eu pudesse ingressar e permanecer em uma universidade. Por terem me acompanhado e me incentivado durante todo o meu trajeto de formação acadêmica, e por terem sempre compreendido a minha escolha em ser uma “eterna estudante”.

Ao meu irmão, Leonardo, pela parceria ao longo dos anos, pelo apoio, e mesmo morando longe, por estar sempre cuidando de mim e dos meus pais.

Aos meus amigos e amigas, pela paciência, por compreenderem a minha ausência constante, e por sempre estarem lá por mim *when the rain starts to pour*.

À minha amiga, ex-colega de curso de graduação e mestrado, e hoje, colega de trabalho, Allice, por todos esses anos de amizade e confiança, pelas discussões intelectuais e pelos sábios comentários sobre a minha pesquisa, sempre me oferecendo um outro olhar para a minha tese.

À Profa. Dra. Silvia L. Braggio, minha ex-orientadora de mestrado, por toda a preocupação, o carinho, e pelos sempre muito instigantes diálogos sobre política e filosofia, e por ser um exemplo para mim de mulher intelectual.

À Profa. Dra. Cristine Gorski Severo, pelos valiosos comentários feitos para o Exame de Qualificação desta tese, pelas indicações de leitura, e por me ensinar a olhar de forma crítica para as políticas linguísticas.

A todos os membros da banca – Prof. Dr. Rainer Enrique Hamel, Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, Dr. Luiz Henrique Eloy Amado, Profa. Dra. Silvia Lucia Bigonjal Braggio, Dra. Maria Dorothea Post Darella e

Profa. Dra. Rosângela Morello, por terem aceitado o convite da banca examinadora para a defesa da tese e contribuí com esse trabalho, mesmo com tantos outros compromissos que a vida acadêmica lhes exigem.

Ao meu coorientador, o Prof. Dr. Ricardo Nascimento Abreu, pelas orientações firmes e certeiras, pela preocupação, pelo cuidado, pela paciência, e pelo incentivo que sempre deu à minha pesquisa, desde 2014. Agradeço às valiosíssimas contribuições a respeito de questões jurídico-legais, as quais foram fundamentais para a análise jurídica desse trabalho. Em diversos momentos, Ricardo me ajudou a lidar com as minhas inseguranças quanto à minha limitação na área do Direito, me apontando os caminhos mais adequados a serem tomados.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Gilvan Müller de Oliveira, por todas as contribuições feitas ao meu trabalho e pelo seu olhar ampliado e à frente desse tempo sobre as políticas linguísticas. Sou muito agradecida e me sinto privilegiada por ter tido a oportunidade de ouvir e dialogar com Gilvan nesses últimos quatro anos e meio. Participar das suas aulas era sempre um momento muito prazeroso, de muito aprendizado e de reflexão teórica. Agradeço também por toda a paciência e por compreender as minhas mudanças de tema de pesquisa ao longo dos anos, sempre me orientando a pensar as potencialidades de futuro daquele tema.

Agradeço, por fim, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por financiar e incentivar a realização dessa pesquisa.

Falar de línguas ancestrais é falar do profundo vínculo com nossos avôs, com nossas avós, com nossos pais, com nossos filhos, com as montanhas, com as árvores e com os ancestrais, falar das línguas ancestrais é recuperar o vínculo sagrado de nosso coração unido ao coração da Pachamama.

[...]

Nossos idiomas ancestrais, em qualquer lugar do mundo, não só transmitem ideias, transmitem sentimentos profundos, transmitem emoções profundas, por isso recuperar a nossa língua é recuperar nossa saúde, recuperar a nossa vitalidade, recuperar a nossa língua comunitária, sair do idioma individual, do paradigma individual que nos tem envolvido o capitalismo e a modernidade.

[...]

Ao recuperar nosso idioma, recuperaremos os vínculos profundos, sagrados e sensíveis da vida. Esse é o segredo dos nossos avôs e das nossas avós. Quando falamos de sabedoria, falamos desse vínculo sagrado, falamos dessa conexão sagrada com Pachamama, com a Mãe Terra, com o Pai Cosmos.

Trecho do discurso do Chanceler do Estado Plurinacional da Bolívia, Fernando Huanacuni Mamani, no Foro sobre Questões Indígenas das Nações Unidas, ocorrido em 2018, em Nova York.

RESUMO

Neste trabalho defende-se a tese de que os povos indígenas têm assegurado o direito linguístico a expressarem-se em suas línguas tradicionais em juízo, independentemente de terem conhecimento da língua portuguesa ou não. Para sustentar tal hipótese, são analisados três casos judiciais nos quais indígenas que figuram como réus e/ou testemunhas reivindicam o seu direito linguístico a contar com intérpretes e/ou tradutores durante o procedimento judicial: o caso Marcos Verón, da etnia Guarani-Kaiowá (MS); o caso Paulino da Silva, da etnia Terena (MS) e o caso Nelson Reko e outros dezoito indígenas Kaingang (RS). Primeiramente, é importante mencionar que essa parte integra a Cátedra da UNESCO de Políticas Linguísticas para o Multilinguismo. Em todos os casos, os agentes judiciais negaram a solicitação pelo serviço de intérpretes e tradutores sob o argumento de que os indígenas se expressavam bem em língua portuguesa. Entretanto, a análise dos julgados indica que, ao negar aos indígenas o uso de suas línguas tradicionais, os magistrados e deputados aplicaram o CPP desconsiderando as normas e princípios constitucionais que asseguram direitos coletivos aos povos indígenas. Assim, ao longo do texto, busca-se evidenciar que a Constituição brasileira de 1988 prevê, em seu art. 231, a necessidade de respeitar os modos diferenciados de vida dos povos indígenas, o que inclui o respeito e a proteção às suas línguas ancestrais. A nível internacional, indica-se também que o direito linguístico ao uso das línguas tradicionais é reforçado em instrumentos específicos, tal como a Convenção 169 da OIT (1989), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2006) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016). Revela-se ainda que, na América Latina, o marco do chamado novo constitucionalismo pluralista tem permitido um avanço no reconhecimento de direitos originários dos povos indígenas, incluindo seus direitos linguísticos. Tais arranjos constitucionais, mais abertos à pluralidade linguística e cultural, têm sido responsáveis por reconfigurar as relações entre o Estado, os povos indígenas e as línguas ancestralmente faladas nesses territórios. Entretanto, foi possível perceber que, no Brasil, apesar dos avanços conquistados, na seara penal e processual, nosso atual Código de Processo Penal (1941) não faz qualquer menção aos povos indígenas. Com efeito, a ausência de critérios para tratar as especificidades étnicas e linguísticas dos povos indígenas na seara criminal tem funcionado como um real obstáculo no acesso desses povos à justiça. No entanto, busca-se demonstrar que, apesar da lacuna jurídica, a lei processual penal precisa respeitar o direito dos povos indígenas a usarem suas línguas, uma vez que esse é um mandamento constitucional. Além disso, busca-se demonstrar que os conceitos de língua que fundamentam os direitos linguísticos são distintos. Verifica-se que, enquanto para os operadores do direito, a língua é individual serve como instrumento de comunicação, para os povos indígenas, as línguas são pensadas na sua relação com a coletividade, com a espiritualidade e com a natureza (Baniwa, 2015; Chamorro, 2008). Por fim, para que se avance na consolidação de uma justiça plurilíngue e intercultural, são propostos modelos de gestão da pluralidade linguística no sistema de justiça brasileiro, são propostos modelos de gestão das línguas indígenas na justiça, incluindo ações de registro, identificação das línguas indígenas de presos indígenas, cursos de formação e capacitação de intérpretes e tradutores indígenas, oficiais de capacitação e conscientização dos servidores da justiça sobre línguas e direitos dos povos indígenas.

Palavras-chave: unesco; políticas linguísticas; multilinguismo; povos indígenas.

ABSTRACT

The thesis defended in this work is that the indigenous peoples have assured their linguistic right to express themselves in their traditional languages in court, regardless of whether they have knowledge of the Portuguese language or not. In order to sustain this hypothesis, three court cases in which indigenous people that have appeared as defendants and / or witnesses have claimed their linguistic right to have interpreters and / or translators during the judicial proceedings are analyzed: the Marcos Verón case of the Guarani-Kaiowá ethnic group (MS); the Paulino da Silva case of Terena (MS) and the Nelson Reko case and eighteen other indigenous Kaingang (RS). First of all, it is important to mention that this thesis is part of the UNESCO Chair in Language Policies for Multilingualism (2018-22), and is included in the Axis 4: Multilingualism, Linguistic Rights and Economics. In all cases, the judicial agents denied the request by the interpreters and translators service on the grounds that the natives expressed themselves well in Portuguese. However, the analysis of judicial decisions indicates that in denying indigenous peoples the right to use their traditional languages, magistrates and deputies disrespect the constitutional norms and principles that guarantee collective rights to indigenous peoples. The Brazilian Constitution of 1988 provides, in its art. 231, the need to respect the differentiated ways of life of indigenous peoples, which includes respect for and protection of their ancestral languages. At the international level, linguistic law on the use of traditional languages is reinforced in specific instruments, such as ILO Convention 169 (1989), the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2006) and American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2016). In Latin America, the framework of the so-called pluralistic new constitutionalism has allowed an advance in the recognition of indigenous peoples' rights, including their linguistic rights. Such constitutional arrangements, more open to linguistic and cultural plurality, have been responsible for reconfiguring relations between the State, indigenous peoples and the languages ancestrally spoken in these territories. However, despite the legal advances achieved, in Brazil, our current Code of Criminal Procedure (1941) makes no mention of the indigenous peoples. Indeed, the absence of criteria for dealing with the ethnic and linguistic specificities of indigenous peoples in the criminal sector has been a real obstacle to their access to justice. However, despite the legal gap, criminal procedural law must respect the right of indigenous peoples to use their languages, since this is a constitutional commandment. In addition, the analysis pointed out that the concept of language that underlie linguistic right may vary between justice operators and indigenous peoples. For legal operators, language is seen as an individual phenomenon and it serves as an instrument of communication. On the other hand, for indigenous peoples, languages are thought of in their relation to the community, to spirituality and to nature. Finally, in order to advance the consolidation of a plurilingual and intercultural justice, models of management of linguistic plurality are proposed in the Brazilian justice system. The formulation of models for the management of indigenous languages as a public policy took into account innovative practices that have been produced in different contexts by different social actors. The proposed models included: a) Diagnosis, identification and registration of indigenous languages spoken in Brazil; b) Training, qualification and certification of indigenous interpreters and translators; c) Training and raising awareness of justice officers on indigenous rights and indigenous languages. At the end, it was concluded that in order to advance the recognition of the linguistic rights of indigenous peoples in access to justice, it is necessary to (re)think a new model of justice in Brazil. Such a model must be thought and planned for the recognition not only of linguistic plurality, but also of the recognition of the epistemological and ontological plurality of indigenous peoples.

Keywords: Unesco; Language Policies; Multilingualism; Indigenous peoples.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Orientações ideológicas sobre a diversidade linguística	45
Figura 2 – Diretório dos Índios	127
Figura 3 – Mapa das línguas cooficiais em municípios brasileiros	160
Figura 4 – Intersecção dos direitos linguísticos e direitos fundamentais ..	175
Figura 5 - Conflito entre Poder Judiciário e Povos Indígenas desde a diferença colonial.....	261
Figura 6 – Circuito de comunicação de Suassure.....	267
Figura 7 – Esquema da comunicação de Jakobson	270
Figura 8 - Língua e natureza na cosmovisão indígena	283
Figura 9 – Língua e espiritualidade na cosmovisão guarani-kaiowá.....	288
Figura 10 – Jejopy Rehegua Maria da Penha/Lêi Mariya da Penha	315
Figura 11 – Termo de conciliação “Polo Indígena Matucara”	325

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Relação entre as garantias mínimas e o direito linguístico à intérprete/tradutor	61
Quadro 2 – Declaração Universal dos Direitos Linguísticos – no âmbito da justiça	72
Quadro 3 – Direitos linguísticos na Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas	80
Quadro 4 – Leis de Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas na América Latina	93
Quadro 5 – Política Nacional de Línguas Originárias, Tradição Oral e Interculturalidade	101
Quadro 6 – Instituto Nacional de Línguas Indígenas (INALI)	107
Quadro 7 – Principais atos jurídico-linguísticos no Brasil pré-Constituição de 1988	146
Quadro 8 – Propostas de ação para o registro e identificação de línguas indígenas	257
Quadro 9 – Formação e capacitação de tradutores e intérpretes de línguas indígenas	337
Quadro 10 – Capacitação de servidores da justiça em direitos linguísticos	339

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 O MARCO JURÍDICO INTERNACIONAL DOS DIREITOS LINGUÍSTICOS.....	37
1.1 A proteção das minorias linguísticas no direito internacional	48
1.2 Declaração Universal dos Direitos Humanos	51
1.3 Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos.....	53
1.3.1 Direitos linguísticos individuais e coletivos	54
1.3.2 Direitos linguísticos orientados à tolerância e orientados à promoção	57
1.3.4 Direito do acusado a intérprete em tribunal: um direito fundamental	60
1.3.5 Direitos linguísticos instrumentais e não-instrumentais.....	63
1.4 Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas.....	67
1.5 Declaração Universal dos Direitos Linguísticos	69
1.6 Convenção 169 da OIT	75
1.7 Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas	79
1.8 Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas	81
1.9 Direitos linguísticos na Corte Interamericana de Direitos Humanos....	83
1.9.1 Tiu Tojín vs. Guatemala	84
1.9.2 Rosendo Cantú e outras vs. México.....	88
1.10 Desafios para pensar o pluralismo linguístico na América Latina	90
1.10.1 Leis linguísticas no Peru.....	96
1.10.2 Leis linguísticas no México	104
2 DIREITOS LINGUÍSTICOS DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL	117
2.1 O tratamento jurídico das línguas indígenas no Brasil: um breve trajeto histórico	121
2.1.1 Leis linguísticas no Brasil Colônia	121
2.1.2 Leis linguísticas no Brasil Império	130
2.1.3 Leis linguísticas no Brasil República.....	137
2.2 Os direitos linguísticos dos povos indígenas na Constituição de 1988 .	147
2.2.1 O Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL).....	153
2.2.2 As políticas de cooficialização de línguas a nível municipal	157

2.3 Sobre a oficialidade da língua portuguesa.....	161
2.4 Os direitos linguísticos no Código de Processo Penal	165
2.4.1 O princípio do devido processo legal	169
2.4.2 O princípio do respeito à diversidade cultural	171
3 ANÁLISE DOS PROCESSOS JUDICIAIS	179
3.1 Descrição dos processos judiciais	195
3.1.1 O caso Marcos Verón (TJ/SP).....	195
3.1.2 O caso Paulino Terena (CPI do Genocídio/MS).....	210
3.1.3 O caso nelson reko e outros 18 pacientes kaingang (TJ/RS)	233
3.2 Análise jurídica das decisões.....	247
3.2.2 Sobre a discricionariedade do juiz para avaliar competência bilíngue	248
3.2.1 A aplicação dos art. 193 e 233 do CPP: uma garantia individual ..	252
3.2.3 O uso da língua indígena à luz da Constituição Federal: direito coletivo.....	256
3.2.4 O desafio da adequação do Direito Penal à pluralidade linguística e cultural.....	261
3.3 Análise conceitual: concepções de língua em disputa no Judiciário	266
3.3.1 A língua visão do Judiciário: individualismo e reducionismo instrumental.....	266
3.3.2 A língua na visão dos Povos Indígenas: território, natureza e espiritualidade	276
3.3.3 (Re)pensando o conceito de língua no debate sobre direitos linguísticos	292
4 MODELOS DE GESTÃO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS NA JUSTIÇA.....	297
4.1 Um novo marco normativo interno: propostas de leis infraconstitucionais	301
4.1.1 O Projeto de Lei do novo Código de Processo Penal	302
4.1.2 O Projeto de Lei 2.397-A/2015, de Érika Kokay (PT-DF)	305
4.2 Políticas linguísticas “desde abajo”: experiências e iniciativas locais ..	307
4.2.1 Intérpretes no atendimento a mulheres indígenas em situação de violência (MS).....	307
4.2.2 Tradução da Lei Maria da Penha para as línguas Terena e Guarani (MS)	313

4.2.3	Intérpretes no atendimento a crianças indígenas vítimas de abuso (RR)	317
4.2.4	Tradução de Termos de Conciliação para línguas indígenas (RR)	321
4.3	A pluralidade linguística como política pública: propondo modelos de gestão	326
4.3.1	Diagnóstico, identificação e registro das línguas indígenas faladas no Brasil	327
4.3.2	Formação, capacitação e certificação de intérpretes e tradutores indígenas	333
4.3.3	Capacitação de servidores da justiça em línguas indígenas e direitos linguísticos	338
4.4	Por uma justiça plurilíngue e intercultural	341
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	346
	REFERÊNCIAS	352

INTRODUÇÃO

A Organização das Nações Unidas (ONU) proclamou 2019 o Ano Internacional das Línguas Indígenas¹. A resolução 71/178 foi aprovada com base nas recomendações feitas pelo Foro Permanente para as Questões Indígenas², ocorrido em 2016, o qual indicou que, das 6.700 línguas que se estima que sejam faladas hoje no mundo, 40% estão em perigo de desaparecimento, sendo a maioria delas, línguas indígenas.

A celebração vem em boa hora, uma vez que chama a atenção para a importância de proteger e promover as línguas indígenas e em melhorar a vida de quem as fala. Conforme o artigo 13º da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2006), os povos indígenas têm reconhecido o direito de revitalizar, utilizar, desenvolver e transmitir às gerações futuras suas histórias, idiomas, tradições orais, filosofias, sistemas de escrita e literaturas, assim como atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas e de mantê-los.

Nesse ano de celebração das línguas indígenas, importa lembrar ainda o marco jurídico da Convenção n. 169 da

¹ Com a proclamação do Ano Internacional das Línguas Indígenas, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) fica responsável por atuar como organismo coordenador, em conjunto com organizações de povos indígenas, investigadores e outras partes interessadas para elaborar um plano de ação em que se define o caminho para alcançar os objetivos do Ano Internacional. Ressalta-se que esta tese faz parte da Cátedra da UNESCO de Políticas Linguísticas para o Multilinguismo (2018-22), com sede na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e está inserida no Eixo 4: Multilinguismo, Direitos Linguísticos e Economia.

² O Fórum Permanente sobre Questões Indígenas é um organismo da ONU composto por 16 pessoas que informa a ONU sobre questões como o desenvolvimento econômico, social, cultural, ambiental, educacional, além da saúde e dos direitos humanos. Nessas reuniões, que acontecem na sede da ONU, em Nova York, questões importantes ligadas aos Povos Indígenas são discutidas e, se pré-registradas, pessoas fora do organismo podem assistir e até mesmo participar de questões específicas.

Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Criada em 1989 e promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051/2004, em seu artigo 12º, a Convenção 169 ressalta o dever dos Estados em adotar medidas para preservar e promover o desenvolvimento e a prática das línguas indígenas dos povos interessados. Também o artigo 28º assinala o dever dos Estados partes em mover ações legais para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em processos legais, disponibilizando-se, para esse fim, se necessário, intérpretes ou outros meios eficazes. Segundo Fajardo (2003), no marco da Convenção 169, os povos indígenas têm reconhecido o direito tanto à justiça própria, o chamado direito consuetudinário, como o direito de acessar a justiça do Estado em seu idioma próprio, em condições de respeito à diversidade cultural.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 é considerada um marco na conquista de direitos linguísticos dos povos indígenas. Em seu art. 231, reconhece a necessidade de respeitar os modos diferenciados de vida desses povos, o que inclui o respeito e a proteção às suas organizações sociais, seus costumes, suas crenças, suas tradições, seus territórios e línguas tradicionais. Com efeito, a Carta Magna abandonou o modelo integracionista, vigente até aquele momento, e incorporou ao seu sistema normativo o paradigma do respeito às diferenças e da celebração da pluralidade linguística e cultural. Além disso, como uma dimensão do direito cultural, o uso das línguas indígenas é protegido pelos artigos 215 e 216. No art. 215, a Constituição determina que o “Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais”, e como sinal distintivo da identidade dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira, inclui, dentre outros, suas “formas de expressão” e seus modos de criar, fazer e viver.

No dizer de Duprat (2012), a Constituição assume na defesa da pluralidade étnica, cultural e linguística “um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana” (ibid, p. 233). Tais direitos culturais, étnicos e linguísticos, porque indissociáveis do princípio da dignidade da pessoa humana, têm o *status* de direito fundamental. Entretanto, se o texto marca uma virada de posição no tratamento da questão indígena, não se pode dizer o mesmo da prática jurídica. Como aponta Joenia Wapichana (2014), impera no

Poder Judiciário brasileiro uma resistência em acatar as normas que preveem o respeito aos modos de vida tradicionais dos povos indígenas, de modo que “anos de desigualdade no entendimento do sistema judicial e legal pesam contra os povos indígenas e reduzem a possibilidade de uma defesa adequada” (ibid, p. 10). Para Gersem Luciano (2012),

entre a letra das leis e a prática há uma enorme distância, ou lacunas institucionais e conceituais intransponíveis que dificultam ou anulam as possibilidades de maior efetividade desses direitos, conquistados com muita luta, sofrimento, dor, sangue e morte de lideranças e povos indígenas inteiros” (LUCIANO, 2012, p. 216).

Com efeito, embora a Constituição reconheça aos povos indígenas o direito a ter suas especificidades étnicas, culturais e linguísticas respeitadas, o fato é que, quando o indígena precisa acessar as instituições da justiça estatal – delegacias, centros de apoio a mulheres e crianças indígenas vítimas de violência, presídios, procuradorias, tribunais etc – ele é obrigado a usar a língua portuguesa. Assim, apesar da previsão constitucional, o Estado e a Justiça brasileira têm, frequentemente, desrespeitado as línguas e costumes indígenas. O descaso das instâncias judiciais aos direitos linguísticos, culturais e étnicos dos povos indígenas foi evidenciado por duas pesquisas que buscaram averiguar a situação de criminalização e encarceramento de indígenas no Brasil³. A

³ Segundo os dados do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), órgão do Ministério de Estado da Justiça, havia em dezembro de 2010 um total de 748 indígenas internos no sistema penitenciário, sendo destes, 56 mulheres e 692 homens. Em dezembro do ano anterior o sistema computava um total de 521 indígenas internos, divididos entre 35 mulheres e 486 homens. Segundo Silva (2013), a escassez dos dados quantitativos do Sistema Integrado de Informações Penitenciárias (Infopen) foi observada pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que solicitou ao Ministério Público Federal (MPF), em 2005, a inclusão de informações a respeito de indígenas. Essa solicitação gerou a produção da pesquisa da PGR.

primeira delas, intitulada “Criminalização e Situação Prisional de Índios no Brasil” (ABA-PGR, 2008), e realizada pela Procuradoria Geral da República (PGR), em convênio com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA)⁴, indicou que as especificidades linguísticas, culturais e históricas dos indígenas têm sido ignoradas durante procedimentos judiciais.

Segundo Silva (2013), que coordenou a pesquisa, os resultados dos levantamentos destacaram ações de “des-etnização” ou “descaracterização étnica” nos processos legais. Para o autor, isso ocorre porque os registros dos presos são feitos com base em categorias de classificação por cor de pele/etnia. Isso significa que os detentos são contabilizados como “índios” tendo em vista a cor de sua pele e não segundo a sua identidade autodeclarada⁵, resultando em uma invisibilidade estatística e jurídica dos indígenas na qualidade de sujeitos de direito. A pesquisa indica ainda que existe um despreparo dos operadores do direito (policiais, delegados, procuradores, juízes, secretários de segurança pública etc) para lidar com detentos indígenas, de modo que não se “reconhece o status legal diferenciado dos indígenas enquanto tais desde a abertura do inquérito até seu aprisionamento” (Ibid, p. 142).

A segunda pesquisa - “Situação dos Detentos Indígenas no Estado do Mato Grosso do Sul”, que foi realizada pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em parceria com a Universidade Católica Dom Bosco (CTI-UCDB, 2008), indicou que somente 22% dos presos indígenas contaram com a presença de intérprete durante o processo legal. A pesquisa informa ainda que, na fase inquisitiva, os indígenas que servem de informantes ou testemunhas ou que figuram como indiciados, “na grande maioria

⁴ A pesquisa investigou os estados do Amazonas, Bahia e Rio Grande do Sul, por serem reconhecidos pela recorrência de conflitos interétnicos com segmentos da sociedade regional, além de registrarem um número significativo de índios em regime de cumprimento de pena, conforme os dados do Infopen.

⁵ A Convenção 169 da OIT prevê em seu artigo 1º o direito à autoidentificação ao afirmar que “a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”.

das vezes, não dominam a língua portuguesa” (Ibid, p. 29). A falta de compreensão do português para auxiliar no processo legal foi apontada pelos próprios indígenas participantes da pesquisa:

quando eles prendem, é, as pessoas, inclusive aqui eu tenho um tio meu, o problema dele está preso por caso de terra [...] só em Dourados sabe [...] aconteceu divisa de lote [...]. Então foi questão de terra. Só que ele não fala quase português. Então, essa questão da tradução mesmo [...], **do linguismo, tem necessidade de lá dentro**, alguém ou algum advogado, especialista ou um outro alguém (...), **tradutor, pra explicar o que aconteceu realmente**, o fato que aconteceu [...] pra poder a justiça analisar”. (Índio guarani, Aldeia Bororó, Terra Indígena de Dourados, fita n.08, CTI; UCDB, 2008, p. 3, grifo meu)

eu acho que esse daí tem que avançar [...] é, inclusive com os agentes carcerários, **índigena que fala o idioma pra poder também repassar pra própria família** [...]. Fazer essa interlocução lá dentro [...] porque parente está assim, ele está precisando disso, ele está sentindo assim [...]. Ele teria uma melhor, vamos dizer assim, essa ressocialização seria acho que mais válido do que ele ser preso aí no meio de preso comum, numa penitenciária grande como no caso do Harry Amorim” (Índio kaiowá, Aldeia Bororó, Terra Indígena Dourados, fita n.08, , CTI-UCDB, 2008, p. 9, grifo meu).

Também na Penitenciária Estadual de Dourados/MS, uma Comissão Externa da Câmara dos Deputados que visitou a região com o objetivo de averiguar, *in loco*, a situação de violência contra os povos indígenas daquele Estado e a situação dos processos

criminais em trâmite, apontou a questão da falta de domínio da língua portuguesa, por ocasião dos interrogatórios, como um dos fatores que contribui para a morosidade dos julgamentos⁶. Segundo a deputada federal, Érika Kokay (PT-DF), que participou da visita à Penitenciária, os informantes, as testemunhas e os indiciados indígenas sentem-se intimidados, não conhecem os procedimentos judiciais e são obrigados a depor em português durante a instrução processual:

em muitos casos, o índio que figura como acusado, vítima ou testemunha de crime ou contravenção penal vê o direito constitucional de se expressar em sua língua nativa ser tolhido durante a instrução processual, uma vez que muitos juízes negam o pedido para que o indígena se manifeste em seu próprio idioma, com a presença de um intérprete, ao argumento de que o simples fato de ser eleitor e/ou possuir conta em banco já é suficiente para que seja considerado totalmente integrado à civilização e, portanto, seja obrigado a falar a língua portuguesa⁷ (KOKAY, 2015).

⁶ Segundo a advogada Erika Yamada, membro do Mecanismo de Especialistas da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, é forte a discriminação contra os indígenas nas prisões brasileiras, com os detentos muitas vezes sem acesso a advogados e intérpretes e sem um suporte linguístico e cultural especializado: “há um racismo institucional em todos os níveis em relação aos povos indígenas, tanto que o tema é pouco discutido, está invisibilizado”, disse. Além disso, Yamada aponta que a falta de intérpretes é usada para fabricar depoimentos. Disponível em: <https://www.dci.com.br/neg%C3%B3cios/sem-defesa-sem-identidade-indigenas-brasileiros-definham-nas-pris-es-1.773490>.

⁷ Após sua visita a Dourados, a deputada elaborou um Projeto de Lei (n.º 2.397-A, de 2015), que acrescenta o art. 56-A à Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, para assegurar que, nas ações penais, o índio acusado, vítima ou testemunha de infração penal possa se expressar em sua língua nativa e seja acompanhado por intérprete. Este projeto será discutido no capítulo quarto dessa tese.

Diferentemente de países como a Bolívia, o Peru e o México, os quais contam com leis específicas para proteger direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça, o Brasil ainda hoje carece de leis infraconstitucionais mais atuais para tratar do tema. A atual lei processual penal brasileira não garante ao indígena o direito de litigar em língua própria em juízo. Isso porque o nosso caduco Código de Processo Penal (CPP), elaborado em 1941, durante o regime autoritário de Getúlio Vargas e durante a vigência do paradigma integracionista, foi completamente omissivo no que diz respeito às questões indígenas. Pelas regras do CPP, o processo deve ocorrer em “língua nacional” e somente tem direito a intérprete ou tradutor o réu ou testemunha que “não souber falar a língua nacional” (art. 193 e 223, CPP). Portanto, caso o juiz considere que o indígena saiba falar português e se comunicar com as autoridades judiciais, ele pode interpretar que não há prerrogativa jurídica que o obrigue a nomear tradutor.

Além da ausência de leis infraconstitucionais adequadas ao tratamento do direito linguístico, a própria Constituição não deixa claro qual o alcance do reconhecimento das línguas indígenas. Essa questão foi notada por Carlos Marés de Souza Filho (2012):

a Constituição apenas reconhece o direito dos indígenas a terem sua própria língua. Qual é o alcance, porém, desse reconhecimento? Podem os povos indígenas usar o seu idioma para defender seus direitos em juízo? Ou prestar depoimento? Serão oferecidos intérpretes para as comunicações públicas ou os documentos que acreditam seus nomes ou estado devem estar, além de em português, também em sua língua materna? Não se trata, portanto, só de uma questão de educação ou de aprendizado. O direito ao bilinguismo acaba sendo cínico, pois é apenas uma permissão para que mantenha sua própria língua ademais de conhecer a da dominação. O verdadeiro direito à própria

língua se manifesta no direito a manter-se monolíngue e receber da sociedade envolvente as informações em língua tradicional (SOUZA FILHO, 2012, p. 159).

Portanto, ao mesmo tempo que o Estado reconhece aos povos indígenas o uso de suas línguas, quando o réu, vítima ou testemunha indígena precisa acessar as instâncias judiciais, esse mesmo Estado o obriga a usar a língua portuguesa. A observação de Souza Filho nos conduz à advertência feita por Fajardo (2011, p. 111) de que os complexos contextos em que se gestam as reformas constitucionais “enchem de tensões assim como de contradições (aparentes ou reais) os textos constitucionais, exigindo uma interpretação pluralista para salvar as limitações e resolver tais tensões em favor da realização dos objetivos e princípios do projeto constitucional pluralista”. Nesse sentido, embora tenhamos uma legislação que afirme o respeito aos costumes e tradições indígenas, o “braço executor do Estado nega esses direitos, invade suas terras, desrespeita seus costumes, omite suas línguas e o Judiciário ou se cala ou simplesmente não é obedecido” (Souza Filho, 2012, p. 76).

Cabe assinalar que o Estado brasileiro e o seu Direito sempre negaram a possibilidade de coexistência entre diferentes sistemas jurídicos, sob o argumento de que o Direito estatal é único e onipresente. Como explica Wolkmer (2006), o sistema jurídico brasileiro é profundamente marcado pelos valores eurocentrados, os quais, a partir de uma chave colonial, hierarquizaram e subalternizaram a pluralidade de sistemas jurídicos dos povos indígenas. Nesse sentido, os parâmetros constitutivos da legalidade colonial brasileira negaram radicalmente o pluralismo jurídico nativo (indígena e africano), atribuindo tais sistemas jurídicos à categoria genérica de “costumes”⁸, ou mesmo negando completamente a sua existência.

⁸ O conceito de pluralismo jurídico, direito consuetudinário, ou justiça indígena, têm sido amplamente debatidos no campo das ciências sociais e jurídicas, os quais têm buscado desestabilizar a noção hegemônica de direito e disputar sua definição nos espaços da

Ao colonialismo jurídico, somam-se as colonizações epistêmica e linguística, que, a partir de processos de racialização/hierarquização, subalternizaram as demais línguas e epistemologias dos povos colonizados. A colonialidade do poder (Quijano, 2000) privilegiou o conhecimento e as línguas ocidentais, valendo-se, para isso, de um discurso que excluiu e silenciou as demais formas de produção de conhecimento. Como explicam Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), a atitude colonial frente ao conhecimento buscou tornar natural e legítimo a ideia de que as epistemologias ocidentais, incluindo suas línguas e sistemas jurídicos, eram superiores às demais. Desse modo,

os conhecimentos subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde a Ilustração, no século XVIII, este silenciamento foi legitimado sobre a ideia de que tais conhecimentos representavam uma etapa mítica, inferior, pré-moderna e pré-científica do conhecimento humano. Somente o conhecimento gerado pela elite científica e filosófica da Europa era tido por conhecimento ‘verdadeiro’, já que era capaz de fazer abstração de seus condicionamentos espaço-temporais para localizar-se em uma plataforma neutra de observação. O ‘ponto zero’ foi privilegiado deste modo como o ideal último do conhecimento científico (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, p. 20).

produção jurídica, sobretudo em casos que envolvem as jurisdições indígenas. Nessa perspectiva, os sistemas de justiça indígenas não deveriam ser considerados somente “usos e costumes”, como são descritos das normas constitucionais e internacionais, desde uma chave-colonial, mas sim como verdadeiros sistemas jurídicos, isto é, como “direito próprio”. Para uma discussão mais aprofundada sobre pluralismo jurídico, direito indígena e consuetudinário, confira Stavenhagen (1990); Sierra (1993); Wolkmer (2006); Gómez (1990).

Para Mignolo (2011), uma das principais consequências da experiência colonial foi a naturalização de uma ideologia segundo a qual “certos corpos eram inferiores a outros e que os corpos inferiores carregavam inteligência e línguas inferiores” (ibid, p. 143). A colonialidade criou, assim, um tipo de diferença, a qual, em sua prática e em sua racionalização subalternizou as epistemes e línguas não-ocidentais. Nessa direção, Garcés (2007), considera que a geopolítica do conhecimento consolidou um modelo classificatório das línguas e dos saberes que invoca uma dupla colonialidade linguística:

estamos, pois, frente a uma colonialidade linguística que mostra uma dupla cara: por um lado, a modernidade subalternizou determinadas línguas em favor de outras, mas, por outro lado, ademais, colonizou a palavra dos falantes de ditas línguas. Quer dizer, não apenas se subalternizaram determinadas línguas, mas também a própria palavra e o dizer dos falantes colonizados. A palavra de um falante-quechua, por exemplo, ainda que se expresse em castelhano sempre será menos valorado que a palavra de um hispano falante, sobretudo se é urbano, branco, mestiço, homem, titulado etc; quer dizer, a valoração da palavra segue dependendo da trilogia colonial assinalada por Quijano: classe, raça e gênero (p. 227).

Tais considerações são importantes porque elas nos indicam que a discussão sobre o direito ao uso de línguas tradicionais em juízos penais não pode ser realizada sem que se considerem as relações de colonialidade – jurídica, linguística e epistêmica – que se reproduzem no Judiciário. Dessa forma, há que se ter em conta que, em procedimentos judiciais envolvendo povos indígenas, a disputa por direitos linguísticos entre Estado e réus e/ou testemunhas indígenas não se expressa somente como um problema instrumental de comunicação entre as partes do

processo, mas constitui o *locus* de disputa entre as tentativas do poder estatal de impor o seu Direito, o seu Conhecimento e a sua Língua, e as tentativas contra-hegemônicas dos povos indígenas de resistir a tais imposições.

Certamente que a construção de uma interpretação pluralista das normas de direitos linguísticos, capaz de consolidar um Estado e uma Justiça plurilíngue, encontrará a resistência da “mentalidade monista, racista [e monolíngue⁹] dos operadores jurídicos políticos” (ibid., p. 125). Sobre a persistência da mentalidade monolíngue no Brasil, vale citar a análise de Oliveira (2002):

não é por casualidade que se conhecem algumas coisas e se desconhecem outras: conhecimento e desconhecimento são produzidos ativamente, a partir de óticas ideológicas determinadas, construídas historicamente. No nosso caso, produziu-se o ‘conhecimento’ de que no Brasil se fala português, e o ‘desconhecimento’ de que muitas outras línguas foram e são igualmente faladas. O fato de que as pessoas aceitem, sem discutir, como se fosse um ‘fato natural’, que o ‘português é a língua do Brasil’ foi e é fundamental para obter consenso das maiorias para as políticas de repressão às outras línguas, hoje minoritárias (OLIVEIRA, 2002, p. 83).

Assim, a consolidação de direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça não deve ocorrer sem que se produzam, nesse processo, as tensões e as contradições próprias das lutas comprometidas com a alteridade e a dignidade humana (FLORES, 2009; WOLKMER, 2006). Diante desse desafio, considero adequada a adoção daquilo que Boaventura de S. Santos

⁹ Como tive a oportunidade de dizer em outros momentos, o mito da unicidade e da unidade linguística constituiu e ainda hoje constitui para parte de um imaginário sobre a nação, de modo que os desafios, sejam eles legais, institucionais ou ideológicos, devem permanecer ainda por um longo período (SILVA, 2015; 2017).

(2010) chama de *sociologia das emergências*¹⁰. A sociologia das emergências é a “investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas”. Ela atua como uma “ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes, identificando neles as tendências de futuro e, com isso, maximizando a probabilidade de esperança” (ibid). Tal ampliação simbólica refere-se, no fundo, a uma forma de imaginação sociológica que, no dizer de Santos, “visa um duplo objetivo: por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade de esperança; por outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições” (ibid). Com isso, a sociologia das emergências atua na análise tanto das possibilidades (potencialidade) como também das capacidades (potência) e, por isso, produz expectativas sociais.

A partir dessas considerações, essa tese constitui uma investigação sobre as alternativas jurídicas e político-linguísticas que atuam como possibilidades concretas de garantia dos direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça¹¹. A partir de uma interpretação pluralista (FAJARDO, 2011; FLORES, 2009; WOLKMER, 2006), e de uma sociologia das emergências (SOUSA SANTOS, 2002) sobre as normas, os conceitos e as ações político-linguísticas, busca-se (re)conhecer alternativas para (re)pensar a discussão sobre os direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça. Com isso, pretende-se ampliar as possibilidades de esperança de um Estado e de uma Justiça que sejam Plurilíngues e Pluriculturais, explorando, para isso, as

¹⁰ Enquanto isso, a sociologia das ausências é uma investigação que busca “transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças”, sendo consideradas alternativas às experiências hegemônicas. Dessa forma, ela cria as condições para ampliar o campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo. Pretende, com isso, a superação das totalidades homogêneas e excludentes e oferece uma alternativa epistemológica (SOUSA SANTOS, 2010).

¹¹ Cumpre sublinhar que não pretendo abordar aqui o tema do “Acesso à Justiça”, cujo construto teórico comporta uma gama de abordagens (jurídica, sociológica, política etc), as quais não são pertinentes para os limites desse trabalho. Para um aprofundamento do conceito, sugiro a leitura de Cappelletti e Garth (1988).

potencialidades, capacidades e expectativas futuras para a pluralidade linguística no Brasil.

As perguntas de pesquisas que orientam o desenvolvimento dessa tese são construídas, assim, a partir de três eixos de imaginação sociológica:

❖ *Eixo das potencialidades/possibilidades jurídicas:*

- ❖ podem os povos indígenas usar as suas línguas tradicionais em juízo, mesmo em situações em que saibam falar a língua portuguesa?
- ❖ existem instrumentos jurídicos internacionais e nacionais que reconhecem e garantem aos povos indígenas direitos linguísticos no acesso à justiça?
- ❖ como adequar a atual lei processual penal à pluralidade linguística brasileira?

❖ *Eixo das potencialidades/possibilidades conceituais*

- ❖ que conceitos de língua fundamentam o debate sobre direitos linguísticos na justiça?
- ❖ as concepções dos operadores do direito têm sobre língua são as mesmas concepções que os povos indígenas têm sobre o fenômeno linguístico?
- ❖ como incorporar às discussões sobre direitos linguísticos na justiça concepções e formas outras de se pensar sobre a língua, ampliando, assim, as possibilidades de um diálogo intercultural no Judiciário brasileiro?

❖ *Eixo das potencialidades/possibilidades institucionais*

- ❖ é possível propor modelos de gestão de uso e promoção das línguas indígenas nos espaços institucionais de acesso à justiça no Brasil?

- ❖ como instrumentalizar os povos indígenas a ter acesso a estes espaços institucionais em suas línguas próprias?
- ❖ de que forma diferentes experiências de gestão da pluralidade linguística e iniciativas político-linguísticas locais podem contribuir para pensar modelos de gestão das línguas indígenas na justiça brasileira?

Portanto, esse trabalho atua no sentido de ampliar as experiências possíveis para os direitos linguísticos, avançando no campo da construção das esperanças de uma sociedade e de uma justiça respeitadoras da pluralidade linguística e cultural dos povos indígenas. Assim, a principal tese aqui defendida é a de que os povos indígenas (sujeitos individuais e coletivos) têm direito a usarem as suas línguas tradicionais em juízo, independentemente de falarem a língua portuguesa ou não. A minha hipótese é a de que, embora esse direito seja reconhecido por normas internacionais e constitucionais, ele tem sido negado pelos operadores do direito, o que tem resultado em uma violação tanto de direitos linguísticos como do direito de acesso à justiça. A fim de confirmar a minha hipótese, serão analisados três processos judiciais em que estão em disputa os direitos linguísticos dos povos indígenas a expressarem-se em suas línguas em processos judiciais. São eles:

- i. O caso Marcos Verón (TJ/SP)
- ii. O caso Paulino Terena (CPI do Genocídio/MS)
- iii. O caso Nelson Reko e outros 18 pacientes kaingang (TJ/RS)

Para o recorte dos processos judiciais, foram realizados os seguintes procedimentos: em primeiro lugar, foi realizada uma consulta em sítios jurisprudenciais dos seguintes descritivos: “direito”, “índigena”; “índio”; “intérprete”; “tradutor”; “língua portuguesa”; “português”, “língua indígena”, “idioma” e “língua nacional”; em seguida, foi realizada uma pesquisa dos mesmos descritivos no site de busca do “Google”. O critério para a seleção

dos mencionados casos foi a repercussão que eles tiveram na mídia e na produção acadêmica, uma vez que isso torna as informações sobre os processos mais acessíveis. Nesse sentido, é importante assinalar que uma grande parte das informações sobre os processos não foram obtidas nos sítios de consulta processual, mas sim em *sites* oficiais de Justiça, *sites* de notícias em geral, artigos científicos e perícias antropológicas. A tese está organizada a partir do desenvolvimento dos seguintes capítulos:

O Capítulo 1 - **O marco jurídico internacional dos direitos linguísticos** - pretende apresentar as principais normas internacionais que consagram os direitos linguísticos como direitos humanos. Nesse capítulo, o leitor poderá acompanhar o desenvolvimento histórico da proteção dos direitos de minorias linguísticas, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 até a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, de 1994. Tal contextualização no âmbito internacional é importante porque revela ao leitor que o debate sobre os direitos linguísticos dos povos indígenas está inserido em uma luta mais ampla de direitos humanos, observada em diversas partes do mundo e entre diferentes minorias linguísticas. Também serão apresentados os principais instrumentos internacionais de proteção dos direitos dos povos indígenas, tal como na Convenção 169 da OIT e na Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, enfatizando-se os dispositivos que protegem os direitos linguísticos do indígena na esfera judicial.

Na seção que trata do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (PIDCP), são apresentadas ainda subseções da tipologia classificatória dos direitos linguísticos que, convencionalmente, tem sido utilizada por teóricos para discutir o tema. São eles: i) direitos linguísticos individuais e coletivos (e difusos); ii) direitos linguísticos orientados à tolerância e à promoção e iii) direitos linguísticos instrumentais e não-instrumentais. Tal discussão classificatória sobre “tipos” de direitos linguísticos é pertinente porque nos permite compreender suas distintas naturezas, assim como as distintas abordagens e interpretações que eles recebem nas normas internacionais e nacionais. Entender a distinção entre direitos linguísticos individuais e coletivos, assim como

instrumentais e não-instrumentais, por exemplo, será fundamental para que o leitor possa compreender a natureza das decisões dos processos judiciais que serão analisados no capítulo três.

Na seção “Desafios para pensar o pluralismo linguístico na América Latina”, o leitor poderá verificar ainda as mais recentes Constituições, leis infraconstitucionais e políticas de proteção de direitos linguísticos dos povos indígenas aprovadas em países latino-americanos nos últimos anos. Apresenta-se dois julgados da Corte Interamericana de Direitos Humanos que tratam do direito de vítimas e testemunhas indígenas a terem suas línguas próprias respeitadas em processos judiciais. Em seguida, são observadas as novas leis infraconstitucionais latino-americanas que foram aprovadas para proteger os direitos linguísticos dos povos indígenas. Por fim, são destacados os programas e os cursos de formação e capacitação de intérpretes indígenas que têm sido implementados em dois países: Peru e México. No capítulo quatro, irei retomar algumas das experiências desses países para pensar modelos de gestão das línguas indígenas na justiça brasileira.

O Capítulo 2 – Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas no Brasil – dedica-se a compreender as normas nacionais que fundamentam o direito dos povos indígenas a terem as suas línguas respeitadas no Brasil. Para isso, serão analisados os dispositivos da Constituição Federal de 1988 e do Código de Processo Penal que tratam de direitos linguísticos dos povos indígenas. No entanto, antes de entender as normas vigentes, o leitor terá a oportunidade de fazer um breve percurso histórico pelas principais políticas e leis linguísticas que trataram o tema da diversidade linguística no Brasil. Assim, o leitor observará que, desde o Brasil Colônia, passando pelo Brasil Império, até chegar aos anos de chumbo do Brasil República, o Estado português e, em seguida, o Estado brasileiro, sempre adotaram medidas de repressão e de criminalização das línguas indígenas. A prática de proibição do uso das línguas indígenas, institucionalizada pelo Diretório dos Índios (1757), terá continuidade até meados dos anos 70, quando indígenas presos no chamado Reformatório Krenak (MG), apanhavam por falar em língua indígena.

Após o giro histórico pelas leis e políticas linguísticas brasileiras, a seção “Direitos linguísticos dos povos indígenas na

Constituição Federal” apresenta os dispositivos e princípios constitucionais que atualmente protegem o direito dos povos indígenas a terem suas línguas respeitadas. Além da análise dos potenciais protetivos dessas normas, são apresentadas também duas ações inovadoras que têm sido implementadas no Brasil para garantir a efetividade de direitos linguísticos: o Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL) e as políticas de cooficialização de línguas em municípios brasileiros. Conhecer essas experiências é importante para que possamos vislumbrar o horizonte de possibilidades jurídicas por meio das quais é possível garantir a promoção das línguas indígenas. Ambas as iniciativas constituem usos criativos dos instrumentos jurídicos e oferecem alternativas possíveis para pensar a pluralidade linguística no Brasil.

A seção “Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas no Código de Processo Penal” analisa os dispositivos do CPP que garantem o direito ao intérprete e tradutor em juízo, assim como a natureza que fundamenta tais garantias processuais. Aqui, busca-se, a partir de uma interpretação criativa das normas, defender o direito linguístico dos povos indígenas a usar as suas línguas em juízo a partir da aplicação de princípios constitucionais. A última subseção do capítulo, que discute “o princípio do respeito à diversidade”, apresenta, por fim, os argumentos que fundamentam a tese aqui defendida, qual seja, a de que o indígena deve ter respeitado o seu direito coletivo a poder escolher usar a língua própria em juízo, mesmo quando souber a língua portuguesa.

O Capítulo 3 – Análise dos processos judiciais – investiga três casos judiciais, nas quais réus, vítimas e testemunhas indígenas reivindicam o uso de suas línguas tradicionais em juízo. Antes da apresentação detalhada de cada caso, o leitor terá acesso a uma breve contextualização acerca dos conflitos sociolinguísticos nos quais estão inseridos os guarani-kaiowá (MS) terena (MS) e kaingang (RS). A partir da apresentação da situação sociolinguística do grupo, são apresentados de modo detalhado os processos judiciais em questão, incluindo as decisões e justificativas apresentadas pelos agentes judiciais aos pedidos dos indígenas pelo uso de intérpretes e tradutores em juízo. Além disso,

também são tecidas algumas breves considerações a respeito da criminalização de lideranças indígenas e do racismo institucional enquanto práticas do Poder Judiciário. Por fim, a análise das decisões judiciais será orientada a partir de dois níveis de análise: uma análise jurídica e uma análise conceitual sobre as cosmovisões de língua/linguagem em jogo.

Na seção “Análise jurídica das decisões”, são analisadas e discutidas as razões que motivaram as decisões dos juízes. Para isso, serão retomadas as normas apresentadas ao longo dos capítulos um e dois, assim como as análises da tipologia de direitos linguísticos. Na subseção “O direito ao uso da língua indígena à luz da Constituição Federal: um direito coletivo”, defende-se a tese de que as normas constitucionais e internacionais preveem o direito coletivo dos povos indígenas a manterem-se indígenas para sempre, o que inclui o direito ao uso das línguas indígenas. Nessa análise, defende-se, portanto, a necessidade de adequação do CPP à luz das normas e dos princípios previstos na Constituição Federal. Isto é, faz-se necessário que o Judiciário garanta não somente direitos linguísticos individuais, como coletivos, respeitando a pluralidade linguística dos povos indígenas.

Finalmente, a seção “Concepções de língua/linguagem em disputa no Judiciário” busca identificar e confrontar as diferentes concepções de língua que são compartilhadas pelos operadores do direito e pelos povos indígenas. Aqui, assumo como pressuposto a ideia defendida por Makoni e Pennycook (2015) de que, embora consideremos que todos os humanos tenham linguagem, “a maneira como ambos os sentidos são tomados (linguagem e língua), são entendidos e construídos a partir de lentes ideológicas específicas e, em grande medida, de “regimes metadiscursivos”, bem como do ‘lugar de enunciação’ cultural e histórico do analista (MAKONI; PENNYCOOK, 2015, p. 19). Nesse sentido, é preciso problematizar como, por um lado, as bases epistemológicas das concepções de língua que embasam os direitos linguísticos se alinham ao pensamento racional moderno e como, por outro lado, o pensamento indígena tem o potencial de gerar alternativas outras para a compreensão dos direitos linguísticos.

Assim, nessa última seção do capítulo três, o leitor encontrará uma análise mais conceitual/cosmológica a respeito da

compreensão do fenômeno linguístico. Desse modo, são apresentadas e discutidas, de forma breve, a visão moderna/ocidental de língua compartilhada pelos operadores do direito. O leitor observará que tal concepção entra em confronto com a perspectiva indígena de língua, pensada em sua dimensão coletiva e vinculada a elementos como território, natureza, espiritualidade etc. Assim, sugere-se que, nas discussões sobre a garantia de direitos linguísticos em procedimentos judiciais, sejam incorporados modos alternativos de pensar a língua, de forma a construir uma ecologia de saberes (Sousa Santos, 2002) na justiça, que respeite não somente as línguas, como as cosmovisões e os saberes dos povos indígenas.

O Capítulo 4 – Modelos de gestão das línguas indígenas na justiça – busca apresentar alternativas possíveis para a gestão das línguas indígenas em instâncias judiciais. Nesse capítulo, que atua como tentativa de ampliar as possibilidades de garantia de direitos linguísticos na justiça, são discutidas duas propostas legislativas que atentam para a garantia de direitos indígenas e direitos linguísticos na lei processual penal. Além disso, são apresentadas diferentes ações político-linguísticas, as quais são pensadas por agentes sociais que atuam em contextos locais específicos e que intentam garantir direitos linguísticos e acesso à justiça aos povos indígenas. Tais experiências, por seu caráter inovador, podem servir de exemplos para pensar modelos de gestão das línguas indígenas no Brasil. Desse modo, na seção “A pluralidade linguística como política pública: propondo modelos de gestão”, são sugeridas algumas ações legislativas e político-linguísticas para implementar o uso das línguas indígena na justiça. Assim, propõe-se i) Criação de uma política de diagnóstico, identificação e registro das línguas indígenas faladas no Brasil; ii) Formação, capacitação e certificação de intérpretes e tradutores indígenas e iii) Capacitação de servidores da justiça em direitos linguísticos dos povos indígenas. Tais propostas atuam, portanto, no sentido de oferecer alternativas possíveis para a garantia dos direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça no Brasil.

1 O MARCO JURÍDICO INTERNACIONAL DOS DIREITOS LINGUÍSTICOS

Los derechos se toman, no se piden; se arrancan, no se mendigan.
José Martí

As últimas décadas têm sido marcadas por diversas e distintas lutas pela dignidade humana. No marco da busca pelo respeito à pluralidade e à diversidade, insurgem iniciativas coletivas e projetos emancipatórios de grupos que, por meio de redes de alianças locais/globais, redefinem a escala de atuação das lutas e reivindicam o direito de serem reconhecidos por suas diferenças. Ecoam as vozes de diversos sujeitos sociais e coletivos que intentam serem ouvidos pelas suas pautas de luta, sejam elas de orientação classista, étnica, feminista, LGBT etc.

Como assinala Sousa Santos (2010), a luta das mulheres, dos movimentos antirracistas e étnicos, dos transexuais, dos ambientalistas etc, nos ensinam que não apenas a dominação, como também a resistência “se faz ao longo de diversos eixos, e que estes não estão subordinados, de maneira definitiva, a uma contradição principal” (ibid., 2010, p. 44). Enquanto sujeitos históricos e políticos, esses movimentos têm buscado assumir uma postura agenciadora frente às decisões tomadas pelos Estados, o que significa não mais aceitar as históricas políticas de silenciamento e de exclusão, mas reivindicar, em uma esfera pública e jurídica de atuação, um protagonismo político nas decisões que interferem no rumo de suas vidas.

Nesse cenário, o tema dos direitos linguísticos surge e adquire força. Minorias linguísticas¹² que, por diferentes razões -

¹² Será adotada aqui a definição de minoria proposta por Francesco Capotorti (1979), ex-Relator Especial das Nações Unidas, por ser esta a mais aceita atualmente pela maioria dos Estados. Segundo o autor, minoria é o “grupo numericamente inferior ao resto da população de um Estado, em posição não dominante, cujos membros – sendo nacionais desse Estado – possuem características étnicas, religiosas ou linguísticas diferentes das do resto da população e demonstram, pelo menos de maneira implícita, um sentido de solidariedade, dirigido à preservação da sua cultura, das suas tradições, religião ou língua”.

coloniais, políticas, econômicas, migratórias, demográficas -, tiveram ou ainda têm suas línguas subordinadas ao âmbito privado ou doméstico, hoje, reclamam o direito a poder usá-las também nos setores públicos e/ou oficiais das localidades em que vivem. Vítimas históricas e contemporâneas das políticas linguísticas homogeneizantes engendradas pelos Estados coloniais e nacionais, estes grupos reivindicam o direito a terem as suas línguas próprias não somente toleradas, como também reconhecidas coletivamente na vida civil-pública da qual participam e interagem cotidianamente.

Tais lutas, no dizer de Flores (2009, s/p), não constituem outra coisa senão a busca por “poder viver com mais dignidade” - a dignidade de poder usar a sua própria língua -, o que, em termos materiais, “significa generalizar processos igualitários de acesso a bens materiais e imateriais”. Pensado como direito humano, a luta de grupos sociais pelo direito ao uso da língua própria constitui aquilo que Flores (2009) chama de processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana.

Resultado dessas ações coletivas, os direitos linguísticos têm ganhado espaço nos cenários nacionais, regionais e internacional. Na Europa, observamos uma tendência a garantir direitos linguísticos para alguns grupos regionais a partir do reconhecimento jurídico do *status* de oficialidade de suas línguas a nível regional ou nacional. A Constituição da Espanha de 1978, por exemplo, reconhece, além do espanhol, outras línguas espanholas como oficiais nas respectivas Comunidades Autônomas – tais como o catalão e o basco. Na Bélgica, a diversidade linguística também é reconhecida desde 1970 – o francês, o holandês, o alemão são línguas oficiais em diferentes regiões geográficas do país. A Constituição do Canadá também trata de línguas oficiais. O Ato Constitucional de 1982 reconhece como línguas oficiais o inglês e o francês, com vários dispositivos que visam garantir o equilíbrio de direitos para as duas línguas.

Tais iniciativas nacionais convergem com uma tendência que se verifica no âmbito do Direito Internacional. Conforme

Varenes (2012), existe uma mudança em nível internacional¹³ no sentido de reconhecer a importância de questões linguísticas de minorias e de sua proteção pelos Estados. Assim, os direitos linguísticos têm sido incorporados à agenda internacional e regional de direitos humanos. Diferentes instrumentos jurídicos - tratados, recomendações, declarações e convenções - têm evoluído no sentido de reconhecer direitos linguísticos não apenas individuais e de tolerância, mas também direitos coletivos, que obrigam os Estados a adotarem medidas de proteção e promoção das línguas minoritárias.

No que concerne às proteções internacionais dos povos indígenas, o direito linguístico ao uso das línguas tradicionais é reforçado em instrumentos específicos, tal como a Convenção 169 da OIT (1989), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2006) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016), aprovada recentemente pela Organização dos Estados Americanos (OEA).

Na América Latina, os movimentos indígenas que irromperam a partir da década de 70 impulsionaram o reconhecimento de seus direitos coletivos originários, incluindo direitos linguísticos. De acordo com a análise de Fajardo (2011), na América Latina, a incorporação de direitos indígenas às novas constituições foi possível em um contexto caracterizado por três principais fatores: o desenvolvimento do direito internacional

¹³ De acordo com Varenes (2012), essa mudança é percebida por uma série de pronunciamentos e de aprovação de normas de proteção aos direitos de minorias linguísticas nos últimos anos, tais como: Dia Internacional da Língua Materna (21 de fevereiro); Dia Europeu das Línguas (26 de setembro); 2008 foi o Ano Internacional das Línguas; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural; Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais; Carta Europeia das Línguas Regionais e Minoritárias; Recomendações de Oslo relativas aos Direitos Linguísticos das Minorias Nacionais; Recomendações de Haia sobre os Direitos Educacionais das Minorias Nacionais.

sobre direitos indígenas, as demandas dos movimentos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos originários, e a expansão do discurso do multiculturalismo.

De acordo com a autora, nas últimas décadas, o reconhecimento da diversidade cultural e dos direitos dos povos indígenas pode ser classificado a partir de três ciclos de reformas constitucionais:

- O ciclo do constitucionalismo multicultural (1982-1988): marcado pelo surgimento do multiculturalismo e pelas novas demandas indígenas, neste ciclo, as Constituições introduzem o conceito de diversidade cultural, reconhecem seu caráter multicultural e multilíngue, e reconhecem direitos específicos aos povos indígenas. A Constituição da Guatemala (1985) e da Nicarágua (1987) reconhecem sua configuração multiétnica e multilíngue; a Constituição do Brasil (1988) reconhece direitos coletivos e culturais aos povos indígenas, antecedendo em um ano a Convenção 169 da OIT;
- O ciclo do constitucionalismo pluricultural (1989-2005): neste ciclo, são desenvolvidos os conceitos de nação multiétnica/multilíngue e de Estado pluricultural. Além disso, são reconhecidos direitos como a oficialização das línguas indígenas, a educação bilíngue intercultural, à consulta e outras formas de participação, conforme a Convenção 169. Em 1992, o artigo 140 da Constituição Nacional do Paraguai passou a considerar o Paraguai como um país pluricultural e bilíngue, sendo o castelhano e o guarani idiomas oficiais. No Peru, a Constituição de 1993 considera que todo peruano tem direito ao próprio idioma e tem direito a contar com intérprete perante qualquer autoridade:
- O ciclo do constitucionalismo plurinacional (2006-2009): representado pelos processos constituintes da Bolívia (2006-2009), do Equador (2009) e pela Declaração da ONU sobre os Povos Indígenas (2006). Os povos indígenas são reconhecidos não apenas como “culturas diversas”, mas como nações originárias com autodeterminação. Os Estados plurinacionais são

resultado de um pacto entre sujeitos políticos coletivos com direito a governar-se com autonomia. Na Bolívia, são declaradas 36 línguas indígenas como oficiais, junto com o castelhano, e estabelece-se que os poderes públicos são obrigados a usar, pelo menos, duas delas. No Equador, o castelhano, o kichwa e o shuar são idiomas oficiais de relação intercultural. Os demais idiomas ancestrais são de uso oficial para os povos indígenas nas zonas onde habitam e nos termos que fixam a lei. Por fim, a República Bolivariana da Venezuela reconhece como oficiais o castelhano e os idiomas de 39 povos indígenas¹⁴.

Deve-se ressaltar a diferença entre o reconhecimento de direitos linguísticos observados nas novas constituições latino-americanas daqueles verificados nas constituições europeias e canadense. Nestas últimas, o reconhecimento do multilinguismo oficial tem suas raízes em países ocidentais e é orientado por políticas que, embora reconheçam a tolerância e o respeito às diferenças, o fazem a partir de um corte liberal ou neoliberal (cf. KYMLICKA, 1995; 2001). Na perspectiva do multiculturalismo liberal, a qual tem atualmente Will Kymlicka como principal autor, a teoria liberal é consistente com os direitos de minorias e o Estado, que não é neutro, deve proteger os direitos de grupos específicos, tais como as chamadas minorias nacionais, que desejam manter-se como grupos distintos no interior de um Estado.

No entanto, conforme assinala Catherine Walsh (2010), o multiculturalismo liberal sustenta a administração da diferença

¹⁴ Importante ressaltar que, nos Estados plurinacionais, o reconhecimento oficial das línguas está intrinsecamente ligado ao reconhecimento das cosmologias e saberes ancestrais indígenas. No marco do pluralismo nacional, o direito a usar e a transmitir a língua indígena não está dissociado de direitos como o direito à água, à segurança alimentar, o direito consuetudinário etc. Assim, nesses países, a incorporação das línguas das nações indígenas nos textos constitucionais não é um gesto em isolado. Ela está relacionada à incorporação das cosmologias indígenas ao Estado – à incorporação da filosofia do *buen vivir*, ou *sumak kawsay*.

dentro de uma lógica que a torna funcional para a expansão do neoliberalismo, tendendo, portanto, a sustentar os interessantes hegemônicos-dominantes e a manter os centros de poder. Enquanto isso, as novas constituições aprovadas recentemente na América Latina também reconhecem as múltiplas línguas e culturas de seus Estados, porém o fazem a partir de uma visão intercultural, enfatizando o diálogo em igualdade de condições entre os grupos e suas diferentes cosmovisões. Trata-se, portanto, de um processo e de um projeto de descolonização que pretende refundar e repensar as “estruturas sociais, epistêmicas e de existências que põem em cena e em relação equitativa, lógicas, práticas e modos culturais diversos de pensar, atuar e viver” (WALSH, 2010, p. 8).

Ao reconhecer os direitos coletivos específicos aos povos indígenas, tais arranjos constitucionais, mais abertos à pluralidade, têm sido responsáveis por reconfigurar as relações entre o Estado, os povos indígenas e as línguas ancestralmente faladas nestes territórios. Conforme aponta Fajardo (2011), “as novidades constitucionais introduzidas no horizonte do constitucionalismo pluralista (com diversos níveis de implantação na prática) supõem rupturas paradigmáticas com respeito ao horizonte do constitucionalismo liberal monista do século XIX e do horizonte do constitucionalismo social integracionista do século XX, chegando a questionar o mesmo feito colonial” (ibid., p. 10). Em termos de reconhecimento da pluralidade linguística, tais reformas constitucionais representam um avanço na redefinição do regime monolíngue dos Estados, já que pressupõem uma ruptura com o paradigma integracionista que orientou nossas políticas linguísticas e constituições por mais de quinhentos anos.

Com efeito, como explica o jurista Aymaré Chivi Vargas, (apud FAGUNDES; WOLKMER, 2011, p. 402), o constitucionalismo moderno tradicional “tem sido historicamente insuficiente para explicar sociedades colonizadas; não teve clareza suficiente para explicar a ruptura com as metrópoles europeias e a continuidade de relações tipicamente coloniais em suas respectivas sociedades ao longo dos séculos XIX, XX e parte do XXI”. Assim, no marco de um novo constitucionalismo pluralista, a garantia do

respeito aos direitos dos povos indígenas, incluindo os seus direitos linguísticos, certamente terá muitos desafios pela frente.

Para Sousa Santos (2010), o reconhecimento constitucional da pluralidade nacional, cultural, étnica, linguística etc., que se verifica no horizonte do novo constitucionalismo pluralista implica uma revisão radical do conceito de Estado moderno. Porém, como lembra o autor, “não é fácil transformar radicalmente uma instituição que, em sua forma moderna, tem mais de trezentos anos” (Ibid., p. 70). A refundação do Estado não implica somente mudar sua estrutura política, institucional e organizacional; mas requer também mudar as relações sociais e culturais, e as mentalidades forjadas pela colonialidade/modernidade:

[...] a longa duração histórica do Estado moderno faz com que ele esteja presente na sociedade muitos mais além de sua institucionalidade e que, por isso mesmo, a luta pela refundação do Estado não seja uma luta política em sentido restrito, mas também uma luta social, cultural, por símbolos, mentalidades, *habitus* e subjetividades. É uma luta por uma nova hegemonia (SANTOS., 2010, p. 70).

Em relação ao reconhecimento dos direitos linguísticos dos povos indígenas, um dos desafios a ser enfrentado é o ideário monolíngue que ajudou a fundar o modelo moderno de Estado. Historicamente, a diversidade linguística tem sido concebida como um problema a ser superado em nome da soberania nacional. Segundo Hamel (2013), em muitos países da América Latina, a ideologia dominante espera que os seus cidadãos sejam falantes monolíngues na língua nacional, e, entre as classes médias e altas, que se fale uma ou duas línguas estrangeiras.

Assim, em muitos casos, a existência de comunidades bilíngues ou multilíngues é vista como um entrave no processo de construção e desenvolvimento da sociedade nacional. Áreas e tradições que praticam o plurilinguismo são escondidas ou excluídas do reconhecimento e discurso público. Entre essas áreas, estão “áreas indígenas nas florestas que exibem uma diversidade

linguística extraordinária onde pessoas falam naturalmente quatro línguas ou mais” (HAMEL, 2013, p. 610). Também nas áreas urbanas, o crescimento vertiginoso de indígenas e imigrantes nas últimas décadas aumentou significativamente o número de línguas faladas nas cidades (cf. BLOMMAERT, 2010). Toda essa realidade plurilíngue continua sendo invisibilizada pela imagem de homogeneidade linguística construída pelos Estados. Desse modo,

[..] contradições fundamentais sempre persistem entre as políticas linguísticas explícitas dos Estados e os impulsos e orientações das forças sociais vigorosas. Durante os períodos coloniais e republicanos iniciais, o Estado pressionou para a assimilação e a erradicação dos povos indígenas resistiu em regiões de população indígena massiva ou em áreas isoladas. Por outro lado, as políticas governamentais modernas que incentivam a diversidade e as perspectivas de enriquecimento hoje encontram forte resistência tanto da sociedade padrão como de professores e pais indígenas que às vezes se opõem a uma educação bilíngue porque internalizaram profundamente a ideologia dominante do monolinguismo (HAMEL, 2013, p. 610).

Nesse sentido, diferentes concepções sobre diversidade linguística têm disputado a hegemonia nas sociedades contemporâneas. De acordo com Hamel (2013), é possível identificar três principais concepções sobre diversidade linguística e cultural em disputa na contemporaneidade, cujas orientações ideológicas são apresentadas pelo autor:

Figura 1 – Orientações ideológicas sobre a diversidade linguística



Fonte: Hamel, 2013 (tradução nossa).

Embora tenham surgido em contextos históricos distintos, é importante assinalar que todas as três visões continuam presentes e competem umas com as outras. Embora o monolingüismo ainda seja a orientação ideológica hegemônica em muitos contextos, deve-se considerar que a luta dos povos indígenas por direitos coletivos e o avanço do direito internacional nessa área tem pressionado os Estados a reformular as suas políticas linguísticas antes voltadas à integração linguística e cultural desses povos. Nesse sentido, o desafio refere-se não somente à tolerância da diversidade linguística, o que seria representada pela orientação do multilingüismo, mas à concepção de que a pluralidade linguística é um recurso importante de enriquecimento do Estado, e está pautada, portanto, por uma orientação intercultural.

O segundo desafio é o individualismo jurídico que marcou a construção do Estado moderno-contemporâneo e de seu Direito, e a conseqüente resistência ao reconhecimento de direitos coletivos. Na tradição do Direito Moderno ocidental, a celebração dos direitos como universais e gerais para todos os homens esteve pautada em uma filosofia liberal, individualista, marcada pela ideia de um sujeito racional. Como observa Souza Filho, (2018, p. 79)

“a modernidade europeia negou e desconstruiu os direitos coletivos, estabelecendo a exclusividade dos direitos individuais”.

Nos países latino-americanos, as metrópoles coloniais e os Estados nacionais buscaram separar o indivíduo indígena de seu povo, negando sua coletividade e explorando a sua mão-de-obra como indivíduos a serem assimilados à “sociedade nacional”. Com efeito, no atual debate sobre direitos linguísticos, as principais controvérsias não se referem ao direito individual de cada um a falar livremente a sua língua em contextos privados ou familiares, direito amplamente consagrado pelas leis internacionais e nacionais, mas aos direitos linguísticos coletivos dos grupos a usarem suas línguas em espaços públicos e oficiais.

No âmbito dos processos criminais, a questão dos direitos linguísticos coletivos não deixa de ser problemática. Veremos que o PIDCP e a Convenção Americana são claros quando reconhecem o direito do indivíduo acusado a ter a assistência de intérprete e/ou tradutor se este não souber a língua do tribunal. Entretanto, com exceção da Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, a qual não possui força jurídica vinculante, os instrumentos jurídicos dificilmente explicitam os direitos linguísticos coletivos. Nem mesmo a Convenção 169 da OIT apresenta com clareza o direito linguístico como um direito coletivo na área jurídico-penal.

O terceiro desafio consiste em garantir a efetividade das normas que reconhecem direitos linguísticos aos povos indígenas. Afinal, ainda existem muitas inconsistências entre a legislação internacional e a nacional; ausência de leis infraconstitucionais que permitam uma maior efetividade dos direitos garantidos constitucionalmente; falta de conhecimento técnico para administrar e colocar em prática tais direitos. Segundo Fajardo (2011), a incorporação de novos direitos coletivos aos povos indígenas em sede constitucional, assim como a aprovação de tratados de direitos humanos que passaram a fazer parte de muitas constituições, gerou uma inflação de direitos em correspondência com mecanismos institucionais para torná-los efetivos.

De acordo com a autora, tais mudanças “deixaram pendente uma tarefa ainda incompleta de revisão de todo o direito constitucional, administrativo, civil, penal, etc., para poder dar

conta dos novos direitos e atribuições públicas reconhecidas aos povos indígenas e outros coletivos”.

Nesse capítulo, importa compreender o lugar dos direitos linguísticos dos povos indígenas no marco jurídico internacional e latino-americano dos direitos humanos, com ênfase na seara judicial-penal. Dado o recorte proposto para essa tese, serão apresentados ao leitor o que essa autora considera como sendo os principais instrumentos jurídicos internacionais e regionais que tratam de matéria linguística e, especificamente, as normas que se referem ao direito linguístico dos povos indígenas na esfera da justiça criminal. Isto é, buscar-se-á enfatizar, dentre a ampla gama de direitos linguísticos que estão previstos no Direito Internacional, as garantias do direito do acusado e/ou testemunha indígena a contar com a assistência de intérpretes e tradutores em processos criminais.

Em conjunto com estes instrumentos, serão apresentados ainda conceitos-chave para os direitos linguísticos enquanto paradigma teórico. São eles: i) direitos linguísticos individuais e coletivos¹⁵ (e difusos); ii) direitos linguísticos orientados à tolerância (negativos) e à promoção (positivos); e iii) direitos linguísticos instrumentais e não-instrumentais.

Em um segundo momento, faço ainda uma breve análise dos direitos linguísticos dos povos indígenas que têm sido verificados na América Latina. Primeiro, apresento dois julgados da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça e do avanço do pluralismo linguístico na América Latina. Em seguida, apresento algumas leis infraconstitucionais latino-americanas de reconhecimento de

¹⁵ Nessa classificação, optei por não discutir o princípio de territorialidade e da personalidade dos direitos linguísticos, caros ao debate sobre direitos linguísticos. O princípio da territorialidade está vinculado à ideia de que cada língua tem uma área específica de exercício de direitos. Assim, o direito ao uso da língua própria é restrito a determinado território, como é o caso da Suíça. No entanto, como, no Brasil, a discussão sobre a autonomia dos povos indígenas sob seus territórios é um assunto com poucas repercussões, optei por não abordar a classificação de direitos linguísticos territoriais e de personalidade.

direitos linguísticos dos povos indígenas, e destacado as ações que têm sido implementadas em dois países: Peru e México.

A escolha desses países foi motivada pelo fato de que ambos possuem uma legislação sobre a matéria de direitos linguísticos e têm desenvolvido ações de formação e capacitação de intérpretes indígenas para atuarem na justiça estatal. Tais experiências inovadoras destes países serão retomadas no último capítulo dessa tese, quando proponho modelos de gestão das línguas indígenas na justiça brasileira.

1.1 A proteção das minorias linguísticas no direito internacional

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) consagrou o direito de toda pessoa humana a não sofrer discriminação por razão de sua língua. Desde então, os Estados têm a responsabilidade de respeitar e de tolerar a escolha de cada indivíduo a usar sua língua de preferência em espaços privados. Tal direito linguístico, pautado nos princípios individualistas e de tolerância que permearam o contexto da construção da DUDH no pós-Segunda Guerra, constituiu um marco jurídico fundamental para garantir o direito de todo indivíduo a não ser discriminado por motivo linguístico. Importa, no entanto, assinalar que a DUDH não foi o primeiro documento internacional a tratar da proteção da matéria linguística. Em realidade, os primeiros esforços da história moderna para estabelecer uma proteção às minorias, incluindo as minorias linguísticas, remontam ao século XIX¹⁶, quando as Atas

¹⁶ Segundo Varennes (2012), o Tratado de Vestefália, de 1648, que envolveu a transformação de impérios medievais na centralização dos Estados soberanos, havia estabelecido a soberania interna exclusiva dos Estados dentro de seus territórios e sobre a população que neles viviam. Isso “gerou, por sua vez, o ‘problema’ das minorias que eram subjugadas aos desejos e preconceitos dos soberanos – sem uma autoridade mais alta para contrabalancear tal situação em áreas como religião (como a tragédia da minoria judaica na Alemanha nazista demonstrou) ou línguas (como vivido pelos curdos na Turquia)” (Ibid., p. 124). Nesse período, algumas proteções foram garantidas a determinadas minorias religiosas. Somente

Finais do Congresso de Viena (1815), de Paris (1856), e de Berlin (1878) passaram a incluir cláusulas que visavam a proteção de alguns grupos minoritários com base em critérios religiosos, étnicos, nacionais e linguísticos.

Após a Primeira Guerra Mundial, as transformações das fronteiras territoriais resultantes da destruição dos impérios Austro-Húngaro e Otomano impulsionaram uma série de Tratados de Minorias nos países europeus. Em 1919, os Tratados de Paz auspiciados pela Liga das Nações buscaram garantir proteção especial a algumas minorias nacionais que haviam sido “incorporadas” aos novos territórios nacionais¹⁷. No entanto, tais acordos, ainda muito limitados a regiões e países específicos, não tiveram muito impacto na proteção internacional das minorias linguísticas. Segundo Varennes (2012), isso se explica porque, até aquele momento, os Estados tinham autoridade quase que exclusiva para decidir sobre o destino de indivíduos e grupos que se diferenciavam seja por critérios étnicos, linguísticos ou religiosos. Até a Segunda Guerra Mundial, o Direito Internacional

posteriormente começou a ser dada atenção também para as minorias étnicas, nacionais e linguísticas.

¹⁷ De acordo com Mälksoo (2000), o Projeto de Proteção das Minorias, como ficou conhecido, fora supervisionado pela recém-fundada Corte Permanente de Justiça Internacional (CPJI). Nesse projeto, diferentes tratados bilaterais estabeleceram que pessoas pertencentes a minorias nacionais tivessem o mesmo tratamento que os demais cidadãos nos Estados europeus em que se encontravam. Em uma dessas disposições – a Opinião Consultiva sobre Direitos das Minorias na Albânia (1935) – assinalava-se que “não haveria igualdade real entre uma maioria e uma minoria se esta se via privada de suas próprias instituições e em consequência se via obrigada a renunciar àquilo que constitui a essência mínima de ser uma minoria” (Thornberry, 1991a, apud May, 2010, p. 139). Vale ressaltar que estes direitos não se aplicavam a todas as minorias, mas apenas aos grupos que haviam sido deslocados para novos Estados-nação devido à reorganização das fronteiras estatais europeias, como resultado da Primeira Guerra Mundial. Países vitoriosos como a França e a Inglaterra, por exemplo, não se comprometeram em oferecer direitos equivalentes aos grupos minoritários dentro de seus territórios.

tinha pouco ou nenhum impacto sobre a maneira como os Estados tratavam seus próprios cidadãos. Desse modo,

[...] fora destas poucas exceções no período entre-guerras, e na ausência de qualquer tratado limitando a soberania estatal nas áreas de preferências linguísticas ou de como um governo deveria tratar sua própria população, para todos os propósitos os governos possuíam *carte blanche* no que dizia respeito ao Direito Internacional em relação às diferenças linguísticas – e à proteção ou até destruição das línguas (VARENNES, 2012, p. 27).

Durante o século XIX e durante boa parte do século XX, os Estados adotaram medidas de imposição de uma língua comum e de proibição de outras línguas sem que houvesse qualquer tipo restrição internacional¹⁸. Os governos, como destaca Varennes,

¹⁸ Na análise materialista-histórica que Hobsbawm (2013) tece a respeito da formação do nacionalismo na Europa, a grande maioria das legislações adotadas pelos Estados nacionais modernos teve como objetivo impor uma única língua a todos que estavam sob o seu domínio territorial. Isso porque, no processo de formação do Estado moderno, a construção de uma identidade cívica e nacional comum teve como um de seus pilares fundacionais o mito de que os estados nacionais necessitavam serem homogêneos linguisticamente para garantirem a sua soberania. Tanto na análise de Hobsbawm (2013) quanto na tese defendida Anderson (2015), não fossem os esforços do Estado e das elites – “e dos grandes padronizadores e depuradores da língua” em generalizar a educação primária, produzir uma literatura, uma gramática, uma imprensa etc, os Estados e suas línguas nacionais não seriam possíveis. Nas palavras de Hobsbawm, os Estados usaram “a maquinaria da comunicação, crescentemente poderosa junto a seus habitantes – sobretudo as escolas primárias – para difundir a imagem e a herança da ‘nação’ e inculcar a adesão a ela, bem como ligá-los ao país e à bandeira”. No processo de “homogeneização e padronização de seus habitantes” (p. 130), a difusão e imposição sistemática de uma língua nacional escrita tanto nas escolas

tinham carta branca para tratar de questões atinentes aos seus cidadãos, incluindo as suas práticas linguísticas. Contudo, as atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial haviam produzido uma “consciência geral” de que a soberania dos Estados não poderia mais continuar sem que houvesse certas restrições morais. Havia a necessidade de uma ação internacional mais eficaz que responsabilizasse os Estados pelas suas falhas na proteção dos direitos humanos. Com o estabelecimento das Organizações das Nações Unidas (ONU) e com o fortalecimento do Direito Internacional, os direitos humanos deixaram de ser domínio reservado dos Estados e passaram a ser tema legítimo de interesse internacional.

1.2 Declaração Universal dos Direitos Humanos

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, (1948) instaurou um novo modelo de conduta nas relações internacionais e promoveu um conjunto de princípios universais de dignidade humana, de igualdade e de tolerância que visavam a proteção do indivíduo contra todas as formas de discriminação (compulsória, depreciativa etc). Assim, o artigo 2º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU (1948) diz o seguinte:

Artigo 2

Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, *de língua*, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação [...] (ONU, 1948) (grifo nosso).

Dentre outras garantias, a Declaração Universal inaugura o direito linguístico universal de todo ser humano a ter respeitadas

como na administração pública representava um elemento estratégico na unificação política.

a(s) sua(s) língua(s). Isso significa que os Estados devem tolerar as escolhas linguísticas dos seus cidadãos e que não podem impetrar nenhuma forma de discriminação e nenhuma forma de tratamento cruel, desumano ou degradante com base na língua¹⁹. Embora não trate de “direitos linguísticos” *per se*, a DUDH cria, ainda que indiretamente ou sem intenção, uma proteção para as preferências linguísticas dos indivíduos, por meio de direitos humanos tais como a não-discriminação (art. 2), a liberdade de expressão (art. 19), e o direito à vida privada (art. 12). Apesar de não tratar da questão linguística expressamente, tais direitos garantem proteções, as quais podem assumir uma dimensão linguística.

No entanto, apesar de constituir um marco na proteção dos direitos linguísticos, é importante pontuar que a DUDH omitiu a proteção às minorias linguísticas enquanto coletividades. Marcada pela tônica da proteção de um sujeito individual, genérico e abstrato, a DUDH buscou proteger o direito dos indivíduos, não fazendo qualquer referência às minorias enquanto sujeitos coletivos de direito²⁰.

¹⁹ A promulgação da Carta da ONU não significou o fim imediato das práticas de repressão às línguas minoritárias. Até o final do século XX, em diversas partes do mundo, não era incomum punir crianças indígenas ou pertencentes a grupos minoritários se elas não falassem a língua oficial na escola. Conforme atesta Varennes (2012), crianças indígenas no Canadá, Austrália, Estados Unidos, Taiwan e Finlândia – e em diversos outros países, eram humilhadas e até apanhavam por simplesmente falarem em suas línguas maternas. Veremos no capítulo seguinte dessa tese que o Estado brasileiro adotou, até a década de 70, medidas punitivas às crianças indígenas que usassem a sua língua materna na escola.

²⁰ A supressão das minorias na DUDH esteve relacionada a uma convicção generalizada naquele momento de que a ênfase no direito de grupos específicos criaria mais conflitos, ao invés de reduzi-los. De acordo com a análise do autor, os crimes praticados pelos regimes nazistas e fascistas haviam provocado um rechaço em relação às noções de diferença e coletividade. Havia uma ideia de que os tratados de proteção às minorias tinham contribuído com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, já que Hitler se utilizou dos problemas que as minorias alemãs que viviam na Polônia enfrentavam como pretexto para seus ataques. Na Conferência de São Francisco, um dos líderes de Estado chegou a

Conforme analisa May (2005), na Declaração, as línguas minoritárias e os direitos à educação foram subsumidos à definição mais ampla de direito humano e universal – “os direitos humanos foram pensados, em si mesmos, para proporcionar uma proteção suficiente às minorias. Em consequência, não se considerou necessário nenhum direito adicional aos membros de determinadas minorias étnicas ou nacionais”. Apesar do marco generalista que havia sido estabelecido na DUDH, nos anos que se seguiram, a internacionalização dos direitos humanos possibilitou que outros instrumentos internacionais surgissem para ampliar os direitos a indivíduos pertencentes a minorias, incluindo minorias linguísticas.

1.3 Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos

O reconhecimento da proteção de direitos linguísticos de membros pertencentes a uma determinada coletividade ocorre somente quase vinte anos depois da DUDH, com a promulgação do Pacto de Direitos Civis e Políticos, e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966²¹. Como se sabe, o PIDCP reafirma os princípios de igualdade e de não discriminação da DUDH. No entanto, o Pacto vai além e acrescenta um novo artigo, não incluído na Declaração Universal, referindo-se especificamente à proteção de pessoas pertencentes a minorias étnicas, religiosas e linguísticas.

declarar: “O que o mundo precisa não é de proteção *para* as minorias, mas sim de proteção *das* minorias” (MÄLKSOO, 2000, p. 438).

²¹ Destaca-se ainda a aprovação da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial - CERD (1966); a Declaração dos Direitos da Criança e do Adolescente de 1954 da ONU; Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Mulheres, dentre outros. Ressalta-se que o Brasil ratificou os pactos em 24 de janeiro de 1992, portanto, todas as interpretações aqui apresentadas a respeito do artigo 27 do referido tratado se aplicam ao direito brasileiro, sendo responsabilidade deste Estado garantir medidas legislativas, administrativas e judiciais a fim de que sejam implementados os direitos observados nos Pactos.

Artigo 27

Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias *não poderão ser privadas* do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e *usar a sua própria língua* (ONU, 1966) (grifo nosso).

O art. 27 do PIDCP é considerado um dos mais importantes instrumentos jurídicos internacionais, de caráter vinculante, para a proteção das minorias linguísticas. Para Paz (2013, p. 171), “o artigo é a primeira e, talvez, a mais notável expressão em um instrumento universal vinculante diretamente relacionado ao direito das minorias às suas culturas e línguas que vai além de uma garantia de não-discriminação e de proteção de direitos individuais”. Não obstante a sua importância para a matéria de minorias, existe ainda muita discussão na literatura dedicada ao tema a respeito dos direitos linguísticos que se podem inferir do documento. Nesse debate, duas controvérsias podem ser identificadas como basilares para essa problemática: i) a controvérsia entre direitos linguísticos individuais e coletivos e ii) a controvérsia entre direitos linguísticos orientados à tolerância e orientados à promoção.

1.3.1 Direitos linguísticos individuais e coletivos

A primeira questão problemática a ser observada diz respeito a quem seria o beneficiário desse direito – se os indivíduos pertencentes a minorias ou se os grupos minoritários. Em termos gerais, os direitos individuais são aqueles que somente podem ser exercidos pelo sujeito individual. Assim, o direito linguístico individual implica no direito de cada pessoa a identificar-se com sua língua de preferência e a usá-la livremente, sem que haja interferência ou discriminação. Já no nível coletivo, os direitos linguísticos reconhecem o direito do grupo a usar suas próprias

línguas em instituições escolares, jurídicas, administrativas, midiáticas etc. Nesse sentido, existe um debate na literatura sobre quem pode reclamar os direitos assegurados no PIDCP – as coletividades ou apenas por indivíduos pertencentes a elas.

Para muitos juristas, o art. 27 não está disponível para as minorias enquanto tais, mas “aos *indivíduos* pertencentes a minorias étnicas, nacionais e linguísticas” (MÄLKSOO, 2000). Na análise de Thornberry (1991, apud MAY, 2010), a ênfase dada aos direitos individuais, em detrimento dos direitos coletivos, pode ser observada na própria redação final do artigo 27:

A Sub-Comissão [das Nações Unidas] preferiu que “pessoas pertencentes a minorias” substituíssem a “minorias”, porque as minorias não são sujeitos de direito e as “pessoas pertencentes a minorias” facilmente poderiam se definir em termos jurídicos. Por outra parte, se decidiu incluir “em comum com os demais membros de seu grupo” depois de “não se negará” a fim de reconhecer a identidade do grupo de alguma forma (ONU, 1991, p. 149 apud MAY, 2010).

Ao evitar o uso do termo minoria e tratar apenas do direito dos indivíduos pertencentes a minorias, os redatores do Pacto puderam garantir no art. 27 certos direitos de grupo sem que, no entanto, tocassem na delicada questão dos direitos coletivos. É importante levar em conta que, no momento da elaboração do Pacto, ainda era predominante a ideia de que somente o indivíduo e o Estado poderiam ser sujeitos de direito, de modo que os direitos coletivos não entram no cânone original dos direitos humanos²².

²² À data da adoção da DUDH, em 1948, e dos Pactos de 1966, as sujeições coletivas não foram contempladas “num momento alto do individualismo burguês, num tempo em que o sexismo era parte do senso comum, em que a orientação sexual era tabu, em que a dominação classista era um assunto interno de cada país e em que o colonialismo ainda tinha força como agente histórico”. No contexto da tradição do direito moderno ocidental, a celebração dos direitos como universais e gerais para todos os homens e dos direitos civis e políticos esteve pautada

No entanto, o que a literatura especializada tem demonstrado é que apenas direitos linguísticos individuais não são suficientes para proteger o direito de grupos linguísticos marginalizados e excluídos socialmente.

Nesse sentido, muitos juristas e sociolinguistas defendem que reconhecer direitos linguísticos coletivos é uma condição *sine qua non* para o efetivo exercício do direito linguístico. Na análise de Hamel (1995), o fato de que um sujeito só possa exercer seus direitos individuais de comunicar-se em sua língua na medida em que exista sua comunidade de fala demonstra que todo direito linguístico se baseia, em última instância, na comunidade e tem, portanto, um caráter coletivo. De modo semelhante, Mälksoo entende que:

[...] argumentar que as questões linguísticas na legislação internacional possam ser resolvidas apenas pelo reconhecimento de direitos individuais, e o aspecto da coletividade pode ser evitado, não resolve o problema. O direito à preservação linguística pode ser crucialmente importante para um indivíduo para que ele possa usar sua língua, mas isso não pode ser assegurado através de direitos individuais, como, por exemplo, apenas pela proibição de não-discriminação (MÄLKSOO, 2000, p. 443).

No entanto, embora existam países que reconheçam certos direitos linguísticos a determinadas coletividades, o fato é que a grande maioria dos Estados ainda se mostram muito resistentes em reconhecer direitos linguísticos às minorias enquanto coletividades. Para Hamel (2013), isso se explica porque os Estados nacionais concordam com a proteção de direitos linguísticos até o ponto em que essa proteção não se torne uma

em uma filosofia ocidental e individualista, marcada por interesses de um capitalismo burguês.

“ameaça” para a coesão interna do Estado e para o privilégio das classes dominantes:

Em sua maioria, os Estados nacionais se opõem a reconhecer o caráter de povo ou nação a suas minorias étnicas originárias e a conceder-lhes direitos coletivos, já que, segundo a opinião dominante, um reconhecimento deste tipo colocaria em risco o caráter unitário da lei e o modelo de Estado-nação homogêneo; colocaria inclusive criar conflitos e guerras étnicas e debilitar a soberania nacional. Em muitos casos essa ameaça é um mito que as classes dominantes usam para impedir que as minorias obtenham direitos linguísticos e de outro tipo. Há que reconhecer, no entanto, que a conquista de direitos e o acesso a recursos para exercê-los pode constituir uma ameaça para um determinado *status quo* e aos privilégios das classes dominantes, particularmente nos Estados não democráticos (HAMEL, 2013, p. 16).

No decorrer desse trabalho, o leitor notará como essa visão individualista do Direito e dos Estados, os quais tendem a resistir ao reconhecimento de direitos coletivos aos grupos minoritários, tem constituído uma das principais barreiras jurídicas e ideológicas para a efetividade dos direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça.

1.3.2 Direitos linguísticos orientados à tolerância e orientados à promoção

A segunda questão a ser observada no art. 27 do Pacto diz respeito a quais seriam as obrigações legais que os Estados-parte deveriam assumir com as minorias linguísticas. Muitos autores consideram que o texto impõe apenas direitos linguísticos negativos de não interferência aos Estados – “Nos Estados em que

haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias *não poderão ser privadas* do direito de ter [...]”. Isso significa que, como um *dever negativo*, os Estados não podem interferir, discriminar ou proibir os indivíduos pertencentes a minorias de usarem suas próprias línguas. O Estado não pode, por exemplo, proibir que indivíduos optem pelo ensino de sua língua em instituições escolares privadas. Também não pode adotar nenhuma medida punitiva ou depreciativa contra aqueles que optarem por usar uma língua distinta da língua oficial.

A esse respeito, Kloss (1977) fez uma distinção entre duas categorias ou dois níveis de proteção de direitos linguísticos. Na classificação proposta pelo autor, os direitos linguísticos “orientados à tolerância” definem que o Estado e terceiros deve tolerar a escolha dos indivíduos em usarem suas línguas de preferência em contexto privado e não-governamental. Nesse caso, o Estado “não interfere nos esforços levados a cabo por uma ou várias partes da minoria para usar [sua própria língua] no âmbito privado” (KLOSS, 1977, p. 02). Assim, os indivíduos são livres para usarem sua língua seja no âmbito privado ou público – em suas casas, entre membros familiares, nas ruas, em igrejas, no trabalho, em escolas privadas etc.

Em contrapartida, os direitos linguísticos “orientados à promoção” determinam que os Estados possuem a obrigação de adotar medidas que garantam o exercício dos direitos linguísticos. Isso implica que “os poderes públicos, tratando de promover uma língua minoritária ao utilizá-la nas instituições públicas – legislativas, administrativas e educativas, incluindo as escolas públicas” (KLOSS, 1977, p. 02). Portanto, se interpretado como um direito orientado à promoção, ou seja, com *natureza positiva*, o art. 27 implica que os Estados-parte devem, obrigatoriamente, adotar medidas que garantam o exercício e a promoção dos direitos linguísticos. Assim, a controvérsia do art. 27 não se refere ao direito negativo de tolerância, já que este é um direito assegurado pelo princípio da não-discriminação, mas sim ao direito positivo que obriga os Estados a garantirem e promovem, no âmbito das instituições públicas, os direitos linguísticos dessas minorias.

Para Arzoz (2007, p. 13), “a situação muda completamente de figura quando nos movemos da área da tolerância para a área do

uso e promoção pelas autoridades públicas [...] os Estados podem concordar com um regime de tolerância linguística, mas um regime de promoção linguística não corresponde à maioria dos interesses dos Estados [...]”. No entanto, deve-se mencionar que a própria ONU se pronunciou a respeito dessa questão e expressou o entendimento de que o artigo 27 do PIDCP é um direito, sim, positivo, que obriga os Estados a garantirem o exercício dos direitos nele previstos. Em 1994, o Comitê de Direitos Humanos da ONU, responsável pela Observação Geral do PIDCP, fez um comentário oficial sobre o art. 27:

6.1 Embora o artigo 27 seja expresso em termos negativos, esse artigo, no entanto, reconhece a existência de um ‘direito’ e requer que ele não deva ser negado. Consequentemente, os Estados-parte estão sob uma obrigação de garantir que a existência e o exercício desse direito estão protegidos contra sua negação ou violação. Medidas positivas de proteção são, portanto, requeridas não apenas contra os atos dos Estados-parte em si, seja pelas suas autoridades legislativas, judiciais ou administrativas, mas também contra os atos de outras pessoas no Estado-parte (MAY, 2010, 140).

De algumas décadas para cá, a ONU tem expressado uma crescente preocupação com a situação das minorias, inclusive linguísticas. Conforme analisa Piovesan (2012), a atuação dos Comitês de Direitos Humanos da ONU tem buscado transcender os limites dos princípios de tolerância e não-discriminação presentes nos Pactos e delinear uma concepção mais material de igualdade, a qual chama a atenção para o fato de que não basta que o Estado seja apenas tolerante e não interfira nas discriminações sofridas pelos grupos, é preciso que ele intervenha com ações e políticas afirmativas que possam promover as línguas.

1.3.4 Direito do acusado a intérprete em tribunal: um direito fundamental

Na legislação internacional, a principal provisão legal que garante o direito do indivíduo acusado ao intérprete em procedimentos criminais é encontrada no 14º artigo do Pacto Internacional de Direitos Cíveis e Políticos (1966). Como já mencionado, o PIDCP é um documento com valor jurídico vinculante e, portanto, obrigatório a todos os Estados signatários. O Brasil, reforçamos, é signatário do PIDCP (Decreto n. 592, de 6 de julho de 1992), o que implica na sua obrigação de executar e cumprir os direitos contidos no referido documento (art. 1 *idem*). Sendo assim, o artigo 14º, que trata das garantias mínimas da pessoa acusada por delito, estabelece que:

Artigo 14

1. Todas as pessoas são iguais perante os tribunais. Toda a pessoa terá direito a ser ouvida publicamente e com as devidas garantias por um tribunal competente, segundo a lei, independente e imparcial, na determinação dos fundamentos de qualquer acusação de carácter penal contra ela formulada ou para a determinação dos seus direitos ou obrigações de carácter civil [...] (ONU, 1966).

Além disso, no que concerne às garantias mínimas previstas para a pessoa acusada de delito, o art. 14 do PIDCP estabelece ainda o seguinte:

3. Durante o processo, toda a pessoa acusada de um delito terá direito, em plena igualdade, às seguintes garantias mínimas:
 - a) A ser informada no mais curto prazo, **em língua que entenda** e de forma detalhada, da natureza e causas da acusação contra ela formulada;
[...]

- b) **A ser assistida gratuitamente por um intérprete, se não compreender ou não falar a língua usada no tribunal** (ONU, 1966).

O texto do art. 14 é claro no que diz respeito ao direito da pessoa acusada a ter a assistência gratuita de um intérprete caso não compreenda ou fale a língua usada no tribunal. Portanto, tal direito linguístico constitui, em rigor, uma garantia mínima que deve ser assegurada a todo indivíduo em plena igualdade perante o tribunal. Além do PIDCP, a Convenção Americana sobre os Direitos Humanos (1969), ou Pacto de San José da Costa Rica reafirma, em seu artigo 8º, o direito do acusado de ser assistido gratuitamente por tradutor ou intérprete, se não compreender ou não falar o idioma do juízo ou tribunal. No entanto, a novidade é que, além do direito ao intérprete, o Pacto de São José acrescenta o direito *ao tradutor* – um direito que não está previsto no PIDCP, ao menos, não explicitamente: todo acusado tem “direito do acusado de ser assistido gratuitamente *por tradutor ou intérprete*, se não compreender ou não falar o idioma do juízo ou tribunal”. Nesse sentido, o direito a contar com um intérprete e tradutor em procedimentos judiciais constitui uma garantia mínima a qual está interligada às demais garantias que são necessárias para um julgamento justo. No quadro abaixo, evidencia-se a relação entre as garantias mínimas para um julgamento justo e o fator linguístico:

Quadro 1 – Relação entre as garantias mínimas e o direito linguístico à intérprete/tradutor

Direito à informação da acusação em língua que entenda	Trata-se de uma das garantias que deixa mais explícita a necessidade da interpretação e da tradução, já que, para que a pessoa entenda de maneira detalhada a natureza e os motivos pelos quais está sendo acusado. Além disso, é importante que ela receba essas
---	---

	<p>informações em uma língua que possa entender, o que pode incluir a tradução dos documentos do processo.</p>
Direito à autodefesa	<p>O direito a defender-se pessoalmente pressupõe que o acusado tenha a habilidade linguística para apresentar argumentos na língua do juiz ou júri e de ser entendido pelos mesmos. A língua torna-se, portanto, um pré-requisito para que o acusado possa se autodefender. Caso ele não tenha a habilidade linguística suficiente para se expressar na língua do tribunal, ele pode contar ou com a assistência de um intérprete que traduza a sua defesa diretamente para o juiz ou com a assistência de um defensor de sua escolha.</p>
Direito à interrogação das testemunhas	<p>A interrogação das testemunhas constitui uma das garantias cruciais para a defesa do acusado. Nesse momento, a habilidade linguística da testemunha desempenha um papel fundamental para que tanto ela possa expressar sua experiência e para que o advogado possa extrair suas evidências. No processo de interrogação das testemunhas, as dinâmicas linguísticas exercem poderosa influência, o que torna a importância do intérprete, nesse contexto, uma questão crucial.</p>
Direito à assistência gratuita de um intérprete, se não compreender ou falar a língua usada no tribunal.	<p>A garantia de contar com a assistência gratuita de um intérprete significa, em primeiro lugar, que o Estado tem o dever de providenciar tal medida, de maneira que não cabe à pessoa acusada custear tal serviço. Em segundo lugar, tal direito não se restringe ao julgamento no tribunal, mas deve ser garantido em todos os estágios do processo, sempre que o acusado ou a testemunha de defesa tiver dificuldades</p>

em entender ou se expressar na língua do júri.

Fonte: Elaborado pela autora (2019).

Em relação à expressão condicionante “se não compreender ou falar a língua”, é importante assinalar que não há nada no PIDCP nem no Pacto de São José que explicita quais os critérios devem ser utilizados pelo juiz para definir se o indivíduo é capaz de compreender e de falar uma língua. Assim, fica a critério do magistrado determinar se o acusado entende ou não a língua usada pelas autoridades judiciais. Dessa forma, em ambos os documentos, o direito a ter intérprete ou tradutor só se aplica quando o juiz entender que o acusado não compreende ou não fala a língua usada no tribunal. No entanto, uma vez que o acusado compreenda e fale a língua do tribunal, tal direito linguístico não é mais aplicável. Isso porque o direito linguístico a contar com intérprete não tem como pretensão a proteção da língua como elemento constitutivo da cultura e identidade do grupo ao qual aquele indivíduo pertence, mas sim garantir o direito desse indivíduo ao julgamento justo.

Trata-se de um direito linguístico individual cuja função é, segundo a classificação proposta por Rubío-Marín (2003), unicamente *instrumental*. Chegamos, por fim, a um ponto crucial para esta tese: a razão ou princípio que fundamenta o direito linguístico do acusado a expressar-se na sua língua em juízo. A seguir, apresento a tipologia elaborada por Rubio-Marín (2003) sobre direitos linguísticos instrumentais e não-instrumentais, a qual nos oferece um aporte teórico interessante para pensar a natureza que os direitos linguísticos podem assumir.

1.3.5 Direitos linguísticos instrumentais e não-instrumentais

Segundo Rubío-Marín (2003), os direitos linguísticos podem ser analisados como sendo do tipo instrumentais e não-instrumentais. De acordo com a tipologia proposta pela autora, os direitos linguísticos do tipo *não-instrumental* se referem àqueles direitos que buscam garantir o direito do indivíduo ou grupo a usar

sua língua materna, protegendo, assim, a sua capacidade de manter e reproduzir sua identidade étnica e cultural. Nesse caso, a língua é tomada como um marcador da identidade étnica e da visão de mundo de uma determinada minoria linguística. Em geral, essa minoria espera que o Estado tome medidas que possam garantir a preservação e a promoção da sua língua minoritária como forma de respeito às suas especificidades culturais. Assim, “direitos linguísticos não-instrumentais focam na dimensão cultural da língua, e tal dimensão perde o seu sentido sem a experiência de comunidade que faz da língua um marcador de identidade cultural” (RUBIO-MARÍN, 2003, p. 57).

Já os direitos linguísticos de tipo *instrumental* obedecem à outra lógica. Conforme analisa Rubio-Marín (2003), o direito linguístico instrumental parte da noção de que a língua de um indivíduo não pode ser impedimento para o exercício de seus direitos civis, sociais e políticos. Desse modo, o direito linguístico se torna instrumental quando o seu objetivo é, único e exclusivamente, servir de instrumento para que o indivíduo possa ter acesso a direitos fundamentais como justiça, educação e saúde. Na medida em que a língua constitui um aspecto elementar da comunicação, a falta de habilidade linguística não pode ser um obstáculo para o alcance de serviços públicos básicos que exigem a comunicação verbal entre autoridades públicas e sociedade. Como explica a autora,

[...] porque habilidades linguísticas são tão cruciais para o funcionamento da sociedade, para a participação nos processos políticos, e para interagir com as autoridades estatais, existem muitas formas nas quais a falta de conhecimento da(s) língua(s) pública(s) e dominante(s) podem diminuir as chances de uma pessoa, até mesmo onde isso não está ligado à discriminação. Nos casos onde a interação em questão é considerada de suficiente relevância para ser acordado o status de um direito, nós temos a base para a reivindicação de um direito linguístico

instrumental (RUBIO-MARÍN, 2003, p. 234).

Nesse sentido, o direito à intérprete no tribunal previsto nos art. 14 da PIDCP e art. 8 da Convenção pode ser visto como um direito linguístico instrumental, já que o indivíduo que é acusado ou testemunha precisa entender para que possa interagir com as autoridades estatais. Dessa perspectiva, “a preocupação não é com a defesa cultural *per se*, mas com o estabelecimento das condições que permitem o usufruto da esfera da igualdade [...]” (Ibid., p. 244). Ao contrário dos direitos linguísticos de tipo não-instrumental, o princípio que fundamenta o direito a ter intérprete no tribunal não é a valorização da língua materna do acusado ou ainda a promoção da diversidade linguística e cultural do grupo ao qual ele pertence. A preocupação em resolver o “problema linguístico” dos julgamentos multilíngues está pautada em outra racionalidade: garantir o direito civil e individual do julgamento justo. Tal análise pode ser encontrada em Arzoz (2007):

[...] o direito a ter a assistência gratuita de um intérprete se a pessoa não pode entender ou falar a língua usada no tribunal é um direito humano bem estabelecido que se aplica a todas as pessoas que enfrentam uma acusação criminal contra ela. O direito a um intérprete não tem como objetivo garantir a tolerância, proteção ou promoção de nenhuma língua ou nenhuma identidade linguística. Sua racionalidade se baseia em outro lugar: em garantir o julgamento justo. O único objetivo do direito é a efetiva comunicação; ele não independentemente valoriza a língua do acusado: se o acusado pode entender e ser entendido ao usar a língua do tribunal, mesmo se essa não for a sua língua materna ou língua de expressão preferida, a lei irá argumentar que a efetiva comunicação é adequadamente servida ao

usar a língua do tribunal [...] (ARZOZ, 2007, 98).

Nesse sentido, ao contrário dos direitos linguísticos de tipo não-instrumentais, o princípio moral que fundamenta o direito a ter intérprete no tribunal previstos no PIDCP e no Pacto de São José não é a valorização ou a promoção da língua materna do acusado enquanto parte da sua identidade étnica – cujo princípio moral está no respeito à diferença e na promoção da diversidade linguística e cultural. A preocupação em resolver o “problema linguístico” dos julgamentos está pautada em outra racionalidade: a preocupação em garantir a igualdade material no acesso ao julgamento justo. Dessa maneira, o direito linguístico a contar com intérprete em tribunais observado até aqui assume uma função meramente instrumental, visto que a língua, nesse caso, tem um valor instrumental-comunicativo. Trata-se de uma diferença fundamental e que será observada na análise dos processos judiciais no capítulo 3 dessa tese.

Ao longo das últimas quatro décadas, entretanto, o surgimento de instrumentos jurídicos internacionais preocupados em reconhecer direitos específicos de minorias possibilitou também o avanço de direitos linguísticos de tipo não-instrumental. Em tais instrumentos, o aspecto linguístico constitui não somente um instrumento comunicativo para o acesso a outros direitos fundamentais, mas um direito *per se*, isto é, um direito cuja função encontra-se pautada no respeito e na valorização das línguas faladas por essas minorias, na relação que estas línguas mantêm com as suas identidades étnica, modos de vida etc.

Para os povos indígenas, a proteção específica de seus direitos linguísticos como um de valorização e de respeito às suas línguas, culturas e identidades próprias tem como marco jurídico mais notável a promulgação da Convenção n. 169 da OIT, promulgada em 1989, da qual tratarei adiante. No âmbito das Nações Unidas, a Assembleia Geral da ONU aprovou, em 1992, um documento que explicitou os direitos dos grupos minoritários presentes no artigo 27 do PIDCP - Declaração sobre os Direitos

das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas.

1.4 Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas

Inspirada pelas disposições presentes no Artigo 27 do PIDCP, a Declaração sobre os Direitos das Pessoas pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas foi adotada pela Assembleia Geral da ONU, através da Resolução 47/135, de 18 de Dezembro de 1992. O documento, composto por nove artigos, é considerado um instrumento interpretativo do Artigo 27 do Pacto, e busca reformular e transcender a abordagem do Pacto sobre as minorias. Ressalta-se que, apesar de a Declaração não possuir caráter obrigatório nem força vinculante, o texto é o único documento autônomo das Nações Unidas que trata dos direitos especiais das minorias. A Declaração exige que os Estados adotem medidas para proteger e promover os direitos de grupos minoritários, inclusive, oferecendo condições favoráveis para que possam manter e promover as suas línguas minoritárias. Logo em seu primeiro artigo, estabelece que:

Artigo 1

Os Estados deverão proteger a existência e a identidade nacional ou étnica, cultural, religiosa e linguística das minorias no âmbito dos seus respectivos territórios e deverão fomentar a criação das condições necessárias à promoção dessa identidade (ONU, 1992).

Além disso, a Declaração resolve a ambiguidade presente no art. 27 do Pacto, enfatizando que “os Estados deverão adotar medidas adequadas, legislativas ou de outro tipo, para atingir estes objetivos”. Portanto, conforme o texto, os Estados têm o dever não somente de proteger as identidades linguísticas das minorias, como também de promover e fomentar ações que criem as condições para que tais direitos linguísticos possam ser exercidos:

Artigo 4

2. Os Estados adotarão medidas para criar condições favoráveis a fim de que as pessoas pertencentes a minorias possam expressar suas características e desenvolver a sua cultura, idioma, religião, tradições e costumes, salvo em casos em que determinadas práticas violem a legislação nacional e sejam contrárias às normas internacionais.

3. os Estados deverão adotar as medidas apropriadas de modo que, sempre que possível, as pessoas pertencentes a minorias possam ter oportunidades adequadas para aprender seu idioma materno ou para receber instruções em seu idioma materno (ONU, 1992).

A Declaração das Pessoas Pertencentes a Minorias impulsionou ainda a criação, na década de 90, de um conjunto de documentos regionais que passaram a reconhecer direitos aos grupos de seus territórios, inclusive direitos linguísticos. No contexto europeu, o Conselho da Europa adotou, também em 1992, a “Carta Europeia sobre as Línguas Regionais ou Minoritárias”, primeiro instrumento jurídico a buscar, exclusivamente, a proteção das línguas faladas por minorias nacionais na Europa²³. Em 1998,

²³ Ressalta-se que a Carta Europeia sobre as Línguas Minoritárias trata apenas das línguas faladas pelas minorias nacionais europeias, isto é, por aqueles grupos tradicionalmente fixados no interior de determinados Estados europeus, mas que, por razões políticas, foram transformados em minorias em seus territórios. Nesse sentido, uma das principais críticas que se fazem à Carta é que ela não protege as “novas” minorias de imigrantes - aqueles que não podem ser considerados nacionais. Além disso, ela não cria direitos linguísticos individuais ou coletivos às minorias, mas obriga os Estados a adotarem medidas para a proteção,

a Organização para a Segurança e Cooperação na Europa (OSCE) publicou um conjunto de recomendações para o tratamento dos direitos linguísticos das minorias nacionais, e que ficou conhecido como a “Recomendação de Oslo Referente aos Direitos Linguísticos das Minorias Nacionais”. Por fim, no âmbito da UNESCO, foi aprovada, em 1996, a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos.

1.5 Declaração Universal dos Direitos Linguísticos

Sob os auspícios da UNESCO e da PEN Internacional, em junho de 1996, mais de duzentas pessoas se reuniram em Barcelona para debater e aprovar a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos²⁴. Com 52 artigos, a DUDL é atualmente o documento mais completo e avançado no que concerne à proteção de direitos linguísticos. Em primeiro lugar, importa assinalar que o documento expressa, dentre outras questões, as seguintes considerações:

1. Considerando que a maioria das línguas ameaçadas do mundo pertence a

documentação e salvaguarda das línguas. Nessa abordagem, não são as pessoas (enquanto sujeitos individuais ou coletivos) que são protegidas por falarem línguas minoritárias, mas são *as línguas em si*, enquanto manifestações culturais, os objetos de proteção jurídica.

²⁴ A Convocatória Mundial de Direitos Linguísticos, que reuniu 61 organizações não governamentais, 41 centros de escritores do PEN e mais de 40 especialistas em direitos linguísticos, procedentes de mais de noventa estados dos cinco continentes, foi uma iniciativa do Comitê de Traduções e Direitos Linguísticos do PEN Club Internacional e contou com o apoio moral e técnico da UNESCO. Ao final da Conferência, os delegados das ONGs, centros PEN e especialistas redigiram, aprovaram e proclamaram a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos. Segundo Pifarré, Presidente do Comitê de Seguimento da DUDL, o texto foi colocado “na mesa da UNESCO” e tinha como objetivo funcionar “como um catalizador, uma chamada para os Estados para que, na dinâmica aberta pela Declaração dos Direitos Humanos de 1948, se reconheçam os direitos linguísticos das pessoas e de suas comunidades”.

comunidades não soberanas e que dois dos princip

2. ais fatores que impedem o desenvolvimento destas línguas e aceleram o processo de substituição linguística são a ausência de autogoverno e a política de Estados que impõem a sua estrutura político-administrativa e a sua língua.

3. Considerando que a invasão, a colonização e a ocupação, assim como outros casos de subordinação política, econômica ou social, implicam frequentemente a imposição direta de uma língua estrangeira ou a distorção da percepção do valor das línguas e o aparecimento de atitudes linguísticas hierarquizantes que afetam a lealdade linguística dos falantes; e considerando que, por esses motivos, mesmo as línguas de alguns povos que acederam à soberania se confrontam com um processo de substituição linguística decorrente de uma política que favorece a língua das antigas colônias e das antigas potências colonizadoras;

4. Considerando que o universalismo deve assentar numa concepção da diversidade linguística e cultural que se imponha simultaneamente às tendências homogeneizadoras e às tendências para o isolamento enquanto fator de exclusão (UNESCO; PEN INTERNACIONAL, 1996).

O texto expressa também qual a concepção de língua e de comunidade linguística que são adotadas. Em seu artigo 7º, considera que “todas as línguas são a expressão de uma identidade coletiva e de uma maneira distinta de apreender e descrever a realidade, pelo que devem poder beneficiar das condições

necessárias ao seu desenvolvimento em todas as funções”. Nesse sentido, a DUDL parte do conceito de que as línguas não são apenas instrumentos de comunicação, mas são também realidades constituídas coletivamente. Além de direitos linguísticos individuais, a DUDL ressalta a importância dos direitos linguísticos coletivos. Em seu art. 2, estabelece:

Artigo 2

Esta Declaração considera que os direitos coletivos dos grupos linguísticos podem incluir ainda, em acréscimo aos estabelecidos no número anterior, e de acordo com as especificações do ponto 2 do artigo 2º: o direito ao ensino da própria língua e da própria cultura; o direito a uma presença equitativa da língua e da cultura do grupo nos meios de comunicação; o direito a serem atendidos na sua língua nos organismos oficiais e nas relações socioeconômicas (UNESCO; PEN INTERNACIONAL, 1996).

No que se refere à administração pública e organismos oficiais (Seção I), importa mencionar o artigo 16º, que diz que toda a comunidade linguística tem direito “a exprimir-se e a ser atendida na sua língua, nas suas relações com os serviços dos poderes públicos ou das divisões administrativas centrais, territoriais, locais e supraterritoriais aos quais pertence o território de que essa língua é própria”. No âmbito da administração da justiça, a DUDL estabelece as seguintes disposições:

Quadro 2 – Declaração Universal dos Direitos Linguísticos – no âmbito da justiça

Artigo 18	<ol style="list-style-type: none"> 1. Toda comunidade linguística tem direito a que as leis e outras disposições jurídicas que lhes concernem se publiquem na língua própria do território. 2. Os poderes públicos que têm em seus âmbitos de atuação mais de uma língua territorialmente histórica devem publicar todas as leis e outras disposições de caráter geral nestas línguas, <i>independentemente de seus falantes entenderem outras línguas</i> (grifo nosso).
Artigo 19	<ol style="list-style-type: none"> 1. As assembleias de representantes devem adotar como oficiais a língua ou as línguas historicamente faladas no território que representam 2. Este direito inclui as línguas de assentamento disperso referidas no artigo 1 parágrafo 4.
Artigo 20	<ol style="list-style-type: none"> 1. Todo mundo tem direito a usar da palavra e por escrito, nos Tribunais de Justiça, a língua historicamente no território onde estão localizados. Os tribunais devem usar a língua própria do território em suas atuações internas e, se por razão da organização judicial do Estado, o procedimento se siga fora do lugar de origem, há que manter a língua de origem. 2. Todo mundo tem direito a ser julgado em uma língua que lhe seja compreensível e possa falar, ou a obter gratuitamente um intérprete.

Fonte: Elaborado pela autora (2019).

Diferentemente do direito ao intérprete/tradutor previsto no PIDCP e no Pacto de São José, os artigos supracitados reconhecem que os direitos linguísticos no âmbito judicial são também coletivos e não-instrumentais. Isto é, pela DUDL, entende-se que o indivíduo pertencente a uma minoria tem o direito a ser julgado ou a depor na língua caso esta seja a língua própria do território ao qual ele pertence. Assim, esse indivíduo, enquanto parte de uma coletividade, tem direito a usar a língua própria em juízo, independentemente de entender ou não a língua do tribunal. Em

realidade, o que a DUDL diz é que é dever do Poder Público, particularmente dos Tribunais de Justiça, adotar oralmente e por escrito as línguas faladas nos territórios em que representam. Trata-se, portanto, de uma perspectiva completamente inovadora para o tratamento dos direitos linguísticos na esfera judicial, já que, até aqui, o direito linguístico ao uso de intérpretes e tradutores em processos criminais tem sido facultado apenas nos casos em que o acusado ou a testemunha não compreende a língua usada no tribunal; ou seja, tem-se assumido uma função unicamente individual e instrumental para as línguas.

Embora a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos não possua força de lei, cabe observar que, nos últimos anos, o tema da diversidade linguística tem integrado parte da agenda internacional em defesa da diversidade cultural do planeta. Alguns instrumentos normativos vinculantes, tais como a Convenções da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) e sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005) chamam a atenção para a importância da salvaguarda da diversidade linguística, com especial atenção às línguas ameaçadas de extinção. Em seu preâmbulo, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial reconhece “que as comunidades, em especial as indígenas, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial, assim contribuindo para enriquecer a diversidade cultural e a criatividade humana”. Nesse contexto, o artigo 2 diz o seguinte:

Artigo 2.

1. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:
 - a) tradições e expressões orais, *incluindo o idioma* como veículo do patrimônio cultural imaterial; [...] (UNESCO, 2003).

Desse modo, percebe-se que a UNESCO adota o entendimento de que as línguas constituem parte do patrimônio cultural imaterial da humanidade. Sobre essa questão, cabe mencionar aqui uma declaração feita pela diretora-geral da UNESCO, Audrey Azoulay por ocasião da celebração do 19º Dia Internacional da Língua Materna, celebrado em fevereiro de 2018:

Uma língua é muito mais do que um meio de comunicação; é a própria condição da nossa humanidade. Nossos valores, nossas crenças e a nossa identidade estão incorporadas nela. É por meio da língua que nós transmitimos nossas experiências, nossas tradições e o nosso conhecimento. A diversidade das línguas reflete a riqueza incontestável da nossa imaginação e dos nossos modos de vida [...]

Com o objetivo de preservar e revitalizar esse componente essencial do patrimônio imaterial da humanidade, durante muitos anos a UNESCO tem se envolvido ativamente na defesa da diversidade linguística e na promoção da educação multilíngue (MENSAGEM DA UNESCO, 2018).

Cumprido destacar que a UNESCO tem realizado uma série de ações voltadas para a salvaguarda e a promoção da diversidade linguística, incluindo medidas sobre educação multilíngue, línguas ameaçadas de extinção e promoção do multilinguismo no ciberespaço²⁵. Nessa perspectiva, a diversidade linguística é

²⁵ A UNESCO desenvolveu ainda o “Atlas das Línguas em Perigo”, que pode ser acessado em: <http://www.unesco.org/languages-atlas/>. Sobre as ações desenvolvidas pela UNESCO para a promoção da diversidade linguística na área educacional, na área de povos indígenas e no ciberespaço, o leitor pode acessar os links: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/cultural-diversity/linguistic-diversity/>.

entendida como um bem cultural de natureza difusa. Segundo Souza Filho, os bens difusos referem-se àqueles bens e direitos que não pertencem a sujeitos titulares, mas sim a uma classe indeterminável de pessoas.

Ou seja, trata-se de um bem que, ao mesmo tempo, a todos pertence, mas ninguém em específico o possui. Vistas como patrimônio cultural imaterial, as línguas são protegidas como *direito difuso*. Isso implica dizer que a titularidade do direito à diversidade linguística não é nem dos indivíduos e nem das coletividades, mas da sociedade como um todo. Não sendo o foco desta pesquisa, os direitos linguísticos de natureza difusa, não abordarei aqui as discussões sobre proteção da diversidade linguística como patrimônio imaterial.

1.6 Convenção 169 da OIT

Até aqui, foi apresentada a trajetória do reconhecimento dos direitos de minorias linguísticas em termos mais amplos, com ênfase em instrumentos eminentemente de matriz europeia. Concomitante a esses avanços, no contexto latino-americano, o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas teve início a partir da segunda metade da década de 70, quando antropólogos participaram do famoso seminário “Conflito Interétnico na América do Sul”, realizado em Barbados, em 1971. Na Declaração de Barbados (1971), como ficou conhecido o texto final, definiu-se que o Estado tem a responsabilidade de “garantir a todas as populações indígenas o direito de ser e permanecer elas mesmas, segundo seus costumes e desenvolvendo sua própria cultura”²⁶. A Declaração de Barbados teve um papel extremamente importante para a redação inicial da Convenção 169 da OIT (Organização

²⁶ Neste evento, foram denunciados o domínio colonial, as agressões e os massacres que vinham sendo realizados pelos governos latino-americanos contra as populações indígenas, assim como as políticas indigenistas assimilacionistas orientadas para a destruição das culturas indígenas. Assinalava-se ainda o direito das entidades indígenas a organizar-se e reger-se segundo a sua própria especificidade cultural, o que não poderia limitar aos seus membros os seus direitos de cidadãos.

Internacional do Trabalho) sobre os Povos Indígenas e Tribais, adotada em junho de 1989²⁷.

Em substituição à Convenção 107 de 1957, a aprovação da Convenção 169 constituiu uma ruptura com o paradigma integracionista que vigorava até aquele momento, cujo modelo tinha como propósito a assimilação das minorias étnicas à sociedade nacional. Segundo Duprat (2012), a Convenção 169 apresenta um rol de direitos específicos a todos os grupos “cujas condições sociais, econômicas e culturais os distinguem de outros setores da coletividade nacional”. A Convenção disciplinou uma nova relação do Estado com os povos indígenas e tribais presentes em seu território, estabelecendo o dever dos Estados signatários em reconhecer as identidades étnicas, as instituições, organizações e as formas de vida próprias dos povos indígenas e tribais presentes em seus territórios.

Seu texto abrange um amplo conjunto de proteções jurídicas, que vão desde o reconhecimento de direitos territoriais, consuetudinário e consulta prévia, a direitos como a autoidentidade²⁸, a educação diferenciada e o respeito às crenças, aos valores espirituais, às tradições, culturas e idiomas próprios. No que diz respeito aos direitos linguísticos observados nos processos legais, a Convenção 169 estabelece o seguinte:

Artigo 12

Os povos interessados deverão ser protegidos contra a violação de seus direitos e deverão poder mover ações

²⁷ Destaca-se que o Estado brasileiro somente ratificou a Convenção em 25 de julho de 2002, e apenas tornou a Convenção lei interna em 2004, quinze anos depois, por meio do Decreto n. 5051.

²⁸ A Convenção n. 169 define a autoidentidade indígena ou tribal como um critério subjetivo para a definição dos povos sujeitos da Convenção. Em seu artigo 1º, no item 2, estabelece que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

legais, individualmente ou por meio de seus órgãos representativos, para garantir a proteção efetiva de tais direitos. Medidas deverão ser tomadas para garantir que os membros desses povos **possam compreender e se fazer compreender em processos legais**, disponibilizando-se para esse fim, se necessário, intérpretes ou outros meios eficazes (OIT, 1989, grifo meu).

Os Estados devem, portanto, disponibilizar intérpretes ou outros meios eficazes para que os membros desses povos possam se fazer entender durante processos legais, “se necessário”. Uma análise isolada desse artigo nos levaria a concluir que, assim como prevê o art. 14 do PIDCP, os indígenas somente possuem direito ao intérprete ou outras medidas adequadas em circunstâncias em que não possam compreender ou se fazer compreender em processos legais. Resultaria, portanto, em um direito linguístico unicamente instrumental. No entanto, a análise dos demais artigos da Convenção 169 permite ampliar a interpretação para esse direito linguístico. Os art. 8 e 9 dizem que, ao aplicar a legislação nacional aos povos indígenas, os Estados não podem ser indiferentes aos costumes e sistemas jurídicos desses povos, devendo reconhecer os métodos tradicionalmente adotados por esses povos para lidar com delitos:

Artigo 28

1. Sempre que viável, as crianças dos povos interessados **deverão aprender a ler e escrever na sua própria língua indígena** ou na língua mais comumente falada no seu grupo. Quando isso não for possível, as autoridades competentes consultarão esses povos com vistas a adotar medidas que permitam a consecução desse objetivo.

2. Medidas adequadas deverão ser tomadas para garantir que esses povos tenham a oportunidade de se tornar fluentes na língua nacional ou em um dos idiomas oficiais do país.
3. Medidas deverão ser tomadas para **preservar e promover o desenvolvimento e a prática das línguas indígenas** dos povos interessados (OIT, 1989, grifo meu).

É importante observar que, nesses casos, o direito linguístico do indígena a se expressar na sua língua em juízo assegurado pela Convenção 169 não é um direito individual que cumpre uma função instrumental-comunicativa. Tal direito linguístico está inserido no respeito aos costumes, sistemas jurídicos e valores tradicionais coletivos dos povos indígenas, os quais devem respeitadas também em processos legais. Já o artigo 30 deixa claro o direito dos povos indígenas a contar com tradução e o dever do Estado em garantir os meios necessários para que possam tomar conhecimento de seus direitos e obrigações:

Artigo 30

1. Os governos adotarão medidas adequadas às tradições e culturas dos povos interessados, para que possam tomar conhecimento de seus direitos e obrigações, principalmente no campo do trabalho, das oportunidades econômicas, da educação e da saúde, dos serviços sociais e dos direitos decorrentes da presente Convenção.
2. Se necessário, isso deverá ser feito **por meio de traduções escritas** e dos meios de comunicação de massa **nos idiomas desses povos** (OIT, 1989, grifo meu).

Nesse artigo, fica estabelecido que os governos devem adotar medidas adequadas para que os povos interessados possam tomar conhecimento de seus direitos e que isso deverá ser feito por

meio de traduções escritas nos idiomas desses povos e meios de comunicação de massa nos idiomas. Tal interpretação baseia-se, portanto, na premissa de que o direito do sujeito indígena usar a sua língua em juízo é um direito que busca garantir não apenas o direito de acesso à justiça, como também a adequação às tradições e culturas dos povos. Por fim, depois de mais de 22 anos de negociações e de intensa pressão dos movimentos indígenas, foi finalmente aprovada pela ONU, em junho de 2007, em Nova Iorque, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

1.7 Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas

A Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas é considerada um texto extremamente avançado, que reflete o conjunto de reivindicações atuais dos povos indígenas do mundo acerca de melhorias nas suas relações mantidas com os Estados. O texto reforça os direitos coletivos assegurados pela Convenção 169 aos povos indígenas, incluindo os direitos à autodeterminação, direitos culturais e de identidade, direitos às terras tradicionais, à educação e saúde diferenciada, e à língua. Nesse sentido, é um documento parâmetro, que visa contribuir com a conscientização sobre a opressão histórica impetrada contra os povos indígenas e, ao mesmo tempo, “reconhecer o direito desses povos às suas existências coletivas, suas culturas e espiritualidades”.

Dispõe ainda, em seu art. 2 que os povos e pessoas indígenas têm o direito de não serem submetidos a nenhuma forma de discriminação fundada, em particular, em sua origem ou identidade indígena. Ademais, em seu artigo 8, diz que os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção e reparação de “a) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência privar os povos e as pessoas indígenas de sua integridade como povos distintos, ou de seus valores culturais ou de sua identidade étnica [...]. Além de reforçar princípios de não-discriminação e respeito aos valores culturais e identidades étnicas, o texto garante ainda o direito desses povos a revitalizar, usar e transmitir às próximas gerações as suas línguas e literaturas, e atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas.

No que concerne aos direitos linguísticos assegurados no âmbito público-civil, a Declaração garante que povos indígenas têm o direito de entender e serem entendidos em procedimentos políticos, administrativos ou judiciais, fazendo, para isso, uso da interpretação e tradução, ou outros meios adequados. No campo educacional, diz que os Estados devem garantir medidas eficazes para que as crianças indígenas tenham acesso à educação em suas próprias línguas, e conforme seus métodos culturais de ensino e aprendizagem. O quadro abaixo resume os direitos linguísticos que aparecem no texto.

Quadro 3 – Direitos linguísticos na Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas

Artigo 13	<p>1. Os povos indígenas têm o direito de revitalizar, utilizar, desenvolver e transmitir às gerações futuras suas histórias, idiomas, tradições orais, filosofias, sistemas de escrita e literaturas, e de atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas e de mantê-los.</p> <p>2. Os Estados adotarão medidas eficazes para garantir a proteção desse direito e também para assegurar que os povos indígenas possam entender e ser entendidos em atos políticos, jurídicos e administrativos, proporcionando para isso, quando necessário, serviços de interpretação ou outros meios adequados.</p>
Artigo 14	<p>1. Os povos indígenas têm o direito de estabelecer e controlar seus sistemas e instituições educativos, que ofereçam educação em seus próprios idiomas, em consonância com seus métodos culturais de ensino e de aprendizagem.</p>
Artigo 16	<p>1. Os povos indígenas têm o direito de estabelecer seus próprios meios de informação, em seus próprios idiomas, e de ter acesso a todos os demais meios de informação não-indígenas, sem qualquer discriminação.</p>

Fonte: Elaborado pela autora (2019).

Em relação ao uso de intérpretes e tradutores em procedimentos judiciais, mais uma vez, o uso da expressão condicional “quando necessário” pode conduzir à leitura de que o direito ao uso da língua indígena somente será válido quando o

indígena não souber falar a língua do Estado. Contudo, no que concerne aos procedimentos jurídicos, o art. 40 da Declaração diz que os Estados deverão levar em consideração “os costumes, as tradições, as normas e os sistemas jurídicos dos povos indígenas interessados e as normas internacionais de direitos humanos”. Esse artigo, que reforça a ideia presente na Convenção 169 de respeito aos costumes indígenas nos sistemas jurídicos, nos permite mais uma vez também interpretar que o respeito às línguas indígenas seja observado como parte do respeito aos costumes e tradições indígenas no âmbito jurídico estatal. Por fim, resta analisar o mais recente instrumento de proteção dos direitos dos povos indígenas, aprovado no âmbito latino-americano.

1.8 Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas

Em 2016, a Assembleia Geral da Organização de Estados Americanos (OEA) aprovou a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, instrumento que oferece proteção específica para os povos indígenas na América do Norte, México, América Central, América do Sul e o Caribe. Após 17 anos de reuniões e negociações, das quais os povos indígenas participaram na elaboração do conteúdo, é a primeira vez que a OEA reconhece um conjunto de direitos aos povos indígenas da América. Em seu art. 2, a DADPI afirma o reconhecimento e o respeito dos Estados sobre o caráter pluricultural e multilíngue dos povos indígenas, como parte integral das sociedades. Ademais, o texto trata de novos temas, não contemplados na Convenção 169 da OIT e na Declaração da ONU, tais como igualdade de gênero e proteção especial às mulheres e às crianças indígenas (art. 7); reconhecimento da personalidade jurídica do indígena (art. 9); direito à espiritualidade (art. 16) e à família indígena (art. 17), dentre outros.

No que se refere à proteção do direito e da jurisdição indígena (art. 22), há uma mudança significativa em relação aos direitos linguísticos assegurados nesse âmbito. A DADPI diz que

Artigo 22

3. Os assuntos referentes a pessoas indígenas ou a seus direitos ou interesses na jurisdição de cada Estado serão conduzidos de maneira a proporcionar aos indígenas o direito de plena representação com dignidade e igualdade perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação, à igual proteção e benefício da lei, **inclusive ao uso de intérpretes linguísticos e culturais** (OEA, 2016).

O texto considera que, para que o direito de plena representação com dignidade e igualdade, sem discriminação, deve incluir o direito ao uso da língua própria dos povos indígenas, o que demanda a presença de intérpretes não somente linguísticos como culturais. Assim, pela primeira vez, assegura-se o direito ao intérprete linguístico e cultural sem a expressão condicional “se necessário”. Tal assertiva é reforçada pelo artigo 14, que trata dos “sistemas de conhecimento, linguagem e comunicação”. Além de reconhecer o dever dos Estados em tomar medidas para promover a transmissão de rádio e televisão em língua indígena, dispõe ainda que:

Artigo 14

2. Os Estados, em conjunto com os povos indígenas, envidarão esforços para que esses povos possam compreender e se fazer compreender em suas próprias línguas em processos administrativos, políticos e judiciais, providenciando-lhes, caso seja necessário, intérpretes ou outros meios eficazes (OEA, 2016).

Diferente da Convenção 169 e da Declaração da ONU, aqui, explicita-se o dever dos Estados em adotar medidas que garantam que os povos indígenas possam compreender e se fazer compreender em suas próprias línguas. Desse modo, o que difere a Declaração Americana das demais é que, nesse último caso, o

Estado precisa se esforçar para que os processos administrativos, políticos e judiciais ocorram na língua indígena, e que, para isso, caso seja necessário, ele deverá providenciar intérpretes ou outros meios eficazes. Nesse sentido, assegura-se um direito linguístico cujo princípio pauta-se não somente na garantia do acesso à justiça, mas no respeito às línguas próprias desses povos – portanto, um direito linguístico coletivo e não-instrumental.

Cabe assinalar que a Declaração Americana deverá se converter em um dos instrumentos mais importantes do Sistema Interamericano de Direitos Humanos para garantir o respeito aos direitos dos povos indígenas. A respeito do papel do SIDH, vale também ressaltar que a Corte Interamericana tem julgado casos em que reconhece a necessidade do uso das línguas indígenas para a garantia do acesso desses povos acesso à justiça.

1.9 Direitos linguísticos na Corte Interamericana de Direitos Humanos

A Corte Interamericana de Direitos Humanos é o órgão judicial responsável por promover, velar e difundir as normas internacionais de direitos humanos, sobretudo aquelas oriundas da Convenção Americana de Direitos Humanos. Nos últimos anos, a Corte Interamericana tem tomado decisões importantes no que concerne à necessidade de respeitar as cosmovisões indígenas e de assegurar-lhes o acesso à justiça. Conforme Araújo Júnior (2018), a corte tem destacado a importância dos Estados em assegurar a proteção efetiva dos povos indígenas, que leve em conta suas particularidades próprias, “bem como suas características econômicas e sociais, assim como sua situação de especial vulnerabilidade, seu direito consuetudinário, seus valores, usos e costumes” (Araújo Júnior, 2018, p.202).

Cabe destacar que as decisões da Corte têm força jurídica vinculante e obrigatória, de maneira que cabe aos Estados o seu cumprimento, embora, para isso, seja preciso que o Estado reconheça a jurisdição da Corte, já que ela é apresentada como cláusula facultativa. Vale lembrar também que o Estado brasileiro reconheceu a competência jurisdicional da Corte Interamericana em dezembro de 1998 (Decreto Legislativo n. 89, de 3 de

dezembro de 1998). Portanto, em acordo com a opinião consultiva n. 16 de 1999, o Estado brasileiro tem o dever de oferecer gratuitamente às pessoas acusadas intérpretes e tradutores como forma de garantias judiciais mínimas. Apesar de certa oscilação, a corte tem sido um tribunal extremamente inovador e garantista de direitos coletivos dos povos indígenas, em si mesmos, em comparação com o Comitê de Direitos Humanos do Pacto de Direitos Cívicos e Políticos da ONU.

1.9.1 Tiu Tojín vs. Guatemala

Em 2008, a Corte julgou o caso Tiu Tojín vs. Guatemala relativo ao desaparecimento forçado de María Tiu Tojín e sua filha recém-nascida, Josefa, em 1990, pelas mãos de militares do Exército guatemalteco. A Comissão Interamericana, responsável por submeter o caso a Corte alegou que, na época, o Estado não havia cumprido o seu dever de investigar os fatos com a devida diligência, de maneira que os culpados continuavam impunes. Para a Comissão, o caso refletia “os abusos cometidos durante o conflito (armado) interno pelas forças miliares contra o povo indígena maya, os integrantes das organizações dedicadas à promoção de seus direitos e as comunidades de população em resistência [...]” (CIDH, 2008, p.02), e solicitou que a Corte julgasse se o Estado havia cumprido suas obrigações internacionais, incluindo o art. 8 da Convenção Americana sobre as garantias judiciais. Além disso, a Comissão pediu que a Corte examinasse “os obstáculos sociais e culturais diferenciados que (os povos indígenas) enfrentam para acesso as instâncias de justiça penal que investigue esses crimes”.

A Comissão indicou que tais obstáculos se deveram a cinco fatores: “a) falta de capacitação intercultural dos operadores de justiça; b) limitantes para o acesso físico às instituições judiciais; c) altos custos para a tramitação dos processos judiciais; d) **monolinguismo no desenvolvimento dos processos judiciais**; e) comportamentos e práticas de tipo discriminatório por parte dos operadores de justiça” (Ibid., p. 33). Assim, no que concerne às dificuldades linguísticas, a Corte julgou que:

O idioma dos familiares de María e Josefa é K'iche', como se pôde observar durante a audiência, requerem de tradução que lhes facilite poder transmitir a informação e solicitar a mesma. Os principais órgãos de administração da justiça - Organismo Judicial e Ministério Público - não contam com um sistema permanente de tradutores, pelo que se dificulta em maior grau a possibilidade de que [...] impulse o processo por si mesmos (CIDH, 2008, p. 33, tradução minha).

Portanto, além de julgar que o desaparecimento forçado de Tiu Tojín constituiu uma grave violação de direitos humanos, a Corte entendeu ainda que os familiares da vítima enfrentaram obstáculos para acessar a justiça pelo fato de não poderem compreender e se fazer compreender pelas autoridades. Desse modo, a Corte fez o seguinte apontamento:

100. Este Tribunal considera que para garantir o acesso das vítimas à justiça - entre os membros do povo indígena Maya - e para que a investigação se realize com a devida diligência, sem obstáculos e sem discriminação, **o Estado deve assegurar que aquelas possam compreender e se fazer compreender nos procedimentos legais iniciados, facilitando-lhes intérpretes ou outros meios eficazes para tal fim** (CIDH, 2008, p. 40, grifo meu).

Do mesmo modo, julgou-se que, para que as vítimas pertencentes ao povo maya tenham acesso à justiça sem obstáculos e sem discriminação, é dever do Estado garantir que elas não tenham que fazer “esforços desmedidos ou exagerados para acessar os centros de administração da justiça encarregados da investigação” (Ibid, p. 2). Isso significa garantir serviços de interpretação ou outros meios eficazes que lhes permitam compreender e se fazer compreender. O Tribunal recorreu ainda ao

art. 1 da Convenção Americana de Direitos Humanos, que trata do princípio da não discriminação, e se referiu a um caso anterior em que este princípio fora considerado pelo mesmo Tribunal:

96. Como foi estabelecido em outras ocasiões deste Tribunal, e conforme o princípio de não discriminação consagrado no artigo 1.1 da Convenção Americana, para garantir o acesso à justiça dos membros de povos indígenas, ‘é indispensável que os Estados outorguem uma proteção efetiva que tome em conta suas particularidades próprias, suas características econômicas e sociais, assim como sua situação de especial vulnerabilidade, seu direito consuetudinário, valores, usos e costumes’ (CIDH, 2008, p. 34).

Observa-se que a Corte considerou ainda o dever dos Estados em proteger as particularidades próprias dos povos indígenas para garantir o seu acesso à justiça. Isso significa que, além do direito individual de acesso à justiça, a Corte enfatizou a garantia de direitos coletivos, previstos na Convenção 169 e na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, já que lembrou o dever dos Estados em proteger “seu direito consuetudinário, valores, usos e costumes”. Com isso, podemos inferir que o uso das línguas indígenas compõe parte do que a Corte entende como respeito às particularidades próprias dos povos indígenas, em um movimento que nos permite entender tal direito como um direito linguístico de dimensão coletiva. Interessante notar que a Corte deferiu também que o Estado tivesse que publicar, em emissora de rádio de grande cobertura, a sentença em espanhol e em k’iche’:

108. A Corte toma em conta o solicitado pela Comissão, assim como o fato de que os familiares das vítimas pertencem ao povo Maya e que sua língua própria é o maya k’iche’, pelo que considera necessário que

o Estado dê publicidade, através de uma emissora de rádio de ampla cobertura no Departamento de Quiche [...] deverá facultar-se em espanhol e em maya k'iche', para o qual deverá ordenar a tradução ao maya k'iche' dos apartados da Sentença que foram assinalados anteriormente [...] (CIDH, 2008, p. 37).

O reconhecimento pela Corte da língua maya k'iche como língua do povo maya e a decisão pelo seu uso na divulgação e cobertura do caso é muito significativa, porque indica a necessidade do reconhecimento das línguas indígenas em diferentes espaços institucionais, em pé de igualdade com a língua oficial do Estado – no caso, o espanhol. Nessa perspectiva, a presença das línguas indígenas nos espaços midiáticos é uma forma de política pública que visa garantir o acesso desses povos às decisões judiciais que lhes dizem respeito e, ao mesmo tempo, visa respeitar as suas línguas próprias. Desse modo, interpretou-se que a língua k'iche' constitui parte do conjunto de costumes maya e, portanto, com base no que dizem a Convenção 169 da OIT e a Declaração dos Povos Indígenas, deve ser reconhecida e respeitada também nos espaços judiciais e midiáticos.

Além disso, é notório o fato de que a Corte entendeu que o direito ao intérprete não é exclusivo da pessoa acusada de delito ou da vítima, mas é um direito que se estende também aos familiares e aos membros do povo indígena como um todo. Trata-se de um rompimento com a visão individualista e instrumental do direito linguístico, na medida em que a preocupação não é atender apenas o direito do indivíduo indígena, mas também o direito *da coletividade* ao qual ele pertence. O uso da língua maya k'iche' para a divulgação do caso representa uma forma de respeitar o direito linguístico não apenas da vítima, mas do povo maya como um todo, constituindo, portanto, um direito linguístico coletivo. Análise semelhante também pode ser encontrada no caso Rosendo Cantú, analisado brevemente a seguir.

1.9.2 Rosendo Cantú e outras vs. México

Em agosto de 2009, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos submeteu à Corte uma demanda contra o Estado do México se referindo à violação sexual e tortura cometida contra Rosendo Cantú em 16 de fevereiro de 2002, por “falta de devida diligência na investigação e sanção dos responsáveis”. Rosendo Cantú, que é uma mulher indígena pertencente ao povo indígena Me’phaa, tinha dezessete anos na época, e foi violada por oficiais militares que ocupavam o estado de Guerrero. Segundo o relatório da Corte, a presença militar no estado de Guerrero, dirigida a reprimir atividades ilegais, resultou em uma série de violação de direitos fundamentais das comunidades indígenas que ocupam a região. Em Guerrero, há uma importante porcentagem de indígenas que mantêm as suas tradições e identidades culturais, e que vivem em condição de grande marginalização e pobreza. De acordo com o Tribunal da Corte, “em geral, a população indígena se encontra em uma situação de vulnerabilidade, refletida em diferentes âmbitos, como administração da justiça e serviços de saúde, **particularmente por não falar espanhol e não contar com intérpretes**, por falta de recursos econômicos para contratar um advogado, trasladar-se aos centros de saúde e aos órgãos judiciais [...]” (CIDH, 2010, p. 23 grifo nosso).

A Comissão assinalou que o caso de violação sexual cometida pelos membros das forças de segurança do Estado contra a população civil constituiu violação de direitos humanos protegidos pela Convenção Americana e que, nos casos de violação sexual contra mulheres indígenas, a dor e a humilhação se agravam “**devido ao desconhecimento do idioma de seus agressores e das demais autoridades intervenientes**, e por repúdio de sua comunidade como consequência dos fatos” (Ibid., p. 28, grifo nosso). Assim, dentre as diversas falhas e omissões na investigação, a Corte comprovou que, no momento de relatar a violência sofrida, Rosendo Cantú não falava o espanhol com fluidez, no entanto, não contou com um intérprete, tendo que recorrer à ajuda de seu esposo para a tradução. Tal fato, segundo o Tribunal, “não respeita sua identidade cultural, e não resulta adequado para assegurar a qualidade do conteúdo da declaração

nem para proteger devidamente a confidencialidade da denúncia” (Ibid, p. 65). Nesse sentido, com respeito às dificuldades linguísticas, a Corte considerou ainda que:

185. [...] a impossibilidade de denunciar e receber informação em seu idioma nos momentos iniciais implicou, no presente caso, **um trato que não tomou em conta a situação de vulnerabilidade da senhora Rosendo Cantú, baseada em seu idioma e etnicidade**, implicando um menoscabo de fato injustificado em seu direito de acessar a justiça. Com base no anterior, a Corte considera que o Estado descumpriu sua obrigação de garantir, sem discriminação, o direito de acesso a justiça nos termos dos artigos 8.1 e 25 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento (CIDH, 2010, p. 67).

Nota-se, portanto, que mais uma vez a Corte reconhece a importância do reconhecimento da língua e da etnicidade indígena como fatores que, combinados com a situação de vulnerabilidade da vítima, precisam ser observados para garantir o acesso da mulher indígena à justiça. Trata-se, portanto, de um direito que se pauta não apenas no artigo 8.1 de garantias judiciais como também no princípio do reconhecimento e respeito às especificidades étnicas e linguísticas de Rosendo Cantú, enquanto mulher indígena pertencente a uma coletividade. Além disso, a Corte reitera que, por se tratar de uma vítima mulher e indígena, o Estado deve “assegurar o pleno acesso e a capacidade de atuar da vítima em todas as etapas”, e proporcionar “os meios para que ela acesse e participe das diligências do caso”, o que inclui “a provisão de intérprete e apoio desde uma perspectiva de gênero, em consideração de suas circunstâncias de especial vulnerabilidade” (CIDH, 2010, p. 77).

Por fim, deve-se mencionar que, assim como o caso de Tiu Tojín, a Corte também solicitou que o Estado publicasse a sentença em idioma espanhol e me’paa, “tanto em emissora de rádio de

ampla cobertura estatal e comunitária como em um jornal de ampla circulação nacional e em um jornal de circulação estatal, no Diário Oficial da Federação e na página de Internet da Secretaria da Defesa Nacional” (Ibid, p. 80). Portanto, dois casos julgados pela Corte nos permitem avançar na defesa do direito dos povos indígenas a se expressar na sua língua própria em juízo como um direito linguístico coletivo, na medida em que eles.

1.10 Desafios para pensar o pluralismo linguístico na América Latina

Nos últimos anos, alguns países latino-americanos têm buscado a efetividade dos direitos linguísticos previstos constitucionalmente por meio da aprovação de leis infraconstitucionais e da criação de políticas nacionais. Em geral, esses modelos normativos de proteção das línguas são realizados por meio da criação de órgãos federais, instituições oficiais, as quais são responsáveis pela sua implantação e administração. Em 2003, por exemplo, o México aprovou a “Lei Geral de Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas” que tem como objetivo “regular o reconhecimento e proteção dos direitos linguísticos, individuais e coletivos dos povos e comunidades indígenas, assim como a promoção do uso e desenvolvimento das línguas indígenas”.

Outro exemplo conhecido é do Paraguai, que em 2010 sancionou a Lei 4.251, “Lei de Línguas”, a qual reconhece o direito de todos os cidadãos indígenas a conhecer e usar sua língua própria. A partir desta lei, o governo paraguaio criou a Secretaria de Políticas Linguísticas, encarregada de lidar com o bilinguismo e as línguas indígenas.

No âmbito da administração da justiça, algumas constituições reconhecem o direito do acusado, réu ou testemunha indígena a ser ouvido na língua própria em juízo, independentemente de conhecer ou não o castelhano. Na Bolívia, a Constituição Política do Estado (CPE) reconhece, no título IV, que trata das garantias judiciais e ações de defesa, no art. 120, que “toda pessoa submetida a processo deve ser julgada em seu idioma; excepcionalmente, de maneira obrigatória, deverá ser assistida por

tradutora, tradutor ou intérprete”. A Constituição do Equador, em seu art. 77 (7, “a”), diz que o direito de toda pessoa à defesa inclui “ser informada, de forma previa e detalhada, em sua língua própria e em linguagem sensível às ações e procedimentos formulados contra ela, e da identidade da autoridade responsável pela ação ou procedimento”. Enquanto isso, a Constituição Política do Peru vai mais além e diz que todo peruano tem direito a usar a língua própria diante de qualquer autoridade:

Art. 2

9. A sua identidade étnica e cultural. O Estado reconhece e protege a pluralidade étnica e cultural da Nação.

Todo peruano tem direito a usar seu próprio idioma ante qualquer autoridade mediante um intérprete. Os estrangeiros têm este mesmo direito quando são citados por qualquer autoridade (PERU, 1993).

Há ainda países que não garantiram tal direito linguístico em suas constituições, mas que o fizeram em legislações infraconstitucionais, como é o caso da Venezuela e do México. Em 2008, a República Bolivariana da Venezuela aprovou a Lei de Idiomas Indígenas, com o objetivo de “regular, promover e fortalecer o uso, revitalização, preservação, defesa e fomento dos idiomas indígenas”. Em seu art. 42, diz que no Sistema Nacional de Saúde e no Sistema de Justiça, os órgãos e entes competentes devem designar “os e as intérpretes e os e as tradutoras, necessários para a atenção aos povos e comunidades indígenas, a quem prestarão seus serviços de maneira exclusiva”. No México, a já citada Lei Geral de Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas, de 2003, no capítulo II, que trata dos direitos dos falantes de línguas indígenas, diz no seu art. 10 o seguinte:

Art. 10

O Estado garantirá o direito dos povos e comunidades indígenas ao acesso à jurisdição do Estado na língua indígena nacional de que sejam falantes. Para

garantir esse direito, em todos os julgamentos e procedimentos em que seja parte, individual ou coletivamente, se deverão tomar em conta seus costumes e especificidades culturais respeitando os preceitos da Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos.

As autoridades federais responsáveis pela procuração e administração da justiça, incluindo as agrárias e laborais, proverão o necessário a efeito de que nos julgamentos que realizem, os indígenas sejam assistidos gratuitamente, em todo tempo, por intérpretes e defensores que tenham conhecimento de sua língua indígena e cultura.

Nos termos do artigo 5, nas entidades federativas e nos municípios com comunidades que falem línguas indígenas, se adotarão e instrumentalizarão as medidas a que se refere o parágrafo anterior, nas instancias que se requeiram (MÉXICO, 2003).

A lei assinala, de maneira explícita, o direito linguístico dos povos indígenas a serem assistidos por intérpretes e tradutores não somente em juízo, como em todos os demais procedimentos de administração da justiça do Estado. Para garantir tal direito, o Estado deverá ainda levar em conta não somente os sistemas linguísticos, mas os costumes e as especificidades culturais destes povos. Além disso, seja parte individual ou coletiva, os indígenas têm o direito de serem assistidos em todo o processo por intérpretes e defensores que tenham conhecimento de sua língua e cultura. Portanto, observa-se que, no que diz respeito aos direitos linguístico no âmbito da justiça, estas novas leis infraconstitucionais estão além dos direitos de tolerância, individuais e instrumentais previstos na DUDH, no PIDCP, e na Convenção Americana.

Nesse sentido, nota-se que a recente aprovação de leis linguísticas constitucionais e/ou infraconstitucionais tem possibilitado um avanço no reconhecimento dos direitos linguísticos coletivos dos povos indígenas em países latino-americanos. O quadro a seguir traz os países latino-americanos que possuem, atualmente, as leis infraconstitucionais mais avançadas no que diz respeito aos direitos linguísticos, e os respectivos institutos oficiais responsáveis pela gestão das políticas linguísticas:

Quadro 4 – Leis de Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas na América Latina

Países	Leis infraconstitucionais	Institutos	Objetivos
Bolívia	Lei Geral de Direitos e Políticas Linguísticas (2012)	Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas e Culturas (IPELC)	Estabelecer ações orientadas à recuperação, revitalização e fortalecimento das línguas e culturas indígenas, sob os princípios da intraculturalidad e, interculturalidad e plurilinguismo.
Brasil	Leis municipais de cooficialização linguística Decreto nº 7.387 (2010), que institui o Inventário	Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística (IPOL) Instituto do Patrimônio	- Instituição de direito privado, sem fins lucrativos, que tem como objetivo - Autarquia federal vinculada ao

	Nacional de Diversidade Linguística (INDL)	Histórico, Artístico e Nacional (IPHAN)	Ministério da Cultura que responde pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Cabe ao Iphan proteger e promover os bens culturais do País, assegurando sua permanência e usufruto para as gerações presentes e futuras.
Colômbia	Lei de Línguas Nativas (2010)	Programa para a Proteção à Diversidade Etnolinguística (PPDE)	Implementar a nível nacional, regional e local, a conservação, preservação e difusão das línguas nativas
Equador	Projeto de Lei Orgânica dos Direitos Linguísticos de Povos e Nacionalidades	Instituto de Idiomas, Ciências e Saberes Ancestrais	Site oficial do instituto indisponível
México	Lei Geral dos Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas (2003)	Instituto Nacional de Línguas Indígenas (INALI)	Promover o fortalecimento, a preservação e o desenvolvimento das línguas indígenas que se

			falam no território nacional e articular políticas públicas na matéria.
Paraguai	Lei de Línguas (2010)	Secretaria de Políticas Linguísticas (SPL)	- Desenvolver políticas linguísticas planificando, investigando e protegendo as línguas do Paraguai; - garantir o uso equitativo das línguas oficiais, do respeito e a proteção da diversidade e os direitos linguísticos do Paraguai.
Peru	Lei Nacional de Línguas (2011)	Direção de Línguas Indígenas (DLI)	- Velar pela promoção e garantia dos direitos linguísticos; promover, supervisionar entidades públicas para que se brindem serviços públicos em línguas indígenas nas localidades em que predominem

Venezuela	Lei de Idiomas indígenas (2008)	Instituto Nacional de Idiomas Indígenas (INII)	Site oficial do instituto indisponível
------------------	---------------------------------	--	--

Fonte: Elaborado pela autora (2019).

1.10.1 Leis linguísticas no Peru

O Peru reconheceu em sua Constituição Política (1993) a pluralidade étnica, cultural e linguística de seu território. Além do espanhol, são reconhecidas as 47 línguas indígenas faladas na região, incluindo o quéchua, com mais de 3 milhões de falantes, e o aimará, com 400 mil falantes em todo o território peruano²⁹. Em seu artigo 2, inciso 9, a constituição estabelece como direito fundamental de toda pessoa a identidade étnica e cultural; do mesmo modo, reconhece que todo peruano tem direito a usar seu próprio idioma ante qualquer autoridade mediante um intérprete. Nos últimos anos, o Peru aprovou leis infraconstitucionais que buscam reconhecer os direitos linguísticos dos povos indígenas, incluindo o direito a contar com intérpretes e tradutores nos serviços públicos. Nesse marco normativo interno, o Estado peruano tem adotado uma série de políticas públicas e instrumentos para implementar os direitos linguísticos dos povos indígenas, incluindo o direito a um sistema de justiça em língua originária.

O primeiro marco normativo foi a aprovação, em 2011, da Lei nº 29735 - a *Ley de Lenguas*, que “regulamenta o uso, preservação, desenvolvimento, recuperação, fomento e difusão das línguas indígenas do Peru”. No Artigo 4, a Lei estabelece que toda

²⁹ As línguas mais faladas são o quéchua, com mais de 3 milhões de falantes e o aimará, com 400 mil falantes no território peruano. Ressalta-se que o quéchua apresenta variedades como o sureño, central, jaujahuanca e nortenho. Por sua parte, as línguas da Amazônia peruana são mais de 40; entre as mais faladas, se encontra o aguaruna, asháninka, shipibo, chayahuita, machiguenga y huambisa. A estas se somam as línguas que estão desaparecendo pela pouca quantidade de seus falantes.

pessoa tem direito a exercer seus direitos linguísticos individuais e coletivos, assim como a dispor dos meios de tradução que garantam o exercício de seus direitos em todos os âmbitos dos serviços públicos. A partir dessa lei, cria-se ainda o Registro Nacional de Línguas Originárias do Peru³⁰ para mapear em que âmbitos, distrital, provincial ou região, as línguas indígenas são predominantes e quais se encontram em perigo de extinção. Além disso, estabelece que todas as línguas originárias inscritas no Registro nacional constituem Patrimônio Cultural Imaterial da Nação (art. 8). Em seu Art. 9, o texto reconhece que são “línguas oficiais, ademais do castelhano, as línguas originárias nos distritos, províncias e regiões onde predominem” e assinala que é dever do Estado reforçar o seu uso nos serviços públicos, cabendo às entidades públicas implementar,

Art. 15. De modo planejado e progressivo, políticas e programas de capacitação ou contratação para que nas zonas do país onde uma língua originária seja predominante seus funcionários e servidores públicos possam se comunicar com suficiência nessa língua (PERU, 2011a).

Um mês após a aprovação da Lei de Línguas, o Peru aprovou a Lei nº 29785 - *Ley del Derecho a La Consulta Previa a los Pueblos Indígenas*. Sendo o primeiro país no mundo a definir um marco normativo interno para implementar os compromissos

³⁰ Busca registrar as línguas indígenas originárias contidas no Mapa Sonoro e Estatístico das Línguas Indígenas e Originárias (Ley N° 29735). Desenvolvido com o aporte da área de tecnologias, o Mapa Sonoro e Estatístico de Línguas permite se escutar as 47 línguas indígenas ou originárias que se falam no território peruano. O mapa é concebido como uma plataforma interativa da web que brinda informação sucinta e em formato oral sobre as línguas, seus falantes e as regiões onde estas se falam. São incluídos, vídeos e imagens dos povos que as falam, assim como canções tradicionais, frases e apresentações indígenas. Disponível em: <https://geocultura.cultura.gob.pe/mapa/perfil/lenguas>.

da Convenção 169 da OIT, o Estado peruano define que o processo de consulta prévia é um direito assegurado aos povos indígenas e busca incluí-los nos processos de decisão do Estado a partir de um diálogo intercultural e da adoção de medidas que respeitem os direitos coletivos dos povos indígenas. A norma também dá um respaldo ao tema dos direitos linguísticos. O artigo 16 garante o direito ao intérprete durante o processo de consulta prévia, e estipula que o intérprete deva ser treinado para assuntos específicos de consulta e registrado pelos órgãos governamentais responsáveis pelos assuntos indígenas.

Art. 16. Para a realização da consulta, se leva em conta a diversidade linguística dos povos indígenas ou originários, particularmente nas áreas onde a língua oficial não é falada majoritariamente pela população indígena. Para isso, os processos de consulta devem contar com o apoio de intérpretes devidamente capacitados nos temas que serão objeto de consulta, os quais devem estar registrados ante o órgão técnico especializado em matéria indígena do Poder Executivo”. (PERU, 2011b).

Com o objetivo inicial de garantir o direito linguístico dos povos indígenas a ter intérpretes e tradutores durante o processo de consulta prévia, em 2011, o Ministério da Cultura do Peru (MINCUL) e o Poder Judicial peruano, através da Direção de Línguas Indígenas, em coordenação com a Oficina Nacional de Justiça e Paz e Justiça Indígena (ONAJUP), criaram o primeiro **Curso de Especialização em Justiça Intercultural para Tradutores e Intérpretes em Línguas Indígenas**.

O programa, que a princípio foi pensado para treinar intérpretes e tradutores para atuar nos processos de consulta prévia aos indígenas, se expandiu e hoje busca também formar indígenas para atuarem em outras áreas do acesso à justiça, como os procedimentos criminais. Conforme consta na última Convocatória do curso, o objetivo do programa é desenvolver conhecimentos, habilidades e aptidões para a interpretação e

tradução bilíngue em matéria de justiça, afim de que os povos indígenas envolvidos em processo judicial e as próprias instâncias de administração da justiça estatal possam contar com intérpretes indígenas profissionais que os assistam, contribuindo com a implementação de seus direitos.

Até esta data, foram realizadas nove edições do curso, sendo que 307 tradutores e intérpretes foram qualificados e 36 línguas foram alcançadas. Segundo a análise de Ricoy, Ciudad e Howard (2018), é a primeira vez na história contemporânea do Peru que a figura do intérprete indígena profissional se torna publicamente reconhecida:

Enquanto indígenas bilíngues tem atuado como mediadores linguísticos entre as populações nativas do país e a administração falante de espanhol desde os tempos coloniais, o treinamento formal, a acreditação e o registro dos intérpretes constituem novos avanços [...] a novidade desta situação tem colocado desafios significativos, tanto para as instituições do Estado como para os próprios intérpretes (RICOY; CIUDAD; HOWARD, 2018, p. 03, tradução nossa).

Cabe ressaltar que o Poder Judicial peruano tem desenvolvido ações sobre o tema da interculturalidade, buscando promover espaços de coordenação com os sistemas de justiça intercultural e a implementação de centros judiciais de formação intercultural, afim de criar uma relação de respeito, cooperação e mútuo entendimento entre o Judiciário estatal e os sistemas indígenas de justiça de resolução de conflitos. Desse modo, o currículo do curso, abrange conhecimentos como:

- i) introdução aos direitos linguísticos e dos povos indígenas;
- ii) noções básicas sobre Direito Penal, Civil e Processual;
- iii) terminologia jurídica e formulação de glossário bilíngue;
- iv) pertinência cultural no sistema de justiça;

- v) princípios de tradução e interpretação no sistema de justiça; práticas profissionais de tradutor e intérprete de língua indígena na justiça, dentre outros. No entanto, devido à maior demanda por intérpretes em outras áreas além da justiça, outros conteúdos sobre serviços públicos foram introduzidos no curso.

No marco da Lei de Consulta Prévia, outro passo decisivo para a garantia dos direitos linguísticos no acesso à justiça foi a criação do **Registro Nacional de Tradutores e Intérpretes de Línguas Indígenas** (decreto nº 002-2015-MC). O Registro Nacional constitui uma base de dados oficial que tem por finalidade “incorporar os cidadãos e cidadãs falantes de línguas indígenas ou originárias do Peru, devidamente acreditados em interpretação e/ou tradução de línguas indígenas ou originária pelo Ministério da Cultura, para a prestação de serviços de interpretação e/ou tradução em línguas indígenas ou originárias” (art 2). Nas normas de criação do Registro, fica estabelecido ainda que as entidades da Administração Pública deverão requerer, necessariamente, os serviços dos intérpretes e tradutores de línguas indígenas do Registro Nacional, assumindo seus custos. O registro tem como finalidade (art. 3)

- a) contar com uma base de dados oficial que incorpore cidadãos e cidadãs falantes de línguas indígenas ou originárias do Peru, devidamente acreditados em interpretação e tradução de línguas indígenas ou originárias pelo Ministério da Cultura;
- b) brindar às entidades da administração pública e privada informação sobre os intérpretes e/ou tradutores de línguas indígenas ou originárias, devidamente acreditados e inscritos no Registro.

Em 2014, foi decretada a criação da **Política Nacional de Línguas Originárias, Tradição Oral e Interculturalidade (PNTEI)**. Segundo o documento, trata-se de uma ferramenta que “permite às autoridades dos diferentes setores e níveis do governo assumir compromissos concretos para garantir a efetiva

implementação do marco jurídico que protege os direitos linguísticos dos falantes”. Assim, constitui um instrumento que visa definir a linha de atuação do Estado peruano em matéria de línguas indígenas a partir da criação e desenvolvimento de políticas públicas na área. Além disso, cabe destacar que a PNTEI assinala como um de seus princípios norteadores a valorização e a difusão das tradições orais, entendidas como um recurso dos povos indígenas ou originários para transmitir conhecimentos, valores culturais e sociais, assim como sua memória coletiva. Sua finalidade é dar continuidade à cosmovisão dos povos, transmitir os saberes ancestrais e prolongar sua cultura no tempo.

Desse modo, o marco normativo que protege as línguas indígenas no Peru prevê que as entidades públicas promovam o uso, o registro, a recuperação, a transmissão das tradições e expressões orais, e das cosmovisões dos povos indígenas e originários. Ademais, abarca “o enfoque intercultural desde todos os elementos que conformam a diversidade cultural: língua, religião, conhecimentos, práticas e saberes ancestrais, cosmovisões, raça, entre outros” (PERU, 2014). Ainda que a interculturalidade não esteja restrita a garantir direitos linguísticos dos falantes de línguas indígenas, deve considerar-se que “no discurso das organizações indígenas, a interculturalidade se identifica com a valorização das identidades étnicas dos povos, e esta por sua vez, com a reivindicação do direito à terra e à língua” (Ibid., p. 18). Dentre os objetivos desta nova política, pode-se destacar:

Quadro 5 – Política Nacional de Línguas Originárias, Tradição Oral e Interculturalidade

Objetivos da PNTEI desde um enfoque intercultural	
1	Estabelecer um marco normativo e institucional que fomente a interculturalidade e que consolide o país como uma sociedade que reconhece a diversidade cultural e linguística como patrimônio e como recurso essencial para seu desenvolvimento;
2	Fomentar a visibilização e o reconhecimento das línguas indígenas ou originárias na sociedade peruana.

3	Promover a adequação progressiva dos serviços públicos e as prestações sociais que se brindam através de instituições, programas, projetos e outras intervenções, considerando as particularidades culturais e linguísticas dos povos indígenas e afroperuana.
4	Promover o uso das línguas indígenas na prestação dos serviços públicos e no funcionamento das entidades do setor público.
5	Gerar de forma permanente e sistemática conhecimentos e informação sobre a realidade sociocultural, econômica e linguística dos diversos grupos culturais do país para a adequada formulação de políticas públicas.
6	Gerar informação sobre os falantes e a demanda de atenção na língua indígena ou originária nas entidades do setor público e nas empresas que prestam serviços públicos.
7	Gerar informação sobre as atitudes linguísticas e a discriminação por uso da língua nas entidades do setor público e privado, os meios de comunicação, os falantes de língua indígena e a sociedade em geral.

Fonte: El peruano (2014).

É certo que tal marco normativo e as políticas e programas apresentadas possuem ainda muitos desafios pela frente. Um exemplo de desafio é a ênfase que os cursos de treinamento de intérpretes e tradutores colocam na terminologia e na criação de glossários bilíngues, ao invés de prestar atenção às diferenças de cosmovisões, padrões discursivos e práticas culturais. Assim, em uma situação como um julgamento criminal bilíngue, os “problemas” de não entendimento podem se referir não apenas ao uso de termos diferentes nas línguas, mas às diferentes cosmovisões e modelos discursivos de funcionamento da justiça:

Um confronto de tradições e crenças compõem a assimetria de padrões discursivos e de gêneros textuais entre o Espanhol e as línguas indígenas. Os textos e discursos espanhóis, quando traduzidos para línguas de pessoas cujas estruturas sociais e organização de questões legais são muito diferentes, permanecem alienígenas,

não porque eles não podem ser expressos em outras línguas, mas porque eles se originam em esquemas conceituais que os povos indígenas não necessariamente compartilham. Um exemplo disso pode ser encontrado na dificuldade que os tradutores têm em expressar o conceito de ‘direito’ nas línguas indígenas (RICOY, CIUDAD E HOWARD, 2018).

Desde uma perspectiva intercultural, a tradução e a interpretação entre as línguas indígenas e o espanhol tem o desafio de traduzir não somente estruturas linguísticas, mas cosmovisões distintas, isto é, os modos próprios como os grupos significam o mundo e questões legais em seus sistemas próprios de justiça. Outro desafio refere-se à ideia de que a interpretação deve ser requerida apenas por indígenas que forem monolíngues. Segundo os autores, a falta de familiaridade com a figura do intérprete indígena no Peru contemporâneo leva à visão errônea de que sujeitos bilíngues não precisam de intérprete. Com efeito, os juízes, por exemplo, ainda mantêm uma postura de resistência ao uso de intérprete quando percebem que o indígena réu ou testemunha sabe o espanhol. Portanto, existem ainda muitos desafios a serem enfrentados pela sociedade peruana para que esta avance na consolidação de um Estado que seja verdadeiramente intercultural e respeitador dos direitos linguísticos dos povos indígenas.

Apesar disso, as políticas que têm sido implementadas nesse país nos últimos anos podem servir de exemplo para o estado brasileiro, seja no que diz respeito à criação de leis infraconstitucionais que tratam a matéria de direitos linguísticos, a exemplo da *Ley de Lenguas*, seja no que compete às políticas linguísticas e aos programas de formação de intérpretes e tradutores indígenas. Um outro país que também tem desenvolvido leis e políticas nacionais nessa área e que pode nos servir de exemplo para pensar modelos de gestão dos direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça é o México, do qual trataremos a seguir.

1.10.2 Leis linguísticas no México

Considerado um dos dez países com maior número de falantes de línguas indígenas do mundo e da América Latina, o México é um país que possui não apenas uma grande diversidade linguística, como também um número expressivo de falantes de línguas originárias. Atualmente, o Estado mexicano conta com 7 milhões e 382 mil falantes de alguma língua indígena, e há cerca de 25 milhões de pessoas que se reconhecem como indígena, o que representa 21.5% da população desse território. Atualmente, existem 68 línguas indígenas no México, com 364 variantes linguísticas, as quais são faladas por 68 grupos indígenas, de 11 famílias linguísticas distintas (INALI, 2019)³¹. Diante disso, nos últimos dez anos, o México tem adotado uma série de normas e políticas públicas que visam proteger os direitos linguísticos dos povos indígenas, incluindo o direito ao uso da língua originária no acesso à justiça.

Com respeito ao acesso à justiça em línguas indígenas, o primeiro passo para a garantia dos direitos linguísticos dos povos indígenas foi a reforma do art. 2 da Constituição do ano de 2001, que ampliou os direitos dos povos indígenas reconhecidos em 1992 e reconheceu a composição pluricultural do país. O artigo 2 (VIII, B) estabelece “o direito de acessar plenamente a jurisdição do Estado, para que os juízos e procedimentos em que sejam parte, individual ou coletivamente, os indígenas sejam assistidos por intérpretes e defensores que tenham conhecimento de sua língua e cultura e que esta seja garantida pelas instituições que conformam a Federação, Estados e Municípios”. Já o inciso IV do artigo segundo diz que os povos indígenas têm direito a preservar e a enriquecer suas línguas, conhecimentos e todos os elementos que constituam sua cultura e identidade. O texto também diz que o Estado, em seus três níveis de governo – federação, entidades federativas e municípios, tem a obrigação de garantir tais direitos.

Como observa Saavedra (2012), tal reforma criou as condições normativas necessárias para permitir o “desenvolvimento, a institucionalização e a visibilização de

³¹ Ver: <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>.

iniciativas comunitárias e institucionais no apoio à normalização, uso e impulso das línguas indígenas nacionais” (Ibid, p. 670). O segundo passo foi a aprovação, em 13 de março 2003, da *Ley General de Derechos Lingüísticos de Los Pueblos Indígenas* (LGDLP). A LGDLPI tem por objeto o “reconhecimento e proteção dos direitos lingüísticos, individuais e coletivos dos povos e comunidades indígenas, assim como a promoção do uso cotidiano e desenvolvimento das línguas indígenas” (Art. 1).

Quanto à definição de línguas indígenas nacionais, o artigo segundo da lei define que “são línguas indígenas aquelas que procedem dos povos existentes no território nacional antes do estabelecimento do Estado Mexicano, ademais daquelas provenientes de outros povos indo-americanos, igualmente preexistentes que se arraigaram no território nacional posteriormente e que se reconhecem como possuidores de um conjunto ordenado e sistemático de formas orais funcionais e simbólicas de comunicação”. O texto também assinala que nenhuma pessoa poderá ser sujeita a qualquer tipo de discriminação em virtude da língua que fale (Art. 8).

De acordo com a análise de Saavedra (2012), a LGDLPI possibilitou um marco de ação que obriga a administração pública a garantir e promover o uso das línguas indígenas nos serviços públicos. O texto estabelece que as línguas indígenas são válidas, igualmente ao espanhol, “para qualquer assunto ou trâmite de caráter público, assim como para acessar plenamente a gestão, serviços e informação pública” (Art. 7). Com isso, nos municípios com comunidades que falem línguas indígenas, os governos, em consulta com as comunidades indígenas originárias e migrantes, deverão adotar medidas e instrumentos para que os povos indígenas possam ser atendidos em suas línguas em todas as instâncias. Importa enfatizar que, no que diz respeito às instâncias de acesso à justiça, a Lei estabelece não somente o dever das autoridades estatais de garantir o uso das línguas indígenas em tais espaços, como o dever de respeitar os costumes e especificidades culturais durante os procedimentos judiciais. O Art. 10 estabelece o seguinte:

Artigo 10

O Estado garantirá o direito dos povos e comunidades indígenas o acesso à jurisdição do Estado na língua indígena nacional de que sejam falantes. Para garantir esse direito, em todos os juízos e procedimentos em que sejam parte, individual ou coletivamente, se deverão tomar em conta seus costumes e especificidades culturais, respeitando os preceitos da Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos.

As autoridades federais responsáveis pela procuração e administração da justiça, incluindo as agrárias e trabalhistas, proverão o necessário para que nos julgamentos que realizem, os indígenas sejam assistidos gratuitamente, em todo tempo, por intérpretes e defensores que tenham conhecimento de sua língua indígena e cultural.

Nos termos do art. 5º, nas entidades federativas e nos municípios com comunidades que falem línguas indígenas, se adotarão e instrumentalizarão medidas a que refere o parágrafo anterior, nas instâncias que se requieram (MÉXICO, 2003).

Nos últimos anos, a LGDLPI tem sido traduzida na implementação de programas que buscam dar atenção aos direitos linguísticos de cidadania dos povos indígenas no terreno da educação intercultural bilíngue, na formação de tradutores, intérpretes e mediadores no âmbito da saúde e da administração da justiça, e de outras ações que pretendem visibilizar as línguas indígenas através dos meios de comunicação e das novas tecnologias de informação. Um organismo que tem cumprido um papel importante nesse cenário é o Instituto Nacional de Línguas Indígenas (INALI).

Criado a partir da LGDLPI (Art. 14), o INALI é um organismo descentralizado da Administração Pública Federal, setorizado na Secretaria de Cultura do México, que tem como objeto promover o fortalecimento, a preservação e o desenvolvimento das línguas indígenas faladas no território nacional, assim como “assessorar as três ordens de governo para articular políticas públicas necessárias na matéria”. Para o cumprimento de tais objetivos, o Instituto tem uma série de atribuições, dentre as quais, destacam-se:

Quadro 6 – Instituto Nacional de Línguas Indígenas (INALI)

Atribuições e competências do INALI

1.	Promover programas, projetos e ações para valorizar o conhecimento das línguas e culturas indígenas nacionais;
2.	Elaborar a produção de gramáticas, a normatização de escritas e a promoção da leitura e da escrita em línguas indígenas nacionais.
3.	Realizar investigações para conhecer a diversidade de línguas indígenas nacionais e apoiar o Instituto Nacional de Estatísticas, Geografia e Informática a desenhar metodologia para a realização do censo sociolinguístico para conhecer o número e distribuição de seus falantes;
4.	Atuar como órgão de consulta e assessoria das dependências e entidades da Administração Pública, assim como das instâncias dos Poderes Legislativo e Judicial, dos governos dos estados e dos municípios e das instituições e organizações sociais e privadas na matéria
5.	Promover e apoiar a criação e funcionamento de institutos nos estados e municípios, conforme as leis aplicáveis das entidades federativas, segundo a presença das línguas indígenas nacionais nos respectivos territórios;
6.	Estabelecer a normatividade e formular programas para certificar e acreditar técnicos, intérpretes, tradutores e profissionais bilíngues. Impulsionar a formulação de especialistas na matéria, que sejam conhecedores da cultura que tratam, vinculando suas atividades e programas de licenciatura e pós-graduação, assim como a diplomas e cursos de especialização, atualização e capacitação.

Fonte: INALI (2019).

Em resumo, a aplicação das atribuições e competências do INALI pretendem servir para marcar e orientar os poderes públicos na criação de ações e políticas linguísticas que eliminem os efeitos das históricas políticas homogeneizadoras do Estado mexicano. Como aponta Saavedra (2012), no nível institucional, o desafio de se introduzir uma agenda de direitos linguísticos consiste em garantir a estrutura operativa necessária para sua implementação e o cumprimento destes mesmos objetivos em todos os espaços institucionais e em todos os níveis de governo, de modo articulado:

[...] aqui o que o aflora são os problemas de gestão que como política pública supõe desenvolver uma política linguística de normalização que ainda carece de uma estrutura operativa que abarque e atue sobre toda a área de cobertura que em princípio supõe a aplicação da lei. Não é um assunto que se limite ao território das comunidades indígenas exclusivamente. Tampouco que se limite aos estados, regiões ou localidades com ampla diversidade étnica e linguística. Em si, a aplicação das leis e programas afeta todo o espaço de possível articulação de situações comunicativas nas quais seja possível o exercício de dito direito nos espaços institucionais, públicos ou privados (SAAVEDRA, 2012, p. 673).

Diante do desafio de garantir as estruturas institucionais necessárias para a garantia dos direitos linguísticos dos povos indígenas na administração da justiça estatal, o INALI estabeleceu uma política linguística de formação, acreditação, certificação e profissionalização de intérpretes de língua indígena, o Padrão Nacional de Intérpretes e Tradutores em Línguas Indígenas (PANITLI). Em termos gerais, o PANITLI é uma resposta prática à norma constitucional que reconhece o direito do indígena a contar com intérpretes em suas línguas em todas as etapas do procedimento jurisdicional, gerando maiores condições de acesso à justiça estatal. Segundo consta no site oficial do INALI, trata-se

de um instrumento de apoio que oferece informação sobre os intérpretes de línguas indígenas do país, facilitando o acesso aos serviços de interpretação e tradução para os julgamentos realizados aos cidadãos indígenas.

Dessa forma, o PANITLI se dirige a todas àquelas instituições que administram a justiça nos três níveis de governo, assim como “às pessoas organizações e instituições governamentais e acadêmica que requeiram informação para acessar aos serviços de interpretação e tradução em línguas indígenas” (INALI, 2019). O sistema oferece ainda serviço de busca por intérpretes em matéria de justiça nas seguintes modalidades: por língua (agrupação e variante linguística), por referência geoestatística (estado, município) e pelo nome do intérprete. Adicionalmente, para que o PANITLI tenha êxito, vários estados mexicanos, em ação conjunta com o INALI e com outras instituições têm implementado, desde 2007, cursos de formação, certificação e profissionalização de intérpretes e tradutores em línguas indígenas.

Como primeiro passo da profissionalização do campo de trabalho da interpretação de línguas indígenas para o serviço público, diferentes entidades federativas da República Mexicana, como Veracruz, Oaxaca, Chiapas e Guerrero, têm ofertado, desde 2009, cursos de capacitação e acreditação de intérpretes e tradutores em línguas indígenas. A maioria deles tem sido realizada com o apoio do INALI, da Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígena (CDI) e de diversas instituições do Poder Judicial. Os cursos de capacitação reúnem pessoas bilíngues - falantes de línguas indígenas e espanhol -, e que contam com diversos graus de experiência em interpretação ou tradução e diferentes perfis educativos. As aulas somam 180 horas letivas, são multidisciplinares e enfatizam a formação prática. Segundo o estudo feito por Kleinert e Stalleart (2015), o conteúdo teórico, que representa 27% do curso, abarca a formação em:

Diversidade linguística e cultural, Direitos humanos, Direitos indígenas e direitos linguísticos dos povos indígenas, Sistema de justiça penal misto, Sistema de justiça

penal acusatório adversarial. O restante 73% são conteúdos teórico-práticos orientados a: Avaliação diagnóstica com revisão, Código de ética do intérprete, Linguística e interpretação, Práticas de interpretação e Teoria e prática da norma técnica de competência laboral (NTCL), assim como elaboração de fichas terminológicas (KLEINERT; STALLEART, 2015, p. 238).

Cabe mencionar que, no site oficial do INALI, é possível encontrar a divulgação das convocatórias dos Diplomados que são ofertados por cada estado. O curso oferecido em Oaxaca, em 2012, por exemplo, formulava como seu objetivo geral:

Desenvolver os conhecimentos, habilidades e atitudes para a comunicação intercultural que permita o melhor entendimento entre as instâncias de procuração e administração da justiça do Estado e das pessoas que intervenham em um processo penal, tomando em conta a identidade, especificidades linguísticas, culturais e os direitos dos povos indígenas (DIPLOMADO DE FORMACIÓN, 2012).

Além disso, em Oaxaca, tem sido criadas oficinas com o Poder Judicial de Oaxaca para sensibilizar os servidores públicos como juízes, magistrados e secretários. Já no estado de Chiapas, a convocatória para o Diplomado de 2010 estabelecia o seguinte:

para proteger o direito das pessoas indígenas ao acesso pleno à jurisdição do Estado, garantir o direito à assistência de intérpretes que tenham conhecimento de sua língua, cultura em todos os juízos e procedimentos em que sejam parte, individual ou coletivamente, considerando seus costumes e especificidades culturais, e ter êxito a conformação do Padrão Nacional

de Intérpretes e Tradutores em Línguas Indígenas (PANITLI), se implementará a Estratégia para a Formação e Acreditação de Intérpretes em Línguas Indígenas, nos âmbitos de Procuração e Administração da Justiça no Estado de Chiapas (CONVOCAÇÃO DIPLOMADOS DE CHIAPAS, 2010).

Segundo o PANITLI, no país existem até o momento 583 intérpretes certificados – 77 em Oaxaca, 40 em Chiapas, 32 no Distrito Federal, 37 em San Luís Potosí e 61 em Veracruz. No entanto, esse número ainda é pequeno se contrastado com o número de detentos indígenas no México – 7 mil e 400 indígenas até maio de 2017. De acordo com a Assistência Legal por Direitos Humanos (AsiLegal), um estudo de 2017 revelou que, no estado de Oaxaca, por exemplo, apenas 60% dos presos contaram com a assistência de intérprete e somente 54% compreenderam o que se traduziu. Conforme aponta a reportagem do jornal *Zenzontle 400* (2019), “embora os números possam parecer que o estado de coisas não está tão mal, se os comparamos com a porcentagem de falantes indígenas, a perspectiva muda: em Chiapas, há um intérprete para cada 37 mil indígenas; em Michoacán, um para cada 19 mil; em Yucatán, um para cada 11 mil”.

Embora estados como Veracruz e Oaxaca estejam ofertando os cursos desde 2008, muitos outros estados, como Jalisco, até o momento, não realizaram nenhum curso de capacitação para futuros intérpretes e, por isso, não contam com profissionais certificados para atuar no âmbito da justiça. Assim, a falta de intérpretes certificados, a Comissão Estatal Indígena [de Jalisco] tem contratado pessoas bilíngues para auxiliarem os indígenas acusados ou detidos. Em alguns municípios, atuam também voluntários bilíngues que, embora não tenham formação na área, auxiliam os indígenas no que podem. Já os advogados da Cei buscam atenuar as deficiências institucionais através de um registro de rede de pessoas que conhecem ou falam alguma língua indígena. Quando necessitam de apoio para interpretar, os

advogados recorrem a esse registro, contatam as pessoas e as pedem colaboração voluntária³².

Apesar da desproporcionalidade entre o que dizem as leis e as dificuldades que se observam na prática, há que se ter em conta que o processo de profissionalização de uma atividade passa por fases, por redes e por instituições que ‘validam’ saberes, estabelecem normas, formas de trabalho e regras de atuação (KLEINERT; STALLEART, 2015, p. 241). Tudo isso nos permite ver a profissionalização do campo da interpretação no campo penal no México e em outros lugares como uma “prática complexa imersa em um emaranhado de interesses de poder que são herdeiros, em grande parte, de hierarquias que derivam da colonialidade histórica cujas pegadas persistem na atualidade” (ibid). Por seu turno, a preparação e reconhecimento formal dos intérpretes através dos Diplomados tem fortalecido sua identidade profissional e gerado associações e redes profissionais. Como assinalam Kleinert e Stalleart (2015), o reconhecimento formal das habilidades e competências do intérprete tem se convertido em uma forma de dar visibilidade a uma atividade historicamente invisibilizada:

³² De acordo com Kleinert e Stalleart (2015), a situação trabalhista dos intérpretes segue sendo desoladora. Em Puebla, dos 36 intérpretes acreditados até o momento da pesquisa, apenas 6 se encontram exercendo a profissão no Ministério Público. No estado de Veracruz, dos 115 intérpretes formados desde 2008, as autoras constataram que alguns não foram requeridos para o serviço de interpretação nem uma só vez durante todos esses anos. Em alguns casos, os intérpretes “são requeridos de maneira pontual para brindar serviços de interpretação através da Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas (CDI)”. Além disso, as autoras observam que, em Oaxaca, um dos lugares com uma das maiores diversidades linguísticas do país, se solicitam intérpretes constantemente, mas com frequência não chegam a usar seus serviços, “pois não há recursos nem sequer para trasladá-los do lugar de residência do intérprete até o lugar onde devem realizar o serviço” (KLEINERT; STALLEART, 2015, p. 244).

Desde que se criaram os Diplomados, se está formando um campo profissional com novas características, que há poucos anos só era projeto. Se antes a interpretação de línguas indígenas era um campo em absoluta informalidade, invisível para a maioria, sem alocação de recursos nem reconhecimento, hoje constatamos que os egressos em sua qualidade de ‘letrados’ encontram novas formas de relacionar-se com o Estado, exigem contas, estão conscientes de sua cidadania e direitos e se afirmam como atores sociais com claros objetivos (KLEINERT; STALLEART, 2015, p. 245).

De acordo as autoras, a situação trabalhista dos intérpretes segue sendo desoladora. Em Puebla, dos 36 intérpretes acreditados até o momento da pesquisa, apenas 6 se encontram exercendo a profissão no Ministério Público. No estado de Veracruz, dos 115 intérpretes formados desde 2008, as autoras constataram que alguns não foram requeridos para o serviço de interpretação nem uma só vez durante todos esses anos. Em alguns casos, os intérpretes “são requeridos de maneira pontual para brindar serviços de interpretação através da Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas (CDI)”. Além disso, as autoras observam que, em Oaxaca, um dos lugares com uma das maiores diversidades linguísticas do país, se solicitam intérpretes constantemente, mas com frequência não chegam a usar seus serviços, “pois não há recursos nem sequer para trasladá-los do lugar de residência do intérprete até o lugar onde devem realizar o serviço” (ibid, p. 244).

Em um âmbito tão hierarquizado como o sistema de justiça estatal, a prática profissional de interpretação de línguas indígenas constitui uma atividade complexa, a qual exige que o intérprete indígena se reafirme constantemente e defenda seu trabalho.

Segundo Adriana Aguilar, o INALI não tem cumprido o seu dever de traduzir e difundir com o seu dever de oferecer ao público indígena interpretação e tradução no acesso à justiça. Para ela, a negativa nasce como um problema de falta de recurso, pois o Estado não conta com infraestrutura para isso³³. Trata-se, segundo Aguilar, este é “um tema de prioridades. Para a classe política é mais importante pagar publicidade oficial do que pagar um intérprete que traduza em um hospital ou em um julgado. É o racismo e o classismo que permeia em toda a sociedade”³⁴.

Portanto, apesar dos avanços normativos, tornar efetivas tais legislações é uma tarefa que exigirá dos povos indígenas, e de seus aliados e parceiros, a capacidade de definir uma força mobilizadora permanente em defesa da garantia de seus direitos. O avanço das conquistas por direitos linguísticos verificadas nos novos textos constitucionais e no Direito Internacional não deve ocorrer sem que se produzam, nesse processo, as tensões e as contradições próprias de uma sociedade, de um Estado e de um sistema jurídico que constantemente renova os seus colonialismos. Nas palavras de Fajardo:

as reformas constitucionais expressam antigas e novas demandas indígenas, as quais lhes dão impulso. No entanto, as reformas constitucionais são o cenário em que se expressa a resistência que vem de antigos e novos colonialismos. Os contextos complexos em que se gestam as reformas enchem de tensões assim como de contradições (aparentes ou reais) aos textos constitucionais, exigindo uma interpretação pluralista para salvar as limitações e resolver tais

³³ A autora menciona que o custo médio de um tradutor em juízo é de 40 mil pesos, e que somente para cobrir a demanda de Oaxaca custaria cerca de 15 milhões de pesos anualmente.

³⁴ Ver: <http://oaxaca.eluniversal.com.mx/especiales/22-05-2018/en-oaxaca-nadie-garantiza-los-derechos-linguisticos>.

tensões em favor da realização dos objetivos e princípios do projeto constitucional pluralista. Tal exercício de interpretação é um exercício de poder e se trata de um exercício que agora também é compartilhado pelos povos indígenas no marco do Estado plurinacional (Fajardo, 2011).

No marco do novo constitucionalismo latino-americano, a garantia de direitos linguísticos aos povos indígenas exige a elaboração de uma hermenêutica criativa e pluralista, capaz de lidar com as lacunas e as incoerências inerentes a esse processo. A partir destas considerações, no capítulo seguinte, será realizada uma análise dos princípios e das leis que fundamentam os direitos linguísticos dos povos indígenas no Brasil, especificamente aqueles voltados ao uso da língua própria em procedimentos criminais.

2 DIREITOS LINGUÍSTICOS DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Em alinhamento ao Direito Internacional, o Estado brasileiro destacou o seu caráter democrático e adotou uma Constituição pluralista, a qual reconheceu a necessidade de proteção dos modos diferenciados de vida dos povos indígenas. Consagrando direitos coletivos, o art. 231 reconhece aos índios sua organização social, seus costumes, línguas, tradições, bem como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Sobre a garantia de direitos linguísticos aos povos indígenas, a Constituição reconheceu, ainda que de forma tímida³⁵, a pluralidade linguística e cultural de seu território.

A despeito de não ter reconhecido o caráter de (co)oficialidade de suas línguas indígenas, assim como o fizeram Constituições posteriores, como a Constituição Plurinacional da Bolívia, que reconhece suas 37 línguas originárias como oficiais, o texto constitucional brasileiro, marcado por um processo de redemocratização do país, abriu caminho para a “viabilidade de um Brasil Pluricultural e Plurilíngue, com uma cidadania que se expressa em muitas línguas” (MORELLO, 2014, p. 09).

Dessa forma, embora o art. 13 da CF reconheça a língua portuguesa como idioma oficial da República Federativa, os direitos linguísticos dos povos indígenas aparecem protegidos em outros dispositivos do texto constitucional, os quais servem de diretriz à interpretação da legislação infraconstitucional. São eles:

artigo 210, que assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e seus processos próprios de

³⁵ Embora os direitos consagrados aos povos indígenas na CF sejam tímidos, se comparados às Constituições latino-americanas posteriores, como as Constituições da Bolívia e do Equador, é importante observar que, dado o obscurantismo em que se encontravam os direitos dos povos indígenas no Brasil à época em que foi elaborada, a Constituição de 1988 representou “um extraordinário avanço em relação ao seu passado remoto e recente” (SOUZA FILHO, 2002 p. 157).

aprendizagem no ensino fundamental regular;

artigos 215 e 216, que reconhecem como patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem as formas de expressão;

artigo 231, que reconhece aos índios, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, bem como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (BRASIL, 1988, s/p).

Contudo, se o texto constitucional marca uma virada no tratamento da diversidade linguística dos povos indígenas, não se pode dizer o mesmo de sua adaptação às leis infraconstitucionais preexistentes a ele. Na seara processual-penal, nosso atual, porém, caduco, Código de Processo Penal (CPP), elaborado na década de 40, não faz qualquer menção aos povos indígenas e, muito menos, ao direito desses grupos a usar suas línguas em processos penais.

Além disso, pelo texto, o direito à assistência a um intérprete e/ou a um tradutor é um direito garantido apenas ao *indivíduo* acusado ou testemunha que não souber entender ou se fazer entender na “língua nacional” (art. 193 e art. 223, CPP). Isso significa que, interpretado de maneira isolada, a norma não garante que o indígena use a sua língua tradicional se ele souber falar a “língua nacional”.

Segundo Villares (2014), existe no Direito Penal brasileiro uma extrema dificuldade de adequar as regras penais às novas normas constitucionais de respeito às especificidades étnicas e culturais dos povos indígenas. Apesar da previsão constitucional, é cada vez “mais nítido o desrespeito na aplicação do Direito Penal às populações indígenas” (Ibid, 2014, p. 16). Para Yamada e Belloque (2014), isso acontece porque:

No âmbito do Direito Penal, os conflitos de diferentes ordens jurídicas e costumes se apresentam com maior nitidez do que nos outros ramos do Direito. Isso se deve ao fato de que o Direito Penal encontra seu fundamento num conjunto de valorações sociais – e cosmovisão etnocêntrica – a serem protegidas. Justifica-se assim a atuação mais ostensiva do Estado, qual seja a de considerar-se legítimo para imputar ato definido em norma como infração criminal. Assim, o não-reconhecimento das formas distintas de organização social, dos costumes e tradições, valores e da moral indígenas (tal como prevê o art. 231 da Constituição Federal brasileira) no processo criminal compromete a garantia do tratamento justo a ser dispensado aos índios (agressores ou agredidos), seus familiares e, por vezes, até mesmo às suas comunidades (YAMADA E BELLOQUE, 2014, p. 125).

Nesse sentido, embora o direito linguístico do indígena a se expressar em sua língua tradicional em juízo não seja previsto no Código de Processo Penal de 1941, em demandas do gênero, as línguas desses povos devem ser respeitadas, de forma a garantir o acesso justo e igualitário à justiça, fazendo-se respeitar os seus modos tradicionais de existência. Nesse capítulo, apresento as principais normas e princípios constitucionais que protegem os direitos linguísticos dos povos indígenas no Brasil e defendo a tese de que estes povos têm assegurado o direito a expressarem-se em suas línguas em procedimentos judiciais, independentemente de terem conhecimento da língua portuguesa ou não. Para isso, será preciso elaborar uma hermenêutica criativa, capaz de lidar com as contradições e lacunas das normas de direito. Como assinala Abreu (2016),

Houvesse o constituinte originário inserido textualmente a discriminação linguística no corpo do texto do inciso IV do Art. 3º da Constituição Federal, nos pouparia de um esforço hermenêutico mais elaborado, além de facilitar a propositura legislativa de leis infraconstitucionais que servissem à defesa dos direitos linguísticos no Brasil. Como assim não o fez, cumpre então aos que se dedicam ao ativismo político-linguístico utilizar as possibilidades interpretativas do texto constitucional e fomentar a produção de normas que atendam simultaneamente aos princípios insculpidos na Constituição e à defesa dos direitos linguísticos no país (ABREU, 2016, p. 172).

Na esteira do que sugere Abreu (2016), nesse capítulo, tento fazer um exercício de interpretação das normas e dos princípios previstos na Constituição de 1988, os quais, na minha leitura, fundamentam juridicamente direito linguístico coletivo do indígena em juízo. A minha hipótese é a de que a aplicação do direito linguístico no âmbito penal encontra fundamento não apenas no direito individual do princípio do devido processo legal, mas está respaldado também em direitos coletivos indígenas e em princípios como a não-discriminação, a dignidade humana, o respeito à diversidade cultural e linguística etc.

Também buscarei demonstrar ao longo do capítulo algumas iniciativas jurídicas, as quais, a partir de um exercício criativo da legislação, têm sido capazes de fomentar a pluralidade linguística no Brasil. São elas: i) as leis de cooficialização de línguas a nível municipal e ii) a política do Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL).

Antes de prosseguir às normas atuais, entendo que seja importante realizar um breve percurso histórico sobre o tratamento jurídico-político que tem sido conferido às línguas indígenas no Brasil. Ter um olhar histórico sobre o modo como o Estado e as leis brasileiras vêm tratando a matéria da diversidade linguística no

Brasil, e especificamente as línguas indígenas, é fundamental para que possamos identificar o que constitui mudança e o que constitui continuidade nas leis e nas políticas linguísticas brasileiras contemporâneas.

Portanto, a seguir, faço um breve percurso histórico pelas leis e políticas linguísticas que o Estado português e, em seguida, o Estado brasileiro, implementaram no Brasil. Para isso, comento uma seleção de textos jurídicos - ordens régias, decretos, constituições etc – que, durante quase cinco séculos, tiveram como projeto político e de nação o apagamento das línguas indígenas do Brasil.

2.1 O tratamento jurídico das línguas indígenas no Brasil: um breve trajeto histórico

2.1.1 Leis linguísticas no Brasil Colônia

Para se imaginar uma nação, é preciso que alguns fatos sejam esquecidos. No Brasil, nos esquecemos de que nem sempre fomos um país majoritariamente monolíngue em língua portuguesa. Em realidade, segundo as pesquisas de Rodrigues (2003), estima-se que no século XVI tenham sido faladas mais de 1.300 línguas, de diferentes famílias e troncos linguísticos, nesse território. Todas essas línguas eram, em sua completude, portadoras de saberes milenares, cosmologias, narrativas orais e memórias ancestrais. Além disso, nos primeiros dois séculos de investida colonial, foi a língua tupinambá, conhecida como Língua geral, que funcionou como a principal língua de comunicação interétnica entre indígenas, portugueses e negros escravizados, sobretudo no estado de São Paulo e nos estados do Maranhão e Pará (Rodrigues, 2003).

Embora nem sempre lembradas nos livros de história, eram a língua geral paulista (LGP), falada no litoral, e a língua geral amazônica (LGA), também conhecida como *nheengatu*, falada no Maranhão e Grão-Pará, as duas principais variedades do tupinambá usada na comunicação interétnica. De acordo com Bessa Freire (1983), no século XVII, a capitania de São Paulo

contava com uma forte presença da língua geral, que se difundiu pelo sul e sudeste pela atuação dos bandeirantes e da catequização dos jesuítas³⁶. Enquanto isso, no Estado do Maranhão e Grão Pará³⁷, usada para facilitar a comunicação com os indígenas aprisionados para o trabalho escravo a língua tupinambá se expandiu, subiu os rios Amazonas e Solimões, entrou em vários de seus afluentes, onde se tornou a língua majoritária até meados do século XIX (BESSA FREIRE, 1983).

No entanto, ainda que a língua geral se fizesse presente nas relações cotidianas da colônia, era o português que assumia o *status* de língua de prestígio, falada pelas classes mais favorecidas e, também, usada na administração pelos agentes do Estado. A seguinte passagem de Silva Neto (1977) é elucidativa sobre a

³⁶ Conforme aponta Silva Neto (1977), há uma série de registros que atestam a extensão do uso da língua geral entre os paulistas, incluindo entre os filhos de uniões entre mulheres indígenas e pais portugueses. Muitos relatos da época mostram que os filhos dos colonos iam à escola aprender a língua portuguesa, mas que no ambiente familiar e comunitário era a língua geral que predominava. Em 1694, o padre Antônio Vieira reconhecia que “as famílias dos portugueses, e índios em São Paulo estão ligadas hoje umas com as outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua, que nas ditas famílias se fala, é a dos índios, e a Portuguesa a vão os mesmos aprender a escola”; “e os filhos dos Portugueses cá nascidos sabem melhor que os Portugueses, assim homens, como mulheres, principalmente na Capitania de S. Vicente...”; “os filhos primeiro sabem a língua do gentio do que aprendem a materna” (VIEIRA, 1694, p. 161 apud SILVA NETO, 1977, p. 51).

³⁷ No século XVII, iniciou-se um forte processo de colonização da região amazônica, mais precisamente na região das capitanias do Estado do Maranhão e Grao-Pará³⁷, e que difundiu a língua geral em meio a outras línguas que já eram faladas naquela região. Segundo Bessa Freire (1983), como a maioria dos colonos e missionários chegavam à Amazônia já falando a Língua Geral, e como parte dos povos da região eram também tupi, o sistema colonial do Estado do Maranhão e Grao-Pará acabou elegendo o tupinambá como a língua de colonização. O resultado dessa incursão ao interior da Amazônia e do contato com as demais línguas indígenas não-tupi foi o estabelecimento da Língua Geral Amazônica (LGA), mais tarde conhecida como nheengatu, usada por missionários, colonos e índios de origem não-tupi até o final do século XVIII.

hierarquia de funções entre o português e a língua geral nesse período:

O português era a língua da administração: só em português era possível entender-se oficialmente com os agentes do Estado. Para aspirar aos cargos públicos (aliás, sempre tão apetedidos) era preciso o conhecimento do português. Contratos, transmissões, testamentos – enfim, todos os documentos jurídicos – eram escritos na língua dos colonizadores. O português era a língua da escola, o falar polido e disciplinado em gramáticas, enquanto a língua geral carecia deste prestígio, pois era um linguajar aprendido de outiva. Livros de ficção ou de ciência, só em português. O tupi nunca se elevou a categoria de língua escrita literária. A razão é simples e óbvia, ele estava associado à classe mais humilde e rude da sociedade colonial (SILVA NETO, 1977, p. 61).

Embora a língua geral estivesse presente nas relações domésticas da colônia – um linguajar aprendido de outiva, associada à classe mais humilde da sociedade – era a língua portuguesa, representante das classes de maior poder, a língua usada pelos agentes do Poder Público – língua usada nos contratos, nos documentos jurídicos, testamentos etc. Contudo, cabe assinalar que, até aquele período, não havia nenhum documento que expressasse a oficialidade da língua portuguesa. Na análise de Mariani (2004), antes do Diretório dos Índios, a questão da língua era tematizada direta ou indiretamente em alguns regimentos e ordens reais, e somente relacionadas à questão religiosa ou à vassalagem. Nesse sentido, o Estado português era muito oscilante em relação à política de controle das populações indígenas na colônia, uma oscilação que acontecia também no plano das políticas de línguas - “tratava-se de uma legislação oscilante, que ora enfatiza o ensino de português, ora incentiva o conhecimento da língua geral, ora, salomonicamente, tenta conciliar ambas”

(Ibid, p. 133). Assim, continua a autora, “do ponto de vista das ordens régias, a língua indígena tem utilidade em um primeiro momento para que se possa capacitar o indígena na religião católica. E só” (Ibid, p. 142).

Em 1701, o próprio rei de Portugal escreve a D. João de Lencastre, governador-geral do Maranhão, ordenando que os missionários “se esforçassem por ensinar aos índios na língua portuguesa” (SILVA NETO, 1977, p. 59). Além disso, duas ordens régias, uma expedida em 1717 e outra em 1727, determinavam que os missionários ensinassem somente em português. Em 1730, o governador do Maranhão João de Maia da Gama, reconhecendo a dificuldade que os índios tinham de aprender a língua portuguesa e a facilidade que tinham em falar a geral, recomenda aos padres que “aos pequenos, e já aldeados, façam falar português uns com os outros, e *dar-lhes alguma palmatoada, quando ouvir falar pela língua*” (Ibid, p. 58)³⁸.

Entretanto, conforme a análise de Bessa Freire (1983), as diversas leis e ordens régias eram pouco ou nada cumpridas na colônia, de modo que as primeiras tentativas de portugalizar o território e conter o domínio dos jesuítas foram todas fracassadas. A dificuldade do Estado português em conter o domínio da língua geral na colônia está registrada em várias correspondências que Xavier de Mendonça Furtado, governador da capitania do Grão-Pará e Maranhão, trocou com o Marquês de Pombal, que era seu meio-irmão. Em uma delas, escreve a Pombal:

Contra esta Diabólica máxima trabalhei quanto coube no possível para extingui-la principalmente nesta Capital, vim há pouco tempo a desenganar-me que pouco ou nada tinha feito, fazendo-me assim demonstrativo pelos dois fatos que vou expor a V. exa. O primeiro foi virem à minha casa umas crianças, filhos de umas

³⁸ Merece destaque o dado do Dicionário histórico, geográfico e estatístico da província do Espírito Santos (MARQUES, 1878 apud SILVA NETO, 1977, p. 55). Consta que em 23 de maio de 1798, a Câmara do Espírito Santo ordenou que só se falasse a língua portuguesa, sob pena de prisão.

peessoas Principais desta terra, e faltando eu com elas, que entendendo pouco português, compreendiam e se explicavam bastantemente na Língua Tapuia, ou chamada geral. O segundo foi ouvir debaixo da minha janela dois Negros dos que proximamente se estão introduzindo da Costa da África, falando desembaraçadamente a sobredita Língua e não compreendendo nada da Portuguesa (SILVA NETO, 1977, p. 59).

Assim, quando Sebastião José de Carvalho e Mello, o Marquês de Pombal, institui o “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhã”, em 18 de agosto de 1758. Transcrevo, abaixo, o parágrafo 6º do Diretório, que dispõe do uso e ensino da língua portuguesa na colônia:

6. Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos Povos conquistados seu próprio idioma, por ser indisputável (sic), que esse é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes, e ter mostrado a experiência, 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 pois todas as Nações polidas do Mundo este prudente, e solido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral, invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rustica, e barbara sujeição, em que até agora se

conservaram, para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem as Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas Nações, outra chamada Geral, mas unicamente da Portuguesa na forma, que sua Majestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora não se observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado (ALMEIDA, 2011).

A partir de então, o texto tornava expressamente proibido que os povos indígenas usassem a língua própria das suas nações – “não consentindo de modo algum que os meninos e meninas indígenas usassem da Língua própria de suas Nações”. É preciso observar que o Diretório teve, mais do que qualquer outra lei mencionada, o caráter de Constituição, no sentido de fundar uma nova postura do Estado. Em um estudo detalhado sobre o que o Diretório representou para o Brasil Colônia, Almeida (1997) diz que, em termos jurídicos, a amplitude do Diretório pode ser equiparada às Constituições que atualmente regem os Estados modernos. Desse modo, em um gesto político-jurídico que marcou a institucionalização da língua portuguesa no Brasil (MARIANI, 2004), ao impor o uso e o ensino exclusivo do português e proibir o uso das línguas indígenas, o Diretório instituiu um processo de marginalização das línguas indígenas, cujas consequências se fazem sentir até hoje no tratamento que o Estado brasileiro confere à pluralidade linguística.

Figura 2 – Diretório dos Índios



Fonte: Almeida (2011).

Na estratégia pombalina, o domínio do fator linguístico era definidor no controle da força de trabalho indígena e escrava. A Língua do Príncipe, como observa Almeida (2011) seria “a Língua da Nação porquanto a autoridade dinástica o impunha”. No entendimento do Marquês de Pombal, o Estado dinástico “exigia uma homogeneidade linguística derramada na vida política e administrativa, disciplinando as relações sociais entre os agentes sociais e entre eles e os próprios aparatos de poder” (Ibid, p. 148).

Ao passo que a autoridade dinástica impunha a Língua do Príncipe e da Nação, as línguas indígenas, sobretudo a geral, eram satanizadas como “línguas diabólicas”, sendo o seu uso tido como heresia perante a Igreja e crime contra o Rei. Com efeito, há registros que atestam a existência de sanções àqueles que insistissem em seu uso, especialmente na catequização. Talvez um dos casos mais emblemáticos de proibição do uso das línguas indígenas desse período seja o caso do padre Manuel da Penha do Rosário, acusado de heresia pelo Tribunal da Inquisição por catequizar os índios em língua geral. Ao ser acusado de desobediência ao Rei e de heresia perante a Igreja, o padre foi levado ao Tribunal da Inquisição, de onde foi julgado por fazer uso da “língua diabólica” na catequização. Diante dessa situação, ele

escreveu, como peça de defesa, um extenso documento que chamou de *Questões Apologéticas*³⁹.

Produzido no auge da fase pombalina, o documento é considerado de fundamental importância para a história da língua portuguesa e para a história política e religiosa da Amazônia. Em sua importante obra “Língua e Inquisição no Brasil de Pombal: 1773”, Da Silva (1995), faz uma pesquisa filológica sobre a defesa que o padre Manuel realizou perante o Tribunal do Santo Ofício e diz se tratar do “mais volumoso e consistente documento sobre a imposição da língua portuguesa aos indígenas brasileiros”. As Questões Apologéticas são constituídas por 19 itens, nas quais o Manuel do Rosário argumenta, de forma sagaz, pelo uso das línguas indígenas na catequizaçã⁴⁰. Trago aqui um dos argumentos usados pelo pároco:

Se peca o pároco contra o nosso rei,
instruindo aos índios em a língua vulgar
deles?

³⁹ O título completo da obra é “Questões apologéticas enuclíadas e dirigidas a mostrar que nada peca o pároco que na língua vulgar dos índios os instrui espiritualmente, não sabendo eles nem entendendo a portuguesa, que, por ordem real, se-lhes deve introduzir; nem também o que persuade as índias à compostura do calçado e mando ou mantilha e à reforma juntamente de suas camisas decotadas; nem o que disser que prega o que o Espírito Santo lhe dita e nem o que, na igreja, repreender alguém em particular por causa pública” (ROSÁRIO, 1773 apud SILVA, 1995).

⁴⁰ Segundo Silva (1995), trata-se do “mais volumoso e consistente documento sobre a imposição da língua portuguesa aos indígenas brasileiros”. A defesa apresentada por Penha foi tão bem elaborada que chegou a ser elogiada pelo próprio inquisidor, que não só inocentou o padre da acusação, como lhe concedeu uma paróquia. Segundo constata Silva, “mesmo afrontando os poderes constituídos, esta defesa foi suficiente não só para inocentar o seu autor, mas ainda para granjear-lhe o prêmio de uma paróquia de índios, onde poderia colocar em prática suas ideias, além de elogios ao conteúdo de sua obra por parte de seus superiores e inquisidores”. Embora não fosse contra o uso da língua portuguesa no ensino secular, Penha defendia o uso das línguas indígenas na evangelizaçã já que grande parte dos índios não falava português.

41. Digo que não. Porque, instruindo-os nela, a nenhuma lei real ofende, pois nenhuma me consta haver que o proíba, assim em o Diretório como em os livros da intendência e nos das câmeras e correições. E se houvesse, teria sido publicada pelas ruas, ao menos junto do pelourinho na praça, e nele fixada, como é costume, principalmente depois de haver dúvidas nessa matéria. E seriam também recolhidos, para se consumirem, os catecismos brasílicos e instrutivos pela língua geral dos índios, que nas paróquias se conservam (ROSÁRIO, 1773, apud SILVA, 1995, p. 27).

Apesar da acusação contra Manuel do Rosário, não houve maiores tentativas de regulamentação, divulgação ou tentativas mais incisivas de fazer valer o referido artigo do Diretório. Em realidade, a lei pombalina não foi obedecida pela maioria dos missionários, indígenas, escravos e colonos que usavam a língua geral cotidianamente. Segundo as estimativas de Bessa Freire (1983), durante trinta anos, essas leis ficaram apenas no papel: “a Língua geral, mesmo proibida, continuou em pleno processo de expansão por toda a colônia, porque o sistema, os agentes e as práticas sociais sustentavam essa expansão - o Regimento das Missões, os jesuítas e a organização do trabalho indígena - permaneciam vigentes e atuantes”⁴¹. Apesar de sua “pouca

⁴¹ Cabe destacar que a língua geral permaneceu como língua predominante da Amazônia ainda por muitos anos após o decreto pombalino. Segundo Bessa Freire (1983), o nheengatu só perdeu a hegemonia para o português na Amazônia no final do século XVIII, quando o *boom* da exploração da borracha promoveu uma migração em massa de trabalhadores de outras regiões do país, falantes de língua portuguesa. Portanto, apesar de seu caráter fundante na institucionalização da língua portuguesa como língua oficial do Brasil, o Decreto pombalino não foi o fator decisivo para a predominância do português no território. Essa posição é defendida por diversos

eficácia”, cabe assinalar que, mesmo após a revogação do Diretório, em 1798, não houve qualquer alteração na política de imposição da língua portuguesa. Como lembra Almeida, “a aristocracia se foi com o Príncipe, mas a exclusividade da ‘Língua do Príncipe’, entretantes, ficou” (ALMEIDA, 2011, p. 149).

2.1.2 Leis linguísticas no Brasil Império

Com a revogação do Diretório dos Índios (Carta Régia de 12/05/1798), as constituições que se seguiram jamais desdisseram Pombal quando à imposição da língua portuguesa. Quando a necessidade de uma política indigenista foi debatida na Assembleia Constituinte, o projeto de José Bonifácio, intitulado “Apontamentos para a civilização dos índios Bárbaros do Império do Brazil”, dizia, entre outras coisas, que deveria “acabar nas aldeias com a língua da terra, e ensinar aos rapazes o português para acabar com a separação e isolamento, banir a ignorância e antiga barbárie de costumes”. Dizia ainda que “[...] as línguas ensinarão o idioma português, e a ler e contar aos selvagens, de modo que a nossa língua venha a ser geral – animar por todos os meios possíveis os casamentos dos homens brancos e de cor com as índias [...] convertê-los pouco e pouco de caçadores e pastores. E depois a cultivadores fixos”.

Os apontamentos de José Bonifácio não foram incorporados à Constituição de 1824, de maneira que nossa primeira Constituição não faz nenhuma menção aos índios e, tão pouco, às línguas faladas por essas populações. No entanto, segundo Cunha (2018), ainda que a Constituição de 1824 não tratasse da questão indígena, um grande plano de civilização dos índios continuava na agenda política do Império. O Regulamento das Missões (Decreto n. 426 de 24 de julho de 1845), que dispõe sobre as missões de catequese e civilização dos índios, estabelecia que cada província deveria ser administrada por um Diretor-Geral. Competia ao Diretor, dentre outras obrigações, “Inquerir onde ha Indios, que vivão em hordas errantes; seus costumes, e línguas (...)” (art. 1, §

especialistas em história da língua portuguesa, dentre eles Serafim da Silva Neto (1977) e Silvio Elia (1979).

7º). Aos missionários da aldeia, por sua vez, caberia a tarefa de “Ensinar a ler, escrever e contar aos meninos, e ainda aos adultos, que sem violencia se dispuzerem a adquirir essa instrucção” (art. 6, § 6) (CUNHA, 2018).

Embora as leis imperiais não tenham adotado medidas expressas de proibição das línguas indígenas, assim como havia sido no período pombalino, o novo projeto de nação independente em nada modificou a política colonial de imposição da língua portuguesa. Contudo, as ideologias nacionalistas e revolucionárias que se delineavam na Europa no século XIX exerceram forte influência no pensamento das elites orquestradoras do projeto político da nação independente no Brasil⁴². Para garantir a unidade e a centralização do Estado nacional, as classes dirigentes do Império entenderam que era necessário criar um “espírito de consenso” que levasse as diversas regiões e povos a se identificarem como partes integrantes de uma mesma nação. Dessa forma, a institucionalização de uma língua única para todo o território tinha função estratégica no processo de unificação do Estado brasileiro. Como muito acertadamente analisa Lima (2005):

⁴² Lembremos que, ao longo do século XIX, o surgimento da escolarização em massa, a revolução das indústrias, dos transportes e da comunicação, e a intensificação dos aparelhos burocráticos estatais garantiam uma intervenção cada vez maior do Estado na vida dos indivíduos. Nesse aspecto, o uso de uma língua falada e escrita que fosse uniforme a todos era fundamental não somente para garantir o funcionamento da máquina burocrática, mas para criar uma ideia de homogeneidade e de unidade que conduzisse as massas a se identificar como uma só nação. Na análise de Hobsbawn (2013), o acesso da população à escolarização e à língua nacional garantia ao Estado um número maior de trabalhadores minimamente capacitados para executar as tarefas demandadas pelas indústrias em crescimento. Com efeito, a escolha da língua a ser ensinada nas escolas primárias e a ser usada nos organismos oficiais não era mais uma escolha pragmática e não deliberada, mas um projeto consciente do Estado e das elites de forjar uma unidade e, com isso, garantir a soberania política, econômica e territorial. Cada vez mais, a língua se tornava um símbolo nacional que precisava ser adaptado, melhorado e celebrado - uma tarefa que ficou a cargo dos gramáticos e das elites intelectuais (HOBSBAWN, 2013; ANDERSON, 2015).

Para diferentes intelectuais desse período — que com propriedade já se convencionou qualificar como romântico — a língua certamente consistiu em um leito para a nacionalidade, que teria poder de atenuar as desigualdades, hierarquias, dispersões territoriais da sociedade escravista. A língua comum propiciaria um lugar simbólico de unidade, uma forma de aproximação entre extremos sociais ou regionais. Mais ainda, sendo esta língua comum herança da colonização portuguesa, garantiria que a unidade fosse estabelecida em nome de uma civilização e de seu correlato obrigatório, a ordem. Mesmo os que defenderam uma “língua brasileira”, nunca fizeram que o distanciamento fosse grande a ponto de romper com a filiação a Portugal (LIMA, 2005, p. 3).

Com efeito, uma das principais tentativas do Império de efetivar sua política de homogeneização linguística fora através da educação escolar (LIMA, 2005). A aprovação da Lei da Instrução Pública (15 de outubro de 1827) estabelece a escola pública primária no Brasil. Considerada um marco na história da educação nacional, essa lei diz que “em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos, haverá as escolas de primeiras letras que forem necessárias”. Em seu artigo sexto, ficava estabelecido que “Os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática de *língua nacional*” (...).

Segundo Lima (2005), o projeto de instrução pública era a fórmula que a recente nação independente havia encontrado para construir um “caráter nacional” que lhe garantisse uma unidade política. Durante o período regencial e no II Reinado, o projeto unitarista viu na língua nacional uma forma de propiciar a imagem simbólica de unidade que aproximaria extremos sociais, regionais e raciais, ainda que, possivelmente, a maioria dos habitantes do

Império fosse plurilíngue nesse período. Embora grande parte da população não fosse constitucionalmente cidadã, a lei da instrução pública, que incluía a difusão do saber ler e escrever a gramática da língua nacional, se estabelecia como um instrumento do projeto unitarista, de “prosperidade da nação”, e de combate às ameaças políticas separatistas e antiescravistas. Garantir a centralização do Estado e conter as dispersões territoriais só seria possível na medida em que a unidade (ainda que simbólica) fosse estabelecida e a diversidade, atenuada⁴³.

A Constituição de 1827 manteve a total omissão sobre a questão indígena no Brasil e sobre a pluralidade linguística desse território. Isso nos indica que a língua portuguesa deveria ser tomada, implicitamente, como a única língua legítima da nação brasileira. Nas palavras de Mariani e Souza (1994, p. 46), “em termos legais, o Brasil é uma nação sem idioma, o que, a nível do implícito, pode-se ler: a língua portuguesa continua instaurada como língua nacional”. Durante a Assembleia Constituinte de 1823, por exemplo, nenhum dos deputados sugeriu que nem mesmo o nome “língua portuguesa” fosse alterado.

O português deveria continuar sendo a única língua utilizada no ensino, na administração pública etc. Fora das Assembleias, no entanto, defesas apaixonadas pelo uso das expressões “língua brasileira” e “língua portuguesa” se alternavam em polêmicas em torno da forma como o idioma nacional do recente país independente deveria ser denominado⁴⁴.

⁴³ Para isso, apenas uma lei que instituísse o ensino em língua nacional não era suficiente. Além de um dispositivo jurídico e pedagógico, era preciso um conjunto de discursos que ajudassem a forjar/imaginar a existência de uma unidade linguística - um território onde todos falassem uma só língua, compartilhassem de um mesmo passado heroico e de uma mesma identidade. Tais elementos seriam característicos daquilo que define o brasileiro e os sentidos da brasilidade; assim, seria a língua portuguesa, herança da civilização, o *único* idioma nacional dos brasileiros (Mariani e Souza, 1994).

⁴⁴ Ao longo do século XIX, a elite intelectual, sobretudo os homens de letras do movimento literário romântico-nacionalista, levou a cabo a defesa de uma língua que pudesse expressar o espírito do povo brasileiro. Figuras do romantismo brasileiro como Gonçalves Dias e José de Alencar

Outra importante norma imperial que deve ser mencionada é a Lei Saraiva (Decreto Imperial nº 3.029, de 09 de janeiro de 1881), a qual instituiu a obrigatoriedade da língua portuguesa para o exercício do direito político. A Lei Saraiva teve como objetivo promover a reforma eleitoral, substituindo a eleição indireta pela eleição direta. Afora os que já antes eram impedidos de votar (escravos, mulheres e indígenas), foram criadas restrições aos cidadãos analfabetos. Da promulgação da lei em diante, só poderia votar o indivíduo livre, maior de 18 anos, do sexo masculino, que comprovasse renda mínima de quatrocentos mil réis e que soubesse ler e escrever em língua nacional:

Art.8º. No primeiro dia útil do mês de setembro de 1882, e de então em diante todos os anos em igual dia, se procederá à revisão do alistamento geral dos eleitores, em todo o Império, somente para os seguintes fins:

[...] II – De serem incluídos no dito alistamento os cidadãos que requererem e provarem ter adquirido as qualidades de eleitor de conformidade com esta lei, *e souberem ler e escrever*. (IMPERIO DO BRASIL, 1881, p. 348).

A partir da promulgação da referida lei, todas as pessoas que não tivessem o domínio da língua portuguesa em sua

foram defensores árdios de uma autonomia linguística do Brasil. Para Alencar, seriam os povos indígenas e suas línguas a principal fonte para a construção de uma língua genuinamente brasileira, como afirma em pós-escrito de Iracema “os operários da transformação de nossa língua são esses representantes de tantas raças, desde a saxônia até a africana, que fazem neste solo exuberante amálgama do sangue, das tradições e das línguas” (1872 apud Mariani e Souza, 2014). Os românticos contribuíram fortemente para formar um sentimento de nacionalidade no Brasil que relacionava a história de um povo com uma identidade e uma língua nacional. Influenciados pelo movimento romântico-nacionalista europeu, os defensores da língua nacional foram fundamentais para forjar o ideal de brasilidade que ainda hoje permanece atual no imaginário social.

modalidade escrita, o que representava a maioria esmagadora da população, estariam impedidos de exercer o direito político de voto. Para o historiador José Honório Rodrigues (1982), a lei Saraiva pode ser considerada o “efetivo início de um processo de marginalização cívico-política dos analfabetos que se completaria depois da proclamação da República”⁴⁵. Em relação aos povos indígenas, pode-se dizer que essa lei não afetou diretamente essa população, já que nesse período o indígena não era considerado sujeito capaz de atos civis e políticos. Sob a tutela dos chamados juízes de órfãos, os indígenas estavam entre os não-cidadãos do Império, não podendo acessar, por ele próprio, qualquer direito civil, político ou social (SOUZA FILHO, 2012). Cabe analisar que, já nesse período, o não-conhecimento da língua portuguesa era um forte argumento para afirmar a incapacidade civil do indígena. A seguinte passagem, recuperada por Souza Filho ilustra bem esse cenário:

Em 25 de outubro de 1898, a índia Helena, mãe do menor Antônio Solimões, se apresentou ao Tribunal Superior de Justiça do Estado do Maranhão para ouvir o julgamento do *habeas corpus* que decidiria se o seu filho seria confiado a estranhos. O juiz havia determinado que Antônio fosse retirado do poder de sua mãe. Indignado com o caso, Mateus de Souza Lopes

⁴⁵ A Lei Saraiva somente foi revogada com a promulgação da Emenda Constitucional nº 25, de 15 de maio de 1985, quase cem anos depois. Apesar da Constituição de 1988 reparar essa injustiça, garantindo o direito do analfabeto ao voto, a Constituição ainda não permite a sua elegibilidade. Isto é, embora o analfabeto possa votar, ele não pode ser votado. Segundo o ex-ministro do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) Walter Costa Porto, o item de inelegibilidade permite que o partido opositor e o Ministério Público possam acionar a Justiça Eleitoral e impugnar o pedido de registro de um candidato caso ele seja analfabeto. Não seria arriscado, portanto, dizer que a discriminação em razão do não-domínio da modalidade escrita formal da língua portuguesa seja institucionalizada no Brasil, já que amparada pelo aspecto legal da Constituição Federal.

impetrou um *habeas corpus* para que o juiz devolvesse a criança aos cuidados da mãe indígena. Tal ordem foi negada e, em 25 de outubro de 1898, sem entender as palavras que estavam sendo proferidas pelos doutores da lei, Helena teve seu filho retirado de seus braços e entregue a um estranho. Na sentença, o juiz apresentou o seguinte argumento: “a índia Helena é verdadeira selvagem, como afirma o próprio impetrante, se vê de certidão de fls. 20 e se evidenciou de sua presença no Tribunal, *ignora inteiramente a língua portuguesa, cujo conhecimento é um dos requisitos da legislação especial para entrada do índio na vida social*, e que por essa razão deve estar ela mesma sujeita à jurisdição do juiz de órfãos” (SOUZA FILHO, 2012).

De acordo com Souza Filho (2012), julgamentos desse tipo raramente chegavam ao conhecimento de nossos Tribunais. No entanto, a história de Helena é elucidativa da forma como o não domínio da língua portuguesa era um critério para justificar a incapacidade civil do indígena e, assim, a necessidade da sua tutela pelos juízes de órfãos. A exigência da língua portuguesa é claramente expressa pelo magistrado: “ignora inteiramente a língua portuguesa, cujo conhecimento é um dos requisitos da legislação especial para entrada do índio na vida social”. Sem conhecer a língua portuguesa, o indígena não poderia ter por si próprio, acesso ao sistema de Justiça. Nas próximas páginas, o leitor observará que a relação entre tutela, (in)capacidade civil indígena e língua portuguesa é algo que se intensifica na nossa legislação indigenista republicana, tendo fim apenas com a Constituição de 1988.

2.1.3 Leis linguísticas no Brasil República

Também a primeira Constituição da República (1891) não elaborou nenhuma lei em relação aos índios e tampouco fez menção às línguas indígenas. Em 1910, no entanto, o Estado adota uma política oficial de integração dos povos indígenas à sociedade nacional através da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI). Tendo como fundamento a ideologia positivista e desenvolvimentista da época, acreditava-se que o indígena estava fadado a desaparecer diante do inexorável. Assim, o “problema do índio” deveria ser solucionado com a sua dissolução no todo homogêneo da nação, o que não ocorreria sem que todos aprendessem a “língua da civilização”, o português.

No período de atuação do SPI, houve um processo de instalação de escolas nas áreas indígenas, que funcionavam unicamente em português. Segundo Braggio (2002), a proposta dessas escolas tinha como princípio transformar o indígena em um não indígena, o que incluía fazer com que assimilassem a língua portuguesa e abandonassem as suas línguas tradicionais. Nesse período, foram instalados postos de assistência, em muitas comunidades indígenas, onde se cuidava, dentre outras coisas, da assimilação do indígena à língua e cultura nacional. Na literatura, são encontrados diversos relatos de repressão ao uso das línguas indígenas realizados pelos agentes do SPI nesse período. Em Santa Catarina, por exemplo, com a instalação da escola na Terra Indígena Xapecó (PI Chapecó) os índios eram expressamente proibidos pelos funcionários do SPI de usar a língua Kaingang. A senhora Maria Virgínia Mendes, atualmente professora de língua Kaingang na Escola Indígena de Ensino Fundamental Pinhalzinho, relata que:

[...] foi nessa época que eu passei por difíceis momentos dentro da sala de aula, eu

era assim massacrada por causa da minha própria língua, eu era proibida fala dentro, fora e dentro da sala de aula. Então foi muito triste, por isso que hoje a gente se criou naquilo ali, oprimida, massacrada, então as vezes alguém diz assim, ó lá na Terra Indígena Xapecó, quase ninguém fala Kaingáng, mas o Kaingáng ele foi do povo Kaingáng que sofreu pra deixa sua língua e fala o português, porque nós falávamos só em Kaingáng, nossa língua materna (MENDES, Maria Virgínia. Entrevista concedida a Salvaro,2009, p. 64).

A Constituição de 1934⁴⁶ é a primeira a conferir um tratamento constitucional à língua portuguesa, ainda que não reconheça o seu caráter de oficialidade. O parágrafo único do art. 150, que dá as diretrizes para um Plano de Ensino Nacional, afirma, em sua línea “d”, que o ensino seja feito em “idioma pátrio”: d) ensino, nos estabelecimentos particulares, ministrado no idioma pátrio, salvo o de línguas estrangeiras. Com o avanço de projeto nacional-desenvolvimentista, que se consolidou a partida da centralização do Estado forte governado por Getúlio Vargas, a vida das populações que falavam outras línguas distintas do português sofreu mudanças drásticas. Durante o regime do Estado Novo, um amplo projeto de nacionalização do ensino proibiu o uso e o ensino de outras línguas que não fossem a língua portuguesa.

Em nome da unidade e da segurança nacional, a campanha getulista tinha como objetivo garantir a assimilação dos “alienígenas”, termo utilizado no jargão oficial para se referir às

⁴⁶ A constituição de 1934 também marca o início a proteção constitucional das terras indígenas no Brasil. O art. 216 diz que “será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem”. Contudo, no que se refere ao respeito às culturas e línguas indígenas, ela mantém o viés assimilacionista das constituições anteriores. Em seu art. 5º diz que cabe à União legislar sobre “a incorporação dos silvícolas à sociedade nacional”.

comunidades de descendentes de imigrantes, que se concentravam, sobretudo, na região sul do país. Segundo Campos (2006), que se dedicou a investigar as políticas linguísticas na era Vargas, nos estados do sul, os governos estaduais chegaram a ocupar escolas comunitárias que funcionavam em outras línguas; fechou gráficas de jornais escritos em alemão e italiano, queimou bibliotecas⁴⁷. Embora a Constituição de 1937 não mencionasse a questão linguística, um conjunto de decretos dava conta de regulamentar a supressão das línguas dos imigrantes e dos povos indígenas.

O Decreto Federal n. 23.028 (02 de agosto de 1933) tornava obrigatório em todos os órgãos do Poder Público, nas Universidades e nas escolas o uso da ortografia de língua portuguesa. Tal obrigatoriedade seria reforçada em 1938, pelo Decreto Federal n. 406 (04 de maio de 1938), que, em seu art. 85, estabelece que em todas as escolas rurais do país, o ensino deveria ser ministrado em língua nacional⁴⁸. Em seu art. 1, diz que todos

⁴⁷ Se na política pombalina falar uma língua indígena representava desobediência ao Rei e heresia perante a Igreja, na política getulista, falar uma língua estrangeira representava uma traição à pátria; um crime que ameaçava a segurança nacional. Foram inúmeros os casos de pessoas presas por falar a língua do país inimigo. Aqueles que fossem deletados ou pegos falando em alemão ou italiano eram considerados pelo Tribunal de Segurança Nacional como criminosos que atentavam contra a segurança nacional. Em 28 de janeiro de 1942, a Secretaria de Segurança Pública publicou edital tornando público que os estrangeiros naturais dos países da Itália, Alemanha e Japão estavam: proibidos, a contar desta data, os hinos, cantos e saudações que lhes sejam peculiares, bem como o uso dos idiomas dos países acima apontados. Em 1º de junho de 1943, deu entrada no TSN o processo crime contra Andreas Schwarz, natural de Wolynia, Rússia, 47 anos, comerciante e morador de Ibirama, SC. Conforme consta na Portaria do Departamento de Ordem Política e Social, Andreas tinha sido “apanhado em flagrante permitindo o uso do idioma alemão em sua casa comercial, onde fazem reuniões eixistas” (CAMPOS, 2006).

⁴⁸ A promulgação do Decreto 1.545 de 15 de agosto de 1939, que dispunha sobre “a adaptação ao meio nacional dos brasileiros descendentes de imigrantes”, determinou que as Secretarias Estaduais de Educação deveriam construir escolas no interior dos núcleos coloniais, as quais seriam administradas por brasileiros. De acordo com Campos (2006), os

os órgãos públicos federais, estaduais e municipais deveriam “concorrer para a perfeita adaptação, ao meio nacional, dos brasileiros descendentes de estrangeiros” e que “essa adaptação far-se-á pelo ensino e pelo uso da língua nacional, pelo cultivo da história do Brasil, pela incorporação em associações de caráter patriótico e por todos os meios que possam contribuir para a formação de uma consciência comum”.

No que concerne ao tratamento jurídico dos povos e línguas indígenas pelo governo getulista, o decreto nº 736 de 06 de abril de 1936 regulamenta a ação do SPI e estabelece um projeto de nacionalização dos silvícolas. Dentre as suas finalidades, o projeto tinha como objetivo “pôr em execução medidas e ensinamentos para nacionalização dos silvícolas com o objetivo de sua incorporação à sociedade brasileira” e “desenvolver neles, vivamente, os sentimentos da nacionalidade brasileira”. Em seu capítulo II, que trata da “Nacionalização e incorporação dos índios”, destaca em seu art. 7 a adoção de escolas primárias e profissionais, que tenham por fim “a incorporação dos índios na sociedade brasileira, economicamente produtivos, independentes e educados para o cumprimento de todos os deveres cívicos”.

A repressão ao uso das línguas indígenas se acentua na década de 70, com a ditadura militar. Entre os inúmeros abusos de poder cometidos contra os povos indígenas durante a ditadura, destaca-se o Reformatório Krenak. Segundo o Relatório do Ministério Público Federal, o reformatório funcionava, na verdade,

estados do Sul reforçavam a campanha por meio de uma série de decretos-leis estaduais. No Rio Grande do Sul, o decreto de 12 de dezembro de 1938, que dispõe sobre o ensino primário, busca deixar clara tanto a obrigatoriedade da língua portuguesa como a proibição das línguas estrangeiras. No Estado catarinense, foi instituída também a obrigatoriedade das crianças e jovens frequentarem as escolas públicas, através de um documento de “quitação escolar”. A lei determinava que para ser promovido em qualquer serviço público, para ter contrato com o Estado ou receber dinheiro público, o indivíduo deveria apresentar um atestado de que seus filhos frequentavam a escola oficial. Ainda sim muitos pais resistiam a colocar seus filhos nas escolas públicas, mantendo-os em escolas clandestinas que, muitas vezes, funcionavam no interior de casas e galpões.

como um presídio para indígenas, para onde eram enviados índios acusados de homicídio, roubo, uso de bebidas alcoólicas ou acusados também de vadiagem, brigas internas, uso de drogas, entre outros. No entanto, em muitos casos, as prisões aconteciam sem que houvesse registro de qual teria sido o delito do indivíduo. Nesse presídio, que funcionava dentro do território do povo indígena Krenak, no município de Governador Valadares, Estado de Minas Gerais (MG), inúmeras atrocidades foram cometidas com essa população. (CAMPOS, 2012; 2014).

Dentre as diversas torturas e maus-tratos cometidos contra os povos indígenas no Reformatório, era prática comum o espancamento de quem usasse a língua indígena para se comunicar. Segundo os depoimentos prestados ao MPF:

Ninguém podia falar a língua indígena; só podia falar a língua "do branco"; se falasse língua indígena, apanhava e ficava preso. [...] não podia beber, não podia ir em festa. Muitas mulheres vieram presas. Muitos índios eram presos apenas por saírem da área da aldeia para vender artesanato, como a tia de Dejanira, "Bastianinha", que ficou presa (BRASIL, 2015, p. 17, grifo nosso).

Eram muitos no Presídio, mas todos apanhavam. Bastava dizer ou fazer alguma coisa que os policiais não gostavam. Os policiais militares eram desconfiados e batiam nos presos quando eles conversavam na língua indígena porque achavam que estavam falando mal deles. **No Presídio, só era permitido falar português** (BRASIL, 2015, p. 26, grifo nosso).

Enquanto isso, na região do Alto Rio Negro, nos internatos indígenas que eram comandados pelos missionários salesianos, o uso das línguas indígenas pelas crianças era expressamente proibido pelos padres salesianos, de maneira que quem fosse pego falando a língua nativa era severamente punido. São muitos os

relatos de adultos e idosos que ainda hoje têm na memória a triste lembrança de terem sido castigados quando criança por usarem a língua materna. O professor Justino Rezende Tuyuka (2015) narrou em um artigo científico de sua autoria a sua experiência como aluno interno na Missão salesiana:

Em 1973 veio outro choque, não foi somente para mim (Tuyuka), mas para todos os alunos internos de todas as etnias: Tukano, Desano.... O sofrimento era para todos, pois **não podíamos mais falar em línguas indígenas, somente a língua portuguesa** (ainda bem durante três anos). Assim vimos o internato se calar: não sabíamos falar o português! Como vamos falar? Se alguém falasse alguma palavra em língua indígena, alguém já denunciava. Isso gerava muitos castigos. Os castigos mais comuns eram: **se você falasse a língua indígena pela manhã, ficava sem almoço e às vezes até sem a janta; se falasse pela tarde, ficava sem a janta e até sem o mingau da manhã**. Só que na hora em que outros estavam almoçando ou jantando tínhamos que rachar ou carregar a lenha. Se falássemos de noite, ficávamos em pé ao lado da rede. Se falássemos durante o tempo dos trabalhos, o castigo era ficar mais tempo enquanto outros iam embora. Se fosse durante o tempo de estudo, ficar estudando em pé. Se o nosso pai chegasse no dia de nosso castigo, não podíamos nem conversar com o pai e nem receber aquilo que ele trazia, geralmente era comida (peixe, carne...). Este castigo foi mais pesado (TUYUKA, 2015, s/p, grifo nosso).

Ressalta-se que tanto a Constituição de 1946, aprovada no governo democrático de Juscelino Kubitschek, como a Constituição de 1967, promulgada pelo regime ditatorial, mantiveram, ambas, as políticas de assimilação compulsória dos

povos indígenas e de imposição do português. Na Constituição de 67, o capítulo 2, artigo 147, parágrafo 3, b, afirmava que eram proibidos de votar “os que não sabiam exprimir-se na língua nacional”, o que impedia que a grande maioria dos povos indígenas exercesse o poder de cidadania. No Título IV, “Da Família, da Educação e da Cultura”, parágrafo 3o, I, afirmava-se que “o ensino primário somente será ministrado na língua nacional”, obrigando a maioria das crianças indígenas a aprender a ler e a escrever em uma língua que não falavam, a língua portuguesa, chamada até então de língua nacional.

Nesse sentido, seja sob o regime democrático ou o regime autocrático, o Estado brasileiro republicano, na forma de suas leis constitucionais e infraconstitucionais, manteve a política colonial e imperial de não reconhecer e de tentar apagar as línguas tradicionais indígenas. Como acertadamente analisa Braggio (2003), essa postura

não é diferente da exercida no tempo do Império, pois também clama-se por uma unidade nacional que é efetuada pela mesma noção: uma língua/um Estado/ um povo. Dentro desse cenário as línguas indígenas são toleradas na medida em que permanecem como não-nacionais. Enquanto postulante dessa noção, os governos viam as línguas indígenas como desafios potenciais para a unidade nacional. A obrigatoriedade de o ensino primário ser apenas em português teve e ainda tem forte impacto nas sociedades indígenas. Mais uma vez é negado aos povos indígenas o direito essencial de usar suas línguas para a comunicação, seja em que contexto for, a não ser em suas próprias comunidades na modalidade oral, nas funções e domínios sociais considerados de menor prestígio pela sociedade envolvente (BRAGGIO, 2003, p. 135).

Com a criação da FUNAI e a aprovação do Estatuto do Índio (lei nº 6.001), a questão linguística aparece em dois artigos: no art. 9, que estabelece o conhecimento da língua portuguesa como requisito para capacidade civil e no art. 49, que trata da educação escolar indígena bilíngue, ficando garantido que a alfabetização dos índios ocorra na língua própria do grupo e na língua portuguesa.

O Estatuto prevê a emancipação do indígena, conquanto o sujeito atenda a alguns requisitos, dentre eles, ter conhecimento da língua portuguesa. O art. 9 diz o seguinte: “qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes: (...) – II - conhecimento da língua portuguesa. Já que no concerne à educação escolar indígena, o Estatuto trouxe alguns avanços. No capítulo que trata da educação, cultura e saúde, o texto assegura, no art. 47, “(...) o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão”. Além disso, o art. 49 estabelece que “a alfabetização dos índios *far-se-á na língua do grupo a que pertencam, e em português*, salvaguardado o uso da primeira” (grifo nosso).

Se adotarmos um olhar “otimista” sob o Estatuto, podemos dizer que essa é a primeira vez que o Estado brasileiro reconhece o direito desses povos a terem respeitadas e salvaguardadas suas línguas no processo escolar. No entanto, embora o Estatuto assegurasse que a alfabetização ocorresse na língua do grupo e em português, “salvaguardando o uso da primeira”, a língua indígena só deveria ser adotada conquanto a língua portuguesa ainda não tivesse sido aprendida. Conforme analisa Braggio (2003), o ensino escolar bilíngue que se pretendia no período da elaboração do Estatuto era o chamado “bilinguismo subtrativo” ou “de transição”. Nessa abordagem, a língua materna é usada nos primeiros anos de aprendizagem escolar apenas como uma forma de facilitar o aprendizado da segunda língua, isto é, como forma de facilitar a transição para a língua oficial. Nas palavras de Braggio (2003):

nas escolas bilíngues que se implantaram no país as línguas indígenas eram utilizadas como via de acesso à cultura dominante e, conseqüentemente, ao português. Desafortunadamente, também era meio de evangelização. Enquanto línguas escritas, permaneceram isoladas nas comunidades, entre as quatro paredes da sala de aula, sem nunca terem se desenvolvido em outros domínios sociais. Sua função escrita restringisse ao domínio religioso alienígena. Logo, era uma política de língua bilíngue (!) subtrativa, ou seja, seria usada na escola somente como ponte para a aprendizagem da língua portuguesa e para a evangelização. Assim, também subtrativa era a política cultural que pretendia substituir a religião e a cultura indígena. Dessa forma, na prática, o art. 49 não cumpre a função de salvaguarda da língua indígena e nem o art. 47 a de respeito às culturas indígenas. A política, pois, para os povos indígenas é ainda assimilacionista (BRAGGIO, 2003, p. 136).

Desse modo, o direito ao uso da língua materna na escola tinha um sentido transitório – estaria assegurado até o momento em que a criança indígena aprendesse a língua portuguesa – portanto, não muito distinto do que se fazia nos períodos coloniais. Ao definir um papel integrador para a educação escolar bilíngue dos povos indígenas, o Estatuto do Índio buscou atender às normas da Convenção 107 da OIT, cuja ideologia integracionista seria superada com a Convenção n. 169, em 1989 e com a Constituição de 1988. Antes de iniciar a discussão sobre a Constituição de 1988, apresento abaixo uma síntese esquemática das principais leis/atos normativos sobre as línguas indígenas:

Quadro 7 – Principais atos jurídico-linguísticos no Brasil pré-Constituição de 1988

ATO JURÍDICO	CONTEÚDO
Diretório dos Índios - 1758 -	Institui a língua portuguesa como obrigatória na colônia e proíbe o uso do nheengatu e das demais línguas indígenas.
Lei de Instrução Geral -1827-	Estabelece o ensino da gramática da língua nacional a todos os meninos na educação pública primária
Regulamento das Missões - 1845-	Determina as missões de catequese e civilização dos índios e confere aos missionários a tarefa de ensinar os meninos indígenas a ler e a escrever em língua portuguesa.
Lei Saraiva -1881-	Institui a obrigatoriedade do domínio da modalidade escrita da língua portuguesa como requisito para o exercício dos direitos políticos.
Constituição Federal -1934-	Estabelece que o ensino seja feito em “idioma pátrio”: art. 150, d) o ensino, nos estabelecimentos particulares, ministrado no idioma pátrio, salvo o de línguas estrangeiras.
Decreto Federal n. 23.028 - 1933-	Torna obrigatório em todos os órgãos do Poder Público, nas Universidades e nas escolas o uso da ortografia de língua portuguesa.
Decreto nº 736 -1936-	Regulamenta a ação do SPI e estabelece e um <i>projeto de nacionalização dos silvícolas</i> , com a adoção de escolas primárias e profissionais, que tenham por fim “a incorporação dos índios na sociedade brasileira, economicamente produtivos, independentes e educados para o cumprimento de todos os deveres cívicos”.

Constituição Federal - 1946 -	O art. 132 determina que não podem alistar-se eleitores: a) os analfabetos; b) os que não saibam exprimir-se na língua nacional; O art. 168 (I) diz que “o ensino primário é obrigatório e só será dado na língua nacional”.
Constituição Federal - 1967 -	Art. 142, § 3º - Não podem alistar-se eleitores: a) os analfabetos; b) os que não saibam <i>exprimir-se na língua nacional</i> ; Art. 168 (...) § 3º - A legislação do ensino adotará os seguintes princípios e normas: I - o ensino primário <i>somente</i> será ministrado na língua nacional.
Estatuto do Índio -1971-	Estabelece, no art. 9, o conhecimento da língua portuguesa como requisito para capacidade civil e; No art. 49, que trata da educação escolar indígena bilíngue, garante que a alfabetização dos índios ocorra na língua materna do grupo e na língua portuguesa.

Fonte: Elaborado pela autora (2019).

2.2 Os direitos linguísticos dos povos indígenas na Constituição de 1988

A Constituição brasileira de 1988 afastou-se do paradigma integracionista de suas constituições anteriores e estabeleceu um novo parâmetro de reconhecimento e de respeito à pluralidade étnica, linguística e cultural do país. Segundo Souza Filho (2017), ao romper com o integracionismo, o Estado brasileiro reconhece os povos indígenas como sujeitos de direitos coletivos e, portanto, sujeitos do direito de existir e continuar existindo segundo seus costumes, tradições, línguas etc. Para Luciano (2012), a Constituição mudou o rumo da história entre Estado e povos indígenas quando estabeleceu alguns direitos fundamentais a estes

povos⁴⁹. Dentre eles, o autor cita: i) o fim da tutela e reconhecimento da capacidade civil dos índios; ii) o rompimento com o paradigma integracionista e reconhecimento do direito à diferença sociocultural; iii) o direito à autonomia, ao território, à cultura, à educação e à saúde a partir de projetos coletivos próprios; iv) o reconhecimento da cidadania multicultural.

No que diz respeito a garantia da pluralidade linguística e de direitos linguísticos específicos aos povos indígenas, o texto constitucional também representou um marco jurídico. Pela primeira vez na história brasileira, reconheceu-se aos povos indígenas o direito a terem respeitadas as suas línguas tradicionais. No Título VIII, Capítulo VIII, Dos Índios, no art. 231 *caput*, são reconhecidos aos índios sua “organização social, costumes, **línguas**, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (grifo meu). No âmbito da Educação, Título VIII, “Da Ordem Social”, Capítulo III, da Educação, da Cultural e do Desporto, Seção I, Da Educação, o Artigo 210 (§2º), diz que, “o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de **suas línguas maternas** e processos próprios de aprendizagem” (grifo meu).

Assim, no campo da Educação Escolar Indígena, o direito dos povos indígenas a uma educação bilíngue e diferenciada, previsto no artigo 210, abriu a possibilidade para que as escolas indígenas funcionassem como espaços de valorização e promoção das línguas e saberes tradicionais indígenas. Ao longo da década de 90, pressões advindas das comunidades indígenas, de setores da academia e de grupos de apoio levaram o Governo Federal a coordenar um conjunto de medidas que resultaram na atual arquitetura jurídica da educação escolar indígena. Em âmbito federal, a Lei n. 9.394 de 20 de dezembro de 1996, Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), determina que “o Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá

⁴⁹ Cabe lembrar que essa feliz mudança é fruto de uma histórica e intensa luta dos povos indígenas do Brasil, e, também, do mundo todo, em defesa do reconhecimento de seus direitos fundamentais e originários.

programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas”. Nas esferas estaduais, as secretarias devem, por meio de legislação específica, garantir a educação escolar das comunidades indígenas dos estados. Dentre as principais ações, podem ser destacadas:

- Decreto nº 26/91, transfere da Funai para o MEC a responsabilidade pela coordenação e aos estados e municípios a responsabilidade pela execução das ações de Educação Escolar Indígena;
- Portaria Interministerial 559/91 e Portarias/MEC nº 60/92 e 490/ 93, que instituem e normatizando o Comitê Nacional de Educação Indígena, que tem como função subsidiar as ações e elaboração dos planos operacionais e as ações educacionais nos estados e municípios;
- Publicação pelo MEC, em 1994, do documento “Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena”, a partir do qual definiram-se os principais contornos do atendimento escolar indígena;
- Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96), em que se estabeleceram as normas específicas para a oferta de educação escolar para os povos indígenas, dentre elas o ensino e o fortalecimento da língua materna no Ensino Fundamental;
- Resolução 03 do Conselho Nacional de Educação (CNE) de 1999, que fixa o status jurídico, pedagógico e administrativo da escola indígena,

como normas e ordenamento jurídico próprio, e diretrizes curriculares que visem a valorização plena das culturas dos povos indígenas e afirmação de suas identidades étnicas;

- Plano Nacional de Educação (Lei nº 10.172), de 09 de janeiro de 2001, que cria a categoria oficial de “escola indígena” para que a especificidade da educação bilíngue e intercultural seja assegurada (BRASIL, 1996, s/p).

Além do direito à educação na língua materna, a CF prevê ainda o reconhecimento das línguas indígenas como bens imateriais e difusos. Segundo Soares (2014), o direito ao patrimônio cultural linguístico é um desdobramento dos direitos culturais, já que sua concepção “pressupõe a diversidade linguística e tem por base a liberdade e a educação” (ibid, p. 84). Assim, o direito do indivíduo, ou do grupo, em se expressar na língua que represente a sua identidade e sua memória decorre do traço de diversidade cultural que informa o sistema jurídico brasileiro. Tais direitos (culturais e linguísticos) estão assegurados nos art. 215 e 216, da Seção II da Cultura, da CF, que dispõe o seguinte:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

II -produção, promoção e difusão de bens culturais;

III -formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV -democratização do acesso aos bens de cultura;

V -valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I -as formas de expressão (BRASIL, 1988, s/p).

Segundo Soares (2014), decorrente da concepção constitucional de diversidade cultural, a diversidade linguística encontra fundamento na valorização dos bens que sejam importantes para a memória, a identidade e ação dos grupos formadores da sociedade brasileira. Assim, conforme previsto nos art. 215 e 216, línguas distintas do português podem constituir bens que integram o patrimônio cultural brasileiro “quando os falares de grupos brasileiros são portadores de referencialidade” (SOARES, 2014, p. 82). Portanto, nessa perspectiva de direito linguístico como bem cultural imaterial e difuso, a diversidade linguística é abrangida no direito da coletividade, à memória coletiva e à identidade cultural. Incluem-se, portanto, como sujeitos coletivos desse direito linguístico não somente os povos indígenas, mas as comunidades quilombolas, as de descendentes de imigrantes e as comunidades surdas. Vale reproduzir a análise de Soares (2014) sobre o enquadramento das línguas como patrimônio cultural brasileiro:

Por isso, não há dúvida que se pode falar em línguas distintas da língua portuguesa como

bens culturais integrantes (ou potencialmente integrantes) do patrimônio cultural brasileiro. De acordo com o previsto no art. 216, caput, da Constituição, pode-se falar em línguas distintas da língua portuguesa como bens que integram o patrimônio cultural brasileiro quando os falares de grupos brasileiros são portadores de referencialidade, ou seja: estão ligados à memória, ação ou identidade dos grupos formadores da sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, essas línguas e falares devem ter uma continuidade histórica e uma projeção intergeracional, para o acesso e fruição pelas gerações futuras. Nesse enfoque, além das línguas indígenas e africanas, as línguas de imigração faladas no Brasil devem ter atenção do poder público não somente por expressarem materialmente os direitos linguísticos, mas também porque os “falares dos imigrantes”, se não absolvidos na língua portuguesa, podem ter presentes elementos que permitam sua autonomia e que caracterizem o bem como “forma de expressão ligada à memória, identidade e ação da sociedade brasileira” (SOARES, 2014, p. 82).

A aplicação do patrimônio cultural linguístico foi instrumentalizada no Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial (Decreto n. 3.551, de 4 de agosto de 2000), e pela produção do Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL). Com efeito, a utilização de instrumentos jurídicos como o inventário revela que a pluralidade linguística brasileira pode ser garantida mesmo com a previsão constitucional da língua portuguesa como língua oficial. Tal percepção é importante, porque nos mostra que a diversidade linguística é um direito fundamental que pode ser implementado a partir de diferentes

instrumentos e interpretações criativas da norma constitucional. Por isso, antes de dar prosseguimento à análise dos direitos linguísticos indígenas no âmbito jurídico-penal, importa dar destaque a duas recentes ações jurídico-linguísticas inovadoras que têm sido responsáveis pela implementação de direitos linguísticos no Brasil: o Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL) e as leis de cooficialização de línguas em municípios

2.2.1 O Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL)

Inaugurado pelo Decreto presidencial nº 7.387 de 09 de dezembro de 2010, o Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL) constitui a primeira política, de nível federal, voltada para a valorização e promoção da diversidade linguística brasileira. Assinado pela presidência e pelos Ministérios da Cultura (MinC), Educação (MEC), Planejamento e Gestão (MPOG), Justiça (MJ), Ciência e Tecnologia (MCTI), o Decreto criou as condições para a elaboração de uma política específica de salvaguarda das línguas minoritárias faladas pelos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. O documento estabelece, dentre outras providências, o seguinte:

Art. 1º Fica instituído o Inventário Nacional da Diversidade Linguística, sob gestão do Ministério da Cultura, como instrumento de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Art. 2º As línguas inventariadas deverão ter relevância para a memória, a história e a identidade dos grupos que compõem a sociedade brasileira.

Art. 3º A língua incluída no Inventário Nacional da Diversidade Linguística receberá o título de "Referência Cultural Brasileira", expedido pelo Ministério da Cultura.

Art. 4º O Inventário Nacional da Diversidade Linguística deverá mapear, caracterizar e diagnosticar as diferentes situações relacionadas à pluralidade linguística brasileira, sistematizando esses dados em formulário específico.

Art. 5º As línguas inventariadas farão jus a ações de valorização e promoção por parte do poder público (BRASIL, 2010, s/p).

Antes da aprovação do decreto, cabe mencionar que, primeiramente, foi realizado um pedido de criação de um *Livro de registro das línguas*, que foi encaminhado ao Iphan em 2004, pelo então presidente da Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados, Sr. Carlos Abicalil, com assessoria do Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística (IPOL)⁵⁰. Após os trâmites interinstitucionais, realizou-se, em março de 2006, um seminário para a discussão sobre a possibilidade de uma ação patrimonial para as línguas brasileiras, além de critérios e procedimentos para os registros. Este seminário conduziu à formação de um grupo interinstitucional para dar continuidade aos trabalhos. O pedido se baseou no decreto n. 3.551/00, que determina o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. Pelo texto do decreto, além dos quatro livros já estabelecidos (livro dos saberes, livro das celebrações, livro das formas de expressão, e livro dos lugares), fica aberto a possibilidade de criação de outros livros.

⁵⁰ O IPOL – Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística – é uma instituição sem fins lucrativos, de caráter cultural e educacional, fundada em 1999, com sede em Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, que representa os interesses da sociedade civil. O IPOL tem por missão o desenvolvimento de projetos de apoio técnico às comunidades de falantes de línguas e variedades linguísticas minoritárias do Brasil e do Mercosul, no sentido de manutenção e promoção da diversidade linguística brasileira. Além do português, no âmbito da Lusofonia, assessora tecnicamente instâncias do Estado (municípios, estados e União) para o cumprimento de seus compromissos para com as comunidades linguísticas brasileiras (IPOL, 2019). Disponível em: <http://ipol.org.br/objetivos/>.

A concepção de que as línguas possam ser incluídas como patrimônios culturais brasileiros encontra fundamento no reconhecimento constitucional de bens de natureza imaterial. Como destaca Soares (2014), de acordo com o previsto no art. 216, caput, da Constituição, as línguas e variedades podem integrar o patrimônio cultural brasileiro na medida em que sejam portadoras de referencialidade, isto é, estejam ligadas à memória, à ação ou à identidade dos grupos formadores da sociedade brasileira. Sobretudo, ela precisa “ser considerada uma referência cultural para seus falantes, estar inserida nas dinâmicas socioculturais das comunidades, ser articuladora de sentidos de pertencimento e significação do mundo”. Nessa perspectiva, o direito ao patrimônio cultural linguístico é um desdobramento dos direitos culturais que permite ao indivíduo ou grupo se expressar na língua que compõe parte de sua identidade e memória coletiva (SOARES, 2014). Ao se atribuir o título de referência cultural brasileira às diferentes línguas e variedades, o Poder Público, com a colaboração e protagonismo das comunidades linguísticas, passa a ter o dever de tutelar esse patrimônio através de uma política pública de gestão das línguas.

Atualmente, a execução da Política de Diversidade Linguística ocorre por meio de dois instrumentos: o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) e o Guia de Pesquisa e Documentação para o INDL. Por ser um instrumento que tem a dupla finalidade de pesquisar as línguas e reconhecê-las como patrimônio cultural, o INDL busca realizar o mapeamento, a caracterização e diagnóstico das diferentes situações relacionadas à pluralidade linguística brasileira. Os principais objetivos do INDL são: i) promover e valorizar a diversidade linguística brasileira; ii) Fomentar a produção de conhecimento e documentação sobre as línguas faladas no Brasil; iii) Contribuir para a garantia de direitos linguísticos⁵¹. Além disso, segundo as

⁵¹ Até 2018, o Iphan e o MinC reconheceram seis línguas indígenas (língua Asurini do Trocará, a língua Guarani Mbya, da família Tupi-Guarani, e as línguas Nahukuá, Matipu, Kuikuro e Kalapalo, de família linguística Karib e falada na região do Alto Xingu). Além dessas, é reconhecida a língua Talian, uma das autodenominações para a língua

diretrizes metodológicas propostas para o INDL, ao menos seis categorias linguísticas podem servir como parâmetro para futuros projetos: i) línguas indígenas; ii) línguas de imigração; iii) línguas de sinais; iv) línguas de comunidades afro-brasileiras e v) línguas crioulas.

Cumpra sublinhar que, além de possibilitar a ampliação do mapa da diversidade linguística brasileira, a política de inventário tem também como objetivo fomentar a mobilização e a participação das comunidades em temas que se relacionam às suas línguas, culturas e identidades, fortalecendo, assim, o seu papel de protagonistas das políticas públicas que se direcionam às suas línguas. Como destaca Morello (2012), o Decreto 7.837 “trouxe para a agenda política e administrativa a necessidade de uma ordenação que permita a gestão das línguas por aqueles que as falam, cuidando para não reproduzir antigas práticas excludentes da aparelhagem do Estado, das instâncias gestoras e deliberativas, aqueles que historicamente estiveram alijados delas” (Ibid., p. 39).

Ademais, salienta-se que o INLD é uma política que envolve diversos atores, com destaque para o papel das instituições da sociedade civil que já trabalham com questões de diversidade linguística e de direitos linguísticos, tal como é o caso do IPOL, e dos poderes públicos, tanto a nível federal, como estadual e municipal. No nível federal, o MinC, o MCTI, o MEC, o MPOG e o MJ, assim como suas instituições vinculadas, são responsáveis pela adoção de medidas de valorização e promoção da diversidade linguística. Tais agentes, articulados com as esferas estaduais e municipais, devem mobilizar-se para a construção de uma política pública de gestão das línguas:

Para o Estado, coloca-se o desafio de mobilizar os agentes políticos e as aparelhagens administrativas para dar voz às comunidades linguísticas. As iniciativas, nesse sentido, são de natureza ao mesmo

falada onde houve migração italiana, a partir do século XIX, nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso e Espírito Santo.

tempo ideológica e técnico-administrativa, uma vez que incidem sobre uma compreensão muito peculiar do próprio sentido de inventário e de patrimônio, e implica em uma posição nova para o Estado: a de institucionalizar uma política pública brasileira de gestão de línguas. Esta política implica uma formulação clara de uma base de dados sobre as línguas, com diretrizes e critérios de acessibilidade voltados ao fomento de políticas linguísticas, possibilitando que elas sejam articuladas entre si e planejadas a médio e longo prazo. Implica igualmente o fomento de espaços abertos ao debate com as comunidades sobre suas demandas no campo das políticas linguísticas (MORELLO, 2012, p. 38).

Certamente, o impacto e o alcance de tais ações dependerão ainda da capacidade de articulação de todos esses atores, sobretudo, dos poderes públicos locais, os quais são os responsáveis diretos pela administração de áreas como saúde, educação, cultura e justiça, estratégicas na aplicação dos direitos linguísticos (MORELLO, 2012). Por fim, com o decreto 7.837/10, abre-se uma prerrogativa jurídica para que o poder público, através de seus poderes legislativo, executivo e judiciário, crie outras formas de leis e adote estruturas que permitam garantir a valorização e a promoção da diversidade linguística, dentre elas as leis de cooficialização de línguas.

2.2.2 As políticas de cooficialização de línguas a nível municipal

Outra iniciativa jurídica que merece destaque é a criação de leis de cooficialização de línguas em nível municipal, uma política que, nas últimas duas décadas, tem sido adotada por municípios brasileiros de diferentes Estados para oficializar outras línguas faladas no respectivo município, ao lado do português. No âmbito

do município⁵², cooficializar uma língua significa que a prefeitura deve garantir que toda a documentação pública, as campanhas publicitárias institucionais, a educação escolar, as sinalizações na rua, os bancos, os sistemas judiciários, enfim, todos os serviços básicos de atendimento ao cidadão sejam ofertados nas línguas cooficiais. Como explica Oliveira (2000):

conquanto a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos atribua direitos a todas as línguas das comunidades linguísticas, independente de classificações como oficial/não oficial, majoritária/minoritária, escrita/ágrafa, etc, sabemos pela experiência acumulada em várias partes do mundo que a oficialização de línguas é um ponto importante para a promoção social dos grupos que as falam (ou dito pela forma inversa: sua manutenção sem status oficial é um poderoso instrumento para a subjugação desta comunidade linguística). Oficializar uma língua significa que o estado reconhece sua existência e reconhece aos seus falantes a possibilidade de não terem de mudar de língua sempre que queiram se expressar publicamente ou tratar de aspectos de sua vida civil (OLIVEIRA, 2000, s/p).

Segundo Morello (2015), a formulação da política de cooficialização de línguas no Brasil é resultado de intensa

⁵² Deve-se notar que, no Brasil, além do português e da Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), nenhuma outra língua possui alcance nacional. Por outro lado, há municípios onde a grande densidade de habitantes falam línguas indígenas ou de imigração, permitindo que esses municípios sejam instâncias políticas e administrativas potentes para a gestão destas línguas e para tomar iniciativa de conduzir processos de cooficialização de línguas diante de demandas das próprias comunidades locais.

mobilização de grupos linguísticos minoritários, os quais, em articulação com entidades da sociedade civil, tentam garantir uma maior visibilidade e reconhecimento de suas línguas próprias nas localidades em que são faladas. De acordo com a autora, a cooficialização de línguas constitui

a primeira iniciativa jurídica e administrativa empunhada pela sociedade civil brasileira em prol da defesa e da promoção de variadas línguas que a compõem. Suas implicações legais face à Constituição Federal da República do Brasil de 1988 e as incumbências administrativas dos poderes executivo, legislativo e judiciário passam a compor o cenário brasileiro (MORELLO, 2015, p. 88).

Sendo assim, o primeiro município a trazer essa possibilidade jurídica foi São Gabriel da Cachoeira, localizado no estado do Amazonas, extremo noroeste do país, na região mais plurilíngue do Brasil, a partir da demanda de entidades representadas pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Por meio da lei n. 145/2002, foi decretado como línguas cooficiais no município as línguas indígenas nheengatu, tukano e baniwa, além da língua portuguesa, que continuou sendo oficial. Para Morello (2015), ao produzir uma nova leitura sobre o modo como as comunidades linguísticas podem exercer seus direitos linguísticos, a partir de ações municipais, a inovação empunhada por São Gabriel abriu uma via jurídica alternativa para pensar o reconhecimento das línguas brasileiras. Além de São Gabriel, são indígenas cooficiais em municípios o guarani, em Tacuru, no Mato Grosso do Sul; akwe-xerente em Tocantínia, Tocantins; macuxi e wapichana, em Bonfim e Cantá, Roraima.

Além disso, não apenas comunidades falantes de línguas indígenas, como também as comunidades descendentes de imigrantes se mobilizaram para terem as suas línguas reconhecidas em seus municípios. A língua pomerana, em Santa Maria de Jetibá e outros municípios do estado do Espírito Santo e em Canguçu, no

Rio Grande do Sul; o talian, em Serafina Corrêa e Flores da Cunha, no Rio Grande do Sul, o hunsrückish, em Antonio Carlos, Santa Catarina e Santa Maria do Herval, no Rio Grande do Sul, o alemão, em Pomerode, Santa Catarina. Portanto, o quadro atual das línguas cooficializadas em municípios brasileiros é de 11 línguas cooficiais em 31 municípios e seis estados.

Figura 3 – Mapa dos municípios brasileiros que aprovaram leis de cooficialização linguística (2015)



Fonte: IPOL (2015).

Embora se trate de políticas limitadas ao plano local, tais leis de cooficialização são importantes porque elas atuam no sentido de garantir que grupos linguísticos que, historicamente, se viram em desvantagem social por não falar a língua oficial possuam iguais condições de acesso aos serviços públicos de sua região. Ao fazer uso de línguas minoritárias no âmbito público-oficial, estes municípios rompem com uma história assentada na

contínua produção da unidade e da unificação do povo e da nação por meio da língua portuguesa. Tais políticas constituem, assim, ações afirmativas de reparação histórica, na medida em que visam equiparar as desvantagens dos grupos linguísticos que têm sofrido as consequências de uma história de opressão linguística. Trata-se, assim, de levar em consideração as discriminações históricas sofridas por esses grupos linguísticos e adotar medidas de proteção jurídica que permitam equilibrar a relação entre língua portuguesa e línguas minoritárias.

No que se refere à natureza jurídica de tais leis, importa lembrar que, embora a Constituição Federal estabeleça em seu art. 13 a oficialidade da língua portuguesa, não há, em sede constitucional, nada que proíba a adoção de outras línguas pelo poder público do município. Segundo Santos (2016), a descentralização política entre os entes federativos, fundada no título III da Constituição, atribui aos municípios autonomia para legislar sobre “assuntos de interesse local” (art. 30, I) e para “suplementar a legislação federal ou estadual, no que couber” (art. 30, II) a oficialização de línguas é também uma decisão sobre o funcionamento da Administração pública e que trata de assunto de interesse local.

Por isso, argumenta o autor, obedecida a norma constitucional que garante a oficialidade da língua portuguesa, os municípios têm a competência de legislar sobre quais outras línguas também serão adotadas pela administração pública. Considero importante tecer alguns esclarecimentos a respeito da questão da oficialidade da língua portuguesa, prevista no art. 13 da CF, e quais as suas implicações na adoção mais línguas pela administração pública, uma vez que esse tema costuma gerar interpretações equivocadas, as quais podem funcionar como limitadoras de direitos.

2.3 Sobre a oficialidade da língua portuguesa

No gozo de sua soberania política, cada Estado é livre para designar a(s) língua(s) oficial(is) de seu território. A escolha por uma ou mais línguas oficiais, ou mesmo por nenhuma língua oficial, é discricionária de cada Estado e não pode ser afetada pelo

Direito Internacional. Apesar de expressar um valor pluralista, a Constituição de 1988 não reconheceu oficialmente a pluralidade linguística de seu território. Desse modo, o Estado brasileiro, no art. 13 da Constituição Federal de 1988, optou por tornar a língua portuguesa como língua oficial da federação. Ao estabelecer essa língua como oficial, o governo obriga-se a comunicar todos os seus atos em língua portuguesa.

A partir de então, todos os indivíduos passaram a ter o direito linguístico, oponível ao Estado, de ter acesso a informações e serviços em português. No entanto, isso não significa que outras línguas, independentemente de seu status oficial, não possam ou não devam ser usadas pelas autoridades estatais. Isso porque, a despeito do Estado ser livre para decidir suas línguas oficiais, isso não o isenta de obedecer a princípios e normas constitucionais e internacionais que consagram aos indivíduos e grupos humanos os direitos fundamentais (VARENNES, 2012).

Em primeira análise, sabe-se que é impossível que um Estado seja completamente neutro no que se refere às políticas linguísticas de seu território – todo governo deve optar pelo uso de uma ou mais línguas para a condução da administração pública e assuntos oficiais, para o acesso a informações, serviços e garantias fundamentais como saúde, educação e justiça. Não é por acaso que o dispositivo constitucional que trata do idioma oficial (art. 13 caput da Constituição Federal) se encontra no título II, “Dos Direitos e Garantias Fundamentais”.

Portanto, é importante mantermos em mente que a adoção de uma língua oficial tem como fundamento constitucional primário a garantia do acesso a informações e serviços públicos a todos os indivíduos. Contudo, ao optar pela oficialização da língua portuguesa, o Estado brasileiro acaba por obstaculizar o acesso dos indivíduos que não possuem fluência nessa língua, tal como ocorre com muitos povos indígenas no Brasil. Nesses casos, o Poder Público pode adotar outras línguas, a despeito da oficialidade da língua portuguesa, com vistas a garantir o acesso desses indivíduos a informações e serviços fundamentais?

Parece existir uma concepção generalizada de que a administração de informações e serviços públicos fundamentais somente pode ser conduzida no idioma oficial do país – em língua

portuguesa. Tal interpretação do dispositivo tende a ver na adoção do idioma oficial uma proibição da adoção de outras línguas pelo Poder Público. No entanto, inexistente na Constituição Federal qualquer vedação expressa da adoção de outras línguas. Desse modo, somente poderá ser considerada inconstitucional a ação que intervir no direito dos falantes da língua oficial. A substituição do português pelo uso restrito de uma língua minoritária em um posto de saúde, por exemplo, incorreria em uma intervenção na norma já que o direito à língua oficial estaria sendo violado (SANTOS, 2016). Contudo, quando o uso da língua portuguesa é mantido, lado a lado com a outra língua minoritária, não há ofensa ao direito fundamental dos falantes de língua portuguesa. Como avalia Santos:

Somente haveria ofensa ao direito fundamental ao acesso e informações e serviços em língua portuguesa caso a lei estabelecesse uma língua a ser adotada pelo Estado em substituição à língua que a Constituição adotou como oficial. A adoção pelo poder público de outra língua [...] não traz qualquer impacto, positivo ou negativo, no âmbito de proteção do direito fundamental do falante de língua portuguesa. Não é reduzida ou ampliada a garantia do acesso a serviços na língua considerada oficial pela Constituição (SANTOS, 2016, p. 92).

Dessa forma, uma visão limitada das normas garantidoras do direito, que não considere a possibilidade de existir direitos linguísticos fora da questão das leis de oficialidade, tende não apenas a restringir o potencial protetivo da Constituição como também a dificultar o acesso dos indivíduos a outros direitos humanos fundamentais. Para Santos (2016, p. 78), esse tipo de interpretação pode “transformar o dispositivo em um instrumento de padronização cultural, obstaculizando a adoção, pelo Poder Público, de decisões que ampliem o acesso de cidadãos a direitos”. Segundo Varennes (2012), predomina ainda entre muitos políticos,

juízes e advogados a ideia de que o único caminho pelo qual é possível garantir direitos linguísticos é por meio da oficialidade das línguas. Para o autor,

Isto é parte de uma concepção equivocada de que uma vez que um Estado tenha decidido sobre uma política de língua oficial ou uma língua estatal, não poderia haver qualquer uso de qualquer outra língua que contrariaria o *status* dado àquela, especialmente em relação ao uso de outras línguas pelas autoridades estatais. Para eles, e na verdade para a “visão majoritária” em muitos dos sistemas políticos e legais do mundo, não existem direitos linguísticos fora das línguas oficiais ou de outro tipo qualquer de legislação sobre línguas: *point de loi, point de droit* (VARENNES, 2012, s/p).

Dessa forma, é imperioso entender que o problema da possibilidade ou não da adoção de outras línguas pelo Poder Público e, especificamente, pelo Poder Judiciário, não pode ser resumido à consideração das normas que fixam a língua oficial. Isso porque, enquanto o Estado é livre para escolher sua língua oficial, ele ainda deve seguir as regras constitucionais e internacionais de direitos humanos. Em outras palavras, a despeito da língua oficial de um país, o Estado não pode violar princípios internacionais e constitucionais como liberdade de expressão, direito de não-discriminação, respeito à pluralidade cultural etc. No dizer de Varennes (2012), há um crescente reconhecimento, pelo menos no que diz respeito aos padrões internacionais de direitos humanos, de que “as políticas e legislações estatais não podem violar o Direito Internacional e que, em alguns casos, isso pode significar que além de uma língua oficial, um Estado deverá usar outras línguas independentemente de seu status no próprio país” (VARENNES, 2012, s/p).

Portanto, não basta fazer uma análise em isolado da norma de oficialidade. Esta deve ser vista como parte de um sistema

global, de unidade, que inclui as demais normas constitucionais e internacionais. Conforme Canotilho, citado por Santos (2016, p. 91), “o princípio da unidade obriga o intérprete a considerar a Constituição na sua globalidade e a procurar harmonizar os espaços de tensão existentes entre as normas constitucionais a concretizar”. Desse modo, ao invés de sublinhar uma aparente colisão entre o art. 13 e as normas que definem a proteção das línguas indígenas, intentarei elaborar uma hermenêutica capaz de harmonizar as tensões e contradições entre a língua oficial e o direito dos povos indígenas a usarem suas línguas indígenas no âmbito judiciário. Para tanto, busco analisar a lei processual penal brasileira à luz dos princípios e normas constitucionais que são consagradoras dos direitos linguísticos dos povos indígenas.

2.4 Os direitos linguísticos no Código de Processo Penal

Nosso atual Código de Processo Penal, Decreto-Lei nº. 3.689, de 03 de outubro de 1941, é anterior ao fim da Segunda Guerra e da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), proclamada pela ONU. Elaborado em um contexto histórico marcado pelo padrão etnocêntrico e buscando atender aos parâmetros da técnica jurídica próprios da sua época, o Código de Processo Penal omitiu a palavra índio ou silvícola. Enquanto isso, o Código Civil, de 1916, assumia como verdade jurídica a relativa capacidade civil dos índios, sua menoridade e orfandade. Imitando a relativa capacidade exposta no Código Civil, o CPP equipara os índios aos menores de idade e mentalmente incapazes. Segundo Rezende (2012), apesar de não ser legalmente expresso, o tratamento penal do índio é resguardado pelo CPP sob a rubrica dos “inimputáveis”⁵³.

A princípio, é importante destacar que a omissão do termo “índio” ou “silvícola” nesse artigo esteve relacionada com o

⁵³ O artigo 22 do CPP diz que “é isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou da omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter criminoso do fato ou de determinar-se de acordo com este entendimento (CPP, 1941).

próprio preconceito dos legisladores, os quais, seguindo os padrões etnocêntricos da época, tinham vergonha de admitir a existência de índios no Brasil. Segundo Souza Filho (1994), o importante penalista Nelson Hungria, respondendo sobre a omissão dos “silvícolas” do texto, disse que a Comissão revisora entendeu que, pelo texto, entraria por interpretação extensiva os silvícolas, já considerados incapazes pelo Código Civil de 1916, e que uma expressa alusão aos índios faria “*supor falsamente, no estrangeiro, que ainda somos um país infestado de gentios*” (grifo no original). Para Souza Filho, o Código Penal foi ardiloso no sentido de que, ao mesmo tempo em que pregou uma peça aos estrangeiros, que não poderiam imaginar a existência de índios “infestando” a civilização, garantiu aos seus “infestadores” um direito escondido, de difícil aplicação:

Esta vergonha do Direito Penal brasileiro de 1940 tem a mesma cor e fundamento da vergonha da lei em relação aos escravos no século XIX, o temor de mostrar ao mundo a realidade nacional, suas mazelas, injustiças e ‘defeitos’. Está presente neste esconderijo da lei penal a ideia de que os índios se acabarão num futuro próximo, quando encontrarem a alegria de viver na ‘pacífica, justa, doce e humana’ sociedade dos civilizados, e então o Direito Penal ser-lhes-á aplicado em plenitude, e os juristas não se envergonharão mais nos congressos internacionais. É transparente neste episódio jurídico a ideia etnocêntrica e monista de que o sonho de todo índio é deixar de sê-lo. É presente a incompreensão do direito dos povos indígenas a continuarem a ser índios ainda que em contato longo e até mesmo amistoso com a sociedade não-índia (SOUZA FILHO, 1994, p. 111).

Para Villares (2014), quando o Estado aplica o seu Direito Penal ao índio, ele impõe uma legislação e um sistema opressor,

com juízes, promotores, delegados e policiais, os quais, na grande maioria dos casos, desconhecem os costumes e as peculiaridades das condutas indígenas, e os julgam como qualquer cidadão, em um gesto de profundo desconhecimento ou mesmo preconceito. Esse fato, somado à ausência de critérios atualizados para o tratamento jurídico-penal de questões étnicas, coloca o indígena em uma situação difícil, pois ele acaba sendo julgado tal como os demais membros da sociedade, sem que sejam reconhecidos, no processo e na pena, as suas particularidades étnico-culturais e linguísticas. Com respeito a garantia de direito a contar com intérprete e tradutor no processo, o Código de Processo Penal dispõe o seguinte:

Art. 193. Quando o interrogando não falar a língua nacional, o interrogatório será feito por meio de intérprete. (Redação dada pela Lei nº 10.792, de 1º.12.2003)

Art. 223. Quando a testemunha não conhecer a língua nacional, será nomeado intérprete para traduzir as perguntas e respostas.

Art. 236. Os documentos em língua estrangeira, sem prejuízo de sua juntada imediata, serão, se necessário, traduzidos por tradutor público, ou, na falta, por pessoa idônea nomeada pela autoridade (BRASIL, 1941, s/p).

Embora tais normas não se refiram explicitamente aos estrangeiros e não neguem esse direito a brasileiros, é interessante observar que nos dispositivos são adotados os termos “língua nacional” e “língua estrangeira” e não língua oficial e não-oficiais⁵⁴. A adoção do termo “estrangeira” nos conduz a um

⁵⁴ Segundo a análise de Abreu (no prelo), após a promulgação do texto constitucional brasileiro, em 1988, as ocorrências da expressão “língua nacional”, utilizada na formulação de diplomas normativos anteriores à atual noção de idioma oficial, a exemplo do Código de Processo Penal (1941), do Código Penal (1941), foram “filtradas” e, por um processo

entendimento de que esses dispositivos foram elaborados para atender à demanda de proteção dos sujeitos estrangeiros que enfrentam processos penais no Brasil, e grupos minoritários brasileiros que falam outras línguas diferentes do português⁵⁵. Ressalta-se também que o novo Código de Processo Civil (2015), no título IV, que trata do juiz e auxiliares de justiça, determina o seguinte:

Do Intérprete e do Tradutor

Art. 162. O juiz nomeará intérprete ou tradutor quando necessário para:

I - traduzir documento redigido em língua estrangeira;

II - verter para o português as declarações das partes e das testemunhas que não conhecerem o idioma nacional;

III - realizar a interpretação simultânea dos depoimentos das partes e testemunhas com deficiência auditiva que se comuniquem por meio da Língua Brasileira de Sinais⁵⁶,

hermenêutico, hoje são equivalentes da expressão constitucional contida na norma insculpida no Art. 13 da CF/88, “idioma oficial”.

⁵⁵ A proteção das garantias judiciais aos estrangeiros, incluindo o direito à intérprete, é reforçada pela Convenção de Viena sobre Relações Consulares de 1963, e que foi incorporada no Brasil pelo Decreto Legislativo 6, de 1967 (Decreto 61.708, de 26 de julho de 1967). Tal Convenção, que prevê direitos subjetivos ao estrangeiro que, no exercício de funções consulares, tenha sido restringido em sua liberdade, “deve ser interpretada no sentido de que a notificação consular há de ser efetivada no exato momento em que se realizar a prisão do súdito estrangeiro” e, em qualquer caso, antes que o mesmo preste a sua primeira declaração perante a autoridade competente”.

⁵⁶ Para adequar as atividades do Poder Judiciário às determinações da Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e da Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa como Deficiência (lei nº. 13.146, de 6 de julho de 2015), o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) editou a Resolução CNJ nº 230, de 22 de junho de 2016. O texto determina que cada órgão do Poder Judiciário deverá “dispor de, pelo menos, cinco por

ou equivalente, quando assim for solicitado (BRASIL, 2015, s/p).

Assim, pelo que se compreende da norma, somente tem o direito aos serviços de interpretação e tradução aqueles *indivíduos que não tiverem domínio da língua portuguesa*. Desse modo, pode-se dizer que, caso o juiz considere que esse indígena saiba falar ou compreender o português, a “língua nacional”, não há, portanto, prerrogativa jurídica para que esse indígena se expresse na sua língua tradicional. Nesse caso, isso acontece porque o *princípio que fundamenta as normas de direito ao intérprete e tradutor no CPP é o princípio do devido processo legal* (art. 5º da Constituição Federal). Isto é, o direito baseia-se na ideia de que os indivíduos possam ter acesso igualitário e justo à justiça, ao contraditório e à ampla defesa. Dessa forma, o direito linguístico que está sendo garantido é um direito linguístico individual, de tipo instrumental (RUBIO-MARIN, 2003).

2.4.1 O princípio do devido processo legal

O art. 5º da Constituição Federal estabelece, com muita exatidão, direitos e garantias individuais aos sujeitos processuais penais, incluindo o direito ao devido processo legal (art. 5º, LIV). O princípio do devido processo, também denominado princípio do processo justo, está inserido na Lei Maior e funciona como base para os demais princípios, sendo o elemento que garante a efetiva e adequada aplicação do direito. Combinado com o direito de acesso à justiça (artigo 5º, XXXV), o contraditório e a ampla defesa (artigo 5º, LV), o devido processo legal é uma garantia

cento de servidores, funcionários e terceirizados capacitados para o uso e interpretação de Libras” (art. 4, inciso II) e que cada administração deverá habilitar seus servidores em cursos oficiais de Libras⁵⁶. Desse modo, para que todos os sujeitos surdos tenham condições igualitárias de acesso aos tribunais, o Poder Judiciário deve garantir os meios necessários para respeitar as garantias judiciais mínimas previstas em lei, inclusive o direito linguístico a ser assistido gratuitamente por intérprete e tradutor em Libras.

constitucional ampla, que confere a todo indivíduo, o direito fundamental a um processo justo, devido. Segundo o jurista Bonato (2000), adaptado à instrumentalidade, o processo legal é devido “quando se preocupa com a adequação substantiva do direito em debate, com a dignidade das partes, com preocupações não só individualistas e particulares, mas coletivas e difusas, com, enfim, a efetiva igualização das partes no debate judicial”.

No processual penal, o princípio se desdobra e abrange diretamente as garantias de acesso à justiça, do juiz natural, do tratamento paritário dos sujeitos processuais, da plenitude da defesa, da publicidade dos atos processuais, da motivação dos atos decisórios e da fixação de prazo razoável de duração do processo. No tocante ao princípio de acesso à justiça, este tem o objetivo de inserir o Poder Judiciário como o lugar onde os cidadãos fazer valer seus direitos, sobretudo, na esfera do processo penal. Para Dinamarco, citado por Bonato (2000), "mais do que um princípio, o acesso à justiça é a síntese de todos os princípios e garantias do processo, seja a nível constitucional ou infraconstitucional, seja em sede legislativa ou doutrinária e jurisprudencial. Chega-se à ideia do acesso à justiça, que é o polo metodológico mais importante do sistema processual na atualidade, mediante o exame de todos e de qualquer um dos grandes princípios".

Sendo assim, a aplicação do devido processo pressupõe o oferecimento de garantias mínimas, necessárias para o tratamento igualitário das partes perante as autoridades jurisdicionais. Nessa perspectiva, o conhecimento da língua usada pelo tribunal é uma condição, uma garantia judicial mínima, para que o acusado ou a testemunha possa entender e se fazer entender ao longo do processo penal e assim, ter um processo devido, justo. Cabe lembrar que o direito a contar com intérprete e tradutor em juízo também está previsto nas normas internacionais, como no art. 8º da Convenção Americana e no art. 14ª do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, ambos recepcionados pela Carta Magna. Portanto, se levarmos em conta a classificação de Rubió-Marín (2003), trata-se da aplicação de um direito linguístico *individual*, cuja função é unicamente *instrumental*. Isso porque, nesse caso, a língua é vista apenas como o instrumento necessário para garantir a comunicação entre as partes do processo.

Nesse caso, o direito linguístico é aplicado, porém em uma dimensão estritamente individual e instrumentalista. Desse modo, quando o indígena demonstra conhecimento da língua portuguesa, o juiz pode entender que não há necessidade de interpretação ou tradução, pois se conclui que o princípio constitucional do devido processo penal está sendo garantido. Isto é, a aplicação do direito linguístico, nesse viés, não se refere à proteção e o respeito da língua tradicional do indígena como pertencente a uma coletividade étnica e cultural; não pretende proteger a diversidade linguística e cultural do povo ao qual esse indígena pertence. Isso nos leva, portanto, à questão-chave dessa tese: há razão ou princípio que justifique o direito linguístico do indígena a usar sua língua tradicional em processos penais, mesmo em situações em que ele conheça a língua portuguesa usada no tribunal?

2.4.2 O princípio do respeito à diversidade cultural

A Constituição Federal reconhece aos índios o direito a continuarem existindo como povos, incluindo o direito às suas línguas próprias. Para Rezende (2012), essa nova política expressa na Constituição deve ecoar por toda a legislação infraconstitucional, inclusive no âmbito do direito penal. Segundo o autor, o direito penal deve buscar critérios para o tratamento jurídico-penal do índio “que deixem de lado a premissa da superioridade da sociedade não-índia e que, num plano igualitário, de respeito à diversidade cultural, levem em consideração suas peculiaridades, reconhecendo-as como algo respeitável e constitucionalmente protegido (Ibid., p. 18). Nessa direção, Castilho e Costa (2009) compreendem que o procedimento processual deve proporcionar condições de igualdade, mas isso deve ser feito atendendo também ao princípio do respeito às culturas e línguas indígenas. Dessa forma, as regras protetivas no procedimento penal possuem uma dupla função: a realização do devido processo legal e o respeito às línguas e culturas indígenas.

Assim, no marco da Constituição de 1988, a pluriétnicidade é um mandamento que deve ser traduzido para as políticas

criminais. O princípio do respeito à pluralidade indica que todo o direito, em sua elaboração e aplicação, deve ter esse marco como referência e dele não pode se afastar. Dessa forma, os povos indígenas são convidados a participar de uma sociedade que “se abre à pluralidade dos modos de vida” (Souza Filho, 2018., p. 57). Conforme Souza Filho (2018), a Constituição Federal, ao reconhecer em seu art. 231 as organizações sociais, costumes, tradições e línguas dos povos indígenas reconheceu o direito coletivo de existir e de continuar existindo como povo diferenciado que são. Segundo o autor, esse direito de existir, que corresponde ao direito à vida, não deve ser confundido com o direito individual à vida (embora esse direito seja mantido). Para os povos indígenas, o direito à vida que lhes foi reconhecido é o direito de continuar existindo como povo, segundo seus usos, costumes, tradições, línguas:

O direito de existir como grupo diferenciado inclui **usar o idioma**, a cultura, a religião, praticar as festas, em liberdade. Portanto, não se trata do direito de não ser morto por causa da etnia, raça, prática religiosa ou grupo a que pertence, já tipificado como genocídio, trata-se do direito de praticar livremente seus usos, costumes e tradições, e mantê-los. **O direito é de ser e de continuar sendo.** É, portanto, um direito muito amplo e cuja realização conflita muitas vezes com fortes interesses econômicos, como o uso de recursos naturais e da própria terra (SOUZA FILHO, 2017, p. 90, grifo nosso).

O direito de existir como grupo diferenciado inclui o direito ao uso do idioma. Isso porque, como explica Souza Filho (2018), o direito coletivo dos povos indígenas nasce e morre com a coletividade. Assim, a negação de um deles necessariamente se estende à negação do outro: “se é negada a existência, deixa de existir o direito territorial; se é negado o território, está negada a existência, porque aos poucos vai matando a etnicidade” (Ibid., p.

93). Não por acaso a Constituição de 1988 une língua e território no mesmo artigo 231, determinando o reconhecimento das línguas indígenas e dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente os índios ocupam. Para Bessa Freire (2014):

historicamente, língua e território costumam andar de mãos dadas, construindo um binômio inseparável. Uma língua contém nela todo o território onde é falada, na medida em que classifica, nomeia, descreve, avalia, hierarquiza e dá sentido a tudo que nele existe: flora, fauna, acidentes geográficos, seres encantados e desencantados que povoam, além das crenças e conhecimentos que revelam a relação entre eles. As línguas não só “comunicam” informações – segundo alguns autores, essa é apenas uma de suas tantas funções –, mas realizam toda uma série de práticas sociais, construindo discursos que estabelecem vínculos sociais, ritualizam, contam histórias, cantam, brigam, amam e contribuem para criar comunidades que se formam justamente com essas afinidades (BESSA FREIRE, 2014, p. 363).

Nessa direção, Braggio (2002) compreende que o direito ao território é condição fundamental para a garantia dos direitos linguísticos dos povos indígenas. Para a autora, a demarcação, a homologação, o registro das terras, o resguardo de seus bens, e o seu uso pelos próprios indígenas, são condições para que as línguas indígenas tenham vitalidade. Dessa forma, para a autora, os direitos linguísticos estão “intrinsecamente ligados àqueles referentes à terra, à sua posse, ao uso de seus bens, a uma política de conservação e ao uso sustentável dos recursos naturais”. Na mesma linha de Souza Filho (2017) e de Bessa Freire (2014), Braggio entende que o artigo 231 deixa “clara a interdependência entre língua e terra indígena” (BRAGGIO, 2002, p. 139). Dessa forma, uma política de proteção dos direitos coletivos dos povos

indígenas precisa considerar a premissa básica de que um direito está intrinsecamente ligado ao outro e que, como sugere Souza Filho (2018), negar a aplicação de um implica negar o pleno exercício dos outros.

Além da vinculação com o direito ao território, o direito linguístico é vinculado ao direito à identidade cultural, que é o “direito de todo grupo étnico-cultural e seus membros a pertencer a uma determinada cultura e ser reconhecido como diferente, conservar sua própria cultura e patrimônio cultural tangível ou intangível e a não ser forçado a pertencer a uma cultura diferente ou a ser assimilado, involuntariamente, por ela” (CHIRIBOGA apud SOARES, 2014, p. 73). O ordenamento jurídico brasileiro reconhece o dever do Estado em respeitar as línguas indígenas como patrimônio cultural imaterial. O art. 215 da Constituição diz que o “Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais”, assim como apoiará a “valorização e a difusão das manifestações culturais”. Já o art. 216, em seu inciso I, inclui as “formas de expressão” como bens culturais brasileiros. Assim, cabe ao Poder Público proteger e possibilitar que as manifestações culturais (incluindo as línguas indígenas) sejam desenvolvidas pelas gerações presentes e futuras (SOARES, 2014).

Conforme explica Soares (2014), é importante destacar a vinculação do exercício do direito linguístico a direitos como o desenvolvimento e a identidade cultural. Esses direitos “servem para realçar ainda mais a necessidade de respeito dos direitos essenciais para a sobrevivência das comunidades falantes: desde suas formas de organização até o reconhecimento e fortalecimento dos direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais. Por isso, a aplicação dos direitos linguísticos dos povos indígenas tem ligação não somente com o princípio de isonomia do devido processo legal, mas também com a preservação de direitos como o direito ao território, ao desenvolvimento, à identidade, à cultura, à memória, à liberdade de expressão e à dignidade da pessoa humana.

Figura 4 – Intersecção dos direitos linguísticos com outros direitos fundamentais



Fonte: Elaborado pela autora (2019).

O direito linguístico dos povos indígenas a usarem suas línguas pode ser objeto de ponderação com outros direitos de igual valor e importância para o sistema jurídico, na medida em que mantém com eles uma estreita vinculação (SOARES, 2014). Nesse sentido, é possível argumentar que, no processo penal, a aplicação do direito linguístico do réu ou testemunha indígena deve levar em consideração não somente a sua dimensão individual, mas a sua dimensão coletiva com a cultura, a identidade, o território etc. Na construção de um Direito Processual Penal que seja coerente com as normas e com os princípios constitucionais e internacionais de direitos humanos, a condução do processo criminal pressupõe o respeito às línguas tradicionais dos povos indígenas, tendo esses povos domínio da língua portuguesa ou não. Isso porque tal direito linguístico – o direito ao uso da língua tradicional em juízo – não está restrito a uma garantia individual de ter garantido o devido processo legal. Em sua natureza, ele está vinculado ao direito dos povos indígenas de terem respeitados, durante o acesso a procedimentos judiciais-penais, os seus costumes, as suas tradições, crenças e territórios tradicionalmente ocupados.

Portanto, isso inclui considerar a aplicação da dimensão *inerentemente coletiva* dos direitos linguísticos dos povos indígenas no âmbito dos processos judiciais. Uma política criminal brasileira que seja respeitadora dos mandamentos da Constituição

Federal precisa reconhecer a existência das especificidades dos povos indígenas enquanto grupos diferenciados que são e que devem continuar sendo, o que inclui respeitar as suas línguas próprias. O desafio, como apontam Castilho e Costa (2009), é que, em nosso país, a lei processual penal “é aplicada a integrantes de minorias étnicas sem atenção às diferenças culturais” (Ibid., p. 60). Segundo analisam as autoras,

Quando um integrante de comunidade indígena comparece em juízo para depor como parte ou como testemunha e não se expressa na língua portuguesa, o juiz considera necessário nomear um intérprete. Todavia, para compreender o contexto cultural do depoente ou da demanda, quando posta em favor ou contra indígenas, individual ou coletivamente, é necessário o auxílio de alguém que conheça a organização sociopolítica e cultural do grupo étnico. Em geral, será um(a) antropólogo(a)/a com especialização naquele grupo étnico. A ausência de profissional capaz de estabelecer o diálogo intercultural faz com que o sistema judicial ignore a diversidade cultural e aplique o direito sempre do ponto de vista étnico/cultural dominante. Esse profissional a quem ora denominamos de “tradutor cultural” não se confunde com o intérprete, pois este tem a função de tirar dúvidas no entendimento de documento redigido em língua estrangeira ou de verter em português as declarações das partes e das testemunhas que não conhecerem o idioma nacional (art. 151, I e II). Também não se confunde com o perito, que auxilia o juiz a esclarecer a prova do fato que dependa de conhecimento técnico ou científico (art. 145) (CASTILHO; COSTA, 2009, p. 60-61).

A nomeação de intérprete ou tradutor em juízo só acontece quando necessário, isto é, quando o juiz considera que o indígena não sabe se expressar em língua portuguesa, porque nesse caso a comunicação entre as partes pode ser prejudicada. Contudo, o direito linguístico a usar a língua tradicional juízo repousa no direito à diferença, isto é, no direito do indígena de existir e de continuar existindo, também durante um procedimento penal, conforme as especificidades étnicas, linguísticas e culturais do povo ao qual ele pertence (Souza Filho, 2018). Como observam Castilho e Costa (2009), “se a eles é outorgado o direito de manter suas formas próprias de existência, o relacionamento com esses grupos, de modo a garantir seu direito à identidade, pressupõe a compreensão e respeito de suas formas de conhecer e relacionar-se com o mundo”. Tais contextos judiciais, continuam as autoras, devem “revelar o espaço ontológico do ‘outro’, do diferente, antes destituído de qualquer conteúdo porque subsumido ao universal” (Ibid., p. 61).

Entretanto, embora reconhecido pela Constituição, pelas normas internacionais e ainda que intrinsecamente relacionado a direitos como o território, a dignidade da pessoa humana, a identidade cultural, a não-discriminação etc, o direito linguístico dos povos indígenas, quando tomado em sua dimensão coletiva, é, frequentemente, desconsiderado pelo Poder Judiciário. No próximo capítulo, serão analisados três processos judiciais nos quais estão em disputa os direitos linguísticos dos povos indígenas a usarem as suas línguas tradicionais em juízo. A análise das decisões dos agentes judiciais será feita, portanto, a partir das normas de direitos linguísticos nacionais e internacionais observadas até aqui.

3 ANÁLISE DOS PROCESSOS JUDICIAIS

Embora a Constituição Federal de 1988 tenha reconhecido o direito à língua e à diferença sociocultural dos povos indígenas, na prática administrativa e jurisprudencial, os pressupostos de homogeneização das leis anteriores continuam sendo aplicados na seara penal. Para Castilho e Costa (2009), isso acontece porque, em nosso país, a lei processual penal ainda é aplicada a integrantes de minorias étnicas a partir de uma chave-conceitual integracionista⁵⁷. O paradigma integracionista, expresso no Estatuto do Índio (Lei n. 6001), diz que os indígenas podem ser classificados, em uma escala evolutiva, conforme o seu “grau de integração” com a sociedade nacional. Embora tal concepção já tenha sido superada pela ideia de autoidentificação, prevista no artigo 1º da Convenção n.169 da OIT, na prática jurisprudencial, o que acontece é que muitos magistrados continuam valendo-se das classificações integracionistas do Estatuto. Na opinião de Vitorelli (2014), ainda que a Convenção 169 seja uma norma vinculante no ordenamento jurídico brasileiro⁵⁸, as cortes brasileiras continuam ignorando-a. Nas palavras do autor,

⁵⁷ As autoras comentam que renomados manuais de Direito Penal, ainda hoje, dão como exemplo de imputabilidade penal o “desenvolvimento mental incompleto” dos “silvícolas não-integrados” ou “silvícolas inadaptados”. Tal entendimento fazia sentido na vigência do paradigma integracionista, quando o índio era considerado incapaz, como uma criança ou pessoa portadora de necessidades especiais mentais. Porém, com a promulgação da Constituição, esse critério perde sua força cogente, já que hoje o que predomina é o direito à diferença e a ideia de autoidentificação (Convenção 169 da OIT, art. 1º).

⁵⁸ Aqui, é imperioso lembrar que a Convenção 169 tem status de emenda constitucional, conforme o art. 3º da Constituição. Ademais, por ser um tratado internacional que versa sobre direitos humanos, a Convenção 169 da OIT tem estatuto supralegal (vide STF – RE 466343 – 2008), isto é, está acima das leis ordinárias, tal como o Estatuto do Índio e o Código Penal, e abaixo da Constituição. Isso significa que todas as normas inferiores a ela devem estar em consonância com a Convenção.

O problema é que, por razões difíceis de apontar, as cortes brasileiras se recusam a aplicar a Convenção. Não é uma recusa explícita, ou uma controvérsia racionalmente debatida. A Convenção é simplesmente ignorada. Para pintar esse cenário adequadamente, em um levantamento de todas as decisões adotadas pelos tribunais federais brasileiros, que abordam questões indígenas, enquanto existem 1.209 decisões contendo a palavra "índio" apenas 8 contêm as palavras "Convenção 169". Além disso, nem todas essas oito decisões se referem a povos indígenas e nenhum deles é do Supremo Tribunal Federal (VITORELLI, 2014, p. 162).

Com isso, os magistrados brasileiros frequentemente aplicam o Estatuto do Índio, o Código Penal e o Código de Processo Penal sem observar as normas constitucionais e internacionais que consagram direitos específicos aos povos indígenas. Como observa Vitorelli (2014), é fácil encontrar ainda hoje regras com expressões como “aculturação”, “integração”, “silvícolas”, “incapacidade civil” etc, as quais são anteriores à Constituição de 88 e à Convenção 169 e que são ofensivas a estas normas. Em relação às questões linguísticas, uma breve busca pelos descritivos “índio” e “língua” no sítio jurisprudencial do Superior Tribunal de Justiça (STJ) revela que não são incomuns os casos em que o domínio da “língua nacional” é usado como critério de integração nacional. Assim, se o indígena se expressa em língua portuguesa, o juiz considera que ele já está integrado à sociedade nacional e, portanto, não é mais indígena:

[...] no presente caso, a Corte de origem concluiu que, "pelas provas coligidas nos autos, verifica-se que o apelante, embora de origem indígena, encontra-se plenamente integrado à sociedade, já que possui documentação civil, carteira profissional,

possui título de eleitor (fls. 142 e 173) o que o torna cidadão nacional, fala a língua portuguesa, possui veículo automotor, inclusive dirigindo, na forma dos depoimentos testemunhais, bem como participa de jogos de futebol na comunidade" (e-STJ fls. 331), o que afasta a atenuação da reprimenda prevista no artigo 56, parágrafo único, da Lei nº 6.001/1976 (Estatuto do Índio) (BRASIL, 2017).

[...] esta Corte firmou o entendimento de que o indígena integrado à sociedade, nos termos do art. 4º, III, do Estatuto do Índio, não se enquadra ao disposto no art. 56, parágrafo único, do aludido Estatuto (cumprimento de pena em regime especial semiaberto), sendo, de rigor, a sua sujeição às leis penais impostas aos cidadãos comuns. Na espécie, o Tribunal a quo afirmou que o paciente possui título de eleitor e domínio da língua portuguesa, evidenciando que está integrado à sociedade, fato que respalda a aplicação do art. 33, § 2º, a, do Código Penal, uma vez que a pena foi fixada em 12 (doze) anos de reclusão. (BRASIL, 2014).

Se os elementos dos autos são suficientes para afastar quaisquer dúvidas a respeito da inimputabilidade do paciente, tais como a fluência na língua portuguesa, certo grau de escolaridade, habilidade para conduzir motocicleta e desenvoltura para a prática criminosa, como a participação em reuniões de traficantes, não há que se falar em cerceamento de defesa decorrente da falta de laudo antropológico (BRASIL, 2004).

Nos moldes integracionistas do Estatuto do Índio, vemos que o Judiciário ainda usa o domínio da língua portuguesa como

argumento jurídico para negar ao indígena a sua condição étnica. Como observa Souza Filho (2012), considerar aspectos formais como o grau de escolaridade, o entendimento do português, ter título de eleitor, conta bancária etc, como critérios para julgar imputabilidade penal do indígena é “privilegiar a verdade formal em detrimento do mundo real. O índio pode mostrar-se externamente apto a todos os atos da vida, mas, internamente, sem entendimento perfeito do caráter ilícito de conduta, não podendo agir diferente por sua cultura assim exigir (SOUZA FILHO, 2012, s/p). Assim, o argumento do entendimento da língua portuguesa tem sido usado também para negar aos povos indígenas o direito linguístico a contar com intérpretes e/ou tradutores em processos judiciais. No famoso caso Paulinho Paiakan⁵⁹, o Supremo Tribunal Federal negou o pedido de intérprete ao réu indígena sob o seguinte argumento:

[...] tratando-se, por outro lado, de "índio alfabetizado, eleitor e integrado à civilização, **falando fluentemente a língua portuguesa**, como verificado pelo Juiz, **não se fazia mister a presença de intérprete no processo** (BRASIL, 2009, grifo meu).

A decisão da Suprema Corte de que não se fazia necessária a presença de intérprete no processo de Paiakan pelo fato dele falar “fluentemente a língua portuguesa” tem se refletido nas decisões de tribunais inferiores (VITORELLI, 2014). Em 2010, a discussão sobre o direito do indígena ter assistência de intérprete em juízo

⁵⁹ Em 1992, o caso Paiakan ficou conhecido quando Paulinho Paiakan, cacique da etnia Kayapó (PA), foi acusado de estuprar a estudante Sílvia Letícia Ferreira, na época com 18 anos. A Justiça do Pará condenou, em segunda instância, o líder indígena a seis anos de prisão por atentado violento ao pudor. Os juízes, que votaram a sentença por unanimidade, decidiram também que a mulher de Paiakan, Irekran Caiapó, acusada de coautoria no crime, deveria cumprir seis anos em regime semiaberto. O crime repercutiu mundialmente já que, na época, acontecia a ECO-92, Conferência Mundial sobre Meio Ambiente, no Rio.

ganhou notoriedade com o caso do assassinato da liderança indígena Guarani-Kaiowá, Marcos Verón. Transferido do Mato Grosso do Sul para ser julgado pelo Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ/SP), o processo julgava os possíveis responsáveis pelo assassinato de Verón, atacado e assassinado por um grupo de quatro homens armados na região de Dourados (MS). Durante o julgamento, foi solicitada a presença de intérpretes para que as testemunhas indígenas pudessem se expressar na sua língua, o Guarani. Entretanto, a juíza rejeitou o pedido, sob o mesmo argumento usado pelo STF de que os indígenas eram capazes de se expressar em português e, portanto, não precisavam de intérprete. A Procuradoria Federal recorreu, dizendo que a juíza devia primeiro perguntar às testemunhas indígenas em qual língua elas se expressavam melhor, português ou guarani, e, assim, conduzir o julgamento na língua apontada. Esse pedido também foi negado pela magistrada. O caso foi comentado por Duprat (2010), à época, Vice-Procuradora Geral da República:

O desconhecimento da questão indígena no Judiciário é patente no caso do julgamento dos acusados pela morte do líder Marcos Veron, que foi transferido de Mato Grosso do Sul para São Paulo, buscando um júri mais imparcial. Chegando lá, a juíza do caso impediu que os indígenas se expressassem em guarani, porque eles haviam respondido a uma simples pergunta em português. Esse é o maior exemplo de incompreensão, porque falar a língua não é compartilhar uma linguagem, a mesma compreensão de mundo e códigos de conduta. Principalmente num ambiente absolutamente externo e incompreensível, como é o Judiciário e o tribunal do júri. Era preciso permitir que os índios tivessem ali algo que lhes é comum, familiar, que é a sua língua, num ambiente totalmente estranho (DUPRAT, 2010).

O comentário de Duprat (2010) indica que, em casos criminais em que membros de comunidades indígenas figurarem como réus ou testemunhas em processos, é exigida uma atenção redobrada pelos magistrados, os quais precisam estar atentos às especificidades culturais (BECKER *et al.*, 2012). Assim, embora o indígena deva responder criminalmente por seus atos perante a justiça como indivíduo, isso não exime o dever da justiça de respeitar a sua condição de pertencente a um grupo étnico. Portanto, o direito a contar com intérprete em juízo deve ser observado não somente como uma garantia processual do indivíduo, mas também como uma garantia a um julgamento em conformidade com o respeito à pluralidade étnico-cultural, como manda a Constituição Federal.

Diante desse desafio, nesse capítulo, são analisados três processos judiciais nos quais estão em disputa os direitos linguísticos dos povos indígenas a expressarem-se em suas línguas próprias em juízo. São eles: (i) o caso Marcos Verón (TJ/SP); (ii) o caso Paulino Terena (TJ/MS) e (iii) o caso Nelson Reko e outros 18 pacientes (TJ/RS). Os três processos têm em comum o fato de que, ao ser solicitada a nomeação de intérprete e/ou tradutores para que os indígenas pudessem se expressar em suas línguas tradicionais, os magistrados decidiram pela desnecessidade de uso de intérprete. Em todos os três casos, o principal argumento foi o de que os indígenas se comunicavam em língua portuguesa, o que tornava a interpretação desnecessária ao processo. Em face dessas decisões, busco responder às seguintes questões: O que motivou a decisão dos juízes? Que tipo de direitos linguísticos foram aplicados? Afinal, estão corretos os referidos entendimentos de que o indígena só tem direito a se expressar em sua língua própria e, portanto, contar com o serviço de intérprete e tradutor, em situação em que não souber se expressar na língua portuguesa?

Além da interpretação jurídica, outro desafio a ser investigado nas decisões dos processos judiciais é a própria concepção de língua/linguagem que fundamentou as disputas por direitos linguísticos na justiça. Sobre essa questão, importa mencionar aqui o estudo que Haviland (2003) tece a respeito das diferentes concepções de língua que são construídas em instituições como os sistemas judiciais americanos. Na análise de

processos judiciais envolvendo réus e testemunhas que não falam a língua do tribunal, é importante observar o que conta como língua para os agentes da instituição judicial, isto é, como as instituições constroem noções específicas sobre língua e como tais concepções interferem no modo como os direitos linguísticos são “gerados, questionados, concedidos ou recusados via as instituições da lei” (Ibid., p. 765).

A partir da análise de dois julgados em tribunais norte-americanos envolvendo réus indígenas mexicanos do estado de Oaxaca, falantes de mixteco, Haviland (2003) localiza nas práticas dos agentes judiciais quais são as concepções de língua incorporadas em uma instituição central de poder, o sistema judicial dos E.U.A. O autor investiga de que modo instituições judiciais constroem práticas e concepções específicas sobre língua e como tais construções ideológicas resultam em noções particulares de “direitos linguísticos”. Assim, as concepções sobre língua não são as mesmas em todos os lugares, por todos os grupos, e nem, de fato, são igualmente identificáveis em todas as sociedades:

O poliglotismo desenfreado e não notável (porque não registrado de maneira nativa) de, por exemplo, grande parte da Austrália aborígine, da região de Vaupés na Colômbia ou mesmo da vida empresarial europeia moderna - em que todo ser humano rotineiramente "fala" várias línguas e usa diferentes variedades linguísticas, parte de um delicado cálculo de etiqueta social - dá origem a um conjunto de ideologias. O padrão monoglota insistente e, de fato, legislado, por exemplo, dos EUA, sistema judicial do qual vou desenhar os exemplos neste artigo, gera um conjunto muito diferente de princípios ideológicos sobre o que conta como "linguagem" em primeiro lugar, como as variedades linguísticas são concebidas para serem inter-relacionadas, e quem tem o direito ou obrigação de usar que variedades

em que circunstâncias. Assim também os diferentes tipos de "direitos" à linguagem responderão a diferentes formações socioculturais quando a noção de "certo" estiver disponível ou aplicável (HAVILAND, 2003, p. 765).

Assim, o autor propõe que, em análises que envolvam a disputa por direitos linguísticos em contextos institucionais como o sistema judicial, é preciso que se façam as seguintes questões: Que concepções de língua estão em jogo nessa circunstância? Que consequências essa concepção de língua tem para os falantes de língua minoritária, para as instituições e para a sociedade? Como tais concepções afetam o modo como os direitos linguísticos são pensados, garantidos ou negados? Entendo que a discussão sobre direitos linguísticos dos povos indígenas a usar as suas línguas no sistema judicial brasileiro não poder deixar de fazer tais questionamentos. Acrescento ainda que, em disputas envolvendo os direitos linguísticos dos povos indígenas, é preciso levar em conta as próprias concepções ou cosmovisões⁶⁰ que estes povos possuem a respeito de língua/linguagem.

Para entender a dinâmica desse conflito⁶¹, importa recuperar ainda o estudo etnográfico que Rainer E. Hamel (1990)

⁶⁰ Embora o termo “cosmovisão” seja usado aqui alternadamente com o termo “concepção” e “conceito”, é preciso deixar claro que a cosmovisão é algo mais amplo e complexo, pois refere-se a uma visão de mundo, ao conjunto de valores, crenças, impressões, sentimentos e concepções a respeito da época ou do mundo em que se vive. Trata-se da orientação fundamental de um indivíduo, de uma coletividade ou de toda uma sociedade, num dado espaço-tempo e cultura, a respeito de tudo o que existe - sua gênese, sua natureza, suas propriedades.

⁶¹ Na literatura sociolinguística, a relação de conflito sociolinguístico tem sido caracterizada como uma *diglossia de tipo substitutiva*; isto é, uma situação de conflito assimétrico no qual o grupo dominante tende a impor a sua língua e a substituir a língua do grupo dominado. A língua do grupo dominante, que, em geral, ocupa os espaços e funções de maior prestígio econômico e social – o status oficial, as instituições sociais e aparatos estatais, as mídias etc; tende a ocupar também os espaços de menor prestígio que, em geral, conformam as línguas dos grupos dominados –

desenvolveu no Vale do Mezquital, região indígena otomí do México, a respeito das modalidades do conflito sociolinguístico entre o espanhol (língua nacional) e o ñañ'áhu (língua indígena) na administração das justiças estatal e indígena. Em sua análise, o autor aponta como as conciliações indígenas possuem um tipo de funcionamento linguístico-discursivo que lhes são próprios e que, portanto, contrasta com o funcionamento do aparato jurídico-estatal. Segundo Hamel, se produz nas conciliações uma série de estruturas discursivas e procedimentos que se distanciam do funcionamento das instituições do aparato jurídico estatal:

o tratamento sumário e totalizador dos casos, onde não se estabelece uma separação nítida entre o penal e o civil, o jurídico e o político; o caráter de construção emergente, negociada, passo a passo, que reflete o substancialismo típico do direito consuetudinário; o uso preferente da língua indígena e o trato paciente, respeitoso que desenvolve o juiz, baseando-se em padrões culturais e estilos discursivos étnicos, para fomentar a confiança entre os envolvidos; por último, a implantação verbal explícita de normas e costumes da comunidade (Hamel, 1990).

Nesse sentido, entende-se que o exercício dos sistemas jurídicos indígenas se estabelece como uma forma específica de comunicação, de prática verbal, e que ocorre mediante uma estruturação discursiva complexa, a qual articula não apenas as estruturas linguísticas, mas as práticas discursivas, as condutas culturais, os sistemas jurídicos e o conjunto de cosmovisões

nichos domésticos e familiares, transmissão da língua para as próximas gerações etc. Nesse cenário, há uma relação dialética que se manifesta entre duas tendências históricas: de um lado, a expansão da língua dominante e o desaparecimento das línguas indígenas; de outro, a resistência dos povos indígenas às imposições do grupo linguístico dominante e a manutenção de suas línguas tradicionais (Hamel, 1993).

próprias daquela sociedade. Nestes sistemas, que fundem “o étnico, o jurídico e o linguístico-discursivo”, fica claro “o papel primordial que joga a linguagem, entendida como discurso para toda cultura: ela é o núcleo organizador da identidade étnica, seu fundamento, referente simbólico, seu meio de expressão e comunicação” (Hamel, 1990).

O quadro abaixo, elaborado por Hamel (1990), sintetiza como, na administração da justiça estatal, o confronto entre agentes estatais e povos indígenas não se refere apenas a estruturas linguísticas distintas, mas integra ainda diferentes formas de funcionamento discursivo e esquemas culturais

Quadro 8 –
A articulação do conflito sociolinguístico na administração da justiça estatal

O aparato administrativo e seus agentes	O indivíduo/comunidade indígena
<p data-bbox="239 435 454 464">Esquemas culturais</p> <ul data-bbox="348 496 561 754" style="list-style-type: none"> <li data-bbox="348 496 561 635">▪ modelos de funcionamento, lógicas culturais do sistema jurídico; <li data-bbox="348 639 561 722">▪ variedade espanhola regional <li data-bbox="348 727 561 754">▪ padrão <p data-bbox="239 786 486 815">Estruturas discursivas</p> <ul data-bbox="348 847 577 1193" style="list-style-type: none"> <li data-bbox="348 847 577 930">▪ registro formal de situações públicas; <li data-bbox="348 935 577 986">▪ discurso jurídico (DJ); <li data-bbox="348 991 577 1106">▪ linguagem especializada jurídico-administrativa; <li data-bbox="348 1110 577 1193">▪ modalidade escrita (ofícios, etc) <p data-bbox="239 1225 488 1254">Estruturas linguísticas</p> <ul data-bbox="348 1286 566 1342" style="list-style-type: none"> <li data-bbox="348 1286 566 1342">▪ uso exclusivo da língua espanhola 	<p data-bbox="607 435 822 464">Esquemas culturais</p> <ul data-bbox="715 496 941 786" style="list-style-type: none"> <li data-bbox="715 496 941 611">▪ modelos de funcionamento, lógicas tipo ‘conciliação’; <li data-bbox="715 616 941 699">▪ domínio precário do modelo jurídico; <li data-bbox="715 703 941 786">▪ variedade étnica do ‘espanhol indígena’ <p data-bbox="607 818 855 847">Estruturas discursivas</p> <ul data-bbox="659 879 947 1161" style="list-style-type: none"> <li data-bbox="659 879 947 930">▪ Domínio precário do registro formal; <li data-bbox="659 935 947 962">▪ Domínio nulo do DJ; <li data-bbox="659 967 947 1082">▪ Linguagem cotidiana, domínio nulo ou precário da linguagem especializada; <li data-bbox="659 1086 947 1161">▪ Domínio nulo ou precário da modalidade escrita <p data-bbox="607 1193 857 1222">Estruturas linguísticas</p> <ul data-bbox="659 1254 919 1310" style="list-style-type: none"> <li data-bbox="659 1254 919 1310">▪ Domínio precário do Espanhol

O esquema analítico proposto por Hamel nos é útil porque indica que, em procedimentos penais envolvendo réus e/ou testemunhas indígenas, o conflito entre o Poder Judiciário e os povos indígenas está muito além do problema instrumental da comunicação. O esquema apresenta três níveis de articulação sociolinguística: no primeiro nível, a estrutura linguística em si – a língua oficial, a variedade linguística padrão, a linguagem jurídica especializada; no segundo nível, o domínio das estruturas discursivas - discurso jurídico; registros escritos (leitura de ofícios, atas, notas técnicas etc); e no terceiro nível, os esquemas culturais – lógicas específicas do direito positivo; concepções de justiça, verdade, delito, punição, formas de conciliação e etc (Hamel, 1990). Portanto, tais elementos revelam que, nos casos envolvendo réus e/ou testemunhas indígenas, o Poder Judiciário não impõe somente a sua língua hegemônica como estrutura linguística, mas também, as suas formas de funcionamento discursivo e a sua lógica cultural do que se entende por língua, por justiça, por respeito etc.

Assim, o conflito é produzido não somente via imposição da língua hegemônica, mas sobretudo pelo violento apagamento dos esquemas culturais indígenas, isto é, dos seus modos próprios de significação do mundo. Na relação entre o Judiciário e os povos indígenas, há que se examinar, portanto, os processos de *violência epistêmica* que são naturalizados nos processos criminais. A violência epistêmica se relaciona com “a emenda, a edição, o apagamento e até a anulação tanto dos sistemas de simbolização, subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, como as formas concretas de representação e registro, memória de sua experiência (...) (Belausteguigoitia, 2001, p. 237). Em casos extremos como os são as experiências coloniais, a violência epistêmica consiste na negação, alteração ou mesmo “extinção dos significados da vida cotidiana, jurídica e simbólica dos indivíduos e grupos”. Conforme assinalam Makoni e Pennycook (2015), a violência epistêmica observada no projeto moderno/colonial que inventou as línguas coloniais teve como efeito o apagamento/marginalização dos modos próprios de subjetivação/significação das práticas linguísticas dos povos subalternizados.

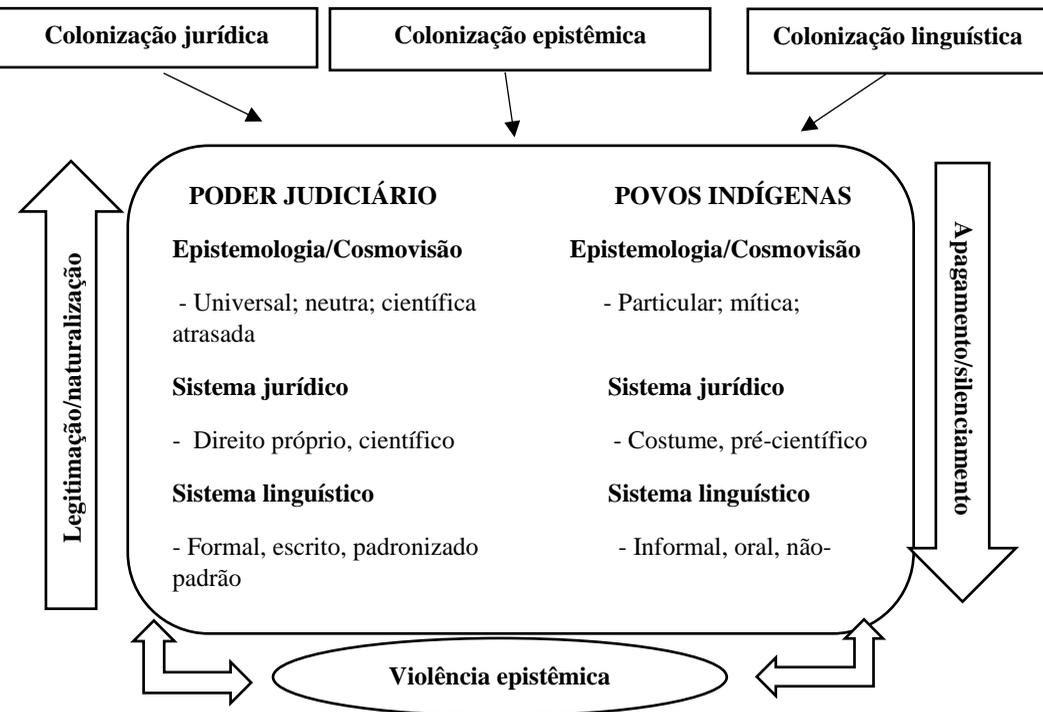
No Judiciário brasileiro, a dimensão dessa violência se expressa no modo como os agentes estatais não só negam as línguas tradicionais e seus sistemas jurídicos, como também silenciam/excluem os sentidos que os povos indígenas atribuem às suas práticas linguísticas. Ao longo da análise dos julgados, veremos que, muito além do que um instrumento neutro de comunicação, para os réus e/ou testemunhas pertencentes a diferentes grupos indígenas, as línguas tradicionais são pensadas na sua relação com a espiritualidade, com a identidade, com a memória, com o território etc. Tais concepções são, contudo, silenciadas pelas concepções particulares – tomadas como universais - que os agentes estatais, a partir de seu *privilegio epistêmico*, possuem sobre língua:

o privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais têm gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo (Grosfoguel, 2013, p. 25).

Sendo assim, abaixo sugiro uma atualização do quadro de Hamel (1990), pensando a relação entre o Poder Judiciário e os povos indígenas desde a diferença colonial. Nesse encontro, a

violência se expressa mediante a tríplice colonial: a colonização jurídica, a colonização linguística e a colonização epistêmica.

Figura 5 – Conflito entre Poder Judiciário e Povos Indígenas desde a diferença colonial



Fonte: desenvolvido pela autora

Assim, é necessário assumir que as noções de língua construídas pela ciência moderna e ocidental nem sempre coincidem com os sentidos que os povos indígenas atribuem às línguas. Para Makoni e Pennycook (2015), embora consideremos que todos os humanos têm linguagem, a maneira como ambos os sentidos são tomados (linguagem e língua), são entendidos e construídos a partir de lentes ideológicas específicas e, em grande

medida, de ‘regimes metadiscursivos’, bem como do ‘lugar de enunciação’ cultural e histórico do analista. Nesse sentido, entendo que seja necessário repensar as bases conceituais a partir das quais estamos fundamentando o nosso debate sobre direitos linguísticos. Isso implica construir um diálogo intercultural (WALSH, 2005) ou uma ecologia de saberes (SANTOS, 2010), em condições de igualdade, entre as diferentes concepções sobre língua no Judiciário. Mais além de garantir a presença de línguas indígenas, as instituições de justiça do Estado podem se transformar em espaços de encontro e diálogo entre cosmovisões, saberes, sentidos e experiências distintas.

Na análise dos casos judiciais a seguir, pretendo indicar que, na disputa por direitos linguísticos entre Poder Judiciário e povos indígenas, os operadores do direito exercem o seu privilégio epistêmico (Grosfoguel, 2013), na medida em que somente as suas cosmovisões hegemônicas sobre língua, as quais são tidas como universais, científicas e neutras, são consideradas legítimas no procedimento judicial. Desse modo, a negativa dos magistrados e deputados pelo pedido de serviço de intérpretes e tradutores em juízo constitui não apenas violação de direitos garantidos pela Constituição e por tratados internacionais, mas expressam ainda o racismo institucional que subordina, apaga e silencia as línguas e os saberes indígenas. Tais processos, que se traduzem como formas específicas de violência epistêmica, resultam na marginalização e na exclusão dos povos indígenas do acesso à justiça.

Assim, é necessário assumir que as noções de língua construídas pela ciência moderna e ocidental nem sempre coincidem com os sentidos que os povos indígenas atribuem às línguas. Para Makoni e Pennycook (2015), embora consideremos que todos os humanos têm linguagem, a maneira como ambos os sentidos são tomados (linguagem e língua), são entendidos e construídos a partir de lentes ideológicas específicas e, em grande medida, de ‘regimes metadiscursivos’, bem como do ‘lugar de enunciação’ cultural e histórico do analista. Nesse sentido, entendo que seja necessário repensar as bases conceituais a partir das quais estamos fundamentando o nosso debate sobre direitos linguísticos. Isso implica construir um diálogo intercultural (WALSH, 2005) ou

uma ecologia de saberes (SANTOS, 2010), em condições de igualdade, entre as diferentes concepções sobre língua no Judiciário. Mais além de garantir a presença de línguas indígenas, as instituições de justiça do Estado podem se transformar em espaços de encontro e diálogo entre cosmovisões, saberes, sentidos e experiências distintas.

Sendo assim, o capítulo está organizado em duas seções, sendo a seção de análise dividida em duas subseções. Na primeira seção, são descritos os três processos judiciais em tela. No entanto, antes da apresentação de cada processo, faço uma breve contextualização sobre a situação sociolinguística do grupo étnico do réu e/ou testemunha indígena, de modo a situar o leitor sobre os conflitos de uso das línguas indígenas e da portuguesa. Na segunda seção, a análise das decisões dos agentes judiciais é dividida em duas partes:

- Na primeira parte da análise, faço uma análise jurídica a respeito das decisões dos processos. Nesse momento, busco responder a questões como: quais normas motivaram a decisão dos juízes e deputados para negar o pedido de intérpretes? Que argumentos apresentaram os magistrados para justificar suas decisões? A aplicação de tais normas é compatível com a Constituição Federal e com as normas de direitos internacionais?
- Na segunda parte da análise, busco identificar e confrontar as concepções de língua do Judiciário e dos povos indígenas, a partir das seguintes questões: quais são as concepções indígenas sobre língua/linguagem? De que modo tais cosmovisões se contrastam com as concepções de língua dos agentes do Judiciário? Na disputa por direitos linguísticos, os agentes judiciais respeitam as concepções indígenas e quais as consequências disso para a garantia ou a negação desse direito?

3.1 Descrição dos processos judiciais

3.1.1 O caso Marcos Verón (TJ/SP)

3.1.1.1 Situação sociolinguística dos Guarani-Kaiowá

Sem a pretensão de adentrar aqui na ampla e complexa interpretação bibliográfica existente sobre a história da língua Guarani e de suas ramificações, é importante assinalar o fato de que estamos diante de uma língua falada milenarmente por povos que ocuparam e ainda ocupam extensos territórios da América do Sul. Segundo a classificação de Rodrigues (2003), a língua guarani pode ser classificada como pertencente à família linguística tupi-guarani, do tronco linguístico tupi, e possui três subgrupos chamados genericamente de Guarani: os Guarani Avá Ñandeva, os Guarani Mbya e os Guarani Kaiowá. Essa família “é constituída de um conjunto de línguas que se reconhece descenderem de uma língua anterior, neste caso, pré-colombiana e não documentada historicamente.

Entretanto, como explicam Melià (1992) e Rodrigues (2003), os movimentos migratórios afastaram os vários grupos, motivo que por si só já provoca diferenciações. Desse modo, é possível falar de um grupo que já foi homogêneo, que se distanciou, e que novamente se aproxima, mas que ainda assim deseja ter suas especificidades preservadas. Para Valéria Cardoso (2008), que estudou os aspectos linguísticos do guarani-kaiowá, as semelhanças linguístico-culturais entre estes grupos não nos autorizam a generalizar estes povos a uma denominação genérica de “Guarani”, uma vez que cada grupo apresenta especificidades linguístico-culturais e identitárias específicas em relação aos outros. Portanto, temos que considerar que, embora os estudos linguísticos classifiquem o Kaiowá como uma variedade da língua guarani, a escolha por chamar o Kaiowá de língua ou de variedade (ou “dialeto” do guarani), é uma questão muito mais étnico-política do que linguística, já que envolve as decisões do próprio grupo no

que diz respeito ao modo como (re)afirmam sua identidade social e política diante dos outros e de si próprios.

Ressalta-se a língua guarani é falada em sete países da América do Sul, por cerca de cinco milhões de falantes, incluindo indígenas e não-indígenas. É também a língua cooficial do Paraguai, onde é língua materna de quase 90% dos seus habitantes. No Brasil, estima-se que o número seja de 26, 5 mil falantes de Guarani-Kaiowá, 5,4 mil de Guarani-Nhandeva e 5,3 mil de Guarani-Mbyá (IBGE, 2010). Assim, 80% do número de falantes de Guarani encontra-se no estado do Mato Grosso do Sul (CHAMORRO, 2008). Cabe destacar que o Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população indígena do Brasil, sendo que os Guarani/Kaiowá são os mais numerosos no Estado, representando mais da metade dessa população (IBGE, 2010).

A língua guarani é, em regra, a primeira língua com a qual as crianças Guarani-Kaiowá indígenas têm contato e se comunicam com os pais e demais familiares. Desse modo, é somente na escola que as crianças Guarani-Kaiowá começam a ter um contato mais sistemático com o português. Além disso, ressalta-se que, nas terras indígenas em que foi implementada a educação escolar, oferece-se um ensino bilíngue, de modo que as crianças são alfabetizadas em guarani, estudando somente na sua língua materna até o quinto ano, quando ocorre o processo de transição para o ensino bilíngue guarani-português. No entanto, segundo Lima (2010), nem todas as crianças guarani-kaiowá têm acesso às escolas indígenas bilíngues. Em muitos casos, as crianças indígenas que vivem fora das T.I são forçadas a estudarem em escolas regulares, ambientes onde o preconceito pode tornar o aprendizado do português uma experiência traumática:

[...] 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 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 (LIMA, 2010, s/p).

Por todas essas questões, é importante manter em mente que, embora a educação escolar, os meios de tecnologia, o contato com a sociedade não-indígena facilite o seu acesso e aprendizado, a língua portuguesa continua sendo, para os Guarani-Kaiowá, a segunda língua, associada às experiências de preconceito que os conflitos interétnicos produzem. Segundo Lima (2010), nos espaços privados de suas casas e na comunidade, o guarani é usado o tempo todo, de maneira que o português somente é usado quando são visitados por não-indígenas ou nas ocasiões que precisam ir à cidade. Na cidade, no entanto, “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’ (LIMA, 2010, s/p).

Embora os Kaiowá tenham resistido às políticas linguísticas monoglotas do Estado, mantendo o guarani como sua língua materna, o processo de contato/conflito com a sociedade não-

indígena instaurou uma situação de hierarquia entre o português e o guarani. Na literatura sociolinguística (cf. Braggio, 2002; Fishman, 1970; Hamel, 1988), tal situação é caracterizada como um contexto de tipo diglósico. Em termos gerais, a diglossia ocorre quando a coexistência das duas línguas não se dá de maneira harmoniosa e estável, pois existe uma relação de assimetria entre uma língua e outra. Assim, existe uma hierarquia de valoração e uso das línguas, onde uma possui maior prestígio social, geralmente a língua oficial ou do grupo dominante, e a outra, em geral, falada pelo grupo dominado, possui baixo ou nenhum prestígio, e é vista pela comunidade como de menor valor, o que expressa os conflitos assimétricos de poder entre os grupos em contato.

No caso dos Guarani-Kaiowá, os históricos e constantes conflitos com a sociedade não-indígena envolvente certamente têm produzido uma situação de diglossia na qual a língua portuguesa é vista como a língua de prestígio enquanto o guarani é visto como língua inferior, de menor valor. De fato, a inferiorização das línguas tradicionais dos povos indígenas é uma prática já conhecida e foi apontada pelo Referencial Curricular para as Escolas Indígenas:

[...] uma das maneiras utilizadas por falantes de línguas dominantes para manter o seu poder linguístico é demonstrar desprezo pelas línguas minoritárias: é referir-se a elas como ‘gírias’, ‘dialetos’, ‘línguas pobres’ ou ‘línguas imperfeitas’. Isso faz com que os falantes indígenas passem a se envergonhar de suas línguas, passem a ter atitudes negativas em relação a elas, terminando por abandoná-las (BRASIL, 1998, p. 117).

Diante de tantos estigmas históricos e sociais, os guarani-kaiowá precisam resistir aos ataques físicos e simbólicos da sociedade não-indígena envolvente. Além disso, os indígenas são levados a aprender a língua portuguesa, ainda que tardiamente na escola, já que esta não é somente a língua que garante maior

prestígio socialmente, como é também a língua oficial do país – língua a qual é preciso aprender na escola e na universidade, se usa para ser atendido no banco, no posto de saúde, se conhece e se defende os seus direitos. Mais do que uma língua que garante *status* social, o português é a língua que os kaiowá têm sido obrigados a aprender e a usar porque sem ela não conseguem exercer a sua cidadania e garantir a sua sobrevivência física. Os seguintes depoimentos fornecidos por indígenas kaiowá e ñandeva a Tavares (2016), ilustram esse cenário:

1. Tem que aprender português para ir no HU fazer consulta, quando precisa fazer preventivo, e não vai no posto dos índios, é. (Isana, 57 anos, Kaiowá).
2. Eu acho que precisa falar português, sim. É difícil quando índio precisa dar queixa (na polícia) e não sai muito bem o Português (Adriana, 25 anos, Guarani).
3. É muito importante aprender português porque ninguém mais fica só aqui na aldeia, sai para cidade, para outros lugares e tem que saber português para viajar de ônibus. Por causa do contato; se não fosse isso, se fosse só viver aqui na aldeia não precisava de português, mas não é assim. (Marcos, 35 anos, Guarani Ñandeva).
4. A gente vive no Brasil e a língua oficial do Brasil é o Português. A gente não vive mais isolado. A gente precisa e quer também se comunicar com outras pessoas, ver televisão, viajar, conhecer outros lugares. E isso não quer dizer abandonar cultura do índio, como algumas pessoas mais ignorantes pensam que é. Meu desejo é que meus filhos aprendem as duas línguas. (Fábio, 27 anos, Guarani Kaiowá)

A necessidade premente de se falar/escrever o português constitui um tipo de imposição cultural muito sorrateira que, ao longo desses cinco séculos de colonização, tem conduzido muitos indígenas ou a abandonarem a sua língua tradicional ou a se

tornarem bilíngues em guarani-português⁶². Portanto, não podemos nos esquecer – e isso deveria estar também muito claro na mente da juíza que conduziu o caso do Marcos Verón – de que, se hoje os guarani-kaiowá podem se comunicar em língua portuguesa, isso não se deveu a uma livre decisão por se tornar bilíngue. Para os Guarani-Kaiowá e para muitos outros povos indígenas, o bilinguismo não foi e ainda não é uma opção. Como aponta Maher (2010 apud TAVARES, 2016), refletindo sobre a situação sociolinguística dos indígenas do Acre, mas que em muito se assemelha ao contexto dos Guarani-Kaiowá:

[...] foi principalmente devido ao açoite, à ameaça, à intimidação e à depreciação, atos de violência, ora mais, ora menos explícitos, que várias comunidades indígenas brasileiras ‘optaram por abandonar’ suas línguas tradicionais. É, portanto, imperioso, que esse ‘abandono’ seja sempre colocado entre aspas porque uma comunidade de fala não desiste de sua língua livremente. Não é como se ela, racionalmente, pesasse os prós e os contras e, em seguida, tomasse a fria decisão de abandoná-la em favor da língua portuguesa,

⁶² Cabe pontuar que o conhecimento da língua portuguesa funciona, por vezes, como uma estratégia de resistência à colonização discursiva e cultural. Em muitos casos, o domínio eficiente da língua portuguesa, seja em sua modalidade oral ou escrita, assume uma função política, como, por exemplo, quando é utilizada pelos indígenas para acessarem e reivindicarem seus direitos. Nesse sentido, aprender a língua portuguesa tem constituído uma importante ferramenta para que os Guarani possam lutar pela reconquista dos seus tekoha e garantir sua sobrevivência. Isso não significa, no entanto, que por dominar o português, os guarani-kaiowá desejem abandonar a sua língua tradicional. Como exemplo, cito a análise que faço (Silva, 2016) a respeito da produção do grupo de rap indígena Bro Mc’s. Em minha análise, observo que a mistura do português e do guarani em suas letras funcionam como estratégias de negociação social e de luta política.

da língua majoritária (MAHER, 2010, p. 34 apud TAVARES, 2016, p. 377).

O resultado de toda a violência física e simbólica a que foram e ainda são submetidos, muitos indígenas assumem uma atitude negativa em relação às suas línguas tradicionais, o que, em alguns casos, os levam a abandoná-las. Para Tavares (2016), os Guarani-Kaiowá “vivem o dilema de defender sua cultura, sobretudo sua língua, ou tentar se aproximar cada vez mais do modo de vida do não indígena – o que pode significar, inclusive, o abandono da língua materna”. Portanto, é importante enfatizar que, se o indígena compreende e se expressa em língua portuguesa, isso nem sempre indica um desejo de abdicar de sua língua materna ou de sua identidade como indígena.

Se falar a língua portuguesa é uma tarefa necessária para sobreviver entre os não-indígenas, para muitos Guarani-Kaiowá, preservar e transmitir a língua tradicional para as próximas gerações é essencial para garantir a sua sobrevivência cultural. Assim, muitas crianças Guarani aprendem a língua indígena em casa, com a família, e nos anos iniciais da escola, com os professores indígenas. Transcrevemos dois trechos de depoimentos fornecidos por guaranis-kaiowá quando perguntados por Tavares (2016) sobre a importância da língua indígena:

1. Sem dúvida é importante preservar a nossa língua! As crianças aqui já nascem falando a língua guarani! (Risos...). Pode observar. Você não vai ouvir nenhuma criança falando, entre elas, o português. A gente incentiva e ensina a falar em guarani. Nós temos uma cultura diferente, um modo de ser diferente. Tudo bem que hoje nós temos casa de alvenaria, temos móveis, temos carros, mas a nossa língua, nós não vamos deixar não. O que é uma pessoa sem língua? É morto, né? Sem identidade. (Orlando, 34 anos, Guarani Ñandeva).
2. A língua é o que temos de mais importante, né? Sem a língua não tem reza, não tem canto, não tem festa. Quer dizer, até pode ter, mas não será mais a mesma coisa, né? Eu faço questão de conversar em guarani com todas as crianças para elas

aprenderem mesmo. E com os adultos que sabem também. Quando não sabem não tem jeito. A gente fica bem feliz também quando alguém que não é índio quer aprender a nossa língua. Você, por exemplo, quer aprender, né? (Célia, 33 anos, Guarani Nãndeva).

Para os Guarani-Kaiowá, a identidade, a tradição e a língua estão entrelaçadas, de modo que saber falar a língua do grupo é a condição para pertencer plenamente ao grupo e ser reconhecido por ele. A língua fundamenta a relação que os Guarani mantêm com a tradição, com o cosmos e com o sagrado – “sem a língua não tem reza, não tem canto, não tem festa”. Volto a discutir com mais detalhe o significado da língua indígena para os Gaurani-Kaiowá na análise dos processos judiciais. Passo agora à descrição do caso Marcos Verón, liderança Guarani-Kaiowá.

3.1.1.2 Descrição do processo

“Isso aqui é minha vida, minha alma. Se você me levar para longe dessa terra, você leva a minha vida”.

*(Marcos Verón,
liderança
Guarani-Kaiowá)*

“Estou muito brava e triste. Eles querem censurar minha língua. Não tenho o direito de falar, me expressar e me defender na minha própria língua? [...] Com “tanta educação”, vocês não sabem respeitar as diferenças, como garantido pela lei? Onde está a educação daquelas pessoas que podem julgar pessoas diferentes como nós, indígenas? [...] Censurar a nossa língua acabará com a nossa história e com o povo

*Guarani-Kaiowá” (Valdenice Verón,
filha de Marcos Verón)*

*“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” (Tonico
Benites)*

Na madrugada do dia de 13 de janeiro de 2003, um grupo de trinta e quatro homens armados foi contratado para agredir e expulsar um grupo de oitenta indígenas da etnia Guarani-Kaiowá que ocupavam a Fazenda Brasília do Sul, no município de Juti (MS). Segundo a denúncia movida pelo Ministério Público Federal (MPF), no dia 12, um veículo no qual se encontravam duas mulheres, um rapaz de 14 anos e três crianças indígenas, e que se dirigia à referida fazenda, foi perseguido por oito km por vários veículos com homens fortemente armados, que dispararam tiros contra o automóvel da comunidade indígena. Ocupa a denúncia que, na madrugada no dia 13, entre três e quatro horas da manhã, um grupo de trinta a quarenta homens promoveu um real massacre contra os índios que se encontravam no acampamento.

O ataque dos latifundiários aos indígenas na fazenda Brasília do Sul teve como pano de fundo o processo de reocupação e retorno dos Guarani-Kaiowá aos seus territórios tradicionais. Desde 1999, a Terra Indígena (TI) Takuara vem sendo reivindicada pelos Guarani-Kaiowá como sendo seu *tehoka* – palavra polissêmica usada pelos Guarani para se referir ao território no qual se pode viver conforme o modo de vida, os costumes e tradições originários. Na tentativa de se reaproximar do *tehoka*, os indígenas acampam nas margens de rodovias, assim como em uma área pertencente à fazenda de Jacinto Honório, condenado pelo assassinato de Marcos Verón. Os acampamentos e as retomadas têm como objetivo mobilizar a FUNAI para iniciar os processos administrativos de regularização da terra indígena em questão.

O filho do Cacique Marcos Veron, Ládio Veron, depois de ter sua barraca destruída foi amarrado e teve encostadas bem próximas ao seu corpo quatro tochas, que o exame médico legal apontou como um “chamuscamento de pele em região anterior ao tórax”. Outro exemplo da violência praticada ocorreu contra a filha dele, Geisabel Veron, que, mesmo grávida de sete meses, foi puxada pelos cabelos, jogada no chão, e depois de receber um soco na cabeça, foi largada completamente nua na estrada. O cacique Marcos Veron, que no momento do ataque dormia na mesma barraca que Geisabel Veron, Mário Turíblio e outras quatro pessoas, foi retirado da barraca, jogado no chão e alvo de socos, pontapés e coronhadas na cabeça. Marcos Veron, que na época tinha 73 anos de idade, foi jogado na carroceria de uma camionete e, em seguida, enquanto colocavam o seu filho, Ládio, para assistir à cena, dispararam uma série de golpes com a coronha de uma arma na cabeça de Marcos Veron, ação que resultou no seu falecimento.

A denúncia do Ministério Público Federal (MPF) contra as pessoas envolvidas nos crimes foi ajuizada em 2008 e recebida em fevereiro de 2010 (processo criminal nº 2003.60.02.000374-2). O julgamento, que deveria ter sido realizado em Dourados (MS), foi transferido para São Paulo, a pedido do MPF, para permitir um julgamento livre de pressões e preconceitos contra os povos indígenas. Destaca-se que o julgamento dos acusados pela morte do cacique e liderança Marcos Veron é um marco histórico e jurídico na luta contra a violência aos indígenas em Mato Grosso do Sul por dois motivos. Em primeiro lugar, porque foi a primeira vez na história que cidadãos brancos acusados de assassinato e outros crimes cometidos contra indígenas foram julgados como réus no Mato Grosso do Sul. Em segundo lugar, porque este é o terceiro caso de desaforamento interestadual no Brasil, isto é, que a competência do tribunal do júri é deslocada para outro estado. Segundo o MPF, o suspeito de ser o mandante do crime possuía forte poder econômico e exercia considerável influência na região, algo que, somado ao preconceito contra os índios, suscitava dúvidas quanto à imparcialidade do júri.

Para justificar os riscos à imparcialidade por conta do preconceito, o MPF citou falas do juiz estadual, ocorridas na Assembleia Legislativa sul-mato-grossense, em que condenava os

acampamentos indígenas e relativizava a morte das lideranças. Ademais, opiniões desfavoráveis aos índios publicadas em jornais locais foram juntadas ao processo, a fim de demonstrar que a realização de um júri federal em qualquer subseção judiciária do Mato Grosso do Sul teria, invariavelmente, uma decisão contrária aos índios. Ressalta-se ainda que a criminalização das lideranças e defensores dos povos indígenas no Brasil é apontada no Relatório da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2018. Segundo o relatório, houve um aumento na tentativa dos ruralistas de criminalizar não apenas as lideranças indígenas, como também as organizações, os profissionais de antropologia, advogados e pessoas da sociedade civil por atuarem na defesa dos povos indígenas (ONU, 2018)⁶³.

Assim, seguindo a manifestação do MPF, o Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF 3) determinou que o Júri ocorresse em São Paulo para garantir a imparcialidade dos jurados e evitar que a decisão sofresse qualquer tipo de influência dos supostos envolvidos no assassinato de Marcos Verón. Dos quatro acusados de participar do crime, três foram levados a júri popular, sob as acusações de homicídio duplamente qualificado, por motivo torpe e meio cruel, seis tentativas de homicídio, sequestros, tortura e formação de quadrilha armada. Um deles, Nivaldo Alves de Oliveira, suspeito de ser o autor do que matou Marcos Verón, fugiu e teve seu processo desmembrado dos demais e, posteriormente, suspenso. Antes de analisar o objeto de discussão em si – qual seja, a não autorização pela juíza federal, Paula Mantovani Avelino, da utilização de intérprete judicial para os indígenas vítimas e testemunhas do caso – é preciso mencionar o que já havia ocorrido no júri daquela ação penal. A seguir, apresento a descrição dos autos feita pelo próprio Aras (2010), que estava presente no momento do indeferimento do júri sob o pedido de intérpretes:

⁶³ Volto a discutir a criminalização de lideranças indígenas no caso Paulino Terena.

1. Inicialmente, a presidência do júri indeferiu a juntada de documentos pelo MPF, embora no prazo legal (art. 479 do CPP). O MPF, por meio do procurador Roberto Dassiê Diana, apresentou correção parcial e o TRF-3 determinou a juntada das provas aos autos.
2. Em seguida, a presidência do júri homologou a desistência de testemunhas da Defesa, sem considerar os princípios da comunhão da prova, oralidade, imediatidade e contraditório. O protesto foi registrado em ata, e a sessão se iniciou.
3. Já no dia 3/5, a presidência do júri indeferiu requerimento do MPF de utilização de vídeos e leitura de provas dos autos para esclarecimentos aos jurados. Mesmo diante do prejuízo à acusação, o protesto foi feito em ata (art. 473, §3º, do CPP), e a sessão prosseguiu.
4. A Defesa utilizou documento novo em plenário (conduta proibida pelo art. 479 do CPP) para suscitar a suspeição do intérprete indígena. O MPF protestou pela nulidade provocada pela Defesa, para futuro recurso, e a sessão continuou.
5. Seria então ouvida a primeira vítima indígena, o guarani-kaiowá Reginaldo Verón, que foi atingido com um tiro na perna e mal fala o português. Havia várias vítimas indígenas e testemunhas de acusação também indígenas, todos com pouco, escasso ou nenhum domínio do português, com a exceção do líder indígena Ládio Verón. Por isso, o MPF havia requerido um intérprete para o plenário. Tal providência fora deferida meses antes, sem qualquer impugnação da Defesa.

Segundo Aras (2010), o derradeiro problema do “já tumultuado júri” foi o fato da Defesa ter requerido a utilização do português pelos indígenas a serem ouvidos. Isto é, a Defesa se opôs ao uso de intérpretes para os indígenas e exigiu que estes

depusessem em português. De acordo com Aras, o MPF se opôs veementemente ao pedido da Defesa e entendeu que “o mero protesto em ata não seria suficiente para preservar o direito daqueles cidadãos, pois não se cuidava de questão processual a ser decidida posteriormente pelo Tribunal, mas sim do direito dos indígenas à sua identidade cultural e ao uso do seu idioma, o guarani-kaiowá”. Diante da ameaça ao direito linguístico dos indígenas, o MPF e a Funai se retiraram do plenário, como um símbolo de protesto à violação dos direitos linguísticos. Ressalta-se que a requisição do MPF pelo uso de intérpretes judiciais para os indígenas já havia sido deferida meses antes, sem que a Defesa tivesse feito qualquer impugnação.

No entanto, para a surpresa do MPF, da Funai e das vítimas, a presidência do júri deferiu o requerimento da Defesa e exigiu que os indígenas depusessem em português. A juíza franqueou a utilização de intérpretes apenas aos indígenas que não falavam português e disse que os indígenas que conseguiam se expressar em português, assim deveriam fazê-lo. Segundo a análise de Vitorelli (2014), o argumento no qual a magistrada se baseou foi uma extensão da tese da Suprema Corte, produzida no caso Paiakan: a de que se alguém fala português, não há razão para apontar um intérprete (VITORELLI, 2014). Cabe mencionar que as vítimas e testemunhas indígenas expressaram o sentimento de insatisfação com a proibição do uso de sua língua. Em um testemunho emocionado, a filha da vítima assassinada, Valdenice Verón, desabafou:

Estou muito brava e triste. Eles querem censurar minha língua. Não tenho o direito de falar, me expressar e me defender na minha própria língua? [...] com “tanta educação”, vocês não sabem respeitar as diferenças, como garantido pela lei? Onde está a educação daquelas pessoas que podem julgar pessoas diferentes como nós, indígenas? [...] censurar a nossa língua acabará com a nossa história e com o povo Guarani-Kaiowá (VITORELLI, 2014, p. 170).

O MPF impugnou a decisão do júri, defendendo que ela violava uma série de normas – o art. 231 da Constituição Federal; os art. 14 e 27 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966; o art. 13 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; o art. 12 da Convenção 169 da OIT; o art. 8 do Pacto de São José da Costa Rica e a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos. Desse modo, a Procuradoria Federal recorreu e disse que a presidência do júri devia primeiro perguntar às testemunhas indígenas em qual língua elas se expressavam melhor, português ou guarani, e, assim, conduzir o julgamento na língua apontada:

[...] a sessão reiniciou. Ao se dirigir ao indígena, a presidência do júri indagou se a vítima falava português. Imediatamente o MPF suscitou questão de ordem e pediu que a pergunta fosse feita em guarani, por meio do intérprete, e que fosse feita nos seguintes termos: “o Sr. quer prestar seu depoimento em guarani ou em português”, uma sutileza fundamental, necessária para dar o direito de escolha à vítima indígena. O diabo mora nos detalhes. Afinal, o devido processo legal reclama que primeiro se enuncie o direito (o direito ao silêncio, por exemplo) e que, em seguida, se apresente a opção de exercê-lo ou não. Aí já estávamos, como diria Ferri, num discurso ao lado das vítimas (ARAS, 2010).

Além disso, os procuradores solicitaram à presidência do júri a consideração de uma análise pericial antropológica. O antropólogo e analista pericial Marcos Ferreira Lima, que realizou pesquisa etnográfica dos Guarani-Kaiowá, produziu um extenso documento no qual argumenta pela imprescindibilidade do uso de intérpretes no processo. Segundo Lima (2010), além dos aspectos gramaticais que envolvem diferentes línguas, há que se ter em conta as diferentes formas de elaboração de seus

discursos – “entre os Kaiowá, 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” (s/p). Ademais, observa que:

[...] os Kaiowá 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 a 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, e bastante abstrato e não faz parte de sua vida cotidiana” (LIMA, 2010, s/p).

Mesmo com a apresentação da perícia antropológica, o júri argumentou que não há lei que obriga o juiz a perguntar à vítima ou testemunha em que língua ele se expressa melhor, mantendo a negativa sobre o pedido de intérprete. No entanto, apesar da negativa do pedido, ao final, as testemunhas indígenas se recusaram a falar em português, forçando o uso de tradutor. Assim, como observou Vitorelli (2014), os indígenas “alcançaram, por sua própria persistência, o direito que o tinha previamente negado a eles. Assim, contra os desejos da corte, o multilinguismo foi protegido” (Ibid., p. 170). No que se refere ao resultado do julgamento, à época, somente três réus foram condenados a 12 anos e 3 meses de prisão por sequestro, tortura e lesão corporal a seis indígenas, além de formação de quadrilha armada e fraude pessoal. Já o coautor do crime contra Marcos Verón foi absolvido de participação direta no assassinato. Após 17 anos, a Justiça

Federal retomou o julgamento dos outros participantes do crime, e uma ação foi instaurada contra 24 pessoas acusadas pelo MPF de organizar e colocar em prática o ataque contra os índios.

3.1.2 O caso Paulino Terena (CPI do Genocídio/MS)

3.1.2.1 Situação sociolinguística dos Terena

Com uma população de aproximadamente 28.000 habitantes (IBGE, 2010), os Terena estão concentrados no Estado de Mato Grosso do Sul, em cerca de 25 aldeias, distribuídas de maneira descontínua na região da bacia do Aquidauana. Provenientes do Chaco paraguaio/boliviano, região mítica chamada de Êxiva em sua história oral, os Terena compõem um sub-grupo da família linguística Guaná, pertencente ao tronco linguístico Aruak. Historicamente, a relação que este grupo manteve com a sociedade brasileira foi marcada pelo esbulho renitente de seus territórios tradicionais (DUPRAT, 2018) e pela exploração de sua força de trabalho pelos donos das propriedades rurais e urbanas que se formaram, sobretudo, após o fim da Guerra do Paraguai, no século XIX. Neste período, que os Terena chamam de *tempo do cativo*, os territórios Terena passaram a ser invadidos pelos fazendeiros, não restando outra opção para o grupo a não ser procurar trabalho nessas fazendas. É nesse contexto de esbulho de suas terras e de conflitos interétnicos que os Terena têm seus primeiros contatos com a língua portuguesa.

Desde então, conhecer a língua do outro, do *purútuye*, tem sido uma arma necessária para garantir a sobrevivência física do grupo. A busca pela sobrevivência nas fazendas, nas plantações e nas cidades levou os Terena a recorrerem à língua portuguesa. Como explica Fialho (2010), indígena da etnia Terena e mestra em

Educação, o maior contato com os *purútuye* fortaleceu a língua portuguesa, e ao mesmo tempo, causou um impacto na vitalidade do *vemó'u*, língua materna terena:

No território sul mato-grossense, o maior impacto linguístico do povo Terena, foi depois da Guerra do Paraguai, que dispersou a comunidade e famílias em busca de um local seguro para confrontar com os invasores e conseqüentemente após a luta armada foram buscar trabalho nas fazendas da região sendo obrigados a se comunicar por meio da língua portuguesa. Durante este movimento migratório do povo Terena foi intensificando o contato com os “purútuye”, falantes da língua portuguesa e as minoritárias vão ficando cada vez mais expostos e sufocada pela língua predominante, correndo o risco de acontecer um deslocamento linguístico, isto é, a substituição da língua materna pela língua portuguesa como aconteceu na Aldeia Ipegue (FIALHO, 2010, p. 35).

Além disso, o processo de deslocamento linguístico se intensifica a partir de 1912, quando o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), através da instalação do chamado posto indígena (PI), passa a ofertar educação escolar nas recém-criadas aldeias indígenas. Como lembra Fialho (2010), a escola tinha como objetivo explícito integrar o indígena à sociedade nacional, e as aulas eram ministradas por professores não-indígenas, e ocorriam somente em língua portuguesa. Nesse período, os chefes de posto orientavam os professores que só se ensinasse em português e que se proibisse as crianças indígenas de falarem terena. Assim como acontecia em outras comunidades indígenas, os Terena foram por muitos anos proibidos de usar a sua língua materna em sala de aula. Para Fialho, foram essas sucessivas ações de desocupação forçada de suas terras, aldeamento, e ensino obrigatório da língua portuguesa que levaram ao “sufocamento da língua terena” (Ibid., p. 63).

Com efeito, atualmente uma boa parte da população terena não mantém o uso da língua tradicional. Fialho (2010) nota, por exemplo, que na aldeia Iguape, “hoje, somente as pessoas mais idosas utilizam a língua materna, enquanto os jovens não utilizam o *vemó’u* na sua comunicação” (Ibid., p 10). Segundo a autora, a cada dia que passa, os Terena “estão perdendo o uso da língua terena como fator de comunicação entre os moradores, e nota-se a dificuldade de usar a sua língua materna naquela comunidade, optando pelo uso da língua portuguesa na comunicação diária, ficando, assim, o idioma indígena em segundo plano no meio da comunidade” (Ibid.). Essa perda linguística advém de diversos fatores, tal como a escolarização apenas em língua portuguesa; o fato de muitas mulheres indígenas passarem longas temporadas trabalhando nas cidades e, por isso, acabarem falando português com os filhos; além do fato de que os homens que vão trabalhar para os fazendeiros da região precisam também usar a língua portuguesa.

Há que se atentar, contudo, que a situação não pode ser tomada como homogênea para todas as comunidades que compõem a etnia, já que a relação dos indígenas com as línguas terena e portuguesa podem variar de uma aldeia para outra, e mesmo de um indivíduo para outro. Em estudo sociolinguístico realizado na região de Aquidauana, Guerra e Souza (2014) apontam que a situação de bilinguismo do grupo é tão variada que, enquanto em algumas aldeias a língua materna é o terena, em outras é a língua portuguesa. Embora não seja o nosso objetivo fazer uma análise da dinâmica sociolinguística de usos das línguas, é relevante citarmos o que Guerra e Souza (2014, p. 11) observam a respeito de duas aldeias que se distanciam por apenas quatro quilômetros, mas que possuem relações distintas com a língua terena e portuguesa.

De acordo com as autoras, na aldeia Bananal, a comunidade comunica-se em terena - a língua terena é utilizada nas reuniões religiosas, de lutas pela terra, no convívio familiar e na escola, é concebida pela comunidade como língua materna (L1). Enquanto isso, na aldeia Ipegue, a língua portuguesa é quem ocupa esse lugar, de tal modo que, no âmbito escolar, o terena é ensinado “na condição de L2, falada pela minoria (dentre esta, os mais velhos e

em situações mais informais/familiares) (GUERRA, SOUZA, 2014, p. 11).

É muito importante ressaltar, no entanto, que o uso da língua portuguesa pelos Terena não significa que o grupo despreze a sua língua tradicional e, muitos menos, deseje tornar-se “branco”. Pelo contrário, para os Terena, assim como para os Guarani-Kaiowá e muitos outros povos indígenas no Brasil, o conhecimento do português tem constituído uma estratégia político-linguística de resistência e de enfrentamento das violências perpetradas pelo Estado e pela sociedade não-indígena. Conhecer a língua do *purútuye* é, portanto, a maneira que os Terena encontraram para se inserir no mundo do branco e, com isso, poder lutar pela sua sobrevivência física e cultural.

Ademais dessa estratégia diplomática que é falar a língua do *purútuye*, os Terena têm buscado também retomar para si a sua língua tradicional, o *vemó'u*. Nos últimos anos, as políticas de implementação de escolas indígenas bilíngues em algumas comunidades têm permitido que professores e coordenadores terena desenvolvam uma ação pedagógica e um currículo voltados para o fortalecimento da cultura e da língua tradicional. Nesse sentido, existe uma crescente preocupação entre os Terena em revitalizar e valorizar a língua indígena. Para os Terena, manter uma relação com a sua *vemó'u* é importante para garantir que os saberes tradicionais, antes repassados de geração após geração na língua tradicional, continuem a existir na comunidade indígena.

Segundo a autora, o não uso da língua materna “compromete a transmissão e a reprodução de conhecimentos tradicionais como os “conhecimentos agrícolas, religiosos entre outros, que são transmitidos de geração em geração dentro dos valores culturais de uma comunidade, onde a comunicação se fazia através da língua materna” (Fialho, 2010, p. 63). Dessa maneira, na perspectiva de Fialho, a língua não é apenas um direito, mas representa ainda resistência, uma resposta aos que esperavam ver sua comunidade se “dissolver no mundo capitalista” (Ibid.).

Lembremos que, assim como os territórios ancestralmente ocupados, há menos de um século, os Terena também foram proibidos de falar a sua língua materna, quando o SPI instaurou a educação escolar nas aldeias, proibindo as crianças de falarem

terena durante as aulas. Assim, é preciso reiterar que os Terena foram impedidos não somente de retornar às suas terras ancestrais, como foram impedidos também do direito ao uso da sua língua própria. E privar os indígenas de usarem suas línguas próprias significa, em muitos casos, privá-los de sua sobrevivência simbólica. Como observou Fialho (2010), para os Terena, o não-uso da língua materna compromete o modo com que esse povo se relaciona com os seus costumes, com suas crenças, com os saberes tradicionais e os valores culturais passados de geração a geração. É nesse sentido que podemos dizer que, assim como as terras, os Terena estão retomando sua língua materna, o *vemó'u*.

A escolha pelo uso do vocábulo “retomar” não é por acaso. Há aqui uma referência ao processo de retomada das terras ancestrais, estratégia que os Terena e outros povos indígenas têm adotado para garantir a sua sobrevivência física e cultural. O processo de retomada do *vemó'u*, assim como de seus territórios tradicionais, são estratégias que os Terena têm utilizado para demarcar/afirmar a sua identidade étnica e garantir a sua sobrevivência física e cultural. Acredito que estratégia semelhante tenha sido usada por Paulino Terena, quando optou pelo uso da língua tradicional para depor na oitiva da CPI do Genocídio. Ao insistir em dar o seu depoimento em terena, o que Paulino fez não foi apenas exigir o direito previsto no art. 193 do Código de Processo Penal, que garante a assistência de intérprete somente ao indivíduo que não for capaz de entender e ser entendido em língua nacional. Muito mais além do que discutiam os parlamentares, o que Paulino pretendia era retomar um direito que sempre foi seu e dos Terena – falar o *vemó'u*.

Desse modo, entendo que o que Paulino Terena buscava ao requerer a presença da intérprete não era simplesmente entender e ser entendido pela Comissão, mas era, mais do que isso, retomar um direito ancestral Terena, exercido por esse povo há gerações milenares – o direito de falar em sua língua própria. Assim, embora em nenhum momento isso tenha sido levantado nem pelos parlamentares, nem pelo MPF, acredito que o que estava em disputa naquele momento era o direito linguístico de Paulino Terena, enquanto pertencente ao povo indígena Terena, de se expressar na sua língua ancestral, e portanto, de ter os seus

costumes, as suas tradições e a sua identidade étnica respeitados, conforme manda os art. 210, 216 e 231 da Constituição Federal e outros dispositivos internacionais.

A seguir, veremos mais um caso em que os agentes institucionais (nesse caso, representado pelo Legislativo) negam o pedido pelo uso da língua indígena em juízo. No entanto. Embora se aproxime do caso Marcos Verón, o caso de Paulino Terena possui um agravante, pois além de negar o direito do indígena a depor em sua língua própria, a Comissão resolveu ainda acusar o depoente e a intérprete voluntária que o acompanhava de mentir sob juramento e desrespeitar os parlamentares. Portanto, Paulino Terena não só foi impedido de depor na CPI que buscava denunciar os crimes cometidos contra ele e sua comunidade, tendo seu direito de acesso à justiça negado, como também foi, ele próprio, acusado de ter cometido um crime ao tentar falar na sua língua materna. A gravidade da situação se instaura, portanto, na medida em que há uma tentativa de criminalizar a liderança indígena e, por extensão, a luta indígena por seus direitos.

3.1.2.2 Descrição do processo

Em 2005, a Assembleia Legislativa do Mato Grosso do Sul (MS) instalou uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para apurar crimes impunes cometidos contra os povos indígenas do estado. Com o nome oficial “CPI para investigar a ação/omissão do Estado de MS nos casos de violência praticados contra os povos indígenas no período de 2000 e 2015”, a CPI do genocídio⁶⁴, como ficou conhecida, foi uma iniciativa do movimento indígena e de diversos outros movimentos sociais ligados à defesa dos direitos

⁶⁴ Cabe mencionar que os deputados responsáveis pela CPI proibiram o uso da expressão "genocídio" durante as oitivas. O próprio título da CPI foi alterado, num acordo bizarro exigido pelos parlamentares ruralistas em essência, os mesmos da CPI do Cimi, representando os interesses do agronegócio da região ao presidente da Comissão, João Grandão (PT), sob ameaça de inviabilizar a investigação, prenunciando as manobras que viriam, para tornar o mais asséptico possível a sistematização dos dados coletados nos depoimentos (Cimi, 2016). Acesso em <https://cimi.org.br/pub/doc/nota-cimi-cpi-genocidio%20%281%29.pdf>

humanos, que cobravam uma resposta do Estado frente a onda de violência impetrada contra os povos indígenas nos últimos anos no estado do Mato Grosso do Sul. Segundo Pedro Kemp, deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores (PT) (à época), e responsável por propor a CPI junto à Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), a instalação da CPI do Genocídio funcionaria como uma “resposta contra a impunidade que impera no Mato Grosso do Sul quanto aos assassinatos de lideranças indígenas e aos ataques violentos sofridos pelas comunidades que lutam pela demarcação de seus territórios tradicionais”⁶⁵.

A CPI teve como presidente do colegiado o deputado João Grandão (PT), Antonieta Amorim (PMDB) na relatoria, Mara Caseiro (PTdoB) na função de vice-presidente, e os membros Paulo Corrêa (PR) e Rinaldo Modesto (PSDB). Ao longo de oito meses de trabalho, a comissão realizou 19 reuniões abertas, duas fechadas e oitivas com 30 pessoas, incluindo autoridades da justiça e da segurança pública, tais como o secretário de Estado de Justiça e Segurança Pública (Sejusp), Silvio César Maluf, e o comandante da Polícia Militar de Mato Grosso do Sul, coronel Deusdete Souza de Oliveira Filho e a procuradora de Justiça. Além das autoridades, foram ouvidos os depoimentos de professores, historiadores, antropólogos, e de diversas lideranças indígenas, incluindo o cacique Tonico Benites, da Aldeia Jaguapiré, de Tacuru (MS), e Alberto França, liderança da Aldeia Buriti, em Sidrolândia (MS).

Dentre as lideranças convocadas para depor na CPI estava o ex-cacique da terra indígena Pillad Rebuá, Paulino da Silva, da etnia Terena. Sendo uma das principais lideranças das retomadas terena pelo território em Miranda, região do Pantanal, Paulino deveria falar sobre as pressões e os ataques que ele e sua comunidade vinham sofrendo, desde 2013, no acampamento onde vivem. Assim, na sessão da oitiva de 31 de março de 2016, Paulino chegou acompanhado da professora terena e mestre em Educação, Maria Lourdes de Sá, e assinou documento solicitando à Comissão que pudesse prestar o depoimento em sua língua materna, o terena,

⁶⁵ Ver: <https://al.ms.gov.br/Noticias/89595/assembleia-autoriza-cpi-para-investigar-genocidio-dos-povos-indigenas-de-ms>

tendo a assistência de Maria Lourdes, que interpretaria o depoimento para a língua portuguesa.

Para justificar a opção pelo uso da língua terena, Paulino afirmou no documento que depor em sua língua materna seria uma forma de se expressar e de compreender melhor os questionamentos dos parlamentares. Entretanto, mesmo com a presença *voluntária*⁶⁶ da intérprete, a vice-presidente da mesa, Mara Caseiro (PTdoB), Paulo Correa (PR) e Rinaldo Modesto (PSDB) opuseram-se ao pedido, alegando que Paulino falava e compreendia bem a língua portuguesa e que, portanto, ele e sua intérprete haviam mentido sob juramento. Para provarem que o depoente estava mentindo, os deputados solicitaram a transmissão de um vídeo em que Paulino dava entrevistas em língua portuguesa. Os membros da Comissão consideraram que esse vídeo era prova suficiente de que Paulino Terena tinha habilidade para compreender e se fazer compreender em português. Assim, a deputada Mara Caseiro⁶⁷ alegou que Paulino e a professora Maria Lourdes haviam agido de má-fé, considerando que “mentir

⁶⁶ Cabe lembrar que, segundo as normas do art. 14 do Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos e do art. 8 da Convenção Americana de Direitos Humanos, é ônus do Estado prover o serviço de interpretação e tradução.

⁶⁷ É importante mencionar que, com a exceção de João Grandão (PT), um dos proponentes da investigação e defensor da causa indígena, todos os parlamentares da comissão faziam parte da bancada ruralista, ligados ao setor do agronegócio. A própria deputada Mara Caseiro (PTdoB), uma das vozes mais atuantes contra os povos indígenas na Assembleia Legislativa do Mato Grosso do Sul, na época da CPI do genocídio, ocupava a função de presidente da CPI do Cimi, que ocorria paralelamente à CPI do Genocídio. A CPI do Cimi, proposta de autoria de Mara Caseiro, tinha como objetivo investigar as atividades da entidade junto aos povos indígenas do estado. A tese principal de Caseiro era a de que o Cimi manipulava e financiava os indígenas a ocuparem propriedades particulares e que estariam incitando a violência na região. Com o objetivo explícito de defender os interesses dos ruralistas, essa CPI ficou conhecida por tentar criminalizar a instituição que, dentre outras atividades, tem atuado no sentido de denunciar as violências sofridas pelos povos indígenas nas disputas territoriais que ocorrem na região.

configura um desrespeito muito grande ao trabalho sério desenvolvido pela CPI”. E bradou ainda:

É nos chamar de palhaços ter que transcorrer toda a nossa CPI com depoimento em Terena! Eu não entendo Terena! O senhor entende, deputado Paulo Correa? O senhor entende, deputado Rinaldo? [...] se ele tá no Brasil, nós precisamos ouvi-lo em português!

[...]

Tenho respeito com qualquer língua e sobretudo com a cultura indígena, mas não posso admitir que nos chamem de palhaços, porque ficou muito claro que ele não só fala português, mas defende seu povo em nossa língua.

Desse modo, apesar da insistência de Paulino em dar o seu depoimento em língua terena, sob pressão dos três parlamentares, o presidente da CPI, João Grandão (PT), negou o pedido e dispensou o indígena da oitiva. Além disso, tanto Paulino como Maria Lourdes foram acusados de falso testemunho e, posteriormente, tiveram que prestar depoimento na delegacia. O delegado Edilson dos Santos Silva, da Polícia Civil, que foi chamado para lavrar o Boletim de Ocorrência, disse que o caso deveria ser encaminhado também ao Juizado Especial Criminal. Não conseguimos ter acesso ao processo e ao julgamento da infração penal no Juizado Especial Criminal ou mesmo ter conhecimento se o caso foi, de fato, encaminhado ao juizado. Diante da decisão da Comissão, a Terceira Vara Federal de Campo Grande remeteu os autos ao Supremo Tribunal Federal (STF), com fundamento no art. 102, I, f, da Constituição, por entender que “o art. 22, XIV, fixa a competência da União para tratar de questões indígenas, exsurgindo assim, conflito federativo, eis que a matéria atinente a referida CPI dever-se-ia processar-se no âmbito federal e não estadual”. A decisão do Ministro do STF, Edson Fachin, é reproduzida abaixo:

[...] no caso dos autos, a ação foi ajuizada pela Defensoria Pública da União em face do Estado do Mato Grosso do Sul visando a garantir o legítimo direito de indígenas chamados para depor na “CPI do genocídio indígena”, instaurada pela Assembleia Legislativa Estadual, de se expressarem em sua língua tradicional, ainda que tenham conhecimento da língua portuguesa, principalmente nas hipóteses de estarem acompanhados de um intérprete. É indubitável que a Constituição da República Federativa do Brasil reconhece aos índios, expressamente, no artigo 231, “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições [...]”, acrescentando competir “à União [...] proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. A língua, prevê a mesma Constituição, é uma “forma de expressão” (inciso I do artigo 216), e por isso mesmo, bem de natureza imaterial. Nada obstante, há, no caso presente, quanto à atribuição estrita desta Corte, circunstância preliminar que comina incontinenti retorno à Terceira Vara Federal de Campo Grande, da Seção Judiciária do Estado de Mato Grosso do Sul, a fim de que lá seja proferida a deliberação competente. E nesse cenário, ainda que a União venha a integrar o polo ativo da lide (porque ainda não havia sido determinada sua inclusão no polo passivo), a questão não apresenta projeção de caráter institucional e não afeta as relações políticas entre as unidades federadas, não possuindo densidade suficiente para abalar o pacto federativo [...] (BRASIL, 2016).

Embora Fachin tenha julgado que a deliberação da causa é atribuição da Terceira Vara Federal de Campo Grande, importa notar que o ministro aponta, primeiramente, ser “indubitável” que

a Constituição reconhece aos índios no artigo 231, “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições [...]”, acrescentando competir “à União [...] proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Fachin lembra ainda que a Constituição prevê que a língua “é uma “forma de expressão” (inciso I do artigo 216), e por isso mesmo, bem de natureza imaterial”. Apesar dos comentários positivos do ministro do STF sobre o direito linguístico dos povos indígenas, a Comissão manteve a sua decisão pela desnecessidade de intérprete, além da acusação de Paulino Terena e Maria de Lourdes de cometerem falso testemunho.

Por fim, cabe destacar que o relatório final da CPI do Genocídio isentou o Estado de sua omissão quanto aos crimes praticados contra indígenas no MS. Com a exceção de João Grandão (PT), que votou pela responsabilização do Poder Público, os demais membros não só isentaram o Estado de qualquer responsabilidade sobre as violências sofridas pelos povos indígenas no contexto de conflito fundiário na região, como culparam os próprios indígenas de estarem “matando uns aos outros”. Segundo o relatório apresentado pela Comissão, os indígenas não só são mentecaptos, como também são responsáveis pela aniquilação de suas gerações, presentes e futuras. A respeito do relatório da referida CPI, o Cimi (2016) considerou o seguinte:

[...] não é muito afirmar que, através deste relatório, os gerentes do capitalismo na região tentam formalizar sua própria inocência, forjada na condução autoritária e racista das oitivas e na anti-sistematização dos dados exaustivamente apresentados ao longo da investigação por lideranças indígenas, pesquisadores, técnicos, indigenistas e servidores públicos. CPI do Cimi, CPI do Genocídio e CPI da Funai/Inkra todas atulhadas de legisladores ruralistas têm figurado como uma arena espetacular de

aniquilação de direitos e de uma investida pelo desmonte do movimento indígena em luta, projetando liberar territórios tradicionais para a eterna empreitada do capital na expansão de suas fronteiras. Tudo porque, nestes territórios, justamente, vive-se um anticapitalismo inato, uma vontade e prática outras de produzir e reproduzir a vida. Outra ousadia não tolerada por muitos dos brutos donos do campo (CPI DO GENOCÍDIO, 2016, s/p).

Não obstante a vergonhosa (para não dizer, criminosa) conclusão a que chegou esta CPI, importa ainda tentar entender como Paulino Terena não só foi impedido de depor em sua língua tradicional, como deixou a condição de depoente para passar à condição de réu. Como problema jurídico, há que se fazer as seguintes questões: constitui ilegalidade o pedido do depoente em expressar-se na sua língua própria? A partir de quais previsões legais os deputados fundamentaram a acusação contra Paulino?

3.1.2.3 Criminalização de lideranças indígenas e racismo institucional

Para entender esse caso, é fundamental considerar, primeiramente, o grave cenário de criminalização das lideranças indígenas no Brasil e, sobretudo, no estado do Estado do Mato Grosso do Sul. Há décadas, lideranças indígenas e apoiadores de suas lutas têm sido frequentemente ameaçados de morte ou mesmo chegam a ser assassinados por pistoleiros enviados por grupos com interesses econômicos sobre as terras indígenas⁶⁸. O cenário é tão

⁶⁸ Em 1976, foi assassinado o padre João Bosco Burnier, que dedicou sua vida ao Conselho Indigenista Missionário - CIMI e aos povos indígenas. Em 1983, foi assassinada a liderança Guarani-Ñandeva Marçal Tupã, no Mato Grosso do Sul. Desde o assassinato de Marçal Tupã, também foram assassinados: Chico Quelé (PE), cacique Chicão Xucuru (PE/1998), o

grave que o Relatório da ONU de 2018 considerou o Brasil como o país mais perigoso do mundo para os defensores de direitos indígenas:

O Brasil é de longe o país mais perigoso do mundo para os defensores indígenas dos direitos humanos. Durante a visita da Relatora Especial ao Brasil em 2016, os membros de comunidades do Mato Grosso do Sul lhe mostraram feridas de bala em seus corpos e a levaram a lugares onde haviam sido assassinados seus familiares. Ademais, a informaram de casos de detenções arbitrárias, tortura e criminalização de seus líderes. As organizações governamentais e da sociedade civil que se ocupavam dos povos indígenas lhe facilitaram informação inquietante sobre uma tendência sistemática às ameaças e intimidação por parte do Estado e entidades do setor privado. Prevalece a impunidade em relação aos ataques, os assassinatos e a intimidação de pessoas indígenas e frequentemente têm lugar quando os povos indígenas tentam fazer valer seus direitos sobre suas terras e coincidem com a criminalização das lideranças indígenas (ONU, 2018).

Procurador da FUNAI Geraldo Rolim da Mota Filho (PE/1995), Nísio Gomes, grande liderança espiritual guarani kaiowa (MS/2011), Xurite Lopes, anciã rezadora, (MS/2007); as lideranças, Rolindo Vera e Genivaldo Vera (MS/2009), professores indígenas guarani-kaiowa (MS/2013), Dorvalino Rocha (MS/2005), Dorival Benitez (MS/2005), Josiel Gabirel (MS/2013), Osiel Terena (MS/2013); o menor, Adenilson Barbosa (MS/2014); recentemente, Semião Vilharva (MS/2015), indígena Guarani-Kaiowa; e, muitos outros que também deveriam estar nesta lista (HILGERT; NOLAN, 2016, p. 14).

No Estado do Mato Grosso do Sul, a criminalização de lideranças indígenas revela uma tendência sistemática do Estado – tanto do Poder Judiciário, quanto do Legislativo e do Executivo, além da Polícia - de conivência/contribuição com as violências cometidas contra os povos indígenas da região. Como apontam Hilgert e Nolan (2016), que atuam pelo Cimi como advogadas de povos indígenas, esse número crescente de procedimentos criminais instaurados contra lideranças indígenas é uma estratégia que os ruralistas, em união com as polícias, os deputados do MS e com o próprio sistema de justiça criminal, têm adotado para desmobilizar a organização política e a resistência indígena. Segundo as autoras, esses mecanismos de repressão e criminalização têm se sofisticado por meio de “instrumentos legais”. Desse modo, enquanto no Legislativo muitos parlamentares da bancada ruralista atuam no sentido de aprovar leis anti-indígenas, o Judiciário do MS tem funcionado como um mecanismo de “proteger inconstitucionalidades”:

[...] ganha destaque um dos braços do processo de criminalização das lutas indígenas: o judiciário. No duro cenário de criminalização enfrentado pelos povos indígenas, até então protagonizado pelos poderes Executivo e Legislativo, a leve brisa de justiça mínima era algumas vezes alcançada através do Poder Judiciário [...] Frisa-se desde já que a questão da função social da propriedade reflete nos processos de criminalização: sem refletir sobre aquela, o judiciário protege inconstitucionalidades (FILHO; FRIGO, 2010, p.07).

Para Filho e Frigo (2010), o processo de criminalização dos movimentos sociais avança no Brasil “com ares de potência institucional, associado à sofisticação da violência”. Desse modo, há que se considerar que atribuir um crime a alguém, a alguma

atitude ou a uma manifestação não é algo simplificado, que ocorra a partir de uma fala isolada ou sem repercussão. Segundo os autores, a criminalização

[...] se dá através de um processo estruturado de violência física e simbólica, que adquire ares de violência institucional (pública e privada) na medida em que seus agentes se utilizam de suas prerrogativas e funções para atribuir uma natureza essencialmente criminosa às manifestações sociais organizadas, e, a partir daí, sob o argumento de manter a democracia e a ordem, reprimir tais manifestações (FILHO; FRIGO, 2010, p. 03).

Nos casos de decisões sobre reintegração de posse, por exemplo, os autores indicam como o Judiciário acaba por proteger inconstitucionalidades, ao passo que “persegue e criminaliza uma manifestação social que se orienta pelo cumprimento da Constituição” (Ibid.). Nesse sentido, eles defendem que há ações de cunho criminalizador em curso que precisam ser melhor investigadas, especialmente no comportamento dos agentes do sistema de justiça. Portanto, se considerarmos que a criminalização empreendida pelo agronegócio e legitimada pelos seus aliados no Judiciário e no Legislativo tem como objetivo atacar a legitimidade do movimento indígena e suas lutas por território, constituiria um alvo importante desse processo qualquer apoiador da luta indígena. É nesse contexto que se insere o caso de Paulino Terena.

Paulino da Silva, conhecido como Paulino Terena, é um importante defensor dos direitos dos povos indígenas e liderança Terena. Nos últimos anos, ele tem trabalhado na denúncia e exposição de assassinatos cometidos contra pessoas indígenas no Brasil e na defesa dos territórios terena no estado do MS. Devido ao trabalho que tem desempenhado, Paulino já foi vítima de inúmeras formas de intimidação e tentativas de assassinato. Em 2013, no primeiro atentado contra a sua vida, homens encapuzados atearam fogo em seu carro, deixando Paulino com graves queimaduras no corpo. Desde então, o líder indígena é uma das

342 pessoas incluídas no Programa de Proteção a Defensores de Direitos Humanos, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Em 2014, mesmo sob a Programa de proteção, Paulino foi alvo de mais um atentado, quando foi atingido por um tiro na perna em Miranda (MS), enquanto reivindicava a demarcação da Terra Indígena Pillad Rebuá.

Realizadas tais considerações, é imperioso questionar o que teria motivado juridicamente a decisão da Comissão por não só negar o pedido pelo uso de intérprete na oitiva, como denunciar Paulino Terena por tentar falar em sua língua materna. Afinal, com qual prerrogativa jurídica os deputados tomaram essas decisões? Vejamos. Pelo que se infere dos argumentos apresentados, os deputados adotam o mesmo entendimento do STF no caso Paulinho Paiakan e do TJ/SP no caso Verón de que, se o indígena sabe se expressar em português, não há necessidade de uso de intérprete. Tal interpretação, como já discutido no caso Verón, está fundamentada nos art. 193 e 223 do Código de Processo Penal que diz que tem direito a intérprete e tradutor o “indivíduo que não soube se expressar em língua nacional”.

No entanto, a própria Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) tem se pronunciado sobre a necessidade de o Estado garantir intérpretes e tradutores em juízo para indígenas em situação de vulnerabilidade. Recordemos aqui o caso Rosendo Cantú e outras vs. México, citado no primeiro capítulo dessa tese, no qual a Corte reconheceu a importância dos Estados em garantir que os povos indígenas possam ter acesso à justiça em suas línguas próprias. Retomemos aqui a decisão da Corte:

185. [...] a impossibilidade de denunciar e receber informação em seu idioma nos momentos iniciais implicou, no presente caso, **um trato que não tomou em conta a situação de vulnerabilidade da senhora Rosendo Cantú, baseada em seu idioma e etnicidade**, implicando um menoscabo de fato injustificado em seu direito de acessar a justiça. Com base no anterior, a Corte considera que o Estado descumpriu sua obrigação de garantir, sem discriminação, o

direito de acesso a justiça nos termos dos artigos 8.1 e 25 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento (CIDH, 2010, p. 67).

Assim, o Tribunal entendeu que, ao negar o direito da vítima indígena a denunciar a violência sofrida em seu idioma, “um trato que não tomou em conta a situação de vulnerabilidade” da vítima, o Estado descumpriu a sua obrigação de garantir, sem discriminação, o direito de acesso à justiça. A CIDH baseia-se no princípio da não-discriminação para afirmar que, se o indígena se encontra em uma situação de denunciar uma violência sofrida, ele tem o direito de fazê-lo em seu idioma. Ora, nos parece que o caso de Paulino Terena é análogo ao de Rosendu Cantú e outras na medida em que o seu depoimento tinha como tema a denúncia das violências e ataques que ele e seu povo tem sofrido nos últimos anos. Tratava-se, portanto, de uma situação de vulnerabilidade. Desse modo, ao negar o pedido de Paulino usar o seu idioma na oitiva, a Comissão nega o direito de acesso à justiça de Paulino Terena, a partir de um trato discriminatório, que não levou em conta nem a sua situação de vulnerabilidade, nem o seu idioma e etnicidade.

Após a negativa do pedido de Paulino, a Comissão decide ainda denunciar ele e a intérprete voluntária que o acompanhava de terem mentido sob juramento ao dizer que Paulino não sabia falar português, quando o vídeo mostrado pela Comissão revelava o contrário. Com base em tal evidência, a Comissão aplicou, então, o art. 342 do Código Penal (Decreto Lei nº. 2.848/1940), que dispõe sobre o crime de falso testemunho:

Art. 342. Fazer afirmação falsa, ou negar ou calar a verdade como testemunha, perito, contador, tradutor ou intérprete em processo judicial, ou administrativo, inquérito policial, ou em juízo arbitral (BRASIL, 1940).

Portanto, com base nesse dispositivo, os deputados alegaram que Paulino e Maria Lourdes cometeram crime de falso

testemunho ao fazer a afirmação falsa de que ele não sabia falar português, o que foi constatado pelo vídeo que mostra ele se comunicando em português. Veja que, nesse caso, a Comissão fundamentou-se na legalidade do CP para deslegitimar um pedido que, em realidade, era constitucional. Ora, com base nas normas nacionais e internacionais, os povos indígenas não precisam provar que não falam a língua oficial do Estado para que seu direito linguístico seja garantido. A Constituição reconhece o direito dos povos indígenas a terem respeitadas as suas línguas e formas de expressão, independentemente de saberem ou não falar a língua portuguesa. Também a Convenção 169 da OIT e a Corte Interamericana de Direitos Humanos não entendem que o Estado deva garantir o direito de o indígena depor em seu idioma “somente no caso em que não falar a língua oficial do Estado”. Com a exceção do CPP – que precisa ser lido com o filtro da CF – não existe nenhum dispositivo que exija que o indígena prove não saber se comunicar em português para ter seu direito linguístico garantido em juízo.

Aqui, cabe trazer a tese do jurista Pádua Fernandes (2018), segundo o qual o Estado brasileiro, por meio de suas instâncias no Executivo, Legislativo e Judiciário, tem usado o que ele chama de “produção legal da ilegalidade” para negar a efetividade do direito estatal e internacional garantidos aos povos indígenas. Segundo Fernandes (2018), a produção legal da ilegalidade é realizada por meio de instituições que têm o dever de aplicar o direito e ocorre quando uma determinada norma ou previsão constitucional é interpretada em oposição aos próprios fins dessa norma, para que os seus efeitos levem à não garantia dos direitos. O autor chama essa operação de “efetividade paradoxal da norma”, isto é, “por meio da interpretação guiada por finalidades contrárias à da norma, os efeitos da aplicação frustram seus fins originais” (Ibid., p. 144).

No caso ora analisado, notamos como o crime de falso testemunho (baseado na lei penal do art. 342 do CP) foi usado pelos parlamentares para justificar a “má-fé” de Paulino Terena. Segundo os deputados da Comissão, Paulino e Maria Lourdes teriam se “aproveitado” do direito a intérprete previsto no Código de Processo Penal para “enganar” os membros da Comissão. É interessante observar como os parlamentares usam dessa previsão

jurídica – o direito de Paulino a ter a assistência de intérprete em juízo – para provocar o efeito contrário. Aqui, percebemos a produção legal da ilegalidade, visto que a tentativa de garantir o direito à língua própria, direito previsto no art. 231 da CF e em tratados internacionais, passa a ter o efeito de incriminar o indígena. Assim, por meio de um discurso de legalidade – e até de um verniz de moralidade - os parlamentares conseguem legitimar aquilo que é inconstitucional, isto é, a negativa do direito linguístico de Paulino a usar sua língua própria para depor em juízo.

Além disso, conforme aponta Fernandes (2018), essa legitimação da ilegalidade não se refere a interpretações distintas das normas jurídicas, mas constituem “armadilhas hermenêuticas”, ou seja, manipulações feitas para legitimar o que é inconstitucional e, com isso, garantir o favorecimento econômico de alguns grupos. De acordo com o autor, no âmbito dos direitos indígenas, “a produção legal da ilegalidade tem beneficiado setores econômicos associados à grilagem e à devastação ambiental, como o agronegócio, as madeireiras e a mineração” (Ibid.). Sobre esse aspecto, devemos destacar que a maioria dos parlamentares da CPI do Genocídio tinham envolvimento com o agronegócio da região, o que demonstra que a atuação de Paulino Terena pela defesa dos territórios indígenas estava em evidente contraste com os interesses econômicos de Mara Caseiro (PTdoB) e de Paulo Correia (DEM).

Como lembram Filho e Frigo (2010), o processo de criminalização dos movimentos sociais combina uma série de mecanismos de desmantelamento e de desmoralização, que vão desde prisões, inquéritos policiais, ameaças, discursos na mídia, até Comissões Parlamentares de Inquérito. Com efeito,

o domínio de forças conservadoras sobre espaços do aparelho de estado permite que mecanismos variados sejam usados seletiva e simultaneamente contra os movimentos sociais, como prisões, inquéritos policiais, ações criminais, ameaças, Comissões Parlamentares de Inquérito, tomadas de contas, fiscalização “dirigidas” por órgãos de fiscalização e controle como o Tribunal

de Contas da União-TCU e a Controladoria Geral da União-CGU. Há que se reconhecer, ainda, que isto se dá em articulação com um processo de desmoralização e satanização dos movimentos sociais, orquestrado por meios de comunicação, que priorizam as falas criminalizatórias e manipulam informações e fatos referentes às manifestações sociais, sem garantir-lhes um espaço, ou mesmo reconhecer-lhes como interlocutores da questão reportada (FILHO; FRIGO, 2010, p. 02).

Sobre os “processos de desmoralização e satanização dos movimentos sociais” orquestrados pela mídia, é interessante observar as manchetes que circularam nos jornais locais sobre o ocorrido com Paulino Terena na oitiva da CPI, na Assembleia Legislativa. Reproduzo aqui o título de algumas das manchetes encontradas na internet:

- “Índio *mente* em CPI, depoimento é desconsiderado e Comissão registra Boletim de Ocorrência”
- “Indígena é acusado de *mentir* em CPI e vai ter que se explicar à Justiça”. – Dourados News
- “Índio tenta depor em língua materna, mas é ‘*desmascarado*’ – Campo Grande News
- “Após *mentir* e ser *desmascarado*, indígena vai ter que se explicar à justiça” – Fronteira News

Observe que, a partir da escolha lexical de “mentir” e “desmascarar” ou sintática de “vai ter que se explicar”, notamos como o indígena é tido como mentiroso pelos veículos midiáticos. Interessante observar também que as manchetes reproduzem as palavras escolhidas pela deputada Mara Caseiro, que qualifica a ação de Paulino e de Maria Lordes como “mentirosa”. Nota-se, portanto, como o discurso criminalizatório dos parlamentares é reforçado pela mídia, que considera os indígenas como mentirosos sem nem ao menos ouvir as suas versões dos fatos. Tal estratégia,

que “prioriza falas criminalizatórias e manipula informações e fatos, sem garantir-lhes um espaço, ou mesmo reconhecer-lhes como interlocutores da questão reportada”, constitui aquilo que Filho e Frigo (2010, p. 01) consideram como processo de desmoralização do movimento social. Segundo os autores, os agentes públicos, partindo de motivações pessoais, usam a difusão de notícias desmoralizantes sobre as pessoas envolvidas no movimento social como um mecanismo para “revestir a sua imagem pública de uma natureza criminosa” (Ibid., p. 12).

Nesse sentido, nos questionamos até que ponto a recusa da Comissão pelo pedido de Paulino Terena em depor na sua língua materna, e a consecutiva tentativa de incriminar ele e a intérprete não constitui mais uma estratégia impetrada pelo agronegócio em parceria com o Judiciário – representado aqui pelo Legislativo/MS – de criminalizar lideranças indígenas. Ora, se Paulino Terena representa uma ameaça aos interesses de ruralistas da região, razão pela qual tem recebido sucessivas ameaças de morte, impedir Paulino de depor em sua língua, tentando incriminá-lo por isso, não seria também uma estratégia de intimidação?

É nesse sentido que vemos como a atitude dos parlamentares de negar o pedido de Paulino Terena em depor em sua língua materna, assim como tentar incriminá-lo por isso, guarda profunda conexão com o racismo institucional presente na justiça brasileira. Conforme explica Silvio Almeida (2018), o racismo institucional refere-se à ideia de que as instituições funcionam como mecanismos para garantir a supremacia de um determinado grupo social e a exclusão seletiva de outros grupos, racialmente subordinados, como negros, indígenas e ciganos. Dessa perspectiva, as instituições “atuam na formulação de regras e imposição de padrões sociais que atribuem *privilégios* a brancos ou a grupos sociais específicos (ibid, p. 34, grifo do autor). Assim, as instituições são “hegemonizadas por determinados grupos que utilizam os mecanismos institucionais para impor regras, padrões de conduta e modos de racionalidade que tornem ‘normal’ e ‘natural’ o seu domínio” (ibid, p. 30).

Para Adilson J. Moreira (2017), mesmo que determinadas práticas institucionais não tenham a intenção de discriminar grupos minoritários diretamente, elas produzem efeitos de exclusão

porque pressupõem elementos como nível educacional, *status* econômico ou, no caso aqui analisado, domínio da língua oficial. Embora tomados como neutros, tais pressupostos garantem que o grupo dominante tenha maior acesso às instituições e serviços sociais. Nas palavras de Moreira, no racismo institucional,

membros dos grupos dominantes controlam os mecanismos de acesso às várias instituições sociais e elas passam a operar segundo normas e práticas que, embora formuladas em termos gerais, expressam os interesses desses segmentos sociais. Agentes dessas organizações que, na maior parte dos casos, são representantes dos grupos majoritários, tratam pessoas de acordo com seus próprios preconceitos e também a partir de normas institucionais. As prisões arbitrárias de homens negros são comuns na sociedade brasileira, são um exemplo clássico da discriminação institucional (...). Uma vez que atos discriminatórios são apenas modos de operação da instituição policial, a identificação de motivação discriminatória torna-se mais difícil. Isso demonstra que a discriminação institucional pode não expressar diretamente a intenção de discriminar, pois a desvantagem imposta a grupos decorre da operação das normas supostamente neutras (Moreira, 2017, p. 133).

Embora aparentem uma neutralidade, as normas, os procedimentos e os modos de operação adotados nas instituições produzem desvantagens a grupos sociais minoritários. Nesse aspecto, podemos entender que a exigência pelo uso da língua oficial em instituições como o Poder Judiciário ou Legislativo funciona como um procedimento que, embora supostamente neutro, dificulta o acesso de grupos minoritários que, ou não possuem aquela língua como sua língua materna, ou não tiveram

acesso à educação formal suficiente para dominá-la na variedade exigida. A esse respeito, vale citar aqui o recente estudo de Juliana Borges (2018) a respeito do encarceramento em massa da população negra no Brasil. A autora destaca como a Justiça Criminal brasileira usa o elemento linguístico para dificultar o acesso do acusado negro ao procedimento criminal:

a linguagem rebuscada, o uso de expressões em latim, e, até uma construção discursiva e sintática mais apurada e elitizada dificultam tanto a capacidade de acompanhamento quanto de entendimento do processo pelos réus e seus familiares, e mesmo de outras partes interessadas. Com isso, dificulta-se o exercício pleno de defesa e de direitos. Se no século XVI havia garantido pela lei e ordenamento jurídico, o desconhecimento do réu sobre o que era acusado, posteriormente, e nos dias atuais, o processo se torna mais sofisticado com uma série de obstáculos processuais, linguísticos etc (Borges, 2018, p. 32).

Assim, se, de um lado, o sistema judicial assegura expressamente ao acusado o direito a uma ampla defesa, de outro, o mesmo sistema dificulta, implicitamente, o acesso ao processo na medida em que fatores linguísticos obstaculizam o efetivo entendimento do réu/testemunha sobre o julgamento. Como acertadamente observa Borges (2018), se no século XVI o processo criminal transcorria sem que o acusado pudesse acompanhá-lo, o que temos atualmente é uma *sofisticação dos obstáculos processuais* por parte do Poder Judiciário. A adoção de uma norma supostamente neutra – o uso obrigatório e exclusivo da língua oficial – funciona, nesse sentido, como um mecanismo sofisticado de exclusão daqueles que não possuem a língua oficial como língua materna. Em se tratando da relação que a justiça criminal mantém com o réu ou testemunha indígena, a imposição não só de um sistema linguístico, mas de um conjunto de valores

hegemônicos, tomados como neutros e naturais, é o modo como a instituição legitima o seu racismo e, com isso, perpetua o regime de exclusão e criminalização da luta indígena.

Retomando Moreira (2017), o racismo institucional pode não expressar diretamente a intenção de discriminar. No entanto, ao utilizar de certas categorias como critérios de ação institucional, os agentes que controlam os espaços institucionais têm um objetivo específico: impor tratamentos desvantajosos e manter o controle social sobre os grupos minoritários. Dessa forma, o racismo assume sua faceta coletiva e institucional porque as próprias ações institucionais que atuam para promover a subordinação e a violência simbólica (Moreira, 2017).

A partir dessa perspectiva, notamos como a exigência dos membros da CPI pelo uso da língua portuguesa na oitiva é um procedimento institucional que, embora revestido de uma neutralidade – o uso da língua oficial em tribunal é uma ação supostamente neutra – não deixa de produzir desvantagens aos membros de grupos minoritários cujas línguas maternas não são o português. Marcadamente ligados aos interesses do agronegócio, a maioria dos membros da CPI atuaram, portanto, no sentido de dificultar o acesso desses povos à justiça e aos seus espaços institucionais e, com isso, manter os privilégios e os interesses dos grupos que detém o poder econômico e político da região.

3.1.3 O caso nelson reko e outros 18 pacientes kaingang (TJ/RS)

3.1.3.1 Situação sociolinguística dos Kaingang

Os Kaingáng falam uma língua classificada como pertencente à família linguística Jê, do Tronco Macro-Jê e, junto com os Xokleng, integram o ramo dos Jê Meridionais (Rodrigues, 2003). Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), os Kaingang correspondem atualmente a quase 50% de toda a população dos povos de língua Jê, estando entre os 5 povos indígenas mais numerosos do Brasil. Atualmente, essa população habita Terras Indígenas distribuídas nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Tradicionalmente, os Kaingang

ocupam grandes extensões territoriais com vastas florestas de pinheirais, que constituíam a base de sua alimentação tradicional. No Brasil Meridional a ocupação Kaingang antecede o período da presença europeia em áreas do centro-sul do Brasil. Ademais, estima-se que a língua possua cinco dialetos, distribuídos regionalmente: dialeto de São Paulo; dialeto do Paraná; dialeto Central; dialeto Sudoeste e dialeto Sudeste. No que diz respeito à situação sociolinguística do grupo, a situação sociolinguística pode variar muito de comunidade para comunidade:

[...] a situação em relação à língua falada varia de uma terra a outra: há comunidades onde todos são falantes do kaingang, noutras são falantes do português com exceção dos mais velhos que são bilíngües e em outras, a maioria da população é bilíngüe ou falante do português. Mesmo com essas variações percebe-se que os Kaingang, em geral, passaram a valorizar o uso da língua materna como um elemento importante, politicamente, para afirmar a legitimidade de suas lutas pela terra. Por outro lado, desde a promulgação da Constituição Federal, passaram a participar ativamente das políticas de educação escolar e de saúde que exigem o respeito às especificidades culturais de cada povo. Várias cartilhas escolares bilíngües e material sobre saúde (alcoolismo, DST/AIDS), foram editados e estão subsidiando as políticas nas duas áreas. Nesse sentido, de acordo com a situação de cada terra kaingang, percebe-se o interesse da comunidade em manter ou recuperar o uso da língua nativa (ISA, 2019).

Assim, enquanto em algumas comunidades a língua é adquirida pelas crianças e transmitida de geração em geração, em outras, sua vitalidade está seriamente comprometida, na medida em que os pais não ensinam a língua para os filhos. Segundo D'Angelis (2002), uma outra estimativa, ainda não conferida de

maneira sistemática, mostra que nos últimos 20 anos tem diminuído rapidamente o percentual dos Kaingang que falam a língua indígena, quase proporcionalmente ao aumento populacional. Há poucos anos as pesquisas do autor apontavam em 70% o número dos Kaingáng falantes da sua língua (D'ANGELIS, 2002).

Entretanto, é importante entender que, muitas vezes, o abandono da língua indígena e o uso crescente da língua portuguesa é resultado do histórico contato com a sociedade não-indígena, marcado por discriminações e violências. Durante o século XIX, os Kaingang enfrentaram os avanços das chamadas frentes de expansão agrícola sobre o seu território tradicional, o que provocou muitos conflitos entre os Kaingang e os novos ocupantes. Segundo o autor, o estabelecimento de populações “brancas” na região de Santa Catarina e Paraná, muitas terras indígenas foram ou ocupadas legalmente pela imigração alemã e italiana, ou invadidas por famílias de caboclos e fazendeiros da região, aumentando os conflitos interétnicos.

Além disso, o arrendamento das terras indígenas pelo SPI a pequenos, médios e grandes agricultores fizeram com que os indígenas fossem expulsos de suas terras, o que levou muitos a ter que aceitar a condição de peão dos invasores de seus territórios, de diaristas em busca de trabalho temporário ou a buscar formas alternativas de subsistência, como a fabricação e a venda de artesanato. Desse modo, a condição de ser indígena tem sido marcada por relações de exploração, subordinação e discriminação. Para D'Angelis (2002), o indígena sabe que ser “bugre” – palavra usada na região para se referir ao indígena de forma pejorativa – significa ser alvo de perseguições, xingamentos, gozação etc. Esse conjunto de violências, sejam elas físicas ou simbólicas, fez com que muitos Kaingang, por muitos anos, sentissem vergonha de sua identidade e de sua língua:

[...] deixar de ser identificado como “bugre” pelos regionais passa a ser o sonho de muitos indígenas que buscam, pelos meios possíveis, demonstrar sua “integração” e sua condição de civilizado:

pela língua portuguesa, pela conversão a igrejas e seitas trazidas pelos ‘brancos’, pela aquisição de bens materiais. Nessa perspectiva, os ritos indígenas, as crenças próprias de sua cultura e a própria língua indígena passam a ser marcas de um tempo passado indesejado, a ser superado e, se possível, esquecido. [...] São significativas, por exemplo, expressões às vezes ouvidas em gerações mais velhas dos atuais Kaingáng, como: “no tempo que a gente estava no mato” ou “eles [os antigos] era que nem bicho [...]” (D’ANGELIS, 2002).

Em face de tantos estigmas sociais, os Kaingang tiveram que aprender a língua portuguesa não apenas para garantir a sua sobrevivência física, como também para se proteger contra toda a sorte de violência produzida contra a sua existência. Além da discriminação regional, cabe lembrar que, por muitos anos, o próprio Estado implementou políticas que visavam a integração do índio à “sociedade nacional”. Como já destacado em momentos anteriores dessa tese, até o final da década de 60, o SPI foi responsável por introduzir nas comunidades indígenas escolas primárias que proibiram expressamente os indígenas de usarem as suas línguas tradicionais. Entre os Kaingang, a repressão ao uso de sua língua materna e de sua tradição oral foi mais forte com a instalação de escolas nos Postos Indígenas (PI):

[...] foi com a inserção da instituição escolar que o ensinamento da tradição através da oralidade dividiu espaço com o aprendizado que se tinha na escola, e foi através dessa instituição que a escrita começou de forma lenta a fazer parte do cotidiano indígena. É importante frisar que junto com as escolas também veio o ensino da língua portuguesa e a obrigatoriedade de a mesma ser falada pelos indígenas, fator que contribuiu para o decréscimo de falantes e da oralidade que se dava na

língua materna [...]. Ressalvamos que os Kaingáng já conheciam a língua portuguesa, mas que seu ensino escolar vai se dar com a instalação das escolas na TI. Porém a dificuldade maior que se percebeu efetiva com a inserção da língua portuguesa foi a aprendizagem da escrita, pois o contexto da língua naquele momento era que a língua Kaingáng mantinha-se pela oralidade. Tanto a escrita dessa língua como principalmente a da língua portuguesa, que era estranha ao meio, foram obstáculo para uma comunidade que se mantém pela tradição oral (DANGELIS, 2002, p. 108).

No PI de Chapecó – SC, as crianças foram proibidas de falar em kaingang, de modo que quem insistisse em falar na língua materna sofria castigos, como não receber a merenda do dia. O professor de História, mestre e doutorando em Educação, Bruno Ferreira Kaingang, recorda que foi na primeira parte da vida escolar que viveu um dos momentos mais difíceis de sua vida. A proibição do uso de sua língua materna, “o bem mais preciosos de um povo”, o motivou a levar adiante a luta em defesa da língua indígena:

[...] na escola, os professores falavam na língua portuguesa e eu só conhecia a língua Kaingang. Aliás, nós crianças éramos proibidas de usar a nossa língua, pois predominava o entendimento que deveríamos falar o português para sermos ‘civilizados’. Foi um período muito difícil de minha vida: não entendida nada do que estava acontecendo, pois como já mencionou anteriormente, fui criado com minha bisavó e meus avós maternos e todos falavam o nosso idioma originário (FERREIRA, 2014, p. 18).

Felizmente, com a luta indígena organizada que irrompeu na década de 70 e com os avanços na conquista a uma educação escolar diferenciada a partir da Constituição de 1988, os Kaingang têm adotado uma política de revitalização de sua língua tradicional. Como observa D'Angelis, nesse novo contexto histórico,

o povo kaingáng foi aos poucos reconquistando seu orgulho étnico, e em muitos lugares, foi redefinindo o valor e a importância da língua kaingáng. Quer dizer, em muitas comunidades, os Kaingáng redefiniram sua Política Lingüística, e passaram a valorizar sua própria língua como um dos marcadores da sua identidade étnica. Dessa forma, em muitas comunidades hoje se diz claramente, em qualquer lugar, que é preciso ensinar a língua para as crianças, que não se pode perder a língua indígena, que a língua indígena é falada na comunidade e que isso é um sinal de que os Kaingáng são mesmo um povo indígena, e por isso, dono legítimo de suas terras (D'ANGELIS, 2002, p. 114).

No âmbito educacional, o direito ao uso da língua tradicional tem sido garantido, ainda que a “duras penas”, com a luta pela implementação de uma política de educação escolar bilíngue e intercultural, por meio da produção de material didático em língua indígena, da formação de professores indígenas, da formulação de currículos que valorizam a língua e os saberes tradicionais kaingang etc. Com efeito, nos últimos anos, algumas políticas educacionais de revitalização, promoção e ensino da língua kaingang têm sido implementadas, seja por meio da formação de professores indígenas que ensinam na língua kaingang, seja por meio de um currículo que contempla a oralidade, a memória histórica e os saberes kaingang (D'ANGELIS, 2002).

Para Bruno Ferreira (2014), a escola aparece como um lugar que, gradativamente, está sendo ressignificado pelas crianças e

professores indígenas como um espaço de diálogo entre conhecimentos indígenas e não-indígenas. Para Ferreira, baseando-se em sua vivência como kaingang e valorizando os conhecimentos milenares de seu povo, os professores indígenas têm, aos poucos, mudando a forma de ver a escola, “que passou de um lugar de aprender a falar e escrever em português para um espaço de convivência e diálogo, trocas, entre a cultura indígena e as demais culturas (Ibid., p. 57). Para o autor, a escola tem uma função a cumprir e a compreensão “da cosmovisão e dos conhecimentos tradicionais kaingang são elementos importantes para os professores dessa instituição” (Ibid., p. 63). Ainda que repletos de desafios e conflitos, os avanços na educação escolar indígena apontam a urgência de um diálogo intercultural em outros espaços institucionais.

3.1.3.2 Descrição do processo

Em 2016, o Ministério Público Federal (MPF) denunciou dezenove indígenas da etnia Kaingang pelo assassinato de dois agricultores, Alceu Batista de Souza e Anderson de Souza, no município de Faxinalzinho, região norte do Rio Grande do Sul. A denúncia afirma que, no dia 28 de abril de 2014, as vítimas foram mortas ao tentar desobstruir um bloqueio executado pelos indígenas de trechos da estrada vicinal que liga o interior de Faxinalzinho ao centro da cidade, a Linha Coxilhão. O crime tem como pano de fundo a intensificação dos conflitos agrários na região, fruto das demandas dos Kaingang pela efetiva demarcação de seus territórios tradicionais. Os suspeitos indígenas, residentes das terras indígenas Kandoia e Votouro, reivindicavam o reconhecimento oficial da T.I Kandoia, processo que se arrasta no Judiciário e no Legislativo há mais de doze anos. Segundo o Cimi, a terra que a comunidade reivindica é de 2000 hectares, mas o procedimento de demarcação foi paralisado em 2013 e até hoje aguarda publicação da portaria declaratória por parte do Ministério da Justiça⁶⁹.

⁶⁹ Atualmente, o grupo conta com cerca de 80 famílias (200 pessoas) que vivem em uma área de aproximadamente quatro hectares. Em 2009, o

Em nota pública, divulgada em 29 de abril de 2014, o Conselho Indigenista Missionário - Regional Sul, o Conselho de Missão entre os Povos Indígenas (Comin) e a Frente Nacional em Defesa dos Territórios Quilombolas/RS responsabilizaram o governo pelas violências que ocorrem na região, “em função de sua omissão e negligência, uma vez que as autoridades eram sabedoras da situação de conflito e nada fizeram, a não ser protelar suas decisões” (Bonilha, 2014). Para as lideranças indígenas, a verdadeira raiz do conflito que vitimou os dois agricultores se deve à não conclusão efetiva da demarcação, o que causa insegurança e aumenta a tensão na região. Segundo Valério de Oliveira, liderança do povo Kaingang da Aldeia Kandóia, “todos os caciques estão preocupados com a situação no Rio Grande do Sul, onde crianças estão sofrendo embaixo das lonas mas o ministro não tem nem vergonha de não ter demarcado nem um dedo, nem um palmo de terra aqui. Até agora não aconteceu nada...” (BONILHA, 2014).

Deve-se mencionar que, antes da ação do MPF, na fase de inquérito do caso, a Polícia Federal chegou a prender cinco indígenas sem nenhuma prova consistente de que eram estas as pessoas que haviam cometido o delito. Segundo os relatos feitos pelos indígenas aos seus advogados de defesa, composta por membros da Assessoria Jurídica do Conselho Indigenista

relatório de identificação e limitação da Terra Indígena Votouro/Kandóia, da Fundação Nacional do Índio (Funai), definiu que a área é de apenas 5.977 hectares. Destes, 3.100 hectares foram demarcados como Terra Indígena Votouro, faltando demarcar, portanto, 2.877 hectares da Terra Indígena Kandóia. Após a publicação no Diário Oficial da União, o relatório foi encaminhado ao Ministério da Justiça, que tinha um prazo de 30 dias para dar um encaminhamento ao processo. No entanto, ele continua paralisado, à espera da assinatura da Portaria Declaratória pelo ministro José Eduardo Cardozo. Cabe ressaltar que o conflito por estas terras na região é muito mais antigo e se deve ao fato de que, em 1918, o governo do Rio Grande do Sul havia reconhecido a terra indígena Kaingang, originalmente comandada pelo cacique Votouro, com 31 mil hectares. No entanto, ao longo do século XX, o Estado vendeu estas terras para agricultores, de modo que hoje estes, que também vivem com suas famílias há décadas na região, também reclamam pelo direito de permanecer nas terras arrendadas.

Missionário (CIMI, 2014), as prisões foram feitas de maneira irregular, já que, em função da falta de elementos materiais que justificassem as prisões, não foram apresentados nos atos de detenção os mandados de prisão temporária. Destaca-se que os cinco indígenas presos ocupavam posições importantes em suas comunidades, tal como é o caso do cacique, Deoclides de Paula, e Nelson Reco de Oliveira, vice-cacique (à época). Para o Cimi (2014), as lideranças da comunidade têm sido criminalizadas desde 2014. Atribui-se a seus membros crimes de organização criminosa, constituindo mais um exemplo do processo de criminalização e desestruturação das lutas indígenas no Brasil.

De volta à ação penal movida pelo MPF (nº 500445938.2016.4.04.7117), em 2017, a advogada de defesa dos indígenas, Carolina Dias Hilgert, impetrou *Habeas Corpus* à Justiça Federal da Vara de Erechim (RS) requerendo a tradução do processo penal para a língua kaingang e a realização de perícia antropológica. O recurso em *Habeas Corpus* solicitava a tradução dos documentos da denúncia para o kaingang e a presença de intérpretes para que as testemunhas pudessem entender e se expressar na própria língua, além de auxiliar os dezenove réus indígenas a compreender a denúncia de assassinato dos dois agricultores. No entanto, em sentença de 20 de março de 2017, o Exmo. Juiz Federal da Vara de Erechim denegou o pedido, afirmando que os indígenas se comunicavam e entendiam a língua portuguesa, o que configurava desnecessidade da presença de intérprete. Em síntese, sua decisão apresentou os seguintes argumentos:

1. Nem a disposição aplicável do Código de Processo Penal brasileiro (art. 193) nem o art. 8.2, itens a e b da Convenção Americana sobre Direitos Humanos exigem a assistência do acusado em Juízo por intérprete, sendo necessário somente a comunicação prévia da acusação formulada para que o acusado tenha o tempo e os meios adequados para a preparação de sua defesa
2. Embora os acusados tenham o domínio da língua nativa Kaingang, “ao que tudo indica comunicam-se e entendem

- a língua portuguesa e, por conseguinte, conhecem a acusação que pesa contra eles”.
3. Por entenderem plenamente o idioma nacional inserido no inquérito, utilizaram o direito de permanecer em silêncio quando perguntados, na condição de investigados, acerca dos fatos que redundaram no homicídio das vítimas, o que mais uma vez evidencia o domínio do idioma português”.
 4. É fato notório que os indígenas da etnia Kaingang no contexto geográfico em que estão inseridos os acusados relacionam-se diariamente com a comunidade envolvente nas mais diversas áreas desde há muito tempo, o que acabou por ocasionar, ao longo do tempo, pleno domínio da língua portuguesa, ao menos como forma de se comunicar com os não indígenas a evidenciar mais uma vez que se trata de mera alegação retórica destituída de utilidade e finalidade no caso concreto”.
 5. E ainda que eventualmente algum dos acusados não dominasse o idioma português adotado em juízo para se comunicar, à semelhança dos estrangeiros, o Código de Processo Penal assegura a presença de intérprete apenas no momento do interrogatório justamente porque os demais atos processuais são efetuados pela defesa técnica, e não pessoalmente pelo acusado.

Na segunda instância, a 8ª Turma do Tribunal Regional Federal da 4ª Região, denegou, por unanimidade, o pedido e ratificou a decisão do juízo acrescentando o seguinte:

1. Constatado que os denunciados compreendem a língua portuguesa, bem como se comunicam sem dificuldades, não há como presumir que não tenham compreendido o teor da denúncia, sendo desnecessária a tradução para o idioma Kaingang.
2. As especificidades do processo judicial devem ser de conhecimento dos procuradores das partes, não sendo indispensável que os acusados conheçam a técnica jurídica, mas apenas os fatos que são imputados.

3. Desnecessidade de perícia antropológica, pois a ilicitude do homicídio é reconhecida por qualquer comunidade indígena, não havendo dúvidas que a conduta de matar alguém não faz parte dos costumes e tradições do povo Kaingang.
4. Acesso integral aos autos já deferido pela autoridade impetrada.
5. Ordem de habeas corpus denegada. " (Fls. 121-122)

Após a negativa de *Habeas Corpus* no TRF-4 e da Justiça Federal do Rio Grande do Sul, a defesa interpôs recurso de liminar no Supremo Tribunal de Justiça (STJ), sustentando que os indígenas “têm direito à assistência de intérprete e à tradução de todo o processo no idioma kaingang, sobretudo a denúncia e demais peças fundamentais”. Cabe destacar que, adicionalmente ao *Habeas Corpus*, dez organizações de defesa dos direitos humanos elaboraram um *Amicus Curiae*⁷⁰ (Amigos da Corte) para o STJ, tendo como objetivo a defesa da garantia da tradução e

⁷⁰ O *Amicus Curiae* (Amigos da Corte) é um instrumento elaborado por pessoas ou entidades com conhecimento e atuação reconhecidas no tema em discussão e que tem como objetivo auxiliar o tribunal na solução de controvérsias, produzindo subsídios e contribuindo para a qualificação da decisão a ser tomada pelo tribunal. Frisa-se que a peça não teve como objetivo especular sobre a culpabilidade ou inocência dos 19 pacientes, mas expor os parâmetros do Direito Internacional dos Direitos Humanos e do Direito Comparado aplicável à persecução penal de réus indígenas. As instituições que assinaram o Amigos da Corte possuem sede na Colômbia (*Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad*), no México (Centro de Análisis e Investigación – Fundar; Programa de Pluralismo Jurídico y Vigencia de derechos del CIESAS (Plural), no Peru (Instituto de Democracia y Derechos Humanos da Pontifícia Universidade Católica do Peru (IDEHPUCP)), e nos Estados Unidos (*Human Rights Research and Education Centre*; Fundação para o Devido Processo / *Due Process of Law Foundation* (DPLF)), além da Universidade Federal do Paraná (Núcleo de Estudos em Sistemas de Direitos Humanos (NESIDH)). Ressalta-se que as entidades que assinam a peça possuem uma longa experiência em temas relacionados à necessidade de perícias antropológicas, tradução e interpretação ao idioma nativo de integrantes de povos indígenas que respondem a processos penais.

interpretação das atuações penais ao idioma nativo dos réus indígenas. A peça explica, de maneira pormenorizada, como o titular da Vara Federal de Erechim, Rio Grande do Sul, e os Magistrados da 8ª Turma do Tribunal Regional Federal da 4ª Região, fundamentaram suas decisões a partir de critérios que se distanciam e que violam os parâmetros do Direito Internacional dos Direitos Humanos (PIDCP, Convenção Americana, Convenção 169 da OIT etc). Adicionalmente à violação de disposições expressadas no direito positivo constitucional e internacional, as entidades ressaltaram ainda que os magistrados desconsideraram os diversos pronunciamentos da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) sobre a matéria.

Segundo a peça, em inumeráveis sentenças, a CIDH “frisou a obrigação de proporcionar interpretação e tradução aos acusados indígenas”. Nesse sentido, as organizações destacaram que é dever do Poder Judiciário dialogar não só com os parâmetros constitucionais e internacionais de Direitos Humanos, como com a prática jurisprudencial de outros países e Tribunais Internacionais, tal como a CIDH, a qual tem se pronunciado positivamente sobre o direito à interpretação e tradução de réus indígenas. Segundo as entidades, o Direito Internacional dos Direitos Humanos, “em suas facetas regionais e universal, no necessário diálogo multinível, garante aos povos indígenas, quando participantes de procedimentos perante o Estado, o direito a contarem com intérpretes durante a realização de atos processuais, e a terem acesso a tradução, na língua nativa indígena, dos documentos pertinentes” (Ibid., p. 23). No entanto, tais marcos legais e jurisprudenciais têm sido flagrantemente violados pelo Poder Judiciário brasileiro. Além disso, a peça destacou que o Brasil

[...] é um dos poucos – ou quiçá o único – país do continente com população indígena no qual o juiz penal possui uma discricionariedade quase absoluta para aferir, sem nenhum tipo de suporte em perícia antropológica ou linguística, o grau de entendimento de um réu indígena sobre

o idioma português (RIO GRANDE DO SUL, 2018, p. 8)⁷¹.

Conforme apontaram as entidades, o que a prática jurisprudencial consolidada em outros países do continente tem indicado é que não cabe à autoridade judicial emitir conclusões sobre o grau de conhecimento do réu indígena sobre a língua usada no tribunal, mas sim a um perito qualificado, isto é, a um profissional devidamente acreditado nessa área do conhecimento. Na peça, buscou-se demonstrar ao E. Tribunal Superior “que o direito à tradução e interpretação constituem garantias fundamentais de integrantes de povos indígenas, devendo ser observado desde o início de qualquer procedimento penal que lhes sejam seguidos”. Tal garantia, lembraram as entidades, “está contida no direito a um devido processo e à ampla defesa, protegidos pela Convenção Americana sobre Direitos Humanos, pelo Pacto Internacional sobre Direitos Cíveis e Políticos, a Convenção 169 da OIT, dentre outros tratados ratificados pelo Brasil” (Ibid., p. 11). Com base em tais apontamentos, as entidades apresentaram ao Superior Tribunal de Justiça a solicitação da tradução das peças processuais mais relevantes ao idioma Kaingang e a interpretação das atuações processuais pertinentes, em particular suas declarações e a de testemunhas arroladas pelas partes do processo.

Entretanto, mesmo com a peça elaborada e assinada por dez organizações nacionais e internacionais, em 05 de julho de 2017, a ministra Laurita Vaz indeferiu o pedido de liminar impetrado pela defesa, e como justificativa de sua decisão, reforçou o argumento do Magistrado de primeira instância de que os recorrentes “comunicam-se e entendem a língua portuguesa e, por conseguinte, conhecem a acusação que pesa contra eles” e que, por isso, não se justificaria a suspensão do processo penal. Após a negativa, a defesa recorreu novamente com Habeas Corpus (n. 5021879-33.2017.4.04.0000), alegando ser ilegal o indeferimento pelo

⁷¹ Na análise jurídica, faço algumas considerações sobre a discricionariedade do juiz para aferir a competência linguística do indivíduo bilíngue.

pedido de intérprete. A defesa apresentou uma série de argumentos, expostos pelo Ministro Rogério Schietti Cruz em sua decisão⁷²:

o violento processo de colonização do território brasileiro sobre os povos indígenas ressoa até os dias de hoje também sob este aspecto, qual seja, **o abandono forçado da língua materna por povos inteiros em razão da repressão e da injustiça generalizadas a que foram submetidos em todo esse tempo**" (fl. 155).

Para a defesa, a tradução dos autos e a disponibilidade de intérprete aos atos processuais são "direito líquido e certo dos indígenas e de pedido totalmente possível, que garantirá, para além do seu direito fundamental, **o acesso amplo a (sic) defesa de 19 indígenas da mesma comunidade de apenas 80 famílias, pertencentes a um mesmo povo**. Por sua vez, com o intérprete se assegurará o direito das testemunhas indígenas de defesa e dos réus no interrogatório **expressarem-se em sua própria língua, com a tradução será garantida a compreensão e a ampla defesa**" (fls. 155-156). Além disso, alegam que "compreender o português ou comunicar-se com a sociedade não indígena não pode motivar a decisão sobre a necessidade de tradução e intérprete nos atos processuais, mesmo porque não se nega tal situação. [...] O fato de os recorrentes se utilizarem do idioma nacional para a sobrevivência do dia-dia dentro das condições que lhe foram e são colocadas, **não faz presumir que o possuem como idioma materno, principalmente ao considerar que a primeira língua é o Kaingang**"(fl. 157). E afirma ainda:

a política integracionista e assimilacionista foi abandonada com a

⁷²

Disponível

em:

<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/documentos/633623893/andamento-do-processo-n-86305-habeas-corpus-04-10-2018-do-stj>

CF88. Portanto, **se requer a realização de perícia antropológica para que a compreensão de todas as partes se dê em amplo sentido, garantindo, com todos os meios, a imparcialidade do processo, e o respeito à organização social, cultura e língua Kaingang**, combinadas ao direito de ampla defesa e não para aferição do grau de entendimento dos Kaingang acusados, como mencionado pelo TRF4"(fl. 162, grifei).

Por fim, diante do exposto, o Ministro Rogério Schietti Cruz resolveu conceder, em 26 de setembro de 2018, liminar para determinar a suspensão do trâmite da Ação Penal até o julgamento final do *habeas corpus*.

3.2 Análise jurídica das decisões

Nos três processos judiciais acima descritos – o caso Marcos Verón, o caso Paulino Terena e o caso Nelson Reko e outros 18 pacientes – vimos que em todas as decisões, os juízes e parlamentares concluíram pela desnecessidade de uso de intérprete e tradutor em juízo. Ademais, nos três casos, as decisões tiveram como principais argumentos: (i) que as testemunhas/réus indígenas sabiam se expressar em língua portuguesa; (ii) que o Código de Processo Penal (art. 193 e 223) prevê o direito ao intérprete/tradutor somente a quem não fala língua portuguesa. Considerando essas justificativas, cabe questionar: foi correta a interpretação dos magistrados e dos deputados estaduais de aplicar os art. 193 e 223 do Código de Processo Penal? Tal aplicação é compatível com as normas e princípios da Constituição Federal, a qual reconhece aos índios o direito às suas línguas e o respeito à pluralidade étnica e cultural, e com as normas internacionais de direitos humanos de proteção dos direitos dos povos indígenas? É

correto interpretar que o indivíduo indígena, mesmo pertencente a uma comunidade étnica, só tem direito ao uso de intérprete/tradutor em situação em que não souber se expressar na língua portuguesa?

3.3.2 Sobre a discricionariedade do juiz para avaliar competência bilíngue

Antes de dar continuidade à análise das normas, gostaria de chamar a atenção para a discricionariedade do juiz em decidir sobre a competência do bilíngue “saber se expressar em língua portuguesa”. Pelo que se observa das normas, nenhum dos dispositivos estabelece a partir de quais critérios deve-se inferir a competência linguística do sujeito na língua em questão. Assim, nessas situações, são os juízes que detém o poder de decidir se o indivíduo tem domínio da língua do tribunal suficiente para compreender as acusações, as perguntas etc. A meu ver, essa situação revela-se problemática por dois motivos principais que gostaria de pontuar. Em primeiro lugar, parece que existe uma ideia generalizada entre os elaboradores das leis de que o domínio/competência de uma segunda língua é uma questão “simples” de ser definida, de modo que o juiz que não possui formação na área está habilitado a realizar esse tipo de avaliação sozinho, sem precisar, para isso, do auxílio de especialista na área.

Ora, existe uma ampla literatura no campo da Linguística, das Línguas Estrangeiras, da Aquisição de Segunda Língua, da Língua Adicional, dentre tantas outras áreas de pesquisa/ensino⁷³, cujos profissionais são formados e capacitados para analisar e identificar o nível de suficiência ou de proficiência do indivíduo em uma segunda língua. Destaca-se ainda que o Brasil possui cursos de formação (licenciaturas e bacharelados) e especialização em inúmeros programas de graduação e pós-graduação, os quais formam profissionais habilitados para avaliar o nível de competência linguística de um indivíduo bilíngue. Se existe, portanto, uma consolidada área de atuação profissional que se

⁷³ Para uma investigação das referidas áreas, sugiro as leituras de Baker (2001); Grosjean (1982; 1994); Mello (1999); Romaine (2009).

dedica, especificamente, a este tema, a pergunta que faço é o que leva o juiz, que, em geral, não possui capacitação nessa área, a ter competência para avaliar sozinho, sem o auxílio de um profissional, o nível de proficiência linguística de um indivíduo?

Sem a intenção de adentrar aqui na ampla e complexa literatura existente sobre o tema do bilinguismo e da aquisição de segunda língua, o que pretendo chamar a atenção é para os riscos que existem em se tomar decisões que não estão fundamentadas nas teorias e nas metodologias de avaliação mais atuais que o campo tem produzido sobre esse determinado tema. Diante das decisões dos juízes sobre a competência linguística do indivíduo, devemos nos perguntar: com base em quais critérios teórico-metodológicos essas decisões foram tomadas? Foram realizados exames de proficiência ou suficiência linguística que podem comprovar essa avaliação? Ademais, deve-se lembrar que o Brasil possui um exame oficial para avaliar e certificar a proficiência do indivíduo em português como língua estrangeira/L2: o Certificado de Proficiência em Língua Portuguesa para Estrangeiros (Celpe-Bras). Embora tenha como público alvo os estrangeiros, o certificado é aplicado por instituições de Educação Superior, centros e institutos culturais que são especializados em avaliar a competência em língua portuguesa como segunda língua.

Não seria, portanto, o caso de aplicar um exame dessa natureza, com essa validade científica? Ou ainda, de contar com o auxílio de um profissional que esteja habilitado a realizar esse tipo de avaliação? Nesse contexto, importa fazer aqui uma aproximação com a necessidade de laudos periciais⁷⁴ antropológicos observada na seara jurídico-penal. Como assinalam Becker *et al.*, (2012), nos últimos anos, o campo judiciário tem buscado que responder à

⁷⁴Segundo a definição normativa, presente no Código de Processo Civil (CPC), uma perícia é uma pesquisa, exame, ou verificação acerca da verdade ou da realidade de certos fatos, quando a prova de tais fatos depender de conhecimento técnico ou científico, feita por profissional universitário com conhecimento na área de especialidade da matéria, e é destinada a assistir o Juiz no esclarecimento da matéria de fato, contribuindo para o processo decisório (CPC Art. 145). Assim, a perícia antropológica, é realizada por antropólogo com conhecimento sobre o grupo pesquisado.

demanda dos grupos étnicos pela feitura de perícias antropológicas em disputas criminais, já que em processos nos quais indivíduos indígenas figuram como réus, a avaliação dos antropólogos tem sido cada vez mais requisitada. Em geral, o Ministério Público Federal identifica a necessidade de realização de perícia antropológica para documentar se o indígena suspeito ou acusado tem consciência do caráter ilícito da conduta praticada. Na produção do laudo, o antropólogo atua no sentido de identificar as condições pessoais, subjetivas, de capacidade penal do indivíduo:

[...] um laudo antropológico assim não se limita a analisar o grau de interação do indígena com a sociedade envolvente, muito embora este seja um dos pontos a ser examinado. *É o antropólogo, este sim, o profissional habilitado a verificar os parâmetros da cultura* - enquanto sistema simbólico – em que o indígena se insere para buscar a compreensão do fato delitivo. **Ele avalia certos elementos importantes para o esclarecimento dos fatos e a formulação de sentença**, tais como: o entendimento do indígena acerca da conduta praticada; se era possível exigir dele um comportamento diverso; a opinião da sociedade indígena sobre o ‘suposto’ crime cometido; as possíveis formas de punição dentro da cultura indígena, dentre outros. Além disso, o laudo antropológico também possibilita a coleta de informações mais apuradas sobre os fatos, pois as mesmas nem sempre constam nos inquéritos policiais [...] (BECKER *ET AL.*, 2012, p. 150, grifo nosso).

Como explicam Becker *et al.*, (2012), o exame apresentado pelos antropólogos é importante porque ele revela particularidades que o magistrado certamente não levaria em consideração. A partir do laudo antropológico, o magistrado dispõe “de elementos esclarecedores sobre o caso, o que inevitavelmente influenciarão

em sua decisão” (BECKER *ET AL.*, 2012, p. 150). Contudo, como indicam os estudos de Becker *et al.* e de outros (cf. Santos Filho, 2011; Maia, 2017), existe ainda uma confusão por parte de certos magistrados que, ao se basearem somente na sua *expertise* para julgar a ilicitude da conduta do indígena, acabam por pautarem-se em critérios nem sempre condizentes com as teorias mais atuais da antropologia.

Para Luciano Maia (2017), Subprocurador-Geral da República, o jurista “tem sido muito autossuficiente, e deficiente na formação de seu entendimento, por valorizar alguns aspectos que dizem menos do que se esperava que dissessem” (s/p). Segundo o autor, em regra, os magistrados tendem a considerar critérios externos, que remetem a noções de aculturação, assimilação, integração etc. O fato de o indígena ter título de eleitor; saber pilotar uma moto ou saber ler e escrever em português, por exemplo, são critérios para definir se o réu “continua sendo indígena” ou “foi integrado à comunhão nacional”. Para Santos Filho (2011):

[...] considerar os aspectos externos de fácil apreensão que o índio é inteiramente capaz de entender o caráter ilícito dos fatos ou de determinar-se de acordo com esse entendimento faz parte da arrogância do direito, e do julgador, que reputa ter ciência bastante para julgar sem auxílio de técnicos. Ver aspectos formais como o grau de escolaridade, o entendimento do idioma oficial, título de eleitor etc, é privilegiar a verdade formal em detrimento do mundo real. O índio pode mostrar-se externamente apto a todos os atos da vida, mas, internamente, sem o entendimento perfeito do caráter ilícito da conduta, ou mesmo, entendendo a ilicitude, não podendo agir diferente por sua cultura assim agir (SANTOS FILHO, 2011, s/p).

Entendo que essas breves considerações a respeito da necessidade de perícia antropológica nos indicam que a

“arrogância do direito”, como se refere Santos Filho, de reputar ter ciência suficiente para julgar sem o auxílio de técnicos, também se observa nos casos que envolvem a decisão pela necessidade de intérpretes e tradutores para réus indígenas. Em tais situações, o juiz julga se o indivíduo está ou não apto o suficiente em português para entender e ser entendido pelo tribunal sem aplicar os critérios e as metodologias necessárias a esse tipo de avaliação. O efeito disso é que o magistrado, muitas vezes, se vale de critérios que pouco ou nada dialogam com o conhecimento produzido no campo ou com as atuais metodologias de avaliação de suficiência – como se o nível de “entendimento” de uma segunda língua pudesse ser avaliado apenas a partir de aspectos subjetivos designados pelo próprio magistrado.

Em segundo lugar, a situação se torna ainda mais problemática se levarmos em consideração que, no caso de réus indígenas, existe ainda um conflito sociolinguístico em curso, como podemos verificar na apresentação sociolinguística dos três casos. Nessas situações, a competência em língua portuguesa envolve ainda aspectos históricos, sociais e subjetivos - bilinguismo diglótico, pressões da sociedade não-indígena, preconceito com a variedade do português indígena, dentre muitos outros fatores. Tudo isso indica que a avaliação se o indígena “sabe falar a língua portuguesa” “ou não” deveria partir de uma ação conjunta, entre juristas, (socio)linguistas e antropólogos, de modo a averiguar se o uso ou não da língua portuguesa é possível. Não entrarei em mais detalhes sobre essa questão, mas gostaria apenas de sugerir que, a exemplo das perícias antropológicas, fossem realizadas também “perícias (socio)linguísticas”, nas quais especialistas na área de Linguística, da Sociolinguística, da Aquisição de Segunda Língua etc, pudessem auxiliar os magistrados, observando-se os elementos que são importantes para a avaliar a competência linguística do indivíduo em língua portuguesa em contextos de comunidades indígenas. Deixo essa sugestão para discussões futuras.

3.2.1 A aplicação dos art. 193 e 233 do CPP: uma garantia individual

Na descrição dos processos judiciais, pudemos observar que o pedido pelo direito ao uso de intérprete e/ou tradutor em juízo foi negado pelos agentes judiciais com base no argumento de que os réus/testemunhas indígenas se comunicavam em língua portuguesa, o que tornava a interpretação desnecessária. Nesse sentido, em todas as instâncias judiciais às quais os advogados e procuradores da república recorreram, a principal justificativa apresentada pelos magistrados consistiu dos seguintes argumentos:

“Embora os acusados tenham o domínio da língua nativa Kaingang, **“ao que tudo indica comunicam-se e entendem a língua portuguesa** e, por conseguinte, conhecem a acusação que pesa contra eles”.

“Por entenderem plenamente o idioma nacional inserido no inquérito, utilizaram o direito de permanecer em silêncio quando perguntados, na condição de investigados, acerca dos fatos que redundaram no homicídio das vítimas, o que mais uma vez evidencia o domínio do idioma português”.

“Constatado que os denunciados compreendem a língua portuguesa, bem como se comunicam sem dificuldades, não há como presumir que não tenham compreendido o teor da denúncia, sendo desnecessária a tradução para o idioma Kaingang”.

É nos chamar de palhaços ter que transcorrer toda a nossa CPI com depoimento em Terena! Eu não entendo Terena! O senhor entende, deputado Paulo Correa? O senhor entende, deputado Rinaldo? (...) **se ele tá no Brasil, nós precisamos ouvi-lo em português!**

(...)

Tenho respeito com qualquer língua e sobretudo com a cultura indígena, mas não

posso admitir que nos chamem de palhaços, porque **ficou muito claro que ele não só fala português, mas defende seu povo em nossa língua.**

A partir das mencionadas justificativas, é possível observar que foi o Código de Processo Penal (Decreto Lei nº 3.689/1941) a principal norma que motivou as decisões dos agentes judiciais nos três processos judiciais em tela. Como já mencionado, o CPP prevê o direito linguístico do interrogando a contar com o auxílio de intérprete e/ou tradutor em juízo, *somente* em ocasiões em que o indivíduo não falar a “língua nacional”:

Art. 193. Quando o interrogando não falar a língua nacional, o interrogatório será feito por meio de intérprete. (Redação dada pela Lei nº 10.792, de 1º.12.2003)

Art. 223. Quando a testemunha não conhecer a língua nacional, será nomeado intérprete para traduzir as perguntas e respostas.

Parágrafo único. Tratando-se de mudo, surdo ou surdo-mudo, proceder-se-á na conformidade do art. 192.

Desse modo, ao aplicar a leitura destes dispositivos, os magistrados e deputados interpretaram que, se o réu/testemunha indígena fala/conhece a “língua nacional”, então não há prerrogativa jurídica que os obrigue a nomear intérprete e/ou tradutor. Importante mencionar ainda que o direito a contar com intérprete e tradutor em juízo não é um direito exclusivo do CPP, mas está previsto nas normas internacionais, como no art. 8º da Convenção Americana e no art. 14ª do Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos. Retomemos aqui os dispositivos do Pacto de São José e do PIDCP:

Art. 8 da Convenção Americana

Toda pessoa acusada de um delito tem direito a que se presuma sua inocência, enquanto não for legalmente comprovada sua culpa. Durante o processo, toda pessoa tem direito, em plena igualdade, às seguintes garantias mínimas:

a) direito do acusado de ser assistido gratuitamente por um tradutor ou intérprete, **caso não compreenda ou não fale a língua do juízo ou tribunal;**

Art. 14 do PIDCP

4. Durante o processo, toda a pessoa acusada de um delito terá direito, em plena igualdade, às seguintes garantias mínimas:
 - c) A ser informada no mais curto prazo, **em língua que entenda** e de forma detalhada, da natureza e causas da acusação contra ela formulada;
(...)
 - d) **A ser assistida gratuitamente por um intérprete, se não compreender ou não falar a língua usada no tribunal;**

Como já discutido nos capítulos um e dois dessa tese, tal direito linguístico constitui, em rigor, uma garantia mínima que deve ser assegurada a *todo indivíduo* em plena igualdade perante o tribunal. Assim, o direito linguístico a contar com um intérprete e tradutor em procedimentos judiciais constitui uma *garantia mínima* que está interligada às demais garantias que são necessárias para um julgamento justo. Lembremos ainda que o princípio que fundamenta tal direito linguístico é o *princípio do devido processo legal* (art. 5º, inciso LIV da Constituição Federal de 1988). Combinado com o direito de acesso à justiça (artigo 5º, XXXV), o contraditório e a ampla defesa (artigo 5º, LV), o devido

processo é uma garantia constitucional ampla, que confere a todo indivíduo, o direito fundamental a um processo justo, devido.

3.2.3 O uso da língua indígena à luz da Constituição Federal: direito coletivo

Voltando às decisões judiciais, ao julgar que os indígenas sabiam falar português, os magistrados e deputados entenderam que não havia necessidade de intérprete porque, nesse caso, não haveria problema de comunicação entre as partes. Desse modo, os agentes judiciais partiram do dispositivo do CPP que reconhece que apenas tem direito à intérprete e tradutor aquele indivíduo que não souber se expressar em português. Como sabemos, a natureza desse direito linguístico é individual e tem caráter instrumental, visto que busca garantir a comunicação entre as partes e, assim, o direito do indivíduo a ter acesso a um processo devido, justo (Art. 5, CF). Ora, entendo que, embora o sujeito indígena responda individualmente pelo crime, isso não exime a justiça de observar direitos coletivos que lhes são garantidos pela Constituição Federal de 1988. A proteção de direitos linguísticos coletivos dos povos indígenas aparece em três artigos. Retomemos esses dispositivos:

- **artigo 210** (parágrafo 2º), que assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e seus processos próprios de aprendizagem no ensino fundamental regular.
- **artigos 215 e 216**, que define que é dever do Estado proteger as manifestações culturais dos povos indígenas, incluindo as suas formas de expressão.
- **artigo 231**, que reconhece aos índios, sua organização social, costumes,

línguas, crenças e tradições, bem como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (BRASIL, 1988, s/p).

Pelo que se interpreta desses dispositivos, a Constituição Federal ampara o direito linguístico do indígena a ter respeitada a sua a língua tradicional, independentemente de ele saber falar a língua portuguesa ou não. Não há, com efeito, nenhuma restrição que o impeça de exercer tal direito. Como explica Souza Filho (2018), os direitos dos povos indígenas que são reconhecidos na CF referem-se ao direito de os indígenas existirem e de continuarem existindo como grupos diferenciados que são. E o direito de existir como grupo diferenciado inclui usar o idioma próprio (Souza Filho, 2018). Assim, o direito de existir “é a opção por continuar sendo o que é, não deixar de ser” (Ibid., p. 89); isto é, de praticar livremente seus usos, costumes, tradições, idiomas tradicionais e mantê-los:

[...] esse é o sentido que a Constituição brasileira de 1988 adota para com os povos indígenas. Até a Constituição de 1988, o Estado brasileiro e seu direito aceitava que existissem povos, mas tinham como princípio a integração como indivíduos, portanto o desaparecimento dos povos [...]. A integração no mundo do primado individual é individual, não coletiva. Então, havia o reconhecimento do ser coletivo como um ser provisório, que se transformaria em ser individual, sujeito de direitos individuais, no momento da integração. Esse ser coletivo provisório era destinado a se desfazer, ‘evoluir’ até a integração individual no mundo civilizado; quando menos direitos coletivos mantivessem, mais rápido ‘evoluiriam’ (SOUZA FILHO, 2018, p. 92).

Assim, com a Constituição de 88, os povos indígenas “passaram a ter direito a ser povos indígenas para sempre” (Souza Filho, 2018, p. 89), de modo que não é mais obrigação do Estado integrá-los à chamada comunhão nacional. Pelo contrário, o Estado tem o dever de garantir a decisão de não-integração e a decisão pelo uso ou não da língua portuguesa. Portanto, retomo aqui as questões colocadas pelo autor e já citadas nessa tese: Se o Estado reconheceu o direito dos indígenas a terem a sua língua própria, qual é o alcance desse direito? Podem os povos indígenas usar o seu idioma para se defender em juízo? Ou prestar depoimento? Ou contar com intérprete em instituições judiciais? Ora, não seria, afinal, incoerência reconhecer o direito do indígena a manter a sua língua, e ao mesmo tempo obrigá-lo a depor ou a se defender em juízo na língua portuguesa? Nesse caso, o direito ao bilinguismo acabaria sendo cínico, porque admitiria o uso da língua indígena até o momento em que se exigisse o uso da língua de dominação. Por isso, estou com Souza Filho (2012), quando considera que “o verdadeiro direito à própria língua se manifesta no direito a manter-se monolíngue e receber da sociedade envolvente as informações na língua tradicional” (SOUZA FILHO, 2012, p. 159).

O problema, como aponta o autor, é que, no Brasil, embora os direitos coletivos dos povos indígenas sejam reconhecidos pela Constituição, as leis que os regulamentam, quando existem, não os descrevem ou os conceituam com clareza. Assim, o resultado dessa invisibilidade ou ausência de melhores explicações sobre os direitos coletivos é uma insistência do Judiciário em aplicar apenas direitos individuais:

[...] essa ausência facilita a não aplicação ou deturpação, especialmente porque os tribunais, acostumados cultural e ideologicamente a aplicar os direitos individuais, têm dificuldade, no caso concreto, de fazer prevalecer os coletivos sobre os individuais, dando preferência a estes porque seus poderes, faculdades e direitos estão descritos na lei. Por causa dessa incompreensão, há uma insistência

em aplicar princípios dos direitos individuais nos coletivos, como a determinação do momento do nascimento e morte do direito. Os direitos de propriedade individuais não nascem com o nascimento da pessoa, se adquirem, mas os direitos de uma comunidade, como as indígenas e quilombolas, que se criou em função de uma terra determinada, nascem com ela (SOUZA FILHO, 2018, p. 81).

Importa lembrar que o direito dos povos indígenas a terem suas línguas tradicionais respeitadas é observado também no plano internacional. Nesse aspecto, é de profunda importância a Convenção n. 169 da OIT. Sobre o acesso dos povos indígenas a direitos em seus idiomas, a Convenção diz o seguinte:

Artigo 12

Os povos interessados deverão ser protegidos contra a violação de seus direitos e deverão poder mover ações legais, individualmente ou por meio de seus órgãos representativos, para garantir a proteção efetiva de tais direitos. Medidas deverão ser tomadas para **garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em processos legais**, disponibilizando-se para esse fim, se necessário, intérpretes ou outros meios eficazes.

Artigo 30

1. Os governos adotarão medidas adequadas às tradições e culturas dos povos interessados, para que possam tomar conhecimento de seus direitos e obrigações, principalmente no campo do trabalho, das oportunidades econômicas, da educação e da saúde, dos serviços sociais e dos direitos decorrentes da presente Convenção.

2. Se necessário, isso deverá ser feito **por meio de traduções escritas** e dos meios de comunicação de massa **nos idiomas desses povos** (OIT, 1969).

Além da Convenção, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2006) garante, em seu artigo 13º, que “os povos indígenas têm o direito de revitalizar, utilizar, desenvolver e transmitir às gerações futuras suas histórias, idiomas, tradições orais, filosofias, sistemas de escrita e literaturas, e de atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas e de mantê-los. E determina que “os Estados adotarão medidas eficazes para garantir a proteção desse direito e, também, para assegurar que os povos indígenas possam entender e ser entendidos em atos políticos, jurídicos e administrativos, proporcionando para isso, quando necessário, serviços de interpretação ou outros meios adequados” (art. 13, II). Também a recente Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016), afirma o reconhecimento e o respeito dos Estados sobre o caráter pluricultural e multilíngue dos povos indígenas. Sobre a proteção do direito do indígena na justiça, a DADPI diz que:

Artigo 22

3. Os assuntos referentes a pessoas indígenas ou a seus direitos ou interesses na jurisdição de cada Estado serão conduzidos de maneira a proporcionar aos indígenas o direito de plena representação com dignidade e igualdade perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação, à igual proteção e benefício da lei, **inclusive ao uso de intérpretes linguísticos e culturais** (OEA, 2016).

No âmbito mais geral dos direitos linguísticos, e não apenas das proteções específicas aos povos indígenas, devemos lembrar ainda o conjunto de normas nacionais e internacionais que protegem os direitos de comunidades linguísticas minoritárias:

- Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (1992)
- Carta Europeia sobre as Línguas Regionais ou Minoritárias (1992)
- Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (1996)
- Recomendação de Oslo Referente aos Direitos Linguísticos das Minorias Nacionais (1998)
- Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003)
- Convenção da UNESCO para Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005)
- Carta Europeia do Plurilinguismo (2009)
- Inventário Nacional da Diversidade Linguística (Decreto n. 7387/2010)

No âmbito do acesso à justiça, a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (DUDL) estabelece que “toda comunidade linguística tem direito a que as leis e outras disposições jurídicas que lhes concernem se publiquem na língua própria do território”. Além disso, diz que “os poderes públicos que têm em seus âmbitos de atuação mais de uma língua territorialmente histórica devem publicar todas as leis e outras disposições de caráter geral nestas línguas, *independentemente de seus falantes entenderem outras línguas*” (grifo nosso). Embora não tenha força vinculante, a DUDL faz coro à proteção dos direitos linguísticos dos povos indígenas e à defesa da diversidade linguística e cultural, como princípio de dignidade da pessoa humana.

3.2.4 O desafio da adequação do Direito Penal à pluralidade linguística e cultural

O grande desafio na garantia dos direitos linguísticos coletivos dos povos indígenas consiste na adequada aplicação de direitos preexistentes à Constituição. Como salienta Duprat (2012), a Constituição brasileira, na linha do direito internacional, e até mesmo antes da Convenção 169 da OIT, apresenta um rol de direitos coletivos a todos os grupos específicos “cujas condições

sociais, econômicas e culturais os distinguem de outros setores da coletividade nacional”. Em vista desses novos paradigmas constitucionais, a autora ressalta que o primeiro desafio é a aplicação do direito infraconstitucional a esses grupos e seus indivíduos. É certo que o direito preexiste à Constituição não os contemplou e, de fato, o Código de Processo Penal não menciona nem os índios e muito menos as suas línguas. No entanto, o direito internacional e várias convenções já incorporadas ao nosso ordenamento jurídico, como a Convenção 169 e a Convenção e sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, asseguram o dever do Estado em fazer respeitar os direitos coletivos desses grupos.

Por isso, aplicar o direito processual penal como fizeram os magistrados, sem levar em consideração as especificidades linguísticas e culturais desses sujeitos indígenas significa, nas palavras de Duprat (2012, p. 233), “perpetuar o quadro de exclusão e lançar por terra as conquistas constitucionais”. Por isso, estou com Duprat (2018) quando afirma que vivemos em um regime de constitucionalização do direito, o que significa que os valores e princípios consagrados na Constituição Federal devem irradiar para todos os ramos do ordenamento jurídico, incluindo o âmbito do direito processual penal. Conforme Barroso (2016), a constitucionalização do direito

[...] está associada a um efeito expansivo das normas constitucionais, cujo conteúdo material e axiológico se irradia, com força normativa, por todo o sistema jurídico. Os valores, os fins públicos e os comportamentos contemplados nos princípios e regras da Constituição passam a condicionar a validade e o sentido de todas as normas do direito infraconstitucional. Como intuitivo, a constitucionalização repercute sobre a atuação dos três Poderes, inclusive e notadamente nas suas relações com os particulares. Porém, mais original ainda: repercute, também, nas relações entre

particulares. Veja-se como este processo, combinado com outras noções tradicionais, interfere com as esferas anteriormente referidas (BARROSO, 2016, p. 32).

No que diz respeito ao Poder Judiciário, a CF deve (i) servir de parâmetro para o controle da constitucionalidade por ele desempenhado e (ii) condicionar a interpretação de todas as normas do sistema. Nesse sentido, Barroso observa que a Constituição se torna não apenas um sistema em si, mas um “modo de olhar e interpretar todos os demais ramos do direito” (Ibid., p. 27). Esse fenômeno, que alguns autores denominam de “filtragem constitucional”, consiste em que “toda ordem jurídica deve ser lida e apreendida sob a lente da Constituição, de modo a realizar os valores nela consagrados” (Ibid., p. 27). Portanto, ao aplicar o Código de Processo Penal e outras normas em processos judiciais, o intérprete precisa realizar um processo de filtragem constitucional, de modo a ler e apreender aquela legislação à luz dos valores que estão consagrados constitucionalmente.

Com a promulgação da Constituição Federal, o Estado brasileiro passou a ter na defesa da diversidade cultural “um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade da pessoa humana” (DUPRAT, 2012, p. 228). Como analisa Duprat (2012), os direitos culturais e étnicos, “porque indissociáveis do princípio da dignidade da pessoa humana, têm o status de direito fundamental. São, portanto, de aplicação imediata” (DUPRAT, 2012, p. 234). Assim, continua a autora, é preciso considerar que:

- a) todo acervo jurídico existente pode e deve ser mobilizado para assegurar o exercício pleno e imediato de direitos étnicos e culturais;
- b) há que se eleger o instrumento de mais ampla e rápida eficácia e adaptá-lo às especificidades desses direitos;
- c) a aplicação do direito nacional, em demandas que envolvam esses grupos e/ou seus membros, requer leitura que leve em conta as suas diferenças.

É certo que, com o advento de um novo texto constitucional, não se revoga tudo o que é preexistente a ele. Apenas as normas que estão, claramente, em inconformidade com a nova Constituição devem ser revogadas. Contudo, ainda que as demais devam seguir em vigor, estas devem ser interpretadas com a cautela no momento de adequá-las à ocasião de sua aplicação (DUPRAT, 2012). Ora, é verdade que os art. 193 e 223 do Código de Processo Penal não estão, claramente, em inconformidade com a Constituição Federal, uma vez que elas existem para garantir o direito do indivíduo a compreender e ser compreendido durante o processo penal, obedecendo, portanto, o devido processo legal (Art. 5, CF). No entanto, ao aplicar tais normas aos réus e testemunhas indígenas, os juristas acabam por obrigar os indígenas a usar a língua portuguesa e, por consequência, acabam por proibi-los de usar as suas línguas tradicionais em juízo. Nesse caso, a aplicação da norma se torna incompatível com a Constituição, a qual assegura aos índios o direito a usar as suas línguas como forma de continuar existindo como índios.

Para Villares (2014), em certas situações como a dos povos indígenas, já prevista no próprio ordenamento, a imperatividade geral de uma norma deve ser afastada como “medida de respeito a valores sociais próprios de determinada parcela da população” (p. 17). Segundo o autor, é imperioso que toda a legislação brasileira seja revista para que os sistemas jurídicos indígenas sejam respeitados. Do mesmo modo, entendo que é preciso que as leis preexistentes à Constituição, como o CPP e o Estatuto do Índio, aprovadas em um contexto integracionista, sejam aplicadas observando-se o direito linguístico hoje garantindo ao índio: o direito a ter a sua língua respeitada, seja na aldeia, na cidade ou no tribunal. Com o autor, entendo que a democracia no Brasil tem hoje o desafio de criar uma política criminal que seja respeitado da pluralidade linguística e cultural dos povos indígenas (Villares, 2014), construída a partir de uma relação de diálogo e de respeito mútuo entre Poder Judiciário e povos indígenas.

Diante desse desafio, como adequar o Direito Penal e o Direito Processual Penal às demandas de direitos linguísticos dos povos indígenas? Como aplicar o CPP, de modo a assegurar não só direitos civis, mas direitos étnicos, linguísticos e culturais?

Como assegurar o diálogo entre Estados e sociedades indígenas? Como afirma Araújo Júnior (2018), se os problemas de interpretação constitucional no Executivo e no Legislativo são muitos, “é no Poder Judiciário que se identifica o cenário mais crítico” (ARAÚJO JÚNIOR, 2018, p. 212). Conforme assinala o autor, a atuação judicial tem sido a mais “refratária a uma abertura às cosmovisões indígenas, resistindo a uma aplicação do direito que leve em conta uma pluralidade de organizações sociais e fatores étnicos” (Ibid., p. 212).

Essa dificuldade de abertura do Judiciário para entender as cosmovisões indígenas também é destacada por Duprat (2012). De acordo com a autora, em casos de ações possessórias contra índios e quilombolas, por exemplo, o julgador precisa ter em mente que “o centro do debate está na própria definição de posse, e que as partes contrapostas pertencem a comunidades linguísticas distintas” (DUPRAT, 2012, p. 235). Assim, para os Guarani, por exemplo, *tekoha* é uma instituição divina, criada por Ñande Ru. A noção de posse, para essa comunidade, refere-se ao território tradicional, uma visão que se distancia da noção não-indígena de posse. Também os Yanomami possuem uma visão diferente sobre o infanticídio. A noção nuclear, nesse caso, é a definição de vida:

A mulher yanomami, quando sente que é chegada a hora do parto, vai sozinha para local ermo na floresta, fica de cócoras, e a criança cai ao chão. Nessa hora, ela decide se a pega ao colo ou se a deixa ali. Se a põe nos braços, dá-se, nesse momento, o nascimento. Se a abandona, não houve, na concepção de grupo, infanticídio, pela singela razão de que a vida não chegou a ser iniciada (DUPRAT, 2012, p. 236).

Para Duprat, estas são visões que, goste-se ou não, não podem ser ignoradas, “sob pena de, em afronta à Constituição e a outros tantos documentos internacionais, se negar qualquer valor às asserções de verdade do outro” (Ibid.). Nessa direção, entendo que a interpretação restrita dos magistrados sobre os direitos

linguísticos dos povos indígenas como um direito exclusivamente individual repousa na dificuldade do Judiciário em considerar não só normas de direitos linguísticos, mas outras concepções de língua/linguagem. Na esteira de Duprat (2012), considero que, no tema dos direitos linguísticos em juízo, o centro do debate está na própria definição de língua que subjaz a discussão. Assim, no debate sobre direitos linguísticos dos povos indígenas em juízo, o que está em disputa não são as normas de direito linguístico, mas também as diferentes concepções de língua que fundamentam a natureza desse direito. Nas próximas páginas, busco colocar as concepções de língua do Judiciário e dos povos indígenas em confronto.

3.3 Análise conceitual: concepções de língua em disputa no Judiciário

3.3.1 A língua visão do Judiciário: individualismo e reducionismo instrumental

Gostaria de começar essa análise chamando a atenção para a noção de direitos linguísticos como um direito de natureza estritamente individual que se verificou nos processos judiciais. Em nossa análise dos processos, observamos que os operadores de direito, ao decidir pela desnecessidade do uso de intérpretes e tradutores em juízo, aplicaram uma categoria de direito linguístico estritamente individual, qual seja, a ideia de que é o indivíduo que tem direito ao uso de intérprete, quando este se fizer necessário. Entretanto, embora o direito à língua se materialize individualmente, o direito linguístico povos indígenas é consagrado pela Constituição Federal como um direito coletivo, pertencente às comunidades indígenas.

Segundo Souza Filho (2018), existe uma resistência do Judiciário em aplicar direitos de natureza coletiva. De acordo com o autor, essa dificuldade existe porque os direitos coletivos entram em contradição com as categorias jurídicas modernas, fundadas em um paradigma individualista. Aqui, importa lembrar que a

construção do Estado moderno e do seu Direito foi marcada pelo individualismo jurídico europeu e ocidental. Com efeito, “a modernidade europeia, para construir a sociedade civil, negou e destruiu os direitos coletivos, estabelecendo a exclusividade dos direitos individuais” (SOUZA FILHO, 2018).

No campo dos estudos da linguagem, a visão individualista de língua é consolidada a partir da publicação da obra *Curso de Linguística Geral*, produzida a partir das ideias de Ferdinand de Saussure, considerado fundador da Linguística Moderna. Vale destacar que a obra teve um forte impacto não só nos estudos da linguagem, como também nos estudos estruturalistas de áreas como a Antropologia e a Psicanálise, principalmente a partir do conceito de língua como estrutura e sistema abstrato. De maneira geral, o Curso tem como um de seus pilares a ideia de que a língua é um sistema de regras (social) que se realiza na fala, no indivíduo.

Figura 5 – Circuito de comunicação de Saussure

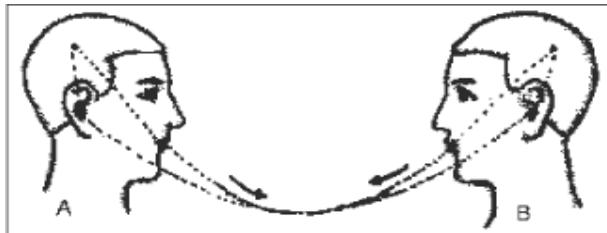


Figura 2: Circuito de comunicação de Saussure (1916: 19).

Fonte: Saussure (2012).

A partir da dicotomia *langue/parole*⁷⁵ (língua/fala), Saussure define a existência da língua como uma espécie de contrato implícito entre membros de uma comunidade (fato social), e a fala como o uso individual do sistema que caracteriza a língua - trata-se, portanto, da materialização da língua, portanto, o seu caráter individual (SAUSSURE, 2002). Embora a noção

⁷⁵ O chamado corte saussuriano define a *langue* como um fato social, que é exterior ao indivíduo, e portanto, o sistema que deve ser o objeto da Linguística, e a *parole*, a fala, como a concretização individual da língua.

individualista de língua tenha sido fortemente criticada por linguistas pós-estruturalistas (cf. Bakhtin/Voloshínov, 2009), as ideias de Saussure tiveram impacto em diferentes áreas do saber, incluindo o Direito positivo:

[...] em uma tradição linguística influente, fundamentada especialmente por Saussure, esta percepção da autonomia da linguagem levou, inclusive, a uma grande separação do empirismo da fala: Saussure estabeleceu uma abrupta distinção entre *langue* como um sistema estável e *parole* como um sistema volátil e definiu a *langue* como um objeto duradouro de conhecimento semiológico, acima de qualquer utilização empírica da língua. *Parole*, no entanto, restou compreendida como o uso de um modelo abstrato, de acordo com o exemplo da sinfonia e da apresentação [...]. *Aliás, foi com conotações “intelectualistas” ou “lógicas” semelhantes que o positivismo jurídico construiu no século 19 a relação entre a lei e sua aplicação a um caso individual* (VESTING, 2014, p. 03, apud VIEIRA E SILVA, 2017, p. 474, grifo nosso).

De fato, a perspectiva saussuriana de língua provocou um efeito na produção da ciência jurídica, em estudos expoentes como o de Hans Kelsen, com o trabalho *Teoria Pura do Direito* (1934), obra na qual articula a tese de cunho (neo)positivista e estruturalista, e que tinha como objetivo, assim como fez Saussure com a língua, isolar o Direito de outras matérias, conferindo-lhe autonomia científica (VIEIRA E SILVA, 2017). Em seus estudos sobre cosmologia relacional, Veronese e Carvalho (2006) apontam como o individualismo constitui a cosmovisão hegemônica das sociedades modernas ocidentais e está por trás da construção de uma ciência igualmente individualista, “na qual o agente individual pode ser analisado independentemente das suas relações com o outro” (Ibid., p. 174). Associado a conceitos como

instrumentalismo e liberalismo, o individualismo, como uma cosmovisão, ganhou força a partir da ascensão do capitalismo como modelo hegemônico de produção. Essa cosmovisão coloca a liberdade individual e o direito do indivíduo acima da necessidade coletiva, uma vez que o sistema de produção e de circulação, nesse paradigma, é regido pelo interesse, pela racionalidade e pela utilidade:

[...] os valores dessa cosmovisão emergem de pressupostos importantes da modernidade ocidental, já que avalizaram a autonomia individual frente a coletivos potencialmente opressores; na sua origem, foram emancipatórios porque permitiram o empoderamento do sujeito individual diante da tradição. Contudo, ao longo dos últimos dois séculos, parece claro que produzem relações caracterizadas pela instrumentalidade, pelo egocentrismo e pela competição (Bruni, 2002; Guareschi, 2004). O outro é um meio para que eu alcance meus objetivos, e deve ser combatido caso me atrapalhe. As relações sociais são dominadas por questões mercantis, sendo a sociedade considerada como um grande mercado. Nesse cenário, o equilíbrio social é buscado através de ajustamentos entre os interesses individuais, regulados através de contratos que regem as relações cotidianas (VERONESE; CARVALHO, 2006, p. 172).

Dentro da cosmovisão individualista, as relações sociais são, portanto, dominadas a partir de relações mercantis, regidas por uma concepção instrumentalista, pautada “no aumento da soma dos proveitos individuais” (VERONESE; CARVALHO, 2006, p. 172). Nesse sentido, associado ao individualismo, a visão instrumentalista constitui a lógica simples do capital: produzir acumulação mediante exploração. Sobre isso, cabe destacar que,

nos estudos da Linguística Moderna, uma visão instrumentalista de língua tem se fortalecido a partir das publicações do Círculo de Estudos Linguísticos de Praga, cujo nome expoente é Roman Jakobson. A Teoria da Comunicação, proposta por Jakobson (1969), diz que a linguagem tem uma série de funções (poética, fática etc), as quais estão pautadas em estabelecer a comunicação entre o emissor (codificador) e o receptor (decodificador), transmitindo-se uma mensagem, por meio de um canal e um código.

Figura 6 – Esquema da comunicação de Jakobson



Fonte: Jakobson, 2007, p. 123

Nessa perspectiva, a língua é vista como um instrumento, cuja utilidade é garantir a comunicação entre os indivíduos. Essa noção de língua como instrumento de comunicação tem tido efeito na Linguística, no Ensino de Línguas e, também, no próprio Direito. A respeito do efeito dessa noção instrumentalista de língua no Judiciário, Havigland (2003), em seu estudo sobre ideologias linguísticas no sistema de justiça norte-americano, observou como, para os agentes judiciais, língua é entendida como um veículo neutro e transparente de comunicação. A partir de sua experiência com diversos casos criminais e civis, o autor identificou a existência de três principais noções sobre língua que são trazidas pelos operadores do direito durante o processo judicial:

- i. A ideia de que a língua tem função exclusivamente referencial. Nessa visão, as palavras e as sentenças são apenas veículos que transmitem um “sentido referencial”. Assim, as proposições são simplesmente falsas ou verdadeiras;

- ii. A noção de que a língua é um instrumento que tem uma funcionalidade neutra. Aqui, existe uma lógica de neutralidade, na qual a língua é vista como veículo transparente de informação.
- iii. A língua como ferramenta transparente para transmitir proposições. Nesse caso, a língua é pensada fora das circunstâncias socio-históricas em que é produzida. A língua majoritária não é observada em sua relação de poder com relação às línguas minoritárias, tornando-se, assim, uma mera ferramenta de transmissão de sentidos, para ser usada quando necessário (Ibid., 2003).

Segundo Haviland (2003), um aspecto importante para a teoria de língua/linguagem que é aplicada nos tribunais é a noção de “transparência referencial”. O autor denomina essa visão de “teoria do *verbatim*” – “a aceção de que expressões em uma língua podem ser de forma não problemática transformadas em proposições e traduzidas ‘*verbatim*’ para outra língua”. Nessa perspectiva, as palavras podem ser traduzidas de uma língua para outra exatamente como são – isto é, sem que haja qualquer perda de significados nessa tradução. Como explica o autor,

[...] uma característica marcante da teoria da linguagem da Corte é a noção de "transparência referencial" que combina o primeiro e segundo aspectos da ideologia política que Silverstein identifica como pré-requisitos para a noção de um padrão monoglota. Sob tal visão, a única coisa tomada importar em contrastar uma "linguagem" com outra é "significado" - que é frequentemente reduzido ao que "palavras se referem" para "ou que proposições eles expressam putativamente. também poderia chamar isso de "teoria *verbatim*", ou a suposição de que expressões em um idioma podem não ser

problemáticas matcamente traduzido em proposições e traduzido "verbatim " em outro (HAVILAND, 2003, p. 767).

Nos três processos judiciais analisados nesse capítulo, vimos que todas as decisões pela desnecessidade de uso de intérprete tiveram como argumento a ideia que a comunicação entre as partes já estava garantida. Lembremos que a juíza do caso Marcos Verón negou o pedido pelo uso de intérpretes às testemunhas indígenas, argumentando que “*a melhor comunicação possível é aquela que permite o mais perfeito entendimento pelo destinatário da mensagem enviada*”, de modo que, se o juiz fala português e a testemunha também, então a melhor comunicação será em português (VITORELLI, 2014, p. 169). Nota-se, portanto, a noção de língua como veículo transparente de informação – uma mensagem a ser enviada de um remetente a um destinatário.

A noção instrumentalista de língua se verifica nas justificativas apresentadas pelos magistrados no caso Nelson Reko e outros 18 pacientes Kaingang: “ao que tudo indica *comunicam-se e entendem a língua portuguesa* e, por conseguinte, conhecem a acusação que pesa contra eles”; “Por *entenderem plenamente* o idioma nacional inserido no inquérito”; “Constatado que os denunciados *compreendem a língua portuguesa, bem como se comunicam* sem dificuldades”. Em todas as sentenças, a língua não assume outro sentido a não ser funcionar como *instrumento de comunicação* entre as partes do processo. Nessa perspectiva, a língua é, portanto, entendida como um código ou uma ferramenta por meio do qual se transmite uma mensagem de um emissor para um receptor.

Assim, se levarmos em consideração a tipologia sugerida por Rubio-Marin (2003), o direito linguístico assumido nesses casos é de tipo *instrumental*, visto que, nessa concepção, a língua tem como função de servir como instrumento de comunicação entre os indivíduos. Vale lembrar que, na análise da autora, os direitos linguísticos se tornam instrumentais quando o seu objetivo é garantir o acesso do indivíduo a determinados direitos fundamentais. Desse modo, parte-se da noção de que, se a língua é

o instrumento que garante a comunicação, então ela é necessária em situações em que os indivíduos não conseguem se comunicar com as autoridades públicas para acessar direitos básicos, como o acesso à justiça. Nessa perspectiva de língua e de direito linguístico (prevista no Código de Processo Penal) o princípio que fundamenta o direito a ter intérprete no tribunal não é a valorização do direito coletivo de um grupo a ter a sua língua respeitada e promovida, mas tão somente utilizar a língua como ferramenta de comunicação entre os indivíduos.

Essa noção instrumentalista/utilitarista, que reduz a língua a uma mera ferramenta de comunicação, está relacionada com a concepção individualista, já que privilegia não a garantia de direito ao grupo, mas o indivíduo durante o processo judicial. A meu ver, isso tem efeito no modo como se desenvolvem as disputas por direitos linguísticos no palco do Judiciário. Sobre essa questão, é válido fazer uma analogia com o que ocorre nas disputas judiciais por direitos territoriais indígenas. Argumentando contra a tese do marco temporal⁷⁶, Souza Filho (2018) aponta como as disputas por terras indígenas no Judiciário são reduzidas à questão de posse regulada pelo direito privado. Conforme o autor, os tribunais lidam, na maior parte das vezes, com direitos patrimoniais, pautados no direito individual de propriedade privada. Desse modo, a concepção de terra é pensada na sua dimensão individualista, cuja função é a o valor de troca, a mercadoria:

Assim, quando o Judiciário precisa lidar com a questão de territórios indígenas, cuja concepção assenta-se na visão da coletividade, tal direito não se enquadra nos “limites estreitos” do direito moderno ocidental, pensado a partir da lógica individualista e da propriedade privada. Segundo o autor, “esse pensamento

⁷⁶ A ideia de “marco temporal” surgiu no julgamento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em relação à reserva Raposa do Sol, preconizando que indígenas só teriam direito a terras que ocupavam em 1988, momento da promulgação da Constituição. Segundo o STF, o “marco temporal” só não seria aplicável naqueles casos em que se comprove a ocorrência do “renitente esbulho”, ou seja, em que se demonstre que os indígenas foram retirados à força de suas terras, e, portanto, não detinham a posse permanente da área em 5 de outubro de 1988.

fechado e sem lacunas é próprio do direito moderno fundado em um direito de propriedade absoluto e sempre resolvido pontualmente, patrimônio por patrimônio” (SOUZA FILHO, 2018, p. 76). Assim:

[...] quando, entretanto, entram em disputa direitos que não se enquadram nos limites estreitos dos direitos individuais e se expressam em direito de comunidades, grupos, povos puramente coletivos, a questão do tempo, do nascimento e da morte é significativamente alterada. Os direitos de uma comunidade, enquanto direitos de comunidade, nascem com ela e com ela morrem, não há tempos internos, os tempos internos são as definições que uma comunidade pode fazer em relação a seus membros individuais, não ao de todos (SOUZA FILHO, 2018, p. 76).

A brilhante análise de Souza Filho (2018) sobre a inconstitucionalidade do marco temporal refere-se à ideia de que a noção de tempo é interna em cada comunidade. Desse modo, ela não pode ser aplicada a todos, como se outros grupos, como os povos indígenas, não tivessem também, eles próprios, a sua noção interna de tempo. Além disso, a noção de terra que se pauta o Judiciário também entra em conflito com o sentido que os povos indígenas atribuem para os territórios. Conforme explica Luciano (2006):

[...] os povos indígenas estabelecem um vínculo estreito e profundo com a terra, de forma que o problema inerente a ela não se resolve apenas com o aproveitamento do solo agrário, mas também no sentido de territorialidade. Para eles, o território é o *habitat* onde viveram e vivem os antepassados. O território está ligado às suas manifestações culturais e às tradições, às relações familiares e sociais. Por conta

disso, muitos povos indígenas brasileiros, como os Yanomami, os Baniwa, os Ticuna e os Guarani, mesmo suportando a separação limítrofe dos territórios nacionais distintos, vivem a coesão étnica histórica, e compartilham a mesma língua, os mesmos costumes, as mesmas tradições e um projeto sociocultural e político comum, sem a negação da consciência nacional subjacente ao Estado nacional (LUCIANO, 2006, p. 102).

Assim, desde as cosmovisões indígenas, a noção de território está além da questão da propriedade e do uso individual. Os povos indígenas são ligados por direitos coletivos à terra porque não atribuem valor de troca, isto é, não a consideram uma mercadoria. Existe uma integração profunda e harmônica com a natureza, de modo que os índios se sentem parte dela e não são a ela estranhos. Por isso, explica Luciano, os povos indígenas mantêm uma relação de respeito em relação à natureza, e não uma relação de posse. Além disso, não há a possibilidade de se desfazer dela, porque isso seria equivalente a se desfazer da sua interação com a identidade, com a espiritualidade e com os seus modos próprios de viver, pautados em uma visão harmoniosa com a natureza:

[...] os povos indígenas têm conservado a visão comunitária e sagrada da natureza. Por isso, as montanhas, os lagos, os rios, as pedras, as florestas, os animais e as árvores têm um alto significado. Os acidentes geográficos e os fenômenos naturais são personificados e foram criadas em torno deles narrativas orais e escritas. Território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores,

conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva (LUCIANO, 2006, p. 101).

Nesse sentido, considero que, assim como a noção de tempo interno e de território, os povos indígenas possuem cosmovisões próprias a respeito da língua/linguagem. Tendo isso em vista, busco indicar conceitos os conceitos sobre língua/linguagem, isto é, quais concepções de língua são compartilhadas pelos povos indígena e pelos operadores do direito, e de que modo elas se contrastam⁷⁷.

3.3.2 A língua na visão dos Povos Indígenas: território, natureza e espiritualidade

Segundo Luciano (2015), nas concepções indígenas, a língua é pensada como um complexo sistema de comunicação cósmica, a qual envolve humanos (vivos e mortos), não humanos e a natureza, tanto na sua dimensão material como espiritual. Assim, a língua possui uma vital importância para o coletivo

⁷⁷ Segundo Viveiros de Castro (1996), para se construir uma interpretação fenomenológica plausível das categorias cosmológicas ameríndias, é preciso abandonar nossa herança cultural dicotômica e “perspectivizar nossos contrastes, contrastando-os com as distinções operantes nas cosmologias ameríndias” (Ibid., p.116). Partindo de tal pressuposto, busco fazer primeira tentativa de perspectivizar a compreensão sobre língua/linguagem a partir do confronto entre a cosmovisão indígena e a cosmovisão ocidentalizada dos operadores do direito. É muito importante deixar claro que, com essa breve análise, não tenho a pretensão de realizar aqui uma crítica etnológica rigorosa ou mesmo uma interpretação fenomenológica das categorias cosmológicas de língua no pensamento indígena e/ou ocidental. Pretendo tão somente trazer alguns apontamentos que nos permitam observar contextos relacionais, perspectivas móveis, as quais nos façam refletir sobre nossas “províncias ontológicas” sobre língua/linguagem que têm fundamentado o debate sobre direitos linguísticos no Brasil.

porque ela é o meio pelo qual se estabelecem conexões com a natureza e com os outros seres do mundo:

[...] a linguagem é uma das capacidades criadoras mais impressionantes e impactantes da humanidade. É o meio pelo qual os seres humanos se humanizam entre si, ou seja, ao mesmo tempo em que as identificam entre si, também as distinguem dos outros animais. No entanto, essa distinção não significa, de modo algum, hierarquização, uma vez que em termos de capacidade de comunicação ou linguagem, todos os seres são iguais. Assim, para os Baniwa é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que para estes, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico. Escassez de caça, por exemplo, pode ser resultado de uma falta ou uma má comunicação entre os pajés e os espíritos superiores das caças. A comunicação, a linguagem e o diálogo são, portanto, essencialmente da ordem espiritual e transcendental (LUCIANO, 2015, p. 14).

Nesse sentido, as línguas indígenas têm um caráter sociocósmico, no sentido de que são elas que propiciam o elo entre os seres humanos e os seres não humanos da natureza. Para Luciano, isso significa que a perda de uma língua por um povo indígena afeta diretamente “a relação deste povo com a natureza e com o cosmo, resultando também em quebra ou redução de conectividade entre os seres e, consequentemente, afetando o equilíbrio e a harmonia da vida no mundo” (LUCIANO, 2015, p. 17). Nesse sentido, para os Guarani-Kaiowá, a língua, assim como a terra, são partes constitutivas da alma e de modo de ser/viver guarani e mantém uma relação com a coletividade. Todas essas esferas – a terra, o cosmos, a natureza, o sagrado e a língua –

constituem elementos naturais e culturais que são fundamentais para o equilíbrio da vida humana (CHAMORRO, 2008).

Desde essa cosmovisão, as práticas discursivas são concretizadas a partir do forte vínculo que os Guarani-Kaiowá mantêm com a sua espiritualidade e com a natureza. Nesses acontecimentos, a língua se torna parte do rito que os conecta ao coração da grande mãe, à terra - “Deixar de rezar e descuidar do ritual é como tirar à terra seu próprio suporte, provocando sua instabilidade e sua iminente destruição” (MELIÀ, 1989 apud CHAMORRO, 2008). As celebrações e demais atos ritualísticos que conectam os Guarani-Kaiowá com a outra realidade são realizados pelo ato de dizer e ouvir guarani:

[...] assim, os que restauram a palavra, *eepya*, são invocados para salvar um moribundo da morte; já para a nomeação de uma criança são invocados os *ery mo 'a 'ã*, aqueles que mantêm ereto o fluxo do dizer (CADOGAN, 1950b, apud CHAMORRO, 2008, p. 235).

A chegada à “terra sem males” sem passar pela prova da morte é expressada em língua mbyá por *oñemokandire*, que significa literalmente “fazer com que os ossos permaneçam frescos”, sem perder sua natureza, sua forma humana, ereta, sua postura vertical (CADOGAN, 1962, apud CHAMORRO, 2008, p. 59). É a verticalidade assegurada pela palavra que diferencia o ser humano vivo dos outros seres e dos seres humanos mortos, doentes ou sem nome divinizado.

Essa tarefa, que é desenvolver a palavra divina e desenvolver-se nela, só pode ser assegurada quando o guarani dispõe da sua língua tradicional para manter “ereto o fluxo do dizer”. O descuido com a palavra, e, portanto, com a língua guarani, torna o indivíduo encurvado, horizontal como os animais – o que pode trazer confusão, enfermidade, tristeza, inimizade etc.

Além disso, como ressalta Chamorro (2008), para os Guarani, a palavra ritualizada ou palavra-sacramento “tem terra”, *ijyvýva*, enquanto a dos cristãos “tem papel”, *ikuatiáva*. Isso implica observar que o cuidado com a palavra/língua guarani está interligado não somente à valorização do modo de ser guarani, de sua espiritualidade, com os seres do universo, como também à sua relação com o território ancestral, o *tekoha*.

Na cosmovisão Guarani-Kaiowá, a palavra-alma, o *ne'e*, está conectada às demais vivências desses povos, incluindo a sua relação com o *tekoha*. Como analisa Chamorro (2008), para implementar a busca pela retomada de seus territórios ancestrais, os Guarani-Kaiowá precisam manter-se próximos da palavra sonhada, da língua ancestral – aquela que permite que eles possam praticar as suas rezas, cantos, rituais, e, assim, “tornarem-se humanos”. Profundamente vinculada às vivências do seu povo, a língua/palavra guarani é importante no processo de retorno à *terra sem males* (Meliã, 1989 apud Chamorro, 2008) porque é na e pela língua guarani que suas crenças e práticas ritualísticas, fundamentais para a retomada do *tekoha*, são mantidas. Como assinala Luciano (2015),

[...] a densidade da relação com o território perpassa pela língua própria. Em uma língua indígena, cada criatura, material ou imaterial, cada lugar e cada espaço da natureza tem nome e significado próprio. Isso amplia e fortalece cognitivamente a relação das pessoas e dos grupos com o território (LUCIANO, 2015, p. 20, grifo nosso).

Além disso, para os povos indígenas, o vínculo entre língua e território é baseado em uma estreita relação de equilíbrio e harmonia com a *Madre Tierra*. Assim, para o povo Nasa de Cauca, na Colômbia, por exemplo, o ato de comunicar-se em seu próprio idioma representa o momento de diálogo, de escuta, de respeito e de obediência às mensagens de “Kwes Uma Kiwe”, a Pachamama (ATILLO, 2018). Entendida como “Puutx We'wnxi Uma Kiwe”, a comunicação desde a Madre Tierra é entendida como uma

relação “espiritual e natural que transmite mensagens de vida e nos convoca a todos os seres, como seus filhos e filhas, a cuidá-la, defendê-la, libertá-la (ATILLO, 2018, p. 116). Como explica Atillo (2018), desde sua origem, para o povo Nasa, tudo está relacionado com o cosmos, as energias, os seres espirituais e naturais, em estreita relação com a *Madre Tierra*. A partir desta relação, surge o mandato de comunicação na sua língua ancestral:

Este processo, entendido como “Puutx We’wnxi Uma Kiwe”, comunicação desde a Mãe terra, compreende diversos momentos e sentires que inicialmente despertam o interesse por intentar compreender nossa origem e o relacionamento entre os diversos seres do território, isto implica sentirmos filhos e filhas da Mãe Terra, para escutar, entender, transmitir suas mensagens e mandatos naturais (JUAQUIN VILUCHE, apud ATILLO, 2018, p. 121).

[...] embora todos os seres não permanecessem mais os mesmos em forma, mesmo se tivéssemos o corpo de uma pessoa, uma planta ou animais; grandes, pequenos, éramos espíritos ou energias; a relação e comunicação entre os diferentes seres deve ser mantida, a relação de comunicação natural nunca deve ser quebrada e esta comunicação deve ser feita na língua natural que os espíritos nos deram para conversar. A língua natural do povo da Nasa é a "Nasa Yuwe". (JUAQUIN VILUCHE, apud ATILLO, 2018, p. 123).

Desse modo, para os povos indígenas, o ato de comunicar-se em seu próprio idioma é fundamental para manter a conexão com os ancestrais, com os espíritos, com tudo o que os liga à Pachamama. Cabe mencionar que essa concepção de língua foi

destacada pelo Chanceler do Estado Plurinacional da Bolívia⁷⁸, Fernando Huanacuni Mamani durante o marco do XVII Foro sobre Questões Indígenas das Nações Unidas, em 2018. Retomo aqui o trecho do seu discurso:

Falar de línguas ancestrais é falar do profundo vínculo com nossos avós, com nossas avós, com nossos pais, com nossos filhos, com as montanhas, com as árvores e com os ancestrais, falar das línguas ancestrais é recuperar o vínculo sagrado de nosso coração unido ao coração da Pachamama.

O mundo moderno aprofundou a crise da vida mergulhando-nos em uma individualidade, o capitalismo como estrutura nos desarticulou da sensibilidade que devemos ter uns com os outros.

Portanto, recuperar nosso idioma, significa recuperar nosso paradigma, nossa matriz da vida, nossa sabedoria forjada por nossos avôs e avós, isso significa também recuperar a nossa espiritualidade, porque o idioma está ligado à nossa espiritualidade, porque se só recuperarmos o nosso idioma, sem nossa espiritualidade, sem nossa forma de vida, será como recuperar um som sem o coração, sem um sentimento.

Nossos idiomas ancestrais, em qualquer lugar do mundo, não só transmitem ideias, transmitem sentimentos profundos, transmitem emoções profundas, por isso recuperar a nossa língua é recuperar nossa saúde, recuperar a nossa vitalidade,

⁷⁸ Vale lembrar que o Estado Plurinacional da Bolívia reconheceu oficialmente os direitos linguísticos coletivos dos povos indígenas (art. 3, Lei n°. 269/2012).

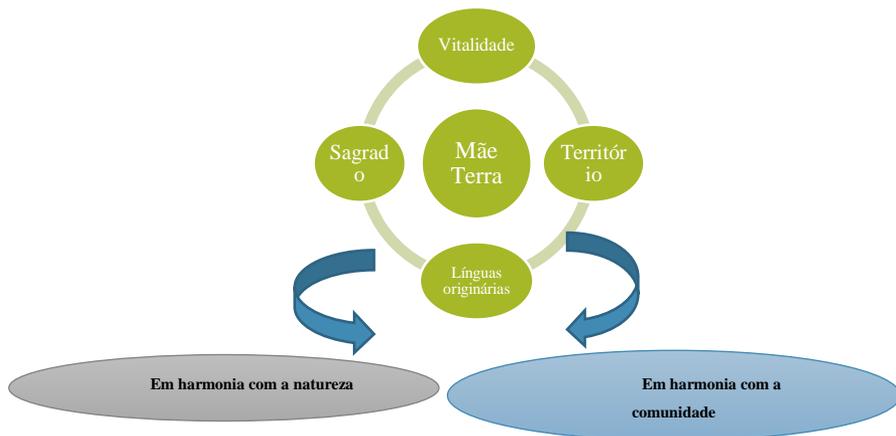
recuperar a nossa língua comunitária, sair do idioma individual, do paradigma individual que nos tem envolvido o capitalismo e a modernidade.

[...]

Ao recuperar nosso idioma, recuperaremos os vínculos profundos, sagrados e sensíveis da vida. Esse é o segredo dos nossos avós e das nossas avós. Quando falamos de sabedoria, falamos desse vínculo sagrado, falamos dessa conexão sagrada com Pachamama, com a Mãe Terra, com o Pai Cosmos. (Discurso do Chanceler do Estado Plurinacional da Bolívia, Fernando Huanacuni Mamani, no Foro sobre Questões Indígenas das Nações Unidas, 2018).

A relação que os povos indígenas mantêm com as suas línguas ancestrais é uma relação que, segundo o chanceler, expressa o vínculo profundo e sensível que estes povos mantêm com a natureza, com o sagrado, com os conhecimentos ancestrais transmitidos de geração em geração etc. Assim, quando se recupera um idioma ancestral, recupera-se não somente a língua em si, mas com ela a espiritualidade, a conexão com a Pachamama, com o Mãe-Terra. Desse modo, no pensamento indígena, recuperar o idioma é *recuperar o paradigma da língua comunitária; e sair da língua individual*. Para Mamani, isso significa romper com o individualismo que reduz as línguas, a natureza, as relações humanas aos interesses do indivíduo e do capital. Pensado desde uma perspectiva indígena, a defesa dos direitos linguísticos intenta, portanto, romper com o capitalismo que nos desarticulou da sensibilidade de cuidar uns dos outros e da natureza.

Figura 7 - Língua e natureza na cosmovisão indígena



Fonte: Elaborado pela autora (2019).

Por fim, retomo também o discurso do líder indígena da comunidade Kahnawà:ke, do Canadá, proferido em fevereiro de 2019, por ocasião do discurso de abertura do evento de celebração do Ano Internacional das Línguas Indígenas, promovido pelas Nações Unidas (ONU), em Nova York:

[...] como indígenas, nossas línguas são as línguas da Terra. São essas línguas que usamos para falar com nossa Mãe”. A saúde de nossas línguas está ligada à saúde da Terra. Assim, quando nossas línguas ficam em silêncio, perdemos nossa conexão e nossos meios antigos de conhecer a Terra. Pelo bem das gerações futuras, precisamos garantir que elas também possam falar a língua de nossos ancestrais (discurso do líder indígena da comunidade Kahnawà:ke, do Canadá proferido na sede da ONU, 2019).

Na análise de Nascimento (2017), embora exista uma pluralidade epistemológica entre os diferentes povos indígenas, é

possível compreender uma dimensão comum nas concepções indígenas de linguagem. Como observa o autor, para os povos indígenas, a espiritualidade constitui uma importante dimensão, que “parece fundar as formas de produzir e transmitir conhecimento” (Ibid., p. 67). Nessas concepções, a língua assume um estatuto de sacramento, já que possui uma dimensão espiritual: a linguagem, “enquanto ação, assume uma dimensão espiritual, e, ao mesmo tempo, corporificada, uma vez que os espíritos atuam no corpo ‘humano’ de modo a possibilitar-lhe a comunicação” (NASCIMENTO, 2017, p. 75).

No pensamento guarani, a língua é o elemento fundamental para sua constituição como pessoa, para a prática de sua espiritualidade, e para a contínua (re)elaboração de seu modo de ser e viver. Nesse sentido, importa observar que, na cosmologia guarani, a função da linguagem é compreendida a partir de uma visão de mundo que não opõe o material do espiritual, ou o concreto do abstrato. Segundo Chamorro (2010), a espiritualidade Guarani é uma “experiência da palavra”. Para os Guarani, a vida se inicia somente quando um componente divino é enviado ao corpo de um guarani. Tal elemento sagrado é enviado na forma de *ñe’ẽ* e *ayvu*⁷⁹, a palavra-alma ou alma espiritual que se manifesta através da fala, de maneira que a criança recém-nascida só se torna pessoa à medida em que a palavra começa a circular no seu corpo.

Conforme explica Chamorro (2008), os lexemas *ñe’ẽ* e *ayvu* podem ser traduzidos tanto como alma, quanto como palavra; é a palavra-alma que permite que o guarani se torne pessoa - “a palavra é, por um lado, um numem, a alma, o próprio tornar-se pessoa. Por outro lado, ela é sua própria língua, o guarani, o kaiowá”. Assim, na cosmologia Guarani-Kaiowá, a gravidez é entendida como um sonho, e o nascimento, o momento em que a palavra faz morada no corpo da criança, *oñemboapyka*:

⁷⁹ Em guarani, os termos *ñe’ẽ*, *ayvu* e *ã* – traduzidos em português por “palavra”, significam ainda “voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade”, e carregam, sobretudo, um sentido espiritual.

[...] os sábios e as sábias guarani dizem que o ser humano é, em sua origem, uma palavra sonhada. A mulher para engravidar sonha a palavra. Quando chega a hora de dar à luz, o Verdadeiro Pai e a Verdadeira Mãe das palavras-alma dizem para a palavra-alma que está para nascer: “Vá à terra, meu filho (minha filha), eu farei que minha palavra circule por teus ossos e que tu te lembres de mim no teu ser erguido”. Por um lado, essa palavra fundamenta a convicção guarani de que os seres humanos se constituem de uma porção divina e divinizadora, que mantém o ser humano em posição vertical e os distingue dos animais. Ela é representada no nome, *itupãréra*. Por outro lado, esta palavra integra os humanos ao cosmos e marca neles a sua condição de seres dependentes, representado no seu nome ‘selvagem’, nome do mato, *heraka’aguy* (CHAMORRO, 2007, P. 38).

Desse modo, a pessoa guarani vai sendo constituída pela palavra – aqui entendida também como a sua língua, o guarani. É por meio da palavra, da língua guarani, proferida em diferentes momentos cotidianos e rituais de suas vidas, pelos pais, pelos anciãos, pelos líderes religiosos, e pela comunidade, que os Guarani-Kaiowá constituem a sua espiritualidade e a sua humanidade. Nessa mesma direção, Schaden (1962, p. 15 apud CHAMORRO, 2007) também aponta para a conexão entre a alma Kaiowá e a sua língua - o ñe’ẽ ou ayvú é “a parte sublime da alma, de origem celeste”. A língua assume uma dimensão cosmológica que tem papel fundamental na 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 apud CHAMORRO, 2007, p. 15).

Isso implica notar que a função comunicativa da linguagem não está separada de sua natureza ontológica ou cosmológica. Como explica Chamorro, “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. Deus é palavra” (CHAMORRO, 2018). Na acepção de Viveiros de Castro, os povos Guarani possuem um discurso ontológico poderoso (Viveiros de Castro, 1987, p. xxxi apud Chamorro, 2010, p. 59). Nessa mesma direção, Melià observa que estes povos definem a si mesmos “em função de uma palavra única e singular que faz o que diz, que, de certa forma, consubstancia a pessoa” (MELIÀ, 1989, p. 309 apud CHAMORRO, 2008, p. 59):

[...] no mito dos Mbyá, “criou nosso Pai o fundamento da linguagem humana e a tornou parte de sua própria divindade, antes de existir a terra [...] tendo refletido, profundamente, da sabedoria contida na sua própria divindade, e, em virtude da sua sabedoria criadora, criou aqueles que seriam companheiros e companheiras de

sua divindade” (CADOGAN, 1959 apud CHAMORRO, 2008, p. 19).).

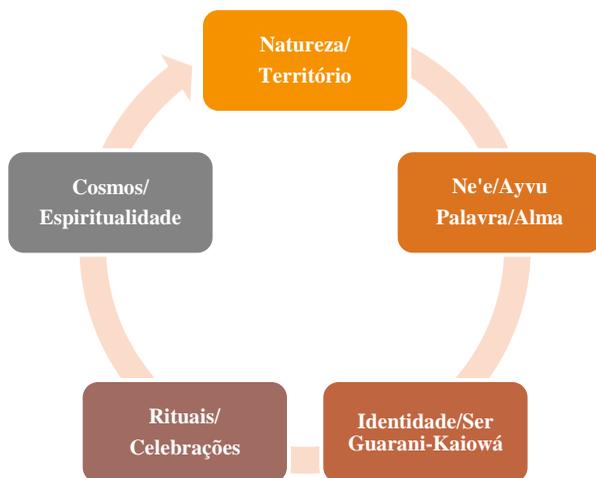
Desse modo, a humanidade que habitava a primeira terra é constituída “por” e “na” palavra, “por” e “na” substância divina. Esse estatuto ontológico implicava a obrigação essencial de permanecer conforme as normas enunciadas pelos deuses, isto é, existir de acordo com sua própria natureza de humanos-divinos (CHAMORRO, p. 2008, p. 45)

Aqui, vale retomar aquilo que Pierre Clastres (1978), citado por Chamorro (2008), escreveu sobre linguagem, a propósito dos cantos ache-guajaki. Segundo Clastres, existe “uma natureza dupla e essencial da linguagem que se manifesta ora em sua função aberta de comunicação, ora em sua função fechada de constituição de um Ego: essa capacidade da linguagem de exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade de seu desdobramento em signo e valor” (CLASTRES, 1978, p. 87). Para Clastres, o Ocidente moderno perdeu o sentido do valor da linguagem ao reduzi-la a um instrumentalismo comunicativo (1978 apud Chamorro, 2010). Assim, enquanto para os “civilizados” a linguagem se tornou um simples instrumento, as “culturas primitivas”, “mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação interior que já é, em si mesma, um poema natural em que repousa o valor das palavras” (CLASTRES, 1978, p. 87 apud CHAMORRO, 2008, p. 59).

Desse modo, mais do que destinada à comunicação, a linguagem assume um valor e um fim em si mesma - “mais do que representação, ela não é só morada e sinal, mas também é fonte e sustentáculo do próprio ser das coisas” (CHAMORRO, 2008, p. 59). Assim, percebemos que, no pensamento guarani, o fenômeno linguístico é concebido a partir de uma visão holística – a palavra ou a língua não se desvinculam da alma, do corpo ou da terra, de modo que enfraquecer um desses elementos tem efeitos diretos no outro. A língua - ne’ e ou ayvu - é o meio de interação com os

elementos materiais e imateriais, rompendo com os limites entre o humano e o não-humano, entre o físico e o espiritual.

Figura 8 – Língua e espiritualidade na cosmovisão guarani-kaiowá



Fonte: Elaborado pela autora (2019).

Desde a cosmovisão Guarani, a língua, a palavra-alma, constitui e é constituída de maneira fluida com o cosmos, a espiritualidade, a natureza, as práticas ritualísticas etc. Nessa perspectiva, podemos inferir, então, que o direito à língua ancestral não se restringe a sua função de instrumento de comunicação e nem a sua dimensão de direito individual. Em *A queda do céu* (2015), livro produzido por David Kopenawa e Bruce Albert, também é possível notar o vínculo que a língua/linguagem possui com a espiritualidade e com a natureza na cosmovisão dos Yanomami. Trata-se de uma obra que, embora não seja exclusivamente sobre linguagem, nos apresenta, a partir das experiências pessoais de David Kopenawa, tanto o modo como a língua/linguagem é constituída quanto a maneira como ela constitui os Yanomami.

Como observa Nascimento (2017), o pensamento do líder indígena nos fornece importantes reflexões teóricas sobre a linguagem a partir de um lugar de enunciação que ainda é desconhecido pela sociedade ocidental. Assim, é bastante significativo o entendimento de que, na concepção dos Yanomami, a língua, forma de interação com todos os seres do universo, é criação de Omana, entidade divina:

[...] desejo, portanto, falar-lhes do tempo muito remoto em que os ancestrais animais se metamorfosearam e do tempo em que Omama nos criou, quando os brancos ainda estavam muito longe de nós. No primeiro tempo, o dia não acabava nunca. A noite não existia. Para copular sem serem vistos, nossos ancestrais tinham de se esconder na fumaça de suas fogueiras. Afinal flecharam os grandes pássaros da noite, os Titi kiki, que choravam nomeando os rios, para que a escuridão descesse sobre eles.²⁵ Além disso, eles se transformavam em caça sem parar. Assim, foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que Omama nos criou tais como somos hoje. Nossa língua é aquela com a qual ele nos ensinou a nomear as coisas. Foi ele que nos deu a conhecer as bananas, a mandioca e todo o alimento de nossas roças, bem como todos os frutos das árvores da floresta. Por isso queremos proteger a terra em que vivemos. Omama a criou e deu a nós para que vivêssemos nela. Mas os brancos se empenham em devastá-la, e, se não a defendermos, morreremos com ela (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 74).

A língua, criação de Omana, tem como função a nomeação das coisas da floresta, a qual deve ser protegida pelos Yanomami. Entre os Yanomami, são os espíritos, *xapiri*, que ensinam ao xamã

a proferir “palavras sábias”, em uma língua mais luminosa e brilhante – uma língua de “árvore de cantos”:

[os xapiri] carregaram minha cabeça numa direção, e minha língua em outra. Foram as imagens do sabiá yōrixiana, dos japins ayakora e dos pássaros sitipari si, todos donos dos cantos, que arrancaram a minha língua. Pegaram-na para refazê-la, para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias. Lavaram-na, lixaram-na e alisaram-na, para poder impregná-la com suas melodias. Os espíritos das cigarras a cobriram com penugem branca e desenhos de urucum. Os espíritos do zangão remoremo moxi a lamberam para livrá-la aos poucos de suas palavras de fantasma. Por fim, os espíritos sabiá e japim puseram nela as de seus magníficos cantos. Deram-lhe a vibração de seu chamado: “Arerererere!”. Tornaram-na outra, luminosa e brilhante como se emitisse raios. Foi assim que os xapiri prepararam minha língua. Fizeram dela uma língua leve e afinada. Tornaram-na flexível e ágil. Transformaram-na numa língua de árvore de cantos, uma verdadeira língua de espírito. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder a suas palavras com cantos diretos e claros. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 154-155).

Pensada desde essa perspectiva, a língua é algo que rompe os limites entre o físico e o espiritual, o tangível e o intangível, o humano e o não-humano. Portanto, como muito observa Nascimento (2017), tais dimensões representam tudo aquilo que não é aceito pela racionalidade moderna: a espiritualidade, o contato com o não-humano, a relação harmônica e não hierárquica com a natureza, com a coletivo etc. Tal concepção indígena entra em confronto com o individualismo e instrumentalismo que fundamentam a concepção moderna de língua e de direito

linguístico. Em outros termos, enquanto o Poder Judiciário atribui à língua um valor instrumental-comunicativo, para os povos indígenas, a língua constitui parte de sua espiritualidade. Para Ferreira Lima (2010), isso impõe uma série de desafios hermenêuticos aos agentes do Judiciário:

[...] 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 povo 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 aos 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? (LIMA, 2010, p. 5).

Fundado a partir de uma concepção racional e individualista, a concepção de língua dos agentes do Poder Judiciário entre em confronto com as concepções indígenas, fundadas na relação com a espiritualidade, com a natureza, com o sagrado etc. Diante desse contraste, faz-se necessária uma nova comunicação intercultural entre Estado/Judiciário e povos indígenas.

Trata-se, por isso, de fundamentar a discussão sobre direitos linguísticos a partir de dimensões outras de reflexão sobre língua/linguagem, ou seja, a partir de aspectos que a “ciência moderna” descartam de suas concepções de língua, como a relação

com a espiritualidade e o vínculo harmonioso com a natureza (NASCIMENTO, 2017).

3.3.3 (Re)pensando o conceito de língua no debate sobre direitos linguísticos

A construção de um sistema de justiça intercultural que seja respeitador das diferenças socioculturais e da dignidade humana dos povos indígenas, valores corolários da Constituição Federal, precisa reconhecer, também em contextos de processos penais, lógicas e perspectivas outras de língua/linguagem. Para isso, é necessária uma relação de mútua aprendizagem entre os operadores da justiça e os povos indígenas, os quais devem ter não só as suas línguas, mas também as suas racionalidades, lógicas e cosmovisões respeitadas durante o procedimento legal. Isso significa não obliterar os sentidos e concepções que esses grupos constroem entre língua e identidades étnicas, espiritualidades, tradições orais, territórios ancestrais, rituais, memórias coletivas, e assim por diante. Por isso, com Luciano (2015), considero que os diálogos interepistêmicos – que são diálogos filosóficos, cosmológicos e cosmopolíticos – podem ajudar a romper a colonialidade tutelar que historicamente marca a relação entre Estado, justiça estatal e povos indígenas. Por isso, é fundamental estabelecer a prática

do diálogo e do intercâmbio de saberes, de valores e de experiências de vida e de mundos. A diversidade de línguas possibilita o estabelecimento de diálogos cosmopolíticos e conexões transcendentais, envolvendo holisticamente inter-espiritualidades, inter-subjetividades, inter-epistemologias e as importantes capacidades de articulação das multireferencialidades cósmicas, as multidimensionalidades ontológicas humanas e as multicoscologias linguísticas. As línguas carregam e sustentam mundos, valores e existências

humanas e não humanas únicas
(LUCIANO, 2015, p. 27).

Para Davi Kopenawa e Albert (2015), os brancos têm um pensamento “curto e obscuro, que não se expande e nem se eleva, por medo da morte e porque os seus sonhos não vão tão longe quanto o do seu povo” (Ibid., p. 391). Já para Mamani (2018), se o mundo moderno nos fez mergulhar no individualismo, e o “capitalismo como estrutura nos desarticulou da sensibilidade que devemos ter uns com os outros”, o uso do idioma ancestral nos ajuda a recuperar nossa “matriz de vida”, nossa saúde, nosso sentimento de solidariedade com o outro e a nossa conexão harmoniosa com a natureza. Por isso, é necessário a construção de um diálogo intercultural que leve em conta formas alternativas de pensar a língua nas discussões sobre direito linguístico. Particularmente, o reconhecimento de epistemologias e ontologias indígenas sobre língua/linguagem é importante porque dá abertura para que conheçamos também formas mais respeitadas e harmoniosas de se relacionar com o território, com a coletividade, com as florestas, com os rios, com os animais etc. Como assinala Walsh (2008), a proposta intercultural não é um fato dado, mas um processo ativo de permanente diálogo e construção; um espaço de criação de novas compreensões, colaborações e solidariedades:

algo por construir. Vai muito mais além do respeito, da tolerância e o reconhecimento da diversidade; assinala e encoraja, antes, um processo e projeto social político dirigido à construção de sociedades, relações e condições de vida novas e distintas. Aqui me refiro não apenas às condições econômicas, mas também àquelas que têm a ver com a cosmologia da vida em geral, incluindo os conhecimentos e saberes, a memória ancestral, e a relação com a mãe natureza e a espiritualidade, entre outras (WALSH, 2008, p. 140).

Desde essa posição, a consolidação de direitos linguísticos dos povos indígenas se distancia da versão do multilinguismo liberal, para o qual o reconhecimento de direitos de grupos linguísticos minoritários é coerente com o modelo do neoliberalismo econômico (SOUSA SANTOS, 2010). Como lembram Makoni e Pennycook (2015), essa visão de língua traz implicações para os ícones preciosos do pensamento linguístico liberal; é comum que em ambas as visões, liberal e crítica que afetam a sociolinguística, a insistência na pluralidade, por vezes reforçada por um conceito de direito. Nosso posicionamento, contudo, se afasta dessas visões, “precisamente porque desafia a ordem liberal e racional que as marginaliza, ao apresentar alternativas às formas capitalistas de produção de vida, fundadas em outra relação com a natureza e em outras concepções de corpo, experiência, intersubjetividade e vida social nos limites da experiência ocidental” (NASCIMENTO, 2017, p. 27).

Assim, qualquer projeto que pretenda instrumentalizar a efetividade do direito à pluralidade linguística e cultural e que tenha como fundamento a interculturalidade deve garantir o diálogo e refutar as pretensões de universalidade e de totalidade que continuam regendo as práticas institucionais, incluindo o Judiciário. Tal proposta se aproxima, por fim, da noção de ecologia de saberes (SOUSA SANTOS, 2002), que consiste no reconhecimento da existência de sistemas de saberes plurais, alternativos à ciência moderna ou que com ela se articulam em novas configurações de conhecimentos. Assim, na ecologia de saberes, parte-se do pressuposto de que, em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo. Ademais, assenta-se na ideia pragmática de que é necessária uma reavaliação das intervenções concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam. Centra-se, pois

nas relações entre saberes, nas hierarquias que se geram entre eles, uma vez que nenhuma prática concreta seria possível

sem estas hierarquias (...) Entre os diferentes tipos de intervenção pode existir complementaridade ou contradição. Sempre que há intervenções no real que podem, em teoria, ser levadas a cabo por diferentes sistemas de conhecimento, as escolhas concretas das formas de conhecimento a privilegiar devem ser informadas pelo princípio de precaução, que, no contexto da ecologia de saberes, deve formular-se assim: deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controlo e na fruição da intervenção (SOUSA SANTOS, 2002, p. 31 – 32).

Portanto, é fundamental destacar modos alternativos de pensar a língua e, assim também como a própria natureza e definição dos direitos linguísticos. No próximo capítulo, busco visibilizar algumas iniciativas, cenários e agentes sociais que têm, em meu entendimento, se comprometido com a efetividade dos direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça. Além disso, busco também sugerir modelos de gestão da pluralidade linguística na justiça brasileira, com vistas a desenvolver legislações e políticas linguísticas que permitam a garantia dos direitos linguísticos dos povos indígenas na seara jurídico-penal.

4 MODELOS DE GESTÃO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS NA JUSTIÇA

Sumamente desatualizado no que diz respeito aos direitos consagrados aos povos indígenas, nosso atual modelo de justiça desrespeita, em muitos aspectos, as normas nacionais e internacionais de direitos humanos. Em procedimentos judiciais, réus, vítimas e testemunhas indígenas são frequentemente tratados sem que se leve em consideração as suas especificidades étnicas e linguísticas. Essa “invisibilização étnica” (SILVA, 2013) tem sido praticada por diferentes instituições jurídicas – delegacias, penitenciárias, secretarias, tribunais etc – em todos os níveis de governo – municipais, estaduais e federal. Na falta de uma lei ou de um dispositivo específico que expresse o direito dos povos indígenas a terem as suas línguas próprias respeitadas no atendimento em tais instituições, os indígenas continuam sendo obrigados a depor e a se defender em língua portuguesa, constituindo violação de princípios constitucionais como o princípio do acesso à justiça e da dignidade da pessoa humana.

Contudo, apesar da ausência de normas específicas internas que tratem do tema, o imperativo constitucional de respeitar e proteger os costumes, as tradições e as línguas indígenas (art. 231 da CF) obriga o Estado brasileiro a promover um modelo de justiça que seja respeitador da pluralidade linguística e cultural dos povos indígenas. Ademais, o direito de acesso à justiça e aos procedimentos legais na língua indígena é garantido pelos artigos 12 e 28 da Convenção 169 da OIT. O texto dispõe que, na administração da justiça estatal, os Estados pactuantes devem desenvolver um sistema de justiça que ofereça serviços administrativo-legais nas línguas indígenas e que sejam respeitadores dos costumes desses povos. Segundo Fajardo (2003), a formulação dos direitos linguísticos na Convenção é extremamente ampla e inclui “qualquer instância legal jurisdicional e administrativa (policial, fiscal, judicial) e toda matéria e tipo de procedimento (civil, penal, familiar, trabalhista etc)” (FAJARDO, 2003, p. 79).

Importa ressaltar que a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) tem tomado decisões importantes no que

concerne à necessidade de respeitar as línguas e costumes indígenas e de assegurar-lhes o acesso à justiça. Conforme observa Araújo Júnior (2018), a CIDH tem destacado a importância e o dever dos Estados em assegurar a proteção efetiva dos povos indígenas, que leve em conta suas particularidades étnicas, suas línguas próprias, “bem como suas características econômicas e sociais, assim como sua situação de especial vulnerabilidade, seu direito consuetudinário, seus valores, usos e costumes” (ARAÚJO JÚNIOR, 2018, p.202). Isso significa que o Estado, particularmente o seu Poder Judiciário, deve adotar as medidas necessárias para adequar a administração e o atendimento nos órgãos de justiça, em todos os níveis de governo (municipal, estadual e federal), às populações indígenas e suas línguas maternas.

Em face desse desafio institucional, nesse capítulo, são propostos modelos alternativos de gestão das línguas indígenas na administração da justiça estatal. Em primeiro lugar, a institucionalização da pluralidade linguística como política pública no Brasil exigirá a consolidação de um conjunto de regras normativas internas que sistematizem e instrumentalizem a efetividade dos direitos linguísticos dos povos indígenas na justiça. Como analisa Fajardo (2003), a institucionalização da pluralidade linguística

supõe um processo que inclui a implementação de normas existentes, a eventual reforma de algumas normas não claras ou insuficientes, o desenho de sistemas organizacionais, o destino de recursos humanos e materiais, a difusão de direitos entre os usuários da justiça e uma nova cultura jurídica também entre seus operadores (FAJARDO, 2003, p. 74).

Atualmente, o Brasil é um dos poucos países da América Latina que não contam com leis infraconstitucionais e nem com dispositivos específicos no CPP para tratar a matéria de direitos linguísticos. Desse modo, é imperioso que se proponham mudanças legislativas internas, para que, assim, os órgãos do

Judiciário – no nível municipal, estadual e federal, adequem-se às normas protetivas das línguas e povos indígenas. É fundamental sublinhar que, neste momento, estão em tramitação no Congresso Nacional duas propostas legislativas que impactam no tema dos direitos dos povos indígenas a usarem suas línguas em juízo: i) a aprovação do novo Código de Processo Penal e ii) a aprovação do Projeto de Lei nº 2397/15, de autoria da deputada federal Érika Kokay (PT-DF), que trata do direito do indígena acusado, vítima ou testemunha de infração penal de se expressar em sua língua própria durante instrução criminal. Diante da relevância destes projetos para o tema aqui tratado, serão discutidos nesse capítulo o conteúdo dos mesmos assim como o potencial e as supostas lacunas de cada um.

Em segundo lugar, a formulação e o desenho de modelos alternativos de gestão das línguas indígenas como política pública deve levar em conta saberes e práticas inovadoras que têm sido produzidas em diferentes contextos, por diferentes atores sociais, e que nos ajudam a imaginar novas formas de administrar a pluralidade linguística na justiça. Essa ideia de tornar visível tais práticas locais é um trabalho que se pauta *na sociologia das ausências* (SOUSA SANTOS, 2002). Uma sociologia das ausências é uma investigação que tem como objetivo mostrar que o inexistente é, em realidade, uma alternativa tomada como invisível, descartável. Seu objetivo é, portanto, transformar tais alternativas impossíveis em possíveis e, a partir delas, “transformar as ausências em presenças” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 246). E tornar-se presente significa ser considerada alternativa às experiências hegemônicas, podendo ser, portanto, objeto de disputa política. Com isso, “cria as condições para ampliar o campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo e, por esta razão, contribuem para ampliar o mundo e dilatar o presente” (Ibid., p. 249).

Portanto, no intuito de ampliar o campo das experiências político-linguísticas credíveis, neste capítulo, serão consideradas as experiências de gestão da pluralidade linguística que têm sido

construídas “desde abajo⁸⁰”, em diferentes contextos, comunidades linguísticas e por diferentes agentes sociais. Trata-se, portanto, de um trabalho de imaginação sociológica (SOUSA SANTOS, 2002), o qual deve incidir tanto sobre as diferentes práticas sociais, como também sobre os diferentes saberes e cosmovisões, de forma a criar uma inteligibilidade mútua entre as diferentes culturas, ampliando as possibilidades de pensar o uso das línguas indígenas em contextos institucionais da justiça. Assim, serão visibilizadas nesse capítulo quatro políticas linguísticas agenciadas localmente. São elas:

- i) A ação de intérpretes voluntárias para auxiliar no atendimento a mulheres indígenas em situação de violência doméstica, pela Casa da Mulher Brasileira (CMB), no estado do Mato Grosso do Sul (MS).
- ii) A tradução da Lei Maria da Penha para as línguas Terena e Guarani (MS) pelo Núcleo de Proteção e Defesa dos Direitos da Mulher (Nudem), no estado do Mato Grosso do Sul (MS).
- iii) A capacitação de intérpretes para auxiliar na condução de depoimentos especiais de crianças indígenas vítimas de abuso sexual, pela

⁸⁰ Cabe ressaltar que a opção pelo uso da expressão *desde abajo* (desde baixo) busca demarcar políticas que são construídas por atores locais e por movimentos subalternizados, os quais, de um modo criativo e estratégico, fazem um uso contra-hegemônico do direito (SOUSA SANTOS, 2002). Assim, políticas linguísticas construídas desde abajo são aquelas que têm o potencial de construir alternativas contra-hegemônicas a favor das comunidades linguísticas minoritárias. Na política linguística, o termo *bottom up* tem sido mais popular para se referir às políticas linguísticas que são agenciadas e negociadas localmente, por atores como professores, estudantes e a própria comunidade linguística. Já o termo *top down* refere-se às políticas linguísticas que partem de decisões do Estado sem que, necessariamente, sejam escutadas as opiniões da comunidade linguística (CANAGARAJAH, 2005; HORNBERGER E JOHNSON, 2007).

- Coordenadoria da Infância e Juventude do Tribunal de Justiça de Roraima (TJ/RR);
- iv) A expedição da portaria que regulamenta o uso das línguas indígenas nos termos de conciliação do Polo de Conciliação Indígena em Marutuca (T.I Raposa Serra do Sol), pelo Tribunal de Justiça de Roraima (TJ/RR).

Além das práticas locais, serão consideradas ainda as experiências a nível nacional da profissionalização do intérprete e tradutor em Libras (Lei nº 12. 319/2010), da Resolução n.230 do CNJ e do Inventário Nacional da Diversidade Linguísticas (INDL). Ademais, serão tomadas como referências também as políticas que o Peru e o México têm adotado, nos últimos anos, para promover os direitos linguísticos dos povos indígenas na justiça, tal como cursos de formação e capacitação de tradutores e intérpretes de línguas indígenas. O capítulo está subdividido em três partes. Na primeira parte, são apresentados e analisados brevemente os Projetos de Lei (em junho de 2019) estão em tramitação do Congresso Nacional e que alteram as normas de tratamento dos povos indígenas em procedimentos judiciais, incluindo o direito a contar com intérpretes e tradutores em juízo. Na segunda parte, são discutidas quatro políticas linguísticas de gestão das línguas indígenas na justiça, assim também as experiências da Libras e das políticas linguísticas no México e no Peru. Por fim, na terceira parte do capítulo, são propostas a criação de atos normativos de direitos linguísticos dos povos indígenas na justiça e a formulação de uma série de políticas públicas nacionais de gestão da pluralidade linguística, assim como mudanças para um modelo de justiça plurilíngue e intercultural.

4.1 Um novo marco normativo interno: propostas de leis infraconstitucionais

4.1.1 O Projeto de Lei do novo Código de Processo Penal

Para que se implemente um modelo de justiça plurilíngue e intercultural, o primeiro passo a ser tomado é garantir um marco jurídico que fundamente o direito linguístico dos povos indígenas no acesso à justiça. Isso significa que, ainda que as normas do direito internacional e constitucional assegurem o direito à língua própria e o acesso à justiça, é importante ainda que o Estado tenha leis ou disposições internas que expressem, de modo mais específico, o referido direito. Atualmente, o Brasil é um dos poucos países da América Latina que não contam com leis infraconstitucionais específicas para tratar a matéria de direitos linguísticos dos povos indígenas. Na seara criminal, o atual Código de Processo Penal (1941) nem ao menos reconhece a existência das línguas e dos povos indígenas brasileiros. O artigo 15 (I e II) do CPP estabelece que o serviço de interpretação e tradução deverá ser aplicado ao indivíduo que não souber se comunicar em língua nacional. Tal direito individual está pautado no princípio do devido processo legal (art. 5 da CF) e objetiva apenas a garantia do entendimento entre as partes do processo. Todavia, o texto não garante o direito coletivo dos povos indígenas às suas línguas próprias, direito este garantido pela Constituição de 1988 e pela Convenção 169 da OIT.

Na falta de uma lei ou de um dispositivo específico que expresse o direito individual e coletivo dos povos indígenas a terem as suas línguas tradicionais respeitadas, os agentes judiciais (juízes, delegados, agentes prisionais, advogados etc) entendem que, se o indígena possui algum nível de conhecimento da língua portuguesa, ele não necessita de intérprete ou tradutor. Nesse cenário, é imperioso que a legislação brasileira, particularmente o Código de Processo Penal (1941) e o Estatuto do Índio (1973), sejam revistos para que se apliquem e respeitem os direitos coletivos dos povos indígenas, incluindo o respeito às suas línguas, sistemas jurídicos e saberes tradicionais, em harmonia com o que dizem a CF e a Convenção 169. Há que se mencionar o Projeto de Lei do Senado nº 159, de 2009, que propõe a Reforma do Código

de Processo Penal. O projeto, que atualmente está em tramitação no Congresso Nacional, é o primeiro a fazer menção às comunidades indígenas. Em seu art. 215 (I) estabelece o seguinte:

Art. 95. Considera-se praticada em detrimento dos interesses da União, autarquias e empresas públicas, além das hipóteses expressamente previstas em lei, a infração penal lesiva a bens ou recursos que, por lei ou por contrato, estejam sob administração, gestão ou fiscalização destas entidades.

§ 1º Inclui-se na competência jurisdicional federal a infração penal que tenha por fundamento a disputa sobre direitos indígenas, ou quando praticada pelo índio (BRASIL, 2009).

Com esse dispositivo, estabelece-se que, em disputas que envolvam indígenas, a competência para apuração oficial da verdade, processo e julgamento será da Justiça Federal. Até o momento, a Súmula 140 do Superior Tribunal de Justiça afirma caber à “Justiça Comum Estadual processar e julgar crime em que o indígena figure como autor ou vítima”. Segundo Castilho e Costa (2009), a competência para julgar infrações penais cometidas por indígenas deve ser da União porque ela já detém a competência para julgamento de disputas sobre direitos indígenas (art. 109, XI) e porque a Constituição reconhece ao indígena suas organizações sociais, costumes, línguas e tradições próprias. Assim, “a Justiça Federal, designada pela Constituição para julgar os conflitos indígenas, está preparada, ou deve estar, e estará cada vez mais, para julgar condutas cometidas por membro de comunidade indígena definida em lei como crime” (Ibid., p. 57).

No entanto, o Projeto de Código de Processo Penal não avança no que diz respeito às garantias processuais específicas dos povos indígenas, tal como o direito linguístico ao uso das línguas tradicionais. De fato, o novo estatuto processual poderia ter incorporado regras que garantissem ao indígena acusado e testemunha, intérpretes em interrogatórios e audiências, assim

como regras que garantissem a obrigatoriedade da produção de exames antropológicos, sem que, para isso, o indígena tivesse que ser monolíngue em sua língua indígena. Na análise de Castilho e Costa (2009), com a qual estou de acordo, o projeto poderia ter aproveitado a oportunidade de reunir, em um mesmo documento, disposições respeitantes das tradições, costumes e línguas indígenas:

A consolidação de regras protetivas das tradições e costumes indígenas no processo penal contribuiria para o respeito aos direitos culturais das etnias e teriam a função de realizar o devido processo legal em sua inteireza e plenitude, garantindo-se ao acusado que sua verdade aparecesse no desenrolar procedimental com oportunidade de ser reconhecida na sentença. As regras teriam dupla função: respeito às culturas indígenas e realização do devido processo legal (CASTILHO E COSTA, 2009, p. 58).

Nesse sentido, ainda que tenha avançado no reconhecimento da competência jurisdicional da Justiça Federal para julgar casos envolvendo indígenas, a proposta da nova lei processual penal não traz nenhum dispositivo que proteja os direitos coletivos dos povos indígenas a terem respeitados seus costumes e línguas tradicionais em juízo. Diante da necessidade uma norma específica para garantir o direito linguístico dos povos indígenas a contar com intérpretes e tradutores, em 2015, a deputada federal Érika Kokay (PT-DF) apresentou à Câmara dos Deputados o primeiro Projeto de Lei que busca assegurar aos povos indígenas o direito de se expressar em juízo na sua língua própria. Dada a pertinência do Projeto para o tema abordado nessa tese, deve ser aqui analisado.

4.1.2 O Projeto de Lei 2.397-A/2015, de Érika Kokay (PT-DF)

Em 2016, a Comissão de Direitos Humanos e Minorias aprovou o Projeto de Lei (nº 2397/15), de autoria da deputada Érika Kokay (PT-DF), e que trata do direito do indígena acusado, vítima ou testemunha de infração penal de se expressar em sua língua própria durante instrução criminal. A medida, que propõe o acréscimo de um artigo ao Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), constitui um avanço no reconhecimento do direito linguístico coletivo dos povos indígenas na seara penal, porque, pela primeira vez, busca garantir ao índio o direito ao uso de sua língua própria em juízo independentemente de saber se expressar ou não em língua portuguesa. Segundo Brasil (2015), a garantia de tal direito está prevista no art. 231 da CF, que assegura aos indígenas o reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, cabendo, portanto, à União o dever de garantir a proteção e o respeito a todos os seus bens.

Contudo, a autora do projeto argumenta que, embora a Carta Magna tenha primado pela preservação e valorização da diversidade cultural e linguística, ainda hoje se observa uma “tentativa de aculturação e integração dos índios, resquícios de uma política assimilacionista que por muitos anos norteou o tratamento dispensado aos povos indígenas” (Ibid., p. 2). Esse viés, para Kokay, pode ser facilmente observado nos processos e julgamentos criminais que envolvem indígenas:

[...] em muitos casos, o índio que figura como acusado, vítima ou testemunha de crime ou contravenção penal vê o direito constitucional de se expressar em sua língua nativa ser tolhido durante a instrução processual, uma vez que muitos juízes negam o pedido para que o indígena se manifeste em seu próprio idioma, com a presença de um intérprete, ao argumento de que o simples fato de ser eleitor e/ou possuir conta em banco já é suficiente para que seja considerado totalmente integrado à civilização e, portanto, seja obrigado a falar

a língua portuguesa. Todavia, muitos indígenas, a despeito de serem titulares de direitos e obrigações civis, continuam vivendo no seio do grupo a que pertencem, mantendo viva sua língua, tradição e cultura. Muitos deles mal falam o português e a grande maioria não teve acesso ao sistema de ensino⁸¹ (BRASIL, 2015. p. 02).

Kokay cita ainda a situação dos indígenas do Mato Grosso do Sul, especialmente da região de Grande Dourados. Em uma visita que fez à região com a Comissão Externa da Câmara dos Deputados para averiguar, *in loco*, a situação de violência contra os povos indígenas daquele Estado e a situação dos processos criminais em trâmite, a autora reuniu-se que representantes do Ministério Público Federal, que apontaram a falta de domínio da língua portuguesa como um dos fatores que contribui com a morosidade dos julgamentos. Além disso, “os informantes, testemunhas e até mesmo os indiciados indígenas sentem-se intimidados e não conhecem os procedimentos judiciais”. Diante dessa triste realidade, a autora entende que se faz necessário proporcionar o “mínimo de dignidade aos indígenas envolvidos em ações penais, de forma que lhes seja facultada a possibilidade de se expressar em sua língua, caso assim se sintam mais confortáveis” (BRASIL, 2015, p. 03). Segundo Kokay, o projeto de lei “é extremamente importante para assegurar a cidadania e a integridade dos indígenas que muitas vezes são julgados no âmbito dos processos que envolvem conflitos fundiários em todo o País, e a eles não é assegurado nem ao menos o direito de serem interrogados em seu próprio idioma”. A proposta traz as seguintes alterações:

Art. 1º Esta lei acrescenta o art. 56-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, para assegurar que, nas ações penais, o índio acusado, vítima ou testemunha de infração

⁸¹ A íntegra do Projeto de Lei pode ser conferida na seção de anexos.

penal possa se expressar em sua língua nativa e seja acompanhado por intérprete.

Art. 2º A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, passa a vigorar acrescida do seguinte artigo 56-A:

“Art. 56-A. Durante a instrução criminal, o índio acusado, vítima ou testemunha de infração penal poderá se expressar na língua do grupo a que pertença e ser acompanhado por intérprete nomeado pelo juízo.” (BRASIL, 2015, p; 02).

Pelo que se interpreta do artigo, o índio acusado, vítima ou testemunha poderá se expressar na língua do grupo ao qual pertence independentemente de saber se expressar ou não na língua portuguesa. Desse modo, o texto é inovador porque é a primeira vez que se garante ao indígena o direito a uso de sua língua própria em procedimento criminal sem que, para isso, haja a condicional “se não souber expressar-se em língua nacional”. Isso significa que o que está em pauta não é somente o direito individual ao devido processo legal, garantido pelo art. 5 da CF, mas ainda o direito coletivo e originário dos povos indígenas a terem suas línguas próprias respeitadas durante o procedimento criminal. O Projeto já teve parecer favorável do relator Dep. Luiz Couto (PT-PB), pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias, e atualmente aguarda designação do Relator da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJC), Felipe Francischini (PSL-PR). Se aprovado, a medida deve representar o primeiro avanço no reconhecimento de direitos linguísticos coletivos aos povos indígenas na seara penal.

4.2 Políticas linguísticas “desde abajo”: experiências e iniciativas locais

4.2.1 Intérpretes no atendimento a mulheres indígenas em situação de violência (MS)

Em 2016, a ONU Mulheres alertou para a relação entre disputas por terras em estados como o Mato Grosso do Sul e a violência cometida contra as mulheres indígenas. Num contexto de defesa de territórios e exclusões sociais, as mulheres indígenas têm sido alvo de violências perversas baseadas em gênero, a exemplo de feminicídios, exploração sexual, tráfico de pessoas e agressões de outras naturezas. No estado do Mato Grosso do Sul essa situação é ainda mais alarmante. Segundo dados da Casa da Mulher Brasileira (CMB)⁸² que funciona em Campo Grande e que atende mulheres em situação de violência doméstica, entre 2010 e 2014, os casos de violência contra a mulher indígena aumentaram cerca de 400% na região. No município de Dourados (MS), os números da delegacia do município mostram que pelo menos 10% de todos os casos de violência contra a mulher registrados ocorreram nas aldeias da região. Já na capital, Campo Grande (MS), o levantamento da Secretaria de Políticas Públicas para Mulher (2019) revelou que 25% das mulheres indígenas já foram ou ainda estão em situação de violência. No entanto, o mesmo levantamento mostrou que, apesar dos crescentes casos de agressão, em 2017, nenhuma denúncia foi registrada.

Para Segato (2003), mulheres indígenas não denunciam a agressão ante à lei por uma série de motivos que vão desde a desinformação sobre seus direitos, até questões culturais complexas. De acordo com a autora,

o direito das mulheres dos povos indígenas é, portanto, uma área de dificuldades múltiplas. Depois de iniciado o período de

⁸² A Casa da Mulher Brasileira é um centro de atendimento humanizado e especializado no atendimento à mulher em situação de violência doméstica, reunindo em um mesmo espaço (I) Juizado Especial voltado para o atendimento a mulher; (II) Núcleo Especializado da Promotoria, (III) Núcleo Especializado da Defensoria Pública, (IV) Delegacia Especializada no Atendimento a Mulher, (V) Alojamento de passagem, (VI) Brinquedoteca, (VII) Apoio psicossocial, e (VIII) Capacitação para a sua autonomia econômica. É uma ação do Programa Mulher, Viver sem Violência, desenvolvido pela Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres da Presidência da República.¹

contato intenso com a sociedade nacional, a mulher indígena padece todos os problemas e desvantagens da mulher brasileira, mais um: o mandato inapelável e inegociável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo. Se elas reclamam seus direitos baseados na ordem individualista, elas parecem ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e à divisão do trabalho tradicional na unidade doméstica como base da sobrevivência. Isso torna frágil a sua vontade e legitimidade na reclamação de direitos individuais, que são, por definição e natureza, “universais”, e cujos pleitos dirigem-se aos foros de direito estatal e de direito internacional, ultrapassando a jurisprudência tradicional do grupo étnico (SEGATO, 2003. p. 31)

Além dos desafios colocados por Segato (2003), o uso de uma língua desconhecida também é um dos maiores obstáculos para que a mulher indígena denuncie a violência. Cabe destacar que as próprias mulheres indígenas têm chamado a atenção para a dificuldade que elas têm de fazer a denúncia em português e têm apontado a necessidade urgente de contar com intérpretes nas denúncias. Essa situação foi percebida pela Casa da Mulher de Campo Grande, devido ao número tímido de atendimento às mulheres indígenas – entre abril de 2016 e junho de 2017, apenas 83 mulheres indígenas foram atendidas. As agentes da Casa da Mulher perceberam que, além das barreiras psicológicas e culturais, as indígenas deixavam de buscar ajuda ou tinham dificuldade de relatar as agressões por conta também das barreiras linguísticas (COSTA, 2019)⁸³.

⁸³ Não somente as mulheres indígenas sofrem com a falta de intérpretes para denunciar a violência doméstica nas delegacias. Em abril de 2019, uma reportagem do jornal O Globo denunciou que mulheres surdas não estavam conseguindo realizar os relatos de violência sofrida por falta de

Diante disso, duas funcionárias indígenas que já trabalhavam na recepção da Casa, uma da etnia Terena e outra da etnia Guarani-Kaiowá, começaram a desempenhar voluntariamente também a função de intérpretes. Assim, toda vez que entrava uma mulher indígena na Casa, as funcionárias Terena e Guarani garantiam a interpretação da língua indígena para o português (e vice-versa), mediando a relação entre a vítima e a assistente social, para permitir que a vítima pudesse expressar o seu relato na sua língua materna. Com essa iniciativa, o número de denúncias de mulheres indígenas aumentou. Segundo Terena Sylmara Candido, que atuou como intérprete na Casa, sua presença fazia com que as mulheres se sentissem mais seguras, por conta da identificação cultural e linguística. Conforme relato concedido à entrevista para o site *De olho nos ruralistas*:

[...] quando nós chegamos lá não tinha tanta procura e com o tempo a gente foi percebendo que estava tendo, porque elas iam lá e encontravam pelo menos alguma recepção que conseguia falar com a mesma linguagem.

[...]

Nessa etapa [atendimento psicossocial], quando a psicóloga vê que é indígena, se precisar da gente ela chama, quando vê que ela não está entendendo o idioma, ou está tendo muita dificuldade. Se está muito

intérpretes de Libras para atendê-las nas delegacias. Nessas situações, em geral, a vítima tem que contar com a ajuda de um amigo ou parente que se voluntariza a interpretar a denúncia, o que revela a negligência do Estado em garantir políticas de contratação de intérprete e tradutor de Libras para atuar nos serviços públicos. Em algumas cidades como o Rio de Janeiro, por exemplo, existem Centrais de intérpretes de Libras, no entanto, o serviço funciona somente por agendamento e o número de intérpretes disponíveis é insuficiente para atender a demanda do município. Disponível em:

<https://oglobo.globo.com/sociedade/celina/mulheres-surdas-nao-conseguem-denunciar-violencia-domestica-por-falta-de-interpretres-23597017>.

machucada tem que levar pro hospital ou para o posto mais próximo. Então, sem ter alguma indígena ali, o atendimento às vezes já trava (SANCHEZ, 2017).

Em um contexto de vulnerabilidade como se encontra a mulher em situação de violência física ou psicológica, falar na sua língua materna para relatar o ocorrido é algo que, além de necessário nos casos em que ela não fala o português, pode lhe garantir o mínimo de dignidade e de segurança naquele momento. Segundo Alanen (2009), em seu estudo sobre as mulheres imigrantes que vivem nos Estados Unidos, as barreiras linguísticas constituem um dos maiores obstáculos no acesso dessas mulheres à justiça. De acordo com a autora, poucas pessoas são mais vulneráveis do que a mulher imigrante ilegal e vítima de violência doméstica, que não possui habilidade para se comunicar efetivamente na língua nativa do país em que reside⁸⁴:

As barreiras linguísticas representam um obstáculo assustador para as mulheres imigrantes em situação de violência que não são fluentes em inglês e que são excepcionalmente vulneráveis a uma série de graves violações de direitos. Apesar da igualdade *de jure* e de uma série de instrumentos nacionais e internacionais que dão direito a mulheres e meninas a uma multiplicidade de direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais, as barreiras linguísticas *de facto* precipitam ou perpetuam violações generalizadas de

⁸⁴ Para a autora, o acesso a um intérprete e tradutor é essencial para empoderar mulheres e meninas a quebrar o ciclo de violência doméstica. Alanen defende que enquanto mulheres violentadas forem incapazes de exercer o seu direito a um julgamento justo ou processo administrativo, ela é incapaz de exercer seu direito à proteção e segurança de si próprias e de seus dependentes, ao divórcio do abusador, a obter a custódia das crianças, a contestar a deportação, a obter benefícios públicos para ela e para sua criança etc.

direitos contra as mulheres com inglês limitado ou não-proficiente e seus filhos dependentes. Por exemplo, em casos que envolvem violência doméstica, as barreiras linguísticas tendem a ter um impacto discriminatório *de facto* sobre as mulheres, porque substancialmente mais mulheres do que homens buscam proteção contra violência doméstica. Enquanto os agressores com inglês limitado ou não proficientes - réus criminais - são rotineiramente custeados por intérpretes judiciais, nos processos de violência doméstica, muitas das vítimas são privadas do pleno acesso ao sistema de justiça (ALANEN, 2009, p. 104).

A situação das mulheres imigrantes em muito se aproxima à realidade das mulheres indígenas do MS. Assim, quando as vítimas indígenas que chegavam à Casa da Mulher eram atendidas na recepção por outra mulher indígena que “conseguia falar com a mesma linguagem”, isso não só lhes garantia que pudessem se comunicar com mais eficiência com a psicóloga, mas também lhes dava uma maior segurança para relatar a sua situação. Portanto, em um contexto como esse, a interpretação é importante por dois motivos principais: primeiro, porque garante o entendimento entre o que está sendo dito pela vítima e pela psicóloga; e segundo, porque falar evita que a mulher indígena seja duas vezes vítima: ao sofrer a violência doméstica e, depois, ao passar pelo constrangimento de ter que depor em uma língua estranha sobre um assunto que, em si, já é difícil de ser falado. Portanto, poder falar em sua língua materna é o mínimo de dignidade que se pode garantir à vítima em um momento como esse.

Cabe destacar que não houve, por parte do Estado, uma contratação específica para as intérpretes, as quais, tampouco, eram certificadas para isso. Ambas eram funcionárias contratadas para a função de recepcionistas da população em geral. Portanto, a iniciativa não partiu da Secretaria de Políticas Públicas para Mulheres ou da Prefeitura de Campo Grande. Isto é, não houve

uma política institucional de contratação de intérpretes para o atendimento a mulheres indígenas vítimas de violência doméstica. Ao contrário, foram as próprias funcionárias da Casa da Mulher que perceberam a necessidade da interpretação para mulheres indígenas e solicitaram às atendentes indígenas que, de modo voluntário, desempenhassem a função de intérpretes. Trata-se, portanto, de uma política linguística que, embora funcionasse no interior de uma instituição pública, precisou ser agenciada de forma voluntária e, portanto, sem o apoio financeiro do Estado.

Além disso, ainda que feita de forma voluntária, no final de 2016, a iniciativa teve que ser interrompida porque ambas as funcionárias indígenas foram demitidas, junto com cerca de 60 pessoas que atuavam na Casa. Isso porque a Secretaria de Políticas para as Mulheres, que durante o governo Dilma tinha *status* de Ministério, passou a integrar o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, o que fez com que a Casa da Mulher quase “fechasse as portas”. Enfim, a política de interpretação voluntária que precisou ser adotada pelas funcionárias da Casa da Mulher para garantir que as mulheres indígenas pudessem depor as violências sofridas em suas línguas maternas indica a necessidade urgente de se pensar uma política pública de gestão das línguas indígenas na justiça. Outra iniciativa local que ganhou destaque foi a da Defensoria Pública do Estado de Mato Grosso do Sul, que adotou uma política de tradução da Lei Maria Penha para as línguas Terena e Guarani.

4.2.2 Tradução da Lei Maria da Penha para as línguas Terena e Guarani (MS)

Com o objetivo de aproximar as mulheres indígenas de seus direitos, em 2016, o Núcleo de Proteção e Defesa dos Direitos da Mulher (Nudem), da Defensoria Pública de Mato Grosso do Sul, produziu cartilhas sobre a Lei Maria da Penha⁸⁵ (Lei n.

⁸⁵ Sancionada em 7 de agosto de 2016, a Lei Maria da Penha estabelece que todo o caso de violência doméstica e intrafamiliar é crime, deve ser apurado através de inquérito policial e ser remetido ao Ministério Público. Esses crimes são julgados nos Juizados Especializados de Violência Doméstica contra a Mulher, criados a partir dessa legislação, ou, nas

11.340/2016) traduzidas para as línguas Terena e Guarani. Segundo Festi, à época coordenadora do Núcleo, a demanda para que a Lei Maria da Penha fosse traduzida surgiu quando, durante as visitas da equipe às comunidades indígenas, as lideranças indígenas apontaram a dificuldade que as mulheres têm para compreender o português:

Em setembro fizemos o lançamento oficial da cartilha com as lideranças locais. Agora, começamos a visitar as aldeias para fazer a entrega do documento junto com as palestras. Contamos com a ajuda de intérpretes para fazer a apresentação nas línguas Guarani e Terena. Além do trabalho com as mulheres, essa cartilha vai servir para as escolas das comunidades desenvolverem as leituras nas aulas, não só com as meninas, mas também com os meninos” (ROSA, 2016, s/p).

Durante a exposição dos seminários nas comunidades, o objetivo do projeto foi explicar o atendimento da **Defensoria Pública** para as mulheres indígenas, bem como conscientizá-las de que a Lei Maria da Penha é um instrumento do Estado para ser usado em defesa delas. Ao todo, foram distribuídas 750 cartilhas em comunidades terena e o mesmo número para comunidades guarani nas aldeias mais populosas do Estado, nos municípios de Dourados, Amambai e Aquidauana. À época, Luciana Azambuja, subsecretária de políticas públicas para as mulheres, disse que, embora esse número fosse insuficiente para atender toda a população indígena do Estado (cerca de 72 mil indígenas), este era um primeiro teste para sentir como a cartilha seria recebida pelas

idades em que ainda não existem, nas Varas Criminais. A lei também tipifica as situações de violência doméstica, proíbe a aplicação de penas pecuniárias aos agressores, amplia a pena de um para até três anos de prisão e determina o encaminhamento das mulheres em situação de violência, assim como de seus dependentes, a programas e serviços de proteção e de assistência social.

indígenas e mensurar a necessidade para as próximas tiragens. No entanto, até o momento, não tivemos notícia da distribuição de



outras tiragens da cartilha no Estado. Na língua Terena, a Lei Maria da Penha recebeu o nome de *Jejopy Rehegua Maria da Penha* e na língua Guaraní, *Lêi Mariya da Penha*.

Figura 9 – Jejopy Rehegua Maria da Penha/Lêi Mariya da Penha

Fonte: Defensoria Pública de Mato Grosso do Sul⁸⁶.

Apesar dos esforços do Nudem, a iniciativa da cartilha está longe de ser suficiente para garantir a aplicação da Lei Maria da Penha, a garantia dos direitos linguísticos e o acesso das mulheres indígenas vítimas de violência doméstica à justiça. Primeiro, porque a maioria das aldeias estão distantes geograficamente dos

locais que recebem as denúncias. Segundo, pela complexidade que existe quando se trata de sociedades que têm organizações socioculturais e sistema de justiça próprios. Como avalia Fonseca (2015), a lei 11.340/2016 foi pensada para um contexto urbano, a partir de um modelo universalizante, que não leva em conta as leis e costumes indígenas. No entanto, a construção de políticas públicas para a garantir dos direitos das mulheres indígenas deve ter como base uma política de tradução intercultural:

Portanto, o Estado brasileiro aos poucos e de forma recente tem criado espaços de diálogo com as mulheres indígenas de forma que estas possam colocar a sua percepção sobre o problema da violência doméstica e como gostariam que esta questão fosse tratada. Como resultado geral, há ainda muita desconfiança quanto à atuação estatal e sua intervenção na prática interna de resolução de conflitos e a preferência pela autonomia de aplicação de uma lei interna. Todavia, como a realidade de diversidade de contextos étnicos é muito variada no Brasil exige uma atuação estatal que consiga também responder a esta pluralidade desafiando a prática usual de implantação de políticas públicas universalizantes, no sentido moderno e abstrato, que contraria a lógica de um direito intercultural (FONSECA, 2015, p. 98).

E terceiro porque apenas a tradução de cartilhas não basta para que as mulheres tenham acesso à informação sobre seus direitos e possam denunciar os abusos sofridos. É preciso ainda que o Estado, por meio das Secretarias de Política para as Mulheres, em seus três níveis de governo - municipais, estaduais e federal – implemente políticas públicas de interpretação e tradução nos centros de atendimento à mulher que permitam às indígenas serem atendidas em suas línguas maternas. Desse modo, é ônus do

Estado promover políticas públicas que possam garantir os direitos fundamentais dessas mulheres a terem acesso às legislações em suas línguas maternas. Outra iniciativa tomada para garantir direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça a ser destacada aqui refere-se à ação do Tribunal de Justiça de Roraima (TJRR) de capacitar intérprete para atender a crianças indígenas vítimas de abuso sexual.

4.2.3 Intérpretes no atendimento a crianças indígenas vítimas de abuso (RR)

Em 2017, um levantamento feito pelo Cimi (2017) registrou 16 casos de violência sexual cometidos contra povos indígenas em 2016, dos quais, onze eram meninas e meninos menores de idade. No estado de Roraima, em cidades como Pacaraima e Boa Vista, as delegacias e os centros de proteção à criança e ao adolescente recebem diariamente denúncias de abuso e de exploração sexual de menores indígenas, que ocorrem tanto nas ruas das cidades, como dentro das comunidades indígenas. Não raro, nessas situações, em que é preciso ouvir o depoimento das vítimas e/ou testemunhas, as crianças indígenas não falam ou falam pouco o português, o que dificulta o atendimento e apuração do caso. Tal problema revela um cenário em que a criança indígena se torna duas vezes vítima: primeiro, quando sofre a violência sexual e, depois, quando a própria instituição que, a princípio, deveria protegê-la, não leva em consideração no atendimento as suas particularidades étnicas, linguísticas e culturais. Segundo Baniwa (2005),

a violência contra as crianças indígenas é marcada pela negação dos direitos a uma cidadania que reconheça e garanta o pleno exercício das suas tradições culturais. Nesse contexto, ela se dá da mesma forma que a violência sofrida pelos povos indígenas de todas as faixas etárias no Brasil. Entretanto, com um agravante: mais frágeis física e psicologicamente, carregam pelo resto da vida as

sequelas da violência, o que termina afetando o desenvolvimento de seus ideais, sonhos, aspirações e projetos de futuro individuais e coletivos (BANIWA, 2005. p. 151).

Como assinala o autor, práticas discriminatórias contra as crianças indígenas são recorrentes nas instituições públicas, incluindo o próprio Poder Judiciário. Tal tratamento não está de acordo, no entanto, com as normas vigentes. Em 2003, o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda) aplicou uma resolução (n. 91) que regulamenta a aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) às crianças e adolescentes indígenas. Segundo a deliberação, aplicam-se à criança e ao adolescente indígenas as disposições do ECA “desde que observadas as peculiaridades socioculturais de suas comunidades”. Assim, o texto refere-se ao art. 231 da Constituição Federal, que garante aos povos indígenas o direito de ter respeitadas suas características particulares, incluindo seus costumes, crenças, valores e língua materna.

Além disso, a Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança e o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) preveem que toda criança tem o direito de ser ouvida em processos judiciais que lhe dizem respeito. A partir de tais normas, em 2010, o Conselho Nacional de Justiça editou a Recomendação n.33, que indica a necessidade da criação de serviços especializados para a escuta de crianças e adolescentes vítimas de abuso sexual nos processos judiciais. Sete anos mais tarde, em 2017, foi sancionada a Lei n. 13.431/2017, que estabelece o “Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente” e torna obrigatório o depoimento especial em todos os tribunais do Brasil. Em seu art. 5º, XI, a lei preconiza que é direito da criança e do adolescente ser assistido por profissional capacitado e conhecer os profissionais que participam dos procedimentos de escuta especializada e depoimento especial.

Com base nesses dispositivos, o Tribunal de Justiça de Roraima (TJRR), por meio da Coordenadoria da Infância e Juventude, implementou o Serviço Especializado de Depoimento Especial. O Depoimento especial é uma técnica humanizada que

objetiva proteger crianças e adolescentes, que são possíveis vítimas ou testemunhas de violência, de um novo dano produzido pelo próprio sistema judicial. Conforme explicam Santos e Gonçalves (2008), há muitas diferenças entre a escuta ou colheita de depoimento de crianças e adultos, e no caso de vítimas ou testemunhas de crimes sexuais, o trabalho é ainda mais delicado. Isso exige do profissional um preparo emocional e técnico para entender o contexto dos fatos da violência sexual e, assim, não revitimizar a criança, isto é, não a tornar vítima também da instituição judicial. Segundo a definição dos autores:

Sob a designação “depoimento especial” estão sendo considerados os métodos, as técnicas e os procedimentos utilizados antes, durante e após a tomada de depoimento de crianças e adolescentes com o intuito de evitar ou reduzir o sofrimento e o estresse a que são submetidos enquanto vítimas ou testemunhas de crimes durante sua passagem pelo sistema de justiça. [...] Podemos afirmar que o depoimento especial é uma nova filosofia jurídica que eleva crianças e adolescentes à condição de sujeitos contratantes pelo direito à palavra. Dessa forma, expressa uma nova postura da autoridade judiciária, que busca a complementaridade de sua atuação na interdisciplinaridade. (SANTOS; GONÇAVES, 2008, p. 23).

Assim, com o objetivo de conduzir a escuta especializada de forma ampla e atender diferentes públicos, o Poder Judiciário de Roraima adotou uma política inédita: em 2018, o TJ/RR capacitou quinze entrevistadores forenses, dentre eles, três intérpretes, sendo um capacitado em língua espanhola, um na língua indígena macuxi, e um na Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), para a escuta de crianças indígenas, imigrantes e surdas. Segundo o titular da Coordenadoria da Infância e Juventude do TJ/RR, o juiz Marcos Oliveira, devido ao grande número de indígenas que vivem em Roraima e de venezuelanos

que hoje também vivem no estado, “ajustes na condução do depoimento especial se mostram necessários. É uma questão de inclusão”⁸⁷. Segundo Raquel Ribeiro, intérprete venezuelana que atende as crianças imigrantes em espanhol:

No momento que a gente faz o serviço, que a gente tem esse primeiro contato com a criança, ela se sente acolhida, de ‘tem alguém que tá me entendendo’, ‘que eu consigo me expressar na forma que eu melhor consigo me expressar, né?’. Então ‘tem uma pessoa do outro lado que tá me entendendo, mesmo estando em outro país’ (TJRR CAPACITA, 2018).

De maneira semelhante ao que ocorre com mulheres indígenas em situação de violência doméstica, em depoimentos que envolvem crianças indígenas, imigrantes e surdas, ter alguém que fale a sua língua materna e que possa entender nessa língua é algo que garante não apenas um relato mais detalhado, como é também uma forma de garantir que a criança se sinta mais segura e acolhida. Trata-se, assim, de uma forma de humanizar o depoimento, na medida em que se respeita a diversidade cultural e a dignidade da criança⁸⁸. Para a assistente social da Coordenadoria da Infância e Juventude do TJ do Mato Grosso do Sul, Doemia Cemi, que assessorou o curso do TJ/RR:

A metodologia prevê isso, pois temos que respeitar a cultura onde a criança está inserida e um dos fatores importantes é justamente respeitar a língua nativa. Se essa criança ou adolescente têm algum problema cognitivo. Se é surda, muda ou fala outra

⁸⁷ Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/87902-em-roraima-acontece-depoimento-especial-de-criancas-em-lingua-indigena-ou-espanhol>.

⁸⁸ Em razão da crise na Venezuela, houve um aumento significativo no número de crianças e adolescentes imigrantes expostas ao trabalho infantil e à exploração, sobretudo nas cidades de Pacaraíma e Boa Vista.

língua. Tudo isso deve ser observado, pois a realidade de Roraima é essa. Tem a questão da imigração, das crianças indígenas, dentre outras. O TJRR está inovando e isso serve de exemplo para outras regiões do país. (JUSTIÇA CAPACITA, 2018).

Nesse sentido, a política implementada pelo TJ/RR é uma ação que atua no sentido também de fazer respeitar as línguas maternas das crianças. Em termos de gestão das línguas indígenas na justiça, trata-se de uma iniciativa que, embora conte somente com um intérprete em uma única língua indígena, o macuxi, pode ser expandida e pode servir de exemplo para outros estados e municípios. Para isso, o Poder Judiciário de cada estado, através de suas coordenadorias e secretarias especializadas, deve formular políticas adequadas às múltiplas realidades culturais, linguísticas e socioeconômicas em que se encontram as crianças e adolescentes indígenas. Isso inclui oferecer cursos de capacitação dos servidores da justiça e de intérpretes em línguas indígenas para que estes possam auxiliar na condução de depoimentos especiais de crianças e adolescentes indígenas.

A iniciativa tomada pelo TJ de Roraima é mais uma política que aponta a urgência do Judiciário adotar não somente uma política de contratação de intérpretes e tradutores para atuarem no atendimento dos órgãos judiciais, como também políticas de oferecimento de oficinas de capacitação aos servidores públicos do Judiciário para atender às populações indígenas, respeitando-se as suas especificidades linguísticas e culturais.

4.2.4 Tradução de Termos de Conciliação para línguas indígenas (RR)

Com a aprovação da Resolução nº 125/2010, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ)⁸⁹ criou a Política Nacional de Resolução de Conflitos, uma política pública que busca implementar, no âmbito do Poder Judiciário, práticas alternativas de resolução de conflitos com a participação mais ativa da sociedade. Com base nessa resolução, em 2015, o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJ/RR) criou quatro Centros Judiciários de Solução de Conflitos de Cidadania (CEJUSC), estabelecendo uma delas no município de Pacaraima, a partir do qual se criou o primeiro Polo de conciliação indígena do Brasil, localizado na comunidade de Maturuca, na Reserva Indígena Raposa Serra do Sol⁹⁰.

O Polo de Conciliação Indígena é uma iniciativa inédita no país, e consiste em garantir que as próprias comunidades indígenas, ali localizadas, passem a realizar sessões de conciliação e mediação, aplicando, para isso, os seus próprios costumes e tradições na resolução de seus conflitos internos. Assim, embora os conflitos já estivessem sido resolvidos entre os membros da comunidade, a criação do Polo de conciliação indígena é um reconhecimento oficial de que tais conflitos podem ser resolvidos a partir de seu próprio ordenamento interno, respeitando seus costumes e tradições.

⁸⁹ O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) é uma instituição pública que visa aperfeiçoar o trabalho do sistema judiciário brasileiro, principalmente no que diz respeito ao controle e à transparência administrativa e processual. Sua missão é desenvolver políticas judiciárias que promovam a efetividade e a unidade do Poder Judiciário, orientadas para os valores de justiça e paz social.

⁹⁰ Encravada dentro dos municípios de Pacaraima, Uiramutã e Normandia, a Raposa Serra do Sol é uma terra indígena que, após um longo percurso de conflitos em seu processo de demarcação territorial, finalmente conseguiu sua homologação, em 2005, pelo decreto do Ex-Presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva, respaldada posteriormente em votação no Supremo Tribunal Federal. Apesar de a questão demarcatória ter sido resolvida, a região da Raposa Serra do Sol continua sofrendo diversos conflitos sociais, o que tem prejudicado a vida, o lar e a segurança dessas comunidades indígenas.

O polo foi idealizado pelo juiz Aluizio Ferreira Vieira (TJ/RR), em 2015, que junto com instrutores do CNJ, formou 16 indígenas, dentre eles professores, agentes de saúde e lideranças indígenas de diversas etnias, para atuarem como mediadores e conciliadores dos conflitos ocorridos na reserva. Em 2017, a iniciativa concorreu ao Prêmio Innovare, que tem como objetivo identificar, divulgar e difundir práticas que contribuam para o aprimoramento da Justiça no Brasil. Segundo o Instituto Innovare⁹¹, a utilização da conciliação e da mediação como fator de pacificação dentro das comunidades indígenas realizadas por seus pares, à luz do reconhecimento da diversidade cultural, constitui “verdadeiro ato de alteridade que contribui sobremaneira com a desjudicialização”⁹². Para a liderança indígena, o tuxaua Zedoeli Alexandre, que é um dos mediadores formados para atuar nas conciliações, a abertura do polo representou o “reconhecimento e a oficialização” daquilo que tem sido praticado na Raposa Serra do Sol há mais de 34 anos. Segundo a líder indígena,

para nós, a criação do polo é o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e da nossa capacidade para resolver e julgar conflitos, porque desde 1981 agimos com base nas nossas próprias regras para resolver casos de crimes entre índios aqui mesmo na Raposa Serra do Sol. Então, agora, com a inauguração do polo, nossas decisões se tornam oficiais.

(...)

Não inauguramos um prédio, mas oficializamos as reuniões dos líderes no intuito de resolver conflitos ou punir

⁹¹ O Instituto Innovare é uma associação sem fins lucrativos que tem como objetivos principais e permanentes a identificação, premiação e divulgação de práticas do Poder Judiciário, do Ministério Público, da Defensoria Pública e de advogados que estejam contribuindo para a modernização, a democratização do acesso, a efetividade e a racionalização do Sistema Judicial Brasileiro.

⁹² Disponível em: .

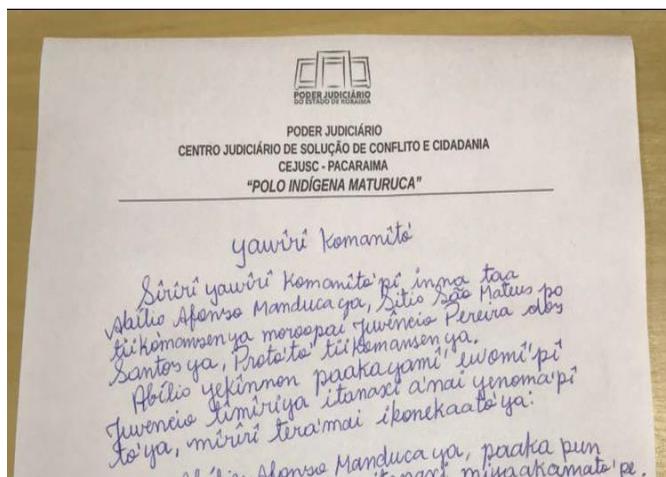
aqueles que cometerem crimes dentro da Reserva (...) (COSTA, 2015).

Além do ineditismo do Estado de reconhecer os modos próprios pelos quais os indígenas da T.I da Raposa Serra do Sol adotam para resolver conflitos internos, um outro ato inédito foi adotado. Em 2018, o TJ/RR expediu uma portaria que regulamenta as línguas usadas nos termos de conciliação no Polo Indígena. Segundo o autor da norma e coordenador do polo de Conciliação Indígena, o juiz Aluizio Ferreira Vieira, os termos de conciliação devem ter duas vias: uma redigida na língua materna das partes, residentes da terra indígena Raposa Serra do Sol, e uma redigida em português. Segundo o magistrado, a portaria regulamentou uma prática que antes era feita de maneira informal:

Nós já vínhamos fazendo isso, agora está regulamentado. Independente de qual etnia seja a parte, o termo originariamente será transcrito na língua deles. Mas claro, terá uma segunda via na língua portuguesa. (...) Desta forma, ficam termos claros e o idioma deles é valorizado” (POLO INDÍGENA, 2018).

Como o próprio juiz fez questão de frisar, o uso das línguas indígenas para registrar os termos de conciliação já era uma prática comum entre os indígenas. Desse modo, os povos indígenas da Raposa Serra do Sol não apenas já aplicavam seus próprios sistemas jurídicos para a resolução de conflitos internos, como também se utilizavam de suas próprias línguas na resolução e registro dos processos.

Figura 10 – Termo de conciliação “Polo Indígena Maturuca”



Fonte: Polo indígena (2018).

Ademais, embora a portaria reconheça somente os registros escritos em línguas indígenas, ao fazê-lo, ela garante visibilidade e legitimidade ao uso destas línguas em processos de conciliação reconhecidos pelo Poder Judiciário. Essa é uma iniciativa inédita no reconhecimento de direitos linguísticos dos povos indígenas no âmbito da justiça, pois é a primeira vez que o Estado e o Judiciário reconhecem o uso de línguas indígenas em documentos jurídicos escritos oficiais, ainda que a norma se aplique a um contexto local. Vale lembrar que outras políticas linguísticas inovadoras têm sido implementadas no estado de Roraima. Em 2014, o município de Bonfim aprovou a cooficialização das línguas indígenas Macuxi e Wapichana⁹³, ao lado do português, já oficial. Proposta por lideranças e professores indígenas, com o apoio do Instituto Insikiran e da Universidade Federal de Roraima (UFRR), a lei tem

⁹³ Disponível em: <http://portalpade.mma.gov.br/noticias/346-bonfim-rr-co-oficializa-linguas-indigenas-macuxi-e-wapichana>

sido discutida para que seja implementada nos serviços públicos do município⁹⁴.

Historicamente, o Estado tem inviabilizado o uso das línguas indígenas em espaços institucionais, mantendo, para isso, uma política linguística de domínio exclusivo da língua portuguesa nos processos judiciais e institucionais, seja em sua modalidade oral ou escrita. Assim, se de um lado, o monismo jurídico excluiu do reconhecimento oficial os sistemas jurídicos dos povos indígenas, de outro, as políticas monoglotas atuaram no sentido de impedir o uso de línguas indígenas nos espaços judiciais institucionalizados. A criação do primeiro Polo de conciliação e mediação indígena dentro do território da Raposa Serra do Sol, assim como o uso de línguas indígenas para redigir os termos de conciliação, são ações que, embora aconteçam em nível local, demonstram o potencial de uso das línguas indígenas também em registros escritos oficiais.

4.3 A pluralidade linguística como política pública: propondo modelos de gestão

A Constituição Federal e as normas internacionais de direitos humanos dão pautas para pensar diferentes modelos de gestão das línguas indígenas na justiça. Segundo a análise de

⁹⁴ Desde a aprovação da lei, foram criados grupos de trabalho, com participantes das comunidades indígenas e representantes de diferentes instituições, que tem elaborado conjuntamente sugestões para políticas públicas de tradução e interpretação nos serviços públicos, assim como cursos de formação de intérpretes indígenas para atuarem nessas instituições. A ideia de cooficializar línguas em nível municipal também tem se expandido para outras regiões do estado. Em 2018, foi realizado o I Encontro dos Professores e Intérpretes de Língua Indígena de Roraima⁹⁴ para celebrar os três anos de cooficialização das línguas indígenas e teve atividades que envolveram temas como a cooficialização de línguas, educação em línguas indígenas, e formação de intérpretes e tradutores indígenas. Disponível em: <http://pronatec.ifrr.edu.br/reitoria/ifrr-participa-no-municipio-do-bonfim-das-comemoracoes-dos-tres-anos-de-cooficializacao-das-linguas-macuxi-e-wapichana>.

Fajardo (2013), das normativas internas e internacional, é possível depreender várias estratégias de ação para promover o uso das línguas indígenas na justiça estatal. Trata-se, segundo a autora, de desenvolver uma tarefa interpretativa sistemática e teleológica que seja orientada a possibilitar ao máximo o cumprimento dos direitos humanos. Tal exercício hermenêutico tem a tarefa de instrumentalizar, a partir de um uso criativo das normas já existentes, a efetividade dos direitos linguísticos.

Nas próximas páginas, serão sugeridas uma série de ações (normativas e políticas públicas) para efetivar os direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça, partir da modalidade de justiça plurilíngue indireta. Para isso, serão consideradas as iniciativas locais discutidas até aqui e outras experiências que têm sido implementadas por outros países e outras comunidades linguísticas.

4.3.1 Diagnóstico, identificação e registro das línguas indígenas faladas no Brasil

Na formulação de uma política plurilíngue para o acesso dos povos indígenas à justiça, um passo fundamental a ser tomado é identificar e registrar as línguas maternas dos sujeitos indígenas processados, vítimas ou testemunhas. Identificar a língua materna, antes de tomar qualquer decisão, é uma condição necessária para garantir não só o direito linguístico, como outros direitos processuais, tais como o direito a entender a acusação feita contra ele. No entanto, nosso atual Código de Processo Penal não explicita que é dever das autoridades estatais perguntar o idioma materno dos sujeitos processados ou testemunhas. Com isso, apenas em casos em que aparecem sérias dificuldades de comunicação é que as autoridades questionam o idioma materno do declarante e buscam a assistência do intérprete. Ou seja, a identificação da língua materna do sujeito indígena, quando ocorre, só se dá devido à necessidade extrema de comunicação e não por constituir um direito garantido ao indígena.

Reitera-se que o já foi mencionado na introdução dessa tese, de que, em contraposição às normas que especificam o direito dos povos indígenas à autoidentificação (Convenção 169 da OIT), o

critério de identificação aplicado pelo INFOPEN e pelas polícias e suas unidades prisionais se baseia na declaração de cor ou tom de pele. O resultado disso é que praticamente não há registro sobre aspectos relevantes, como os que se referem ao povo ao qual aquele indígena pertence, à comunidade ou à sua língua materna, de modo que não é possível ter uma noção das concretas proporções nem do encarceramento de homens e mulheres indígenas no Brasil, e muito menos das línguas indígenas presentes nesses espaços.

Segundo o levantamento feito pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em parceria com a Universidade Católica Dom Bosco (CTI-UCDB, 2008), “não há uma padronização ou metodologia clara entre os órgãos responsáveis nos Estados em registrar se as pessoas são indígenas”. Além disso, quando solicitados, “poucos Estados trouxeram informações referentes a povo, aldeia ou língua das pessoas indígenas, limitando a constatação da identidade indígena à declaração sobre a cor da pele fornecida pelas autoridades”. Com efeito, a inexistência de um sistema obrigatório de registro da autodeclaração do acusado, no que se refere ao seu pertencimento étnico, racial e à sua língua materna acarreta uma invisibilidade estatística e jurídica do indígena na qualidade de sujeito, que dificulta a formulação de políticas públicas para o tema. Conforme ofício apresentado pelo Defensor Público, Fabiano Caetano Prestes, ao Ministério da Justiça, a ausência de dados fornecidos pelo Infopen sobre os presos e processados indígenas

obstaculiza a formulação de políticas públicas direcionadas a essas populações, sobretudo quanto à persecução criminal, em clara violação reversa ao princípio da igualdade, na medida em que ignora a sua condição de alteridade. As diferenças culturais, especialmente no que se refere à forma de compreensão da OIT) da ilicitude e da punibilidade, bem como as peculiaridades atinentes ao uso do idioma, a alimentação e à reorganização social da comunidade devido à ausência do apenado

são claros indícios de que a massificação do sistema penal brasileiro acaba por trazer mais agravames aos indígenas, pelo simples fato de sua condição diferenciada, do que ao preso comum (BRASIL, 2014, s/p).

Diante da ausência de dados sobre as línguas faladas pelos indígenas que enfrentam uma persecução penal ou buscam acesso a outras instâncias judiciais, é fundamental a criação de um regulamento que torne obrigatório a identificação e o registro das línguas maternas e das identidades étnicas dos sujeitos indígenas em processos judiciais. Com base no direito à autodeclaração dos povos indígenas (Convenção 169 da OIT), os operadores da justiça (policiais, entrevistadores forenses, conselheiros tutelares etc) devem estar obrigados a perguntarem à pessoa detida, vítima ou testemunha de violência sobre a sua língua materna e a etnia ao qual pertence, assim como registrar tal informação. A sugestão de Fajardo (2013) é oportuna ao caso brasileiro:

Perguntar e registrar o idioma materno das pessoas como parte da lei e dos dados básicos de todo declarante, deveria ser uma obrigação estabelecida administrativa e legalmente. Para que os operadores de justiça não deixem de perguntar o idioma materno dentre as generalidades da lei e por conseguinte não se deixe sem assistência os falantes de idiomas indígenas, esta disposição deveria estar consignada dentro do Código de Processo Penal. Igualmente, deveria estar nos códigos processuais de toda matéria, assim como em regulamentos ou normas de funcionamento de toda instância do setor de justiça, serviço público e entidade administrativa do Estado (FAJARDO, 2003, p. 143).

Na esteira do que sugere Fajardo (2003), propõe-se que o novo Código de Processo Penal incorpore ao seu texto disposição que torne obrigatório aos operadores de justiça perguntarem e

registrarem qual o idioma falado pelos sujeitos processuais indígenas. Além de contemplada pelo CPP, a disposição pode aparecer também nas legislações infraconstitucionais de diversas matérias, tal como no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e, assim, nas políticas públicas estaduais e municipais de atendimento às crianças e adolescentes indígenas vítimas de abuso sexual. O registro dessa informação deve contribuir com a produção de dados dos municípios, das regiões e dos estados nos quais a presença das línguas indígenas demanda a formulação de políticas públicas que possam atender a esta população no acesso aos serviços públicos de justiça.

Ademais, é importante que a identificação e o registro das línguas indígenas sejam feitos não somente nas instâncias judiciais, pelos operadores da justiça, mas sobretudo, por especialistas na área, por meio de metodologias adequadas de censos e diagnósticos sociolinguísticos que mapeiem e identifiquem quais línguas indígenas são faladas em cada município, região e estado, quantos são os seus falantes, e qual a situação sociolinguística de cada grupo indígena. Para isso, sugere-se que sejam construídas parcerias entre o Poder Judiciário e as universidades e outras instituições preparadas para realizar esse tipo de trabalho. Dentre essas instituições, no Brasil, destaca-se o trabalho que tem sido feito pelo já citado Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística (IPOL), o qual tem assessorado municípios plurilíngues e comunidades linguísticas minoritárias na realização e construção de censos, inventários nacionais e diagnósticos sociolinguísticos.

Como explica Seiffert (2015), enquanto os censos linguísticos têm por constituição e finalidade levantar e mapear a diversidade linguística; os diagnósticos sociolinguísticos pretendem compreender determinada problemática em um contexto específico de contato sociolinguístico, com a finalidade de propor algum tipo de intervenção. Segundo a autora, esse tipo de levantamento “ressignifica instrumentos e métodos tradicionais na busca pela compreensão de uma realidade sociolinguística e se constitui como um espaço profícuo para o desenvolvimento de novos instrumentos e procedimentos” (Ibid., p. 97). Para Morello (2016), censos linguísticos são importantes porque “trazem à tona

a necessidade de uma discussão, por um lado, sobre os interesses e metodologias da pesquisa censitária e, por outro, sobre as condições históricas e políticas para sua realização e interpretação dos seus resultados”.

Assim, Morello (2016) defende que a pesquisa censitária sobre línguas constitui um avanço para o conhecimento sobre a pluralidade linguística do Brasil e sugere que, em 2020, ela seja ampliada e aprimorada, de forma a colocar o Brasil no mesmo patamar de países líderes em políticas de gestão e valorização de sua diversidade linguística. Além disso, segundo a autora, a produção de informações sobre as línguas brasileiras torna-se fundamental para o planejamento de políticas públicas e para estimular o diálogo entre gestores, investigadores e comunidades linguísticas:

Se a ausência de informações atualizadas sobre a realidade linguística do país pode ser entendida como uma das principais razões para o recenseamento linguístico em todo o território nacional, uma pesquisa dessa natureza coloca o Estado diante do desafio de superar práticas e políticas públicas monolíngues para avançar em uma perspectiva de Estado plurilíngue, que contemple políticas linguísticas para todas as línguas brasileiras, articulando ações nos variados campos da educação, cultura, tecnologias e ciências. E coloca a sociedade, em especial as variadas comunidades linguísticas, diante do desafio de forjarem ações e estratégias para praticarem suas línguas como um direito constitutivo de sua cidadania. Se esse Estado e essa sociedade plurilíngues são de interesse da nação brasileira, o avanço em pesquisas demolingüísticas se torna prioritário (MORELLO, 2016, p. 438).

O desenvolvimento de políticas de recenseamento linguístico também pode considerar países que têm implementado

ações nessa área, tais como o Canadá, o México e os Estados Unidos. No México, o “Projeto de Indicadores Sociolinguísticos das Línguas Indígenas Nacionais”, desenvolvido pelo INALI, oferece uma base estatística da população falante de língua indígena. O projeto tem como objetivo proporcionar à sociedade mexicana informação estatística que permita conhecer e analisar aspectos sociais e demográficos da população falante de línguas indígenas e servir de apoio para a elaboração de diagnósticos sociolinguísticos e tomada de decisões político-linguísticas pelas instituições governamentais. Os dados levantados incluem informações sobre o número de falantes, a estrutura populacional por idade e sexo, condição de uso da língua indígena e do castelhano, condição de alfabetismo etc.

No Brasil, o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) (Decreto n. 7.387/2010), já mencionado no capítulo três dessa tese, é o primeiro instrumento oficial de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas faladas pelos diferentes grupos linguísticos brasileiros. Sob gestão do Ministério da Cultural (MEC), através do IPHAN, e assessoria do IPOL, o INDL busca, dentre outras ações, “mapear, caracterizar e diagnosticar as diferentes situações relacionadas à pluralidade linguística brasileira, sistematizando esses dados em formulário específico”. Na análise de Morello (2016), a consolidação da política do INDL como política pública de gestão das línguas pelo Estado brasileiro é uma etapa indispensável para o conhecimento e disseminação de dados sobre a diversidade linguística brasileira e é também um instrumento de reconhecimento e salvaguarda das línguas brasileiras (Morello, 2016, p. 36).

Portanto, tanto a política do INDL como o Projeto de Indicadores Sociolinguísticos desenvolvido atualmente no México, oferecem modelos de produção de informações sobre os falantes de línguas indígenas em âmbito nacional. Como destaca Morello (2016), as informações produzidas nesse tipo de pesquisas podem instrumentalizar tomadas de decisão e implementação de políticas públicas. Além disso, é fundamental que sejam realizadas parcerias entre instâncias do Poder Judiciário (em todos os níveis de governo), instituições especializadas em censos e diagnósticos sociolinguísticos, como o IPOL ou grupos de pesquisa de

universidades, e as comunidades linguísticas, as quais devem ter um papel protagonista nesse processo, participando ativamente das discussões e das tomadas de decisão. Diante desses apontamentos, abaixo são listadas algumas ações de registro e identificação que consideramos importante para a gestão das línguas indígenas na justiça:

Quadro 8 – Propostas de ação para o registro e identificação de línguas indígenas

1.	Incorporação de dispositivo no novo CPP que torne obrigatório às autoridades judiciais (policiais, delegados, juízes, agentes penitenciários, entrevistadores forenses etc), perguntar ao acusado, vítima ou testemunha indígena a sua etnia e língua materna.
2.	Incorporação do critério da autoidentificação, das línguas maternas e das etnias dos presos às pesquisas realizadas pelo INFOPEN; para a criação de um banco de dados sobre as identidades étnicas e linguísticas dos indígenas encarcerados no Brasil.
3.	Produção de censos e diagnósticos sociolinguísticos nas comunidades indígenas, em áreas rurais e urbanas, em nível municipal, regional ou estadual, realizados por instituições e centros de pesquisa devidamente qualificados para o trabalho.
4.	Desenvolvimento de parcerias entre o Poder Judiciário (em nível municipal, estadual ou federal), universidades, instituições de pesquisa e comunidades indígenas, para a realização de pesquisas censitárias e diagnósticas dos falantes de línguas indígenas.
5.	Criação de uma Política Nacional de Indicadores Sociolinguísticos de Línguas Indígenas, que produza informações e dados sobre os falantes de línguas indígenas, a situação sociolinguística, o número de falantes por língua etc, para subsidiar ações e políticas públicas.

Fonte: Elaborado pela autora (2019).

4.3.2 Formação, capacitação e certificação de intérpretes e tradutores indígenas

Na promoção de um modelo de justiça plurilíngue, uma das principais políticas públicas a serem implementadas para garantir o uso das línguas indígenas na justiça do Estado ocorre mediante a formação, capacitação e profissionalização de tradutores e intérpretes em línguas indígenas para atuarem no acesso dos povos indígenas à justiça. Assim, um dos maiores desafios para o desenvolvimento de políticas públicas para a promoção dos direitos linguísticos indígenas é a criação de programas de capacitação de pessoal para atuar na área de interpretação, tradução e mediação. Atualmente, o Estado brasileiro não possui nenhuma política, a nível nacional, de oferecimento de curso ou programa de capacitação e profissionalização de intérpretes e tradutores indígenas.

Importa mencionar que a profissão de Tradutor Público e Intérprete Comercial, que foi regulamentada pelo Decreto Federal n. 13.609 de 21 de outubro de 1943, refere-se apenas à tradução juramentada de textos em língua estrangeira. Na tradução juramentada, compete ao tradutor público, dentre outras atividades,

- a) passar certidões, fazer traduções em língua vernácula de todos os livros, documentos e mais papéis escritos em qualquer língua estrangeira, que tiverem de ser apresentados em Juízo ou qualquer repartição pública federal, estadual ou municipal ou entidade mantida, orientada ou fiscalizada pelos poderes públicos e que para as mesmas traduções lhes forem confiados judicial ou extrajudicialmente por qualquer interessado;
- b) interpretar e verter verbalmente em língua vulgar, quando também para isso forem nomeados

judicialmente, as respostas ou depoimentos dados em Juízo por estrangeiros que não falem o idioma do país e no mesmo Juízo tenham de ser interrogados como interessados, como testemunhas ou informantes, bem assim, no fôro extrajudicial, repartições públicas fererais, estaduais ou municipais (BRASIL, 1943).

Foi apenas em 2010, após anos de luta do movimento surdo no Brasil, que foi sancionada a Lei nº 12. 319/2010, a qual regulamenta a profissão de Tradutor e Intérprete de Língua Brasileira de Sinais – Libras (TILS). A regulamentação da profissão de tradutor e intérprete de Libras representou um avanço significativo na implementação dos direitos linguísticos das comunidades surdas no Brasil e pode nos servir de exemplo para pensar as políticas de formação de intérpretes e tradutores de línguas indígenas. Desde 2011, o Programa Nacional para Certificação de Proficiência em Tradução e Interpretação da Língua Brasileira de Sinais (Prolibras) é realizado pelo Instituto Nacional de Educação de Surdos (Ines), órgão vinculado ao Ministério da Educação. Além disso, são atribuições do TILS, dentre outras competências, atuar no apoio à acessibilidade aos serviços e às atividades-fim das instituições de ensino e repartições públicas e prestar seus serviços em depoimentos em juízo, em órgãos administrativos ou policiais.

Por ser uma política relativamente recente no Brasil, a regulamentação da profissão de TILS ainda possui muitos desafios pela frente. No entanto, os avanços conquistados pela comunidade surda no Brasil e pelos profissionais TILS pode nos servir de referência para pensar uma política de profissionalização de tradutores e intérpretes indígenas, o que deve incluir proposições legislativas e a oferta de cursos de capacitação em tradução e interpretação em línguas indígenas. Além da experiência da Libras, podemos também aprender com as experiências de países como o Peru e o México, os quais, como já apresentado no segundo

capítulo dessa tese, têm ofertado, nos últimos anos, cursos de capacitação e profissionalização para intérpretes e tradutores em línguas indígenas.

Como já discutido no primeiro capítulo dessa tese, no México, a profissionalização da tradução e interpretação de línguas indígenas nacionais tem sido garantida pelo oferecimento dos *Diplomados*, cursos de capacitação e acreditação de intérpretes e tradutores em línguas indígenas. A maioria deles tem sido realizada pelos estados, como Veracruz, Oaxaca e Chiapas, com o apoio do INALI. Os cursos de capacitação reúnem pessoas bilíngues - falantes de línguas indígenas e espanhol -, que contam com diversos graus de experiência em interpretação ou tradução e diferentes perfis educativos. Além disso, o INALI conta ainda com o Padrão Nacional de Intérpretes e Tradutores em Línguas Indígenas (PANITLI), um instrumento que oferece informação sobre os intérpretes de línguas indígenas habilitados do país, às pessoas e instituições governamentais que estejam em busca de informação para acessar aos serviços de interpretação e tradução em línguas indígenas” (INALI, 2019).

Lembremos também que o Peru tem oferecido programa de treinamento de intérpretes e tradutores para atuar nos processos de consulta prévia aos indígenas e em outras áreas do acesso à justiça. O Curso de Especialização em Justiça Intercultural para Tradutores e Intérpretes em Línguas Indígenas, oferecido desde 2011 pelo estado peruano, tem como objetivo desenvolver conhecimentos, habilidades e aptidões para a interpretação e tradução bilíngue em matéria de justiça, afim de que os povos indígenas envolvidos em processo judicial e as próprias instâncias de administração da justiça estatal possam contar com intérpretes e tradutores indígenas profissionais que os assistam, contribuindo com a implementação de seus direitos. O currículo do curso abrange conhecimentos como: i) introdução aos direitos linguísticos e dos povos indígenas; ii) noções básicas sobre Direito Penal e Processual; iii) terminologia jurídica e formulação de glossário bilíngue; iv) princípios de tradução e interpretação no sistema de justiça; práticas profissionais de tradutor de língua indígena na justiça.

Importa lembrar que, assim como o México, o Peru também possui um sistema de Registro Nacional de Tradutores e Intérpretes

de Línguas Indígenas, que funciona como uma base de dados oficial dos intérpretes e tradutores devidamente acreditados pelo Ministério da Cultura. Certamente que, por se tratarem de iniciativas recentes, ambas as políticas mexicanas e peruanas possuem ainda desafios a serem enfrentados. Entretanto, elas nos oferecem modelos para formular políticas públicas de formação, capacitação e profissionalização de intérpretes e tradutores indígenas no Brasil. Com base nisso, são apresentadas abaixo algumas propostas de ação nessa direção:

Quadro 9 – Formação e capacitação de tradutores e intérpretes de línguas indígenas

1.	Estabelecimento de um marco normativo que torne obrigatório os serviços de tradução e interpretação em línguas indígenas nos serviços públicos, incluindo todos os órgãos do Poder Judiciário, a nível municipal, estadual e federal, onde houver demanda.
2.	Criação de cursos e programas de formação e capacitação de tradutores e intérpretes de línguas indígenas, com ênfase na interpretação comunitária em serviços públicos, como saúde e justiça, a serem realizados pelo Estado (federal e estadual), em parceria com instituições devidamente habilitadas para esse tipo de formação.
3.	Criação de cursos de especialização em justiça intercultural para tradutores e intérpretes em línguas indígenas, para atuarem no auxílio a indígenas réus, vítimas e testemunhas em processos judiciais, realizados pelo Poder Judiciário dos estados, em parceria com instituições que tenham profissionais habilitados para esse tipo de formação.
4.	Regulamentação da profissão de tradutor e intérprete em línguas indígenas, por meio de Decreto-Lei.
5.	Criação de cursos, em nível superior, de interpretação e tradução em línguas indígenas, ou oferta de disciplina em cursos como Letras e Tradução.
6.	Criação de um sistema de Registro Nacional de Tradutores e Intérpretes de Línguas Indígenas, que constitua uma base de dados oficial dos intérpretes e tradutores devidamente acreditados, que esteja disponível às entidades da administração pública e privada que requererem o serviço de interpretação e/ou tradução.

Fonte: Desenvolvido pela autora (2019).

4.3.3 Capacitação de servidores da justiça em línguas indígenas e direitos linguísticos

Na implementação de um modelo de justiça plurilíngue, a contratação de intérpretes e tradutores de línguas indígenas para atuar nas instâncias judiciais é uma medida que, embora fundamental, não é suficiente. Nesse processo, há que se atentar também à conscientização dos próprios funcionários e operadores da justiça a respeito do tema dos direitos linguísticos e culturais dos povos indígenas. Em outros termos, é importante que se amplie a formação desses profissionais em relação a temas como diversidade linguística, interculturalidade e direitos dos povos indígenas em geral, de modo que estes possam ser respeitados nas instâncias judiciais. Para isso, é importante que o Estado, especificamente os órgãos do Poder Judiciário, ofereçam oficinas que busquem capacitar e sensibilizar os servidores a respeito do tema.

Um bom exemplo para pensar uma política dessa natureza é a Resolução 230 de 22 de junho de 2016, editada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que orienta a adequação das atividades dos órgãos do Poder Judiciário e de seus serviços auxiliares às determinações da Convenção Internacional sobre o Direito das Pessoas com Deficiência, promulgada pela Lei brasileira de inclusão da pessoa com deficiência (Lei n. 13/146). A Resolução determina que:

- cada órgão do Poder Judiciário deverá dispor de, pelo menos, cinco por cento dos servidores, funcionários e terceirizados capacitados para o uso e interpretação de Libras (Art. 4, 2º)
- habilitação de servidores em cursos oficiais de língua brasileira de sinais, custeados pela administração, a fim de assegurar que as secretarias e cartórios das Varas e Tribunais disponibilizem pessoa capacitado a atender surdos;

- nomeação de tradutor e intérprete de Libras sempre que figurar no processo pessoa com deficiência auditiva;
- realização de oficinas de conscientização de servidores e magistrados sobre os direitos das pessoas com deficiência etc.

Portanto, a exemplo da Resolução 230, seria interessante que o Conselho Nacional de Justiça editasse ato normativo que tornasse obrigatória a contratação de tradutores e intérpretes em línguas indígenas, assim como a adaptação e a capacitação do Judiciário para atender à pluralidade de línguas e costumes indígenas. Para isso, é importante que o texto torne também obrigatória, assim como no caso da Libras, a capacitação de juízes, advogados e demais servidores da justiça (a nível estadual e municipal) em temas de direitos linguísticos dos povos indígenas e justiça intercultural. Para isso, sugere-se que as administrações dos órgãos do Poder Judiciário ofereçam oficinas de línguas indígenas, assim como cursos de capacitação e conscientização dos servidores e magistrados sobre os direitos dos povos indígenas.

A oferta de oficinas de capacitação pode ter como base de referência as experiências de países como o Peru, o qual tem implementado centros judiciais de formação intercultural de intérpretes e tradutores indígenas, com o intuito de criar uma relação de respeito, cooperação e mútuo entendimento entre a justiça estatal e os sistemas indígenas de justiça. Cabe destacar que, para garantir o enfoque intercultural na administração da justiça, o Estado peruano adotou a chamada Política Nacional para a Transversalização do Enfoque Intercultural (PNTEI), cujo objetivo é “orientar, articular e estabelecer o exercício dos direitos da população culturalmente diversa do país, prioritariamente dos povos indígenas e afroperuanos”. A seguir são propostas algumas ações de capacitação dos servidores públicos no tema dos direitos linguísticos e culturais dos povos indígenas.

Quadro 10 – Capacitação de servidores da justiça em direitos linguísticos

1.	Aprovação, pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), de ato normativo que torna obrigatório a adaptação dos órgãos do
----	--

	Judiciário ao atendimento dos povos indígenas, fazendo-se respeitar as línguas e costumes desses povos, garantindo, assim, a aplicação das normas nacionais e internacionais de direitos indígenas ao Judiciário.
2.	Oferecimento, por todos os órgãos do Poder Judiciário, de cursos e de oficinas gratuitos de capacitação dos servidores da justiça (atendentes, delegados, agentes penitenciários, entrevistadores forenses, advogados, procuradores, juízes etc) sobre os direitos dos povos indígenas, incluindo o direito a terem as suas línguas maternas, costumes e identidades respeitadas durante os procedimentos judiciais, com enfoque intercultural.
3.	Criação de campanhas (nacionais, estaduais ou municipais) de conscientização dos servidores públicos, particularmente dos operadores dos órgãos do Poder Judiciário, sobre racismo e violência institucional, visando eliminar formas institucionalizadas de discriminação (inclusive linguística) contra os povos indígenas.
4.	Adoção de uma política nacional de divulgação e orientação das comunidades indígenas sobre seu direito a contar com intérprete e tradutor em procedimentos judiciais, e a terem respeitados os seus costumes e identidades étnicas pelas autoridades judiciais.

Fonte: Elaborado pela autora (2019).

Por fim, sugere-se que a adequação do Judiciário às línguas indígenas ocorra em todos os níveis de governo (municipal, estadual e federal) e em instituições especializadas de acesso à justiça. Por exemplo, deve-se tornar obrigatório que as delegacias e centros de atendimento a mulheres vítimas de violência doméstica adotem as seguintes medidas:

- i) Cursos de formação, capacitação e profissionalização de mulheres indígenas bilíngues para atuarem como intérpretes, tradutoras e mediadoras interculturais no atendimento a mulheres indígenas em situação de violência, conforme a demanda por línguas e etnias de cada município, região ou estado.
- ii) Contratação (por regime de contrato ou por concurso público) de intérpretes e tradutoras indígenas habilitadas e especializadas em

- interpretação, tradução e mediação intercultural no atendimento a mulheres indígenas em situação de violência, de acordo com a demanda de cada município, região ou estado.
- iii) Recepção da mulher indígena por funcionárias que falem a sua língua materna nos centros de atendimento à mulher, como: delegacias especializadas, casas de acolhimento, casa da mulher, promotorias, defensorias públicas da mulher, serviços de saúde, postos de atendimento etc.
 - iv) Acompanhamento da mulher indígena em situação de violência por intérpretes e mediadoras indígenas durante o atendimento feito por psicólogas, assistentes sociais, policiais, delegadas, advogadas, promotoras, médicas, enfermeiras etc.
 - v) Tradução para as línguas indígenas da legislação dos direitos das mulheres e distribuição do material nas comunidades indígenas, conforme a demanda das etnias de cada município, região ou estado.

4.4 Por uma justiça plurilíngue e intercultural

Garantir a efetividade dos direitos linguísticos dos povos indígenas como política pública no sistema de justiça brasileiro não é uma tarefa simples. Certamente que a criação de atos normativos e suas regulamentações, políticas de registro e identificação de línguas indígenas; cursos de profissionalização de tradutores e intérpretes indígenas; oficinas de capacitação de servidores, além da adequação de todas as instituições de justiça às novas normas, são ações que demandarão não só vontade política, como recursos financeiros e de pessoal, parcerias e uma série de outros fatores necessários para a consolidação de uma política pública para a pluralidade linguística no Brasil. Por isso, é fundamental uma articulação entre as diversas comunidades linguísticas e agentes sociais, de diferentes municípios, estados e países. Assim, é

importante também que as comunidades linguísticas minoritárias - indígenas, surdas, imigrantes e refugiadas troquem experiências, objetivos de ação, e se articulem para maximizar a escala, as possibilidades e o potencial da luta por direitos linguísticos.

Como assevera Sousa Santos (2005), na construção do que o autor chama de uma ecologia de saberes, é preciso desenvolver um tipo de articulação entre as diversas experiências subalternas, que conecte diferentes subjetividades, em diferentes escalas de ação política:

Num regime de ecologia de saberes, a busca de inter-subjectividade é tão importante quanto complexa. Dado que diferentes práticas de conhecimento têm lugar em diferentes escalas espaciais e de acordo com diferentes durações e ritmos, a inter-subjectividade requer também a disposição para conhecer e agir em escalas diferentes (inter-escalaridade) e articulando diferentes durações (inter-temporalidade). Muitas das experiências subalternas de resistência são locais ou foram localizadas e assim tornadas irrelevantes ou inexistentes pelo conhecimento abissal moderno, o único capaz de gerar experiências globais. Contudo, uma vez que a resistência contra as linhas abissais tem de ter lugar a uma escala global, é imperativo desenvolver algum tipo de articulação entre as experiências subalternas através de ligações locais-globais. Para ser bem-sucedida, a ecologia de saberes tem de ser trans-escalar (Sousa Santos, 2005, p. 30).

Ademais, há que se instrumentalizar também processos de educação enquanto prática da alteridade, buscando promover o diálogo equitativo e intercultural, capaz de dar visibilidade às cosmovisões indígenas. Para isso, é necessária uma relação de mútua aprendizagem entre os operadores da justiça e os diferentes povos indígenas, os quais devem ter não só as suas línguas, mas

também as suas racionalidades, lógicas e epistemologias respeitadas durante o procedimento. Isso implica não obliterar os sentidos e concepções que esses grupos constroem entre a língua materna e as suas identidades étnicas, espiritualidades, tradições orais, territórios ancestrais, rituais, memórias coletivas, e assim por diante. Nas palavras de Wolkmer (2006):

Tendo em conta esse espaço transformador e de diálogo intercultural é que se buscam formas alternativas de fundamentação, quer de um pluralismo jurídico de tipo progressista, quer dos direitos humanos como processo intercultural. Certamente que tais pressupostos instituem-se na práxis participativa de sujeitos insurgentes diferenciados e no reconhecimento da satisfação de suas necessidades, entre os quais, a vida humana com dignidade e com respeito à diversidade (WOLKMER, 2006, p; 120).

Na construção de uma justiça plurilíngue, o enfoque intercultural não tem como objetivo simplesmente reconhecer e tolerar a presença línguas indígenas nas instâncias judiciais do Estado. Para Walsh (2008), a proposta intercultural não é um fato dado, ou um adjetivo, mas um processo ativo de permanente diálogo e construção; um espaço de criação de novas compreensões, colaborações e solidariedades. A interculturalidade é, assim,

algo por construir. Vai muito mais além do respeito, da tolerância e o reconhecimento da diversidade; assinala e encoraja, antes, um processo e projeto social político dirigido à construção de sociedades, relações e condições de vida novas e distintas. Aqui me refiro não apenas às condições econômicas, mas também àquelas que têm a ver com a cosmologia da vida em geral, incluindo os conhecimentos

e saberes, a memória ancestral, e a relação com a mãe natureza e a espiritualidade, entre outras (WALSH, 2008, p. 140).

Entender a interculturalidade como processo e projeto intelectual é argumentar pela incorporação dos tradicionalmente excluídos às estruturas educativas, disciplinares e de pensamento; é assinalar a “necessidade de visibilizar, enfrentar e transformar as estruturas e instituições que diferencialmente posicionam grupos, práticas e pensamentos dentro de uma ordem e lógica que, por sua vez, é racial, moderna e colonial” (WALSH, 2005, p. 47). No Judiciário, esse enfrentamento pode ser feito mediante a visibilização das formas como os próprios povos indígenas compreendem e dão sentido às suas línguas maternas. Em termos de direitos linguísticos, isso implica dialogar, negociar e visibilizar, em uma relação equitativa, outras epistemologias linguísticas, fundadas, por exemplo, na espiritualidade, na natureza, na oralidade, na memória coletiva etc.

Dessa maneira, nossas políticas públicas na justiça devem ser pensadas e planejadas rumo ao reconhecimento não só da pluralidade linguística, mas também ao reconhecimento da pluralidade epistemológica, ontológica e cosmológica. Trata-se, com efeito, de construir um modelo de Justiça intercultural (WALSH, 2005; LUCIANO, 2014), pautado em uma ecologia de saberes (SOUSA SANTOS, 2005), onde se interseccionam conhecimentos indígenas e não-indígenas sobre língua, justiça, direito, dignidade etc. Por fim, é preciso ter em mente que re-fundar o Estado monocultural, monista e monoglota é um projeto histórico de longo prazo.

Como sinaliza Sousa Santos (2010), ao longo de sua transição, irão emergir instituições e mentalidades que irão anunciar o novo, mas que continuarão afirmando o velho: “haverá muitos passos para trás, mas o importante é que estes sejam menos do que os passos para frente” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 71). Nesse processo, os falantes de línguas minoritárias deverão se organizar para ressurgir, reemergir e re-existir. Assim, uma vez que não mais resistimos, mas re-existimos, os desafios do presente

e do futuro consistem em poder imaginar e construir “um mundo onde caibam muitos mundos” (Frente Zapatista de Liberación Nacional)⁹⁵.

⁹⁵ Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. Disponible em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, foram analisados os direitos linguísticos dos povos indígenas no que se refere ao acesso à justiça. A partir da hipótese de pesquisa de que tais povos estariam tendo seus direitos linguísticos e de acesso à justiça violados pelos operadores do direito, buscou-se, então, investigar as alternativas jurídicas, conceituais e institucionais possíveis para garantir e ampliar a efetividade de tais direitos linguísticos dos povos indígenas em espaços institucionais de justiça. Para apresentar os resultados alcançados com essa pesquisa, retomo aqui os três eixos analíticos, apresentados na introdução, os quais orientaram o desenvolvimento da tese.

No *eixo de possibilidades/potencialidades jurídicas*, verificou-se que os povos indígenas têm, sim, assegurado o direito ao uso de suas línguas em juízo, mesmo quando souberem falar o português. Isso porque, embora o Brasil, diferente de outros países latino-americanos, não possua leis infraconstitucionais que tratem dessa matéria, vive-se atualmente um momento de constitucionalização do direito (DUPRAT, 2018), o que significa que as normas constitucionais e de direitos humanos incorporadas o texto constitucional, como a Convenção 169, devem irradiar para todos os ramos do ordenamento jurídico, incluindo o direito processual penal. No plano internacional, o direito linguístico dos povos indígenas é assegurado em diversas normas tais como a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, Convenção 169 da OIT, dentre muitas outras. Além disso, na jurisprudência internacional dos julgados analisados no primeiro capítulo, vimos que a própria Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) se posicionou afirmando que os Estados devem adotar medidas necessárias para garantir que vítimas, testemunhas e réus indígenas possam ter acesso à justiça em suas próprias línguas.

No que diz respeito às normas constitucionais e infraconstitucionais de direitos linguísticos no Brasil, vimos que os dispositivos 210, 231, 215 e 216 asseguram aos povos indígenas o

direito a terem as suas línguas respeitadas e promovidas pelo Estado brasileiro. No entanto, vimos também que o Código de Processo Penal é omissivo quanto aos direitos linguísticos dos povos indígenas. O direito a contar com intérprete e tradutor em juízo é reconhecido nos artigos 193 e 223, mas tal direito é garantido apenas ao indivíduo que não souber falar a “língua nacional”.

Nesse sentido, há uma incompatibilidade entre o CPP e as normas e princípios constitucionais na medida em que, ao obrigar o indígena a usar a língua portuguesa, ele o proíbe de usar sua língua tradicional. Tal incompatibilidade se dá, sobretudo, porque a norma do CPP prevê uma garantia mínima ao indivíduo, portanto, refere-se a um direito linguístico de natureza individual, enquanto as normas que garantem aos povos indígenas o direito à língua pautam-se no direito coletivo desses povos a serem reconhecidos como coletividades.

Nesse sentido, argumentou-se que, embora o CPP não preveja tal direito coletivo aos índios, é preciso que ele seja aplicado à luz do que manda a Constituição Federal e fazendo-se respeitar os tratados internacionais de direitos humanos assinados pelo Brasil. O direito dos povos indígenas às suas línguas é um direito que está relacionado a outros direitos coletivos como o direito ao território, à identidade étnica, à memória, e também a direitos fundamentais como o direito à dignidade da pessoa humana, às liberdades expressivas. Tais direitos, no entendimento de Souza Filho (2018), Bessa Freire (2004) e Braggio (2003) estão intrinsecamente vinculados, de maneira que negar um deles é negar os demais.

Ao negar ao indígena o direito a se expressar na sua língua, nega-se a ele o direito a continuar sendo índio para sempre, direito consagrado pela Constituição Federal. Desse modo, é importante que os operadores do direito apliquem a lei processual penal aos indígenas respeitando-se as suas especificidades étnicas, culturais e linguísticas durante os processos legais, uma vez que a estes povos são reconhecidos não somente direitos individuais, pautados no princípio da igualdade/isonomia, mas também são reconhecidos direitos coletivos, pautados no princípio do respeito à diferença.

Apesar disso, a análise das decisões dos magistrados e deputados sobre o pedido dos réus, testemunhas e vítimas

indígenas nos três casos judiciais indicou que os agentes aplicaram o art. 193 e 223 do CPP sem considerar o direito coletivo dos povos indígenas a terem suas línguas respeitadas. O principal argumento utilizado pelos juízes foi o de que os indígenas sabiam falar a língua portuguesa, o que tornava a presença de intérpretes desnecessária. Tal perspectiva, além de restringir o direito a uma dimensão individualista, também o limita a uma função instrumentalista. Isto é, os operadores do direito entendem que tal direito tem como função apenas garantir a comunicação entre as partes, o que, na classificação proposta por Rubio-Marin (2003), configura um direito linguístico de tipo instrumental. Contudo, os direitos linguísticos coletivos assegurados aos povos indígenas não têm natureza somente instrumental, uma vez que pretendem também fazer respeitar as diferenças linguísticas e culturais desses povos e não somente garantir a comunicação.

Quanto ao caso Paulino Terena, a tentativa dos deputados de incriminá-lo por tentar falar em sua língua materna, alegando que ele teria mentido sob juramento, indicou ainda o processo de criminalização de lideranças indígenas que tem sido verificado no Brasil, assim como a expressão de um racismo institucional. Desse modo, vimos como o poder Judiciário, representado na CPI do Genocídio, pelo Poder Legislativo, muitas vezes usa o mecanismo da legalidade para criminalizar lideranças indígenas e, com isso, favorecer os interesses de setores ligados ao agronegócio dessas regiões. Tanto Paulino Terena, como Marcos Verón e Nelson Reko são e foram importantes lideranças indígenas que têm atuado pela defesa dos territórios das comunidades indígenas. Fica-se, portanto, como questionamento desse trabalho até que ponto a negativa de direitos linguísticos aos indígenas no Judiciário não guarda relações com o processo crescente de criminalização de lideranças que se verifica no Brasil, considerado em 2018 pela ONU um dos países mais perigosos para ativistas de direitos humanos e indígenas.

Já no *eixo das possibilidades/potencialidades conceituais*, a análise dos processos indicou que existem diferenças no modo como a língua é conceituada pelos operadores do direito e pelos povos indígenas. Pelo que se verificou, entre os agentes judiciais, a língua é pensada como algo de dimensão individual, enquanto

para os povos indígenas ela está vinculada à dimensão da coletividade. Além disso, para os operadores do direito, a língua é entendida como um instrumento de comunicação, isto é, ela é reduzida a sua função de ferramenta para garantir a comunicação entre as partes do processo. Tal visão reducionista entra, contudo, em confronto com os sentidos/cosmovisões que os povos indígenas atribuem ao fenômeno linguístico. Vimos que, para esses povos, a língua está profundamente vinculada à relação harmônica que estes mantêm com a natureza. Como assinala Luciano (2015), para os indígenas, língua, natureza e território possuem um vínculo estreito, na medida que é pela e na língua tradicional que estes povos mantêm sua comunicação com os animais, com os rios, com os espíritos, com o cosmos.

Para os Guarani-Kaiowá, por exemplo, vimos que a língua, a palavra-alma, é o elo que os liga com a sua espiritualidade. A língua guarani, como explica Chamorro (2008) é o que mantém os Guarani-Kaiowá eretos, como seres humanos. Portanto, ela é elemento para manter a sua humanidade. Entre os Yanomami, a língua indígena também é elemento fundante da relação que esse povo mantém com os espíritos. Assim, a língua, criação de Omana, tem como função a nomeação das coisas da floresta, a qual deve ser protegida pelos Yanomami. Pensada desde essa perspectiva, a língua é algo que rompe, portanto, os limites entre o físico e o espiritual, o tangível e o intangível, o humano e o não-humano. Tal cosmovisão entra em confronto com a concepção individualista e instrumentalista de língua que se verifica na sociedade moderna ocidental, fundada na racionalidade, no pragmatismo e nas relações capitalistas de exploração da terra.

Assim como ocorre com os sentidos atribuídos à terra nas disputas judiciais, a qual tem sido reduzida à noção de posse, propriedade individual e lucro, os sentidos atribuídos às línguas também são reduzidos a noções individualistas e instrumentalistas do direito moderno ocidental. Nesse sentido, defendeu-se que é preciso incorporar nas discussões sobre direitos linguísticos dos povos indígenas as concepções que os próprios indígenas possuem a respeito de língua. O reconhecimento de conceitos indígenas sobre língua é importante porque amplia o entendimento sobre o fenômeno linguístico, pensado a partir de relações mais respeitadas

e harmoniosas com a natureza, com a coletividade etc. Desse modo, para a construção de um sistema de justiça plurilíngue e intercultural, o qual seja respeitador das diferenças, valores corolários da Constituição Federal, é importante que se reconheçam saberes e cosmovisões sobre a língua que sejam alternativos à ciência moderna, construindo-se, assim, uma ecologia de saberes nos direitos linguísticos.

Por fim, no *eixo das possibilidades/potencialidades institucionais*, considerou-se as ações alternativas de políticas linguísticas para pensar modelos de gestão da pluralidade linguística na justiça. A fim de instrumentalizar e ampliar as possibilidades de efetividade dos direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso às instituições da justiça estatal, foram observadas experiências político-linguísticas gestadas “desde abajo”, isto é, a partir de diferentes iniciativas, contextos locais e agentes sociais, de diferentes comunidades linguísticas.

Analisou-se, por exemplo, a ação que foi desenvolvida por intérpretes voluntárias no atendimento a mulheres indígenas em situação de violência doméstica, no estado do Mato Grosso do Sul (MS). Observou-se ainda as experiências a nível nacional como a profissionalização do intérprete e tradutor em Libras (Lei nº 12.319/2010), e em nível internacional, foram tomadas como referências as políticas linguísticas que o Peru e o México têm adotado para formar e capacitar intérpretes e tradutores indígenas.

A partir de um trabalho de imaginação sociológica, buscou-se visibilizar tais práticas, de maneira que elas ajudaram a ampliar a nossa imaginação sobre o que é possível fazer em termos de gestão da pluralidade linguística na justiça. Uma sociologia das ausências e das emergências tem, no dizer de Sousa Santos (2002), o potencial de ampliar as possibilidades e potencialidades das experiências sociais. Foram propostos ao final do trabalho alguns modelos de gestão das línguas indígenas, tal como o diagnóstico, identificação e registro das línguas indígenas faladas no Brasil; a formação, cursos de capacitação e certificação de intérpretes e tradutores indígenas e oficinas de capacitação e conscientização de servidores da justiça em direitos dos povos indígenas.

Portanto, essa pesquisa atuou no sentido de ampliar as experiências possíveis para a garantia dos direitos linguísticos dos

povos indígenas no acesso à justiça. Os desafios jurídicos, conceituais e institucionais que se observaram nas disputas por tais direitos no Judiciário, revelaram-se, ao final, como reais oportunidades para pensar novas bases conceituais e jurídicas para os direitos linguísticos, assim também como oportunidades para propor modelos de gestão das línguas indígenas na justiça brasileira. Com esta tese, conclui-se que a garantia dos direitos linguísticos dos povos indígenas no Brasil faz parte de um futuro concreto, que embora sempre incerto e em perigo, avança na medida em que avançam também nossas esperanças.

REFERÊNCIAS

ABA; PGR. Associação Brasileira de Antropologia. Procuradoria Geral da República. **Criminalização e Situação Prisional de Índios no Brasil**. Edital Projeto de Pesquisa ESMPU n./2006. Relatório Final. Brasília: ABA, 2008.

ABREU, R. N. Contribuições para uma delimitação dos Direitos Linguísticos no Brasil. IPHAN. **Anais**. Seminário Ibero-americano de Diversidade Linguística. Série: anais. 2016.

ABREU, R. N. Estatutos jurídicos e processos de nacionalização das línguas no Brasil: considerações à luz de uma teoria dos direitos linguísticos. **Revista da Associação Brasileira de Linguística** – ABRALIN (no prelo). 2019.

ALANEN, J. Language Access is an Empowerment Right: Deprivation of Plenary Language Access Engenders an Array of Grave Rights Violations. *ILSP Law Journal*, n. 93, v. 1, 2009. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r23523.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2016.

ALMEIDA, R. H. de. **O diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 1997.

ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, W. B. de. Os movimentos indígenas e a autoconsciência cultural – diversidade linguística e identidade coletiva. **Raízes**, v.31, n.1, 2011.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ARAS, V. O caso Verón e o direito à diversidade linguística: ao lado das vítimas. **Vladimiraras**. 2010. Disponível em: <https://vladimiraras.blog/2010/05/06/o-caso-veron-e-o-direito-a-diversidade-linguistica-ao-lado-das-vitimas/>. Acesso em: 15 de outubro de 2017.

ARAÚJO JÚNIOR, J. J. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: CUNHA, M. C. da.; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ARZOZ, X. The nature of language rights. **Journal on Ethnopolitics and Minority**. Issues in Europe v 2. 2007.

ATILLO, D. E. M. “Puutx We’wnxi Uma Kiwe” comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida. **Ciencia e Interculturalidad**, Volumen 23, Año 11, No. 2. 2018.

BAKER, C. **Foundations of Bilingual Education and Bilingualism**. Multilingual matters ltd clevedon. Buffalo. Toronto. Sydney. 3. Ed. 2001.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

BARROSO. L. R. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito. **Revista de Direito Administrativo**, v. 240. 2005.

BECKER, S.; SOUZA, O. C. N.; de OLIVEIRA, J. E. Negações para a produção de perícia antropológica em processos criminais no tribunal de justiça de Mato Grosso do Sul (TJMS), Brasil. In: BECKER S.; BRITO, A. G.; OLIVEIRA, J. E (Orgs.). **Estudos de antropologia jurídica na américa latina indígena**. Curitiba: Editora CRV, 2012.

BELAUSTEGUIGOITIA, M. Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. **Debate Feminista**, México, v. 12, n. 24, p. 230-254, 2001.

BESSA FREIRE, J. R. Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento. In: BESSA FREIRE, R; ROSA, M. C (Orgs.). **Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

BESSA FREIRE, J. R. Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira. **Revista Ameríndia**. Paris, n. 8, 1983.

BESSA FREIRE, R. A demarcação das línguas indígenas no Brasil. In: CUNHA, M.C; CESARINO, P.N. (Orgs.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

BLOMMAERT, J. The Sociolinguistics of Globalization. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2010.

BONATO, G. Por um efetivo “devido processo penal. **Revista Scientia Iuris**. V. 5/6. 2000.

BONILHA, P. Sem provas consistentes, indígenas Kaingang são mantidos como presos políticos no RS. **Brasil de fato**. 2014. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/28850/>. Acesso em: 25 de janeiro de 2018.

BORGES, J. **O que é encarceramento em massa?** Editora Letramento: Justificando, 2018.

BRAGGIO, S. L. B. Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção. **Revista do Museu Antropológico**. Goiânia, v. 5/6, 2002.

BRAGGIO, S. L. B. Políticas e Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas Brasileiros. **Signótica. Ed.do Cegraf**: UFG. Goiania, v. 14. 2003.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução 230, de 22 de junho de 2016**. 2016.

BRASIL. **Constituição Federal**. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República. 1988.

BRASIL. **Decreto nº 13.609, de 21 de outubro de 1943**. Estabelece novo Regulamento para o ofício de Tradutor Público e Intérprete Comercial no território da República. 1943.

BRASIL. **Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010**. Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística e dá outras providências. 2010.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848 de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. 1940.

BRASIL. **Decreto-lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941**. Código de Processo Penal. 1941.

BRASIL. **Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015**. Código de Processo Civil. 2015.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Estatuto do Índio. 1973.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 1996.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. RCNEI. Brasília: MEC; SEF, 1998.

BRASIL. Ministério da justiça. Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº 707**. 2014.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Anistia política do povo indígena Krenak**. 2015.

BRASIL. **Projeto de Lei do Senado nº 156**. Reforma do Código de Processo Penal. Senado Federal. 2009.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 2.397-A, de 2015** (Câmara dos deputados). Acrescenta o art. 56-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. 2015.

Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=1585037>. Acesso em: 29 de junho de 2017.

BRASIL. **Projeto de lei nº 8045, de 2010** (Senado Federal). Projeto de lei nº 8045, de 2010, do senado federal, que trata do "código de processo penal" (revoga o decreto-lei nº 3.689, de 1941. Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=490263>. Acesso em: 10 de maio de 2018.

BRASIL. Superior Tribunal Federal. **Recurso em habeas corpus: RHC 86305 RS 2017/0157170-3**. 2017.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Habeas corpus: HC 243794 MS 2012/0108607-8**. 2014.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Habeas corpus: HC 30113 MA 2003/0154495-0**. 2004.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso em habeas corpus: RHC 77244 RS 2016/0271546-5**. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação cível originária: ACO 0052319-94.2016.1.00.0000 MS - Mato Grosso do Sul. 0052319-94.2016.1.00.0000**. 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas corpus: HC 79530 PA**. 2009.

CAMPOS, A. Ditadura criou campos de concentração indígenas. **O portal da esquerda**. 2014.

<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Direitos-Humanos/Ditadura-criou-campos-de-concentracao-indigenas/5/30641>. Acesso em: 15 de abril de 2017.

CAMPOS, A. O presídio indígena da ditadura. **Brasil de Fato**. 2012. Disponível em:

<https://www.brasildefato.com.br/node/10854/>. Acesso em: 25 de abril de 2017.

CAMPOS, C. M. **A Política da Língua na Era Vargas**.

Proibição do Falar Alemão e Resistências no Sul do Brasil.

Campinas: Editora da Unicamp. 2006.

CANAGARAJAH, A. S. **Reclaiming the local in language policy and practice**. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2005.

CAPPELLETTI, M; GARTH, B. **Acesso à Justiça**.

Tradução Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 1988.

CAPOTORTI, F. **Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities**. New York: 1979.

CARDOSO, V. F. **Aspectos morfossintáticos da língua kaiowá (guarai)**. Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 2008.

CASTILHO, E. W. V.; COSTA, P. B. F. **O Projeto de Lei do Senado no 156, de 2009, que institui novo Código de Processo Penal e os crimes praticados contra indígenas ou por indígenas**. Brasília a. 46 n. 183. 2009.

CHAMORRO, G. Língua e identidade: desafios da palavra Guarani ao Teko Arandu. **Tellus**. ano 7, n. 13. 2007.

CHAMORRO, G. **Terra madura yvy araguyje: Fundamento da Palavra Guarani**. Doutorados, MS: editora UFGD dourados, 2008,

CIDH. Comissão Internacional de Direitos Humanos. **Caso Tiu Tojín Vs. Guatemala**. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 26 de noviembre de 2008. Série C No. 190, párr. 97.

CIDH. Comissão Internacional de Direitos Humanos. **Caso Rosendo-Cantú et al v. México**. Objecões Preliminares, Méritos, Reparações e Custos. Julgamento de Agosto 31, 2010. Série C No. 216.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Ataques e criminalização contra os povos indígenas e seus defensores no Brasil são os mais graves do mundo”, afirma relatora da ONU. **CIMI**. 2018. Acesso em: <https://cimi.org.br/2018/09/ataques-e-criminalizacao-contra-os-povos-indigenas-e-seus-defensores-no-brasil-sao-os-mais-graves-do-mundo-afirma-relatora-da-onu/>. Acesso em: 25 de setembro de 2018.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Grupo Kaingang preso no norte do RS é solto por ordem do STJ; Cimi denuncia arrendamentos. **CIMI**. 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/03/39370/>. Acesso em: 19 de julho de 2018.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Relatório violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2017. Brasília: **CIMI**. 2017.

COSTA E. Lewandowski inaugura em RR 1º polo de conciliação indígena do Brasil. **G1 Globo**. 2015. <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/09/lewandowski-inaugura-em-rr-1-polo-de-conciliacao-indigena-do-brasil.html>. Acesso em: 09 de abril de 2017.

COSTA, G. Mulheres surdas não conseguem denunciar violência doméstica por falta de intérpretes. **G1 Globo**. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/celina/mulheres-surdas-nao-conseguem-denunciar-violencia-domestica-por-falta-de-intepretes-23597017>. Acesso em: 15 de maio de 2019.

CPI DO GENOCÍDIO: matam os índios e querem esconder o pau. **CIMI**. 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/pub/doc/nota-cimi-cpi-genocidio%20%281%29.pdf>. Acesso em: 15 de agosto de 2017.

CTI; UCB. Centro de Trabalho Indigenista. Universidade Católica Dom Bosco. **Situação dos Detentos Indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul**. Brasília: CTI, 2008.

CUNHA, M. C. da.; BARBOSA, S. **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CUNHA, M.C Terra indígena: história da doutrina e da legislação. In: CUNHA, M. C; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

D'ANGELIS, W. R. Kaingáng: Questões de Língua e Identidade. **Revista Liames 2**. 2002.

DA SILVA, J. P. Uma introdução às questões apologéticas do Pe. Manuel da Penha do Rosário. **Revista Philologus**, ano 21, n. 62, 1995.

DE SOUSA SANTOS, B. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63. 2002.

DIPLOMADO DE FORMACIÓN y acreditación de intérpretes en lenguas indígenas en los ámbitos de procuración y administración de justicia en el estado de Oaxaca. **Gob.mx**. Disponível em: <https://www.inali.gob.mx/comunicados/215->

diplomado-de-formacion-y-acreditacion-de-interpretes-en-lenguas-indigenas-en-los-ambitos-de-procuracion-y-administracion-de-justicia-en-el-estado-de-oaxaca.html. Acesso em: 10 de abril de 2019.

DUPRAT, D. Dourados é talvez a maior tragédia conhecida na questão indígena. **Brasil de fato**. 2010. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/5164/>. Acesso em: 6 de janeiro de 2017.

DUPRAT, D. O direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

DUPRAT, D. O marco temporal de 5 de outubro de 1988: TI Limão Verde. In: CUNHA, Manuela Carneiro da.; BARBOSA, Samuel. (Orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

EL PERUANO. **Normas legales**. 2017.

FAGUNDES, L. C.; WOLKMER, A. C. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico. In: **Pensar**, Fortaleza, v. 16, n. 2. 2011.

FAJARDO, R. Y. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, C. R. [Coord.]. **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

FAJARDO, R. Y. Fundamentos jurídicos para una justicia multilingüe en Guatemala. El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas. **Anais**. UNAM. 2003. Disponível em:

<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/740/11.pdf>. Acesso em: 15 de novembro de 2018.

FAVRETO, R.; SGARBOSSA, M. Democratizar o acesso à justiça: uma contribuição baseada em políticas públicas. **Revista Escola Nacional da Magistratura**. 2010.

FERNANDES, P. A proteção das terras indígenas no direito internacional: marco temporal, provincianismo constitucional e produção legal da ilegalidade. In: CUNHA, M. C.; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. 1ed. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FERREIRA, B. **Educação Kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar**. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. UFRGS. 2014.

FIALHO, C. L. **O percurso histórico da língua e cultura terena na aldeia Ipegue/Aquidauana/MS**. Dissertação de mestrado. Universidade Católica Dom Bosco: Campo Grande, 2010.

FILHO, A. S.; FRIGO, D. A luta por direitos e a criminalização dos movimentos sociais: a qual Estado de Direito serve o sistema de justiça? **Terra de Direitos**, 2010.

FISHMAN, J. Bilingualism with and without diglossia: diglossia with and without bilingualism. *Journal of Social Issues*, (23). Revisado e reimpresso como “Societal bilingualism: stable and transitional”. **Sociolinguistics: A brief introduction**, 1970.

FLORES, J. H. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Garcia, C. R.; Suxberger, A. H. Dias, J. A. (trad). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FONSECA, L. G. da. A construção intercultural do direito das mulheres indígenas a uma vida sem violência: a experiência brasileira. **Hendu** 6(1):88-102 2015.

GÓMEZ, M. “La defensoría jurídica de presos indígenas”, en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), **Entre la ley y la costumbre**, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1990, p. 371-388.

GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1. 2013.

GROSJEAN, F. Individual bilingualism. The encyclopedia of language and linguistics. Oxford: **Pergamon Press**, 1994.

GROSJEAN, F. Life with two languages: An Introduction to Bilingualism. **Harvard University Press. Cambridge**, Massachussets and London, England. 1982.

GUERRA, V. M. L.; SOUZA, C. C. de. Um estudo da cartilha Vihikaxopovepe Yúhoikopea Ūti Vemó’u: Identidade e discurso do povo Terena. **Revista Moara**, n.42. 2014.

HAMEL, Rainer Enrique. "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (Orgs.). **Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario en América Latina**, 1990, pp. 205-230.

_____. Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas.. **Alteridades**, 1995.

_____. La política del lenguaje y el conflicto interétnico. Problemas de investigación sociolingüística. In: ORLANDI, E. (ed.). **Política Lingüística na América Latina**. Campinas, Pontes, 1988.

_____. Language Policy and Ideology In Latin America. In: CAMERON et all. (Orgs.). **The Oxford Handbook of Sociolinguistics**. Oxford University Press, 2013.

HAVILAND, J. Ideologies of Language. Some reflections on Language and U.S Law. **American anthropologist** 105(4):764-774. 2003.

HILGERT, C. D; NOLAN, M. N. Indígenas em conflito com a lei: a criminalização dos povos indígenas no Brasil através do judiciário. **Anais**. Artigo apresentado no IX Congresso da Rede Latinoamericana de Antropologia Jurídica (Relaju), 2016.

HOBSBAWN, E. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

HORNBERGER, N.; JOHNSON, D. C. Slicing the Onion Ethnographically: Layers and Spaces in Multilingual Language Education Policy and Practice. **Tesol Quarterly**, Alexandria, v. 41, n. 3. 2007.

IBGE. **Censo Demográfico**. 2010. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>. Acesso em: 5 de agosto de 2017

IMPERIO DO BRASIL. **Actos do poder legislativo**. Coleção das Leis. Rio de Janeiro. 1881.

INALI. Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. **Gob.mx**. Disponível em: <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>. Acesso em: 27 de setembro de 2018.

IPOL. **1º Encontro Nacional de Municípios Plurilíngues. 2015**. Disponível em: <http://1enmp2015.blogspot.com/p/um-pais-plurilingue.html>. Acesso em: 9 de maio de 2017.

ISA. Instituto Socioambiental. Povo Kaingang. **Socioambiental**. Disponível: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>. Acesso em: 12 de janeiro de 2017.

JAKOBSON, R. **Linguística e comunicação**. 22.ed. Tradução de Izidoro Blikstein; José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2010.

JUSTIÇA CAPACITA servidores que atendem vítimas de abuso. **Folha Web**. 2018. Disponível em: <https://folhabv.com.br/noticia/Justica-capacita-servidores-que-atendem-vitimas-de-abuso-/44529>. Acesso em: 07 de janeiro de 2019.

KLEINERT, C. V.; STALLAERT, C. La formación de intérpretes de lenguas indígenas para la justicia en México. Sociología de las ausencias y agencia decolonial. **Sendebare**. 2015.

KLOSS, H. The American Bilingual Tradition. Rowley: **Newbury House**. 1977.

KOKAY, E. **Projeto de lei n.º 2.397**. Acrescenta o art. 56-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KYMLICKA, W. Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights. **Clarendon Press**. Oxford. 1995.

KYMLICKA, W. Politics in the Vernacular: Nationalism, multiculturalism, and citizenship. **Oxford University Press**. Oxford. 2001.

LAPPE, E.; LAROQUE, L. F. S. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras

Indígenas Por Fi Gã, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá. In: **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 34. 2015.

LIMA, I. S. Entre a língua nacional e a fala caçanje. Representações sociais sobre a língua no Rio de Janeiro imperial. In: simpósio nacional de história, 23., 2005, Londrina. **Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz**. Londrina: ANPUH. CD-ROM. 2005.

LIMA, I. S. Língua nacional, histórias de um velho surrão. In: LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura do. (Orgs.). **História social da língua nacional**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008.

LIMA, M. H. F. **Nota técnica: antropologia/mada/nº 011/2010. Processo nº 2003.60.02.000374-2**. 2010.

LUCIANO, G. S. Truculência e intolerância étnica. In: UNICEF. **Direitos Negados – a violência contra crianças e o adolescente no Brasil**. Brasília, 2005.

_____. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; **LACED/Museu Nacional**, 2006.

_____. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, A. R. (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____. Língua, Educação e Interculturalidade na perspectiva indígena. **Anais**: Seminário Ibero-americano de Diversidade Linguística. Foz do Iguaçu, Paraná. 2014.

MAIA, L. M. Do papel da perícia antropológica na afirmação dos direitos dos índios. 2017. **MPF.MP**. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e->

publicacoes/artigos/docs_artigos/do_papel_da_pericia_antropologica_na_afirmacao_dos_direitos_dos_indios.pdf. Acesso em: 25 de novembro de 2018.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. Desinventando e (re)constituindo línguas. Tradução: Severo, Cristine Gorski. **Revista Working Papers**, 16(2): 9:34. 2015.

MÄLKSOO, L. Language Rights in International Law: Why the Phoenix is Still in the Ashes?" **Florida Journal of International Law**. 2000.

MAMANI, F. H. Discurso del Canciller Fernando Huanacuni Mamani en el Foro sobre Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. **Papersmart**. 2018. Disponível em <https://papersmart.unmeetings.org/media2/18559620/bolivia.pdf>. Acesso em: 15 de maio de 2019.

MARIANI, B. **Colonização Linguística**. Campinas. Pontes. 2004.

MARIANI, B.; SOUZA, T. 1822, pátria independente. Outras palavras? **Organon**, v. 21, p. 43-51, 1994.

MAY, S. Derechos lingüísticos como derechos humanos. In: **Revista de Antropología Social**, 2010.

MAY, S. Language rights: moving the debate forward. **Journal of Sociolinguistics**. Oxford, v. 9, n. 3, 2005.

MELIÀ, B. La lengua guaraní del Paraguay; historia, sociedad y literatura. Madrid - España, **Mapfre**, 1992.

MELLO, H.B. **O falar bilíngue**. Goiânia: Editora UFG, 1999.

MENDES, K. Sem defesa, sem identidade: indígenas brasileiros definham nas prisões. **DCI**. Disponível em: <https://www.dci.com.br/neg%C3%B3cios/sem-defesa-sem->

identidade-indigenas-brasileiros-definham-nas-pris-es-1.773490.
Acesso em:

MENSAGEM DA UNESCO para o Dia Internacional da Língua Materna. **Unesco no Brasil**. 2018. Disponível em:
http://www.unesco.org/new/pt/brasil/about-this-office/single-view/news/unesco_message_for_the_international_mother_language_day-3/.

MÉXICO. **Lei Geral de Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas**. 2003.

MÉXICO. **Ley General de Derechos Linguísticos de Los Pueblos Indígenas**. 2003.

MIGNOLO, W. D. The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options. Durham: **Duke University Press**, 2011.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais – colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. OLIVEIRA, S. R. (Trad). Belo Horizonte: Editora UFMG. 2003.

MOREIRA, A. J. **O que é discriminação?** Editora Letramento: Casa do Direito: Justificando: Belo Horizonte, 2017.

MORELLO, R. Censos nacionais e perspectivas políticas para as línguas brasileiras. **Revista brasileira. Est. Pop.** v.33, n.2. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20947/s0102-30982016a0041>. Acesso em: 27 de abril de 2018.

MORELLO, R. **Leis e línguas no Brasil: o processo de cooficialização e suas potencialidades**. Florianópolis: IPOL, 2015.

MORELLO, R. Uma política pública e participativa para as línguas brasileiras: sobre a regulamentação e a implementação do

inventário nacional da diversidade linguística (incl) **Revista Gragoatá**. n. 32. 2012.

NASCIMENTO, A. M. A queda do céu: elementos para a descentralização epistemológica dos estudos da linguagem desde visões indígenas. In: Zolin-Vesz, Fernando. (Org.). **Linguagens e descolonialidades: práticas languageiras e produção de (des)colonialidades no mundo contemporâneo**. Vol, 2. Campinas: Pontes Editores, 2017.

NINCAO, O. S. Kóho yoko hovôvo /tuiuíú e o sapo: os Terena, uma nova identidade de nação? **Caderno de Estudos Culturais**, v. 7, n. 13, 2015.

OEA. Organização dos estados americanos. **Convenção americana de direitos humanos**, Costa Rica. 1969.

OEA. Organização dos Estados Americanos. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Santo Domingo. Republica Dominicana. 2016.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais**. Convenção nº 169. 1989.

OLIVEIRA, G. M. de. A cooficialização de línguas em nível municipal no Brasil: direitos linguísticos, inclusão e cidadania. In: MORELLO, Rosângela (Org.). **Leis e línguas no Brasil: o processo de cooficialização e suas potencialidades**. Florianópolis: IPOL, 2015.

OLIVEIRA, G. M. de. Brasileiro fala português: monolinguismo e preconceito linguístico. In: SILVA, F. L.; MOURA, H. M. (Orgs.). **O direito à fala: a questão do preconceito linguístico**. Florianópolis: Editora Insular, 2012.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, 2006.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Declaração sobre os direitos das pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas**. Resolução 47/135 da Assembleia Geral da ONU. 1992.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Declaração universal dos direitos humanos**. Paris. 1948.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas**. 2018.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Pacto internacional dos direitos civis e políticos**. XXI Sessão da Assembléia-Geral das Nações Unidas. 1966

ONU. Organização das Nações Unidas. **Preservar línguas ancestrais é essencial para sobrevivência de povos indígenas**. 2019. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/preservar-linguas-ancestrais-e-essencial-para-sobrevivencia-de-povos-indigenas/>. Acesso em: 19 de maio de 2019.

PASQUEL, L. D. Mixtecos y analfabetas: poder y resistência en la corte norteamericana. **Dimension Antropologica**, ano 6, v. 15, 1999.

PAZ, M. The Failed Promise of Language Rights: A Critique of the International Language Rights Regime. **Harvard International Law Journal** / Vol. 54. Volume 54, n. 1 2013.

PERU. **Constitucion política del Peru**. 1993.

PERU. **Lei n° 29735**. Ley de Lenguas. 2011a.

PERU. **Lei n° 29785**. Ley del Derecho a La Consulta Previa a los Pueblos Indígenas. 2011b.

PERU. **Política Nacional de Línguas Originárias, Tradição Oral e Interculturalidade (PNTEI)**. 2014.

PIOVESAN, F. **Temas de direitos humanos**. 5. ed. – São Paulo: Saraiva, 2012.

POLO INDÍGENA: Termos de conciliação devem ser escritos na língua materna. **TJRR.JUS**. 2018.

Disponível:<http://www.tjrr.jus.br/index.php/pt/noticias-em-destaque/2242-polo-indigena-termos-de-conciliacao-devem-ser-escritos-na-lingua-materna>. Acesso em: 15 de abril de 2019.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidade-racionalidad. **Perú Indígena**, n. 13, n. 29, 1992.

REZENDE G. M. Índio: tratamento jurídico-penal. Curitiba: **Juruá Editora**, 2012.

RICOY, R. P.; CIUDAD, L. A. Activismo, derechos lingüísticos e ideologías en el Perú: la traducción e interpretación en lenguas originarias. **Indiana**. v. 35. 2018.

RICOY, R. P.; CIUDAD, L. HOWARD. H The role of indigenous interpreters in the Peruvian intercultural, bilingual justice system. In: *Translating and Interpreting Justice in a Postmonolingual Age* edited by Esther Monzó Nebot and Juan Jiménez Salcedo published. **Vernon Press**. 2018.

RIO GRANDE DO SUL. **Recurso em Habeas Corpus nº 86305 / RS (2017/0157170-3)**. 2018.

RODRIGUES, A. D. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília, DF: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB. 2003.

RODRIGUES, J. H.. **Conciliação e reforma no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2ª edição. 1982.

ROMAINE, S. Bilingualism. Oxford: **Blackwell Publishing**, 2009.

ROSA, A. B. Por que a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. **Huffpost**. 2016. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s_a_21700429/. Acesso em: 08 de março de 2019.

RUBIO-MARIN, R. Language rights: Exploring the competing rationales. IN KYMLICKA, W.; PATTEN, A. (eds.), **Language Rights and Political Theory**. Oxford University Press. 2003.

SAAVEDRA, M. Derechos lingüísticos y generación de políticas públicas para la mejora de la comunicación y atención de la población indígena. **Actas**. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Congreso Internacional “américa latina: la autonomía de una región”. 2012.

SALVARO, T. D. **De geração em geração e o lápis na mão: o processo de revitalização da língua kaingang na educação escolar indígena/ terra indígena xapecó – sc**. Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em História Cultural, Curso de PósGraduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis. 2009.

SANCHEZ, Prefeitura de Campo Grande demite únicas tradutoras indígenas na Casa da Mulher. **De olho nos Ruralistas**. 2017. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2017/06/22/prefeitura-de-campo-grande-demite-unicas-tradutoras-indigenas-na-casa-da-mulher/>. Acesso em: 30 de abril de 2019.

SANTOS FILHO, R. L. Cárcere privado praticado por indígenas: rejeição da denúncia por falta de prévio estudo antropológico. **Jus Navegandi**. a, 16, n. 2802, 2011.

SANTOS, B. R. DOS; GONÇALVES, I. B. Depoimento sem medo (?) Culturas e práticas não-revitimizantes. Uma cartografia das experiências de tomada de depoimento especial de crianças e adolescentes. São Paulo: **Childhood Brasil** (Instituto WCF-Brasil), 2008.

SANTOS, B. S. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

SANTOS, G. F. Língua oficial e direitos linguísticos na Constituição Brasileira de 1988: revisitando o tema. In: COLARES, V. (Org.). **Linguagem e direito: caminhos para linguística forense**. São Paulo: Editora Cortez, 2016.

SAUSSURE, F. de. **Curso de Linguística Geral**. BALLY, C.; SECHEHAYE, A. (Orgs). RIEDLINGER, A. (Colab). CHELINI, A.; PAES, J. P.; BLIKSTEIN, I. (Trad). 28ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SAVOLDI, A. Olhares sobre a terra indígena Xapecó: municípios de Ipuacú e Entre Rios/ C. **Cadernos do CEOM** - Ano 19, n. 24 - Cultura Material.

SEGATO, R. L. Agenda de Ações Afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. Série Antropologia 326. Brasília: **Depto. De Antropologia da Universidad de Brasília /FUNAI/GTZ**. 2003.

SEIFFERT, A. P. Censo, diagnóstico, inventário e observatório linguísticos: aspectos metodológicos e papel político linguístico. In: MORELLO, Rosângela (Org.). **Leis e línguas no Brasil**. IPOL, 2015.

SIERRA, M. T. “Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena”. In: **Nueva Antropología**, n. 44, 1993, pp. 17-26.

SILVA NETO, S. da. **Introdução ao estudo da Língua Portuguesa no Brasil**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

SILVA, C. T. da. O índio, o pardo e o invisível: primeiras impressões sobre a criminalização e o aprisionamento de indígenas no Brasil. **Antropolítica**, n. 34. 2013.

SILVA, J. I. da. Do mito da língua única à política do plurilinguismo: desafios na implementação de leis de cooficialização linguística em municípios brasileiros. **Revista Matraca**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 38, p. 2016a.

SILVA, J. I. O debate sobre direitos linguísticos e o lugar do linguista na luta dos sujeitos falantes de línguas minorizadas: quem são os protagonistas? In: **Rev. bras. linguist.**, vol.17, n.4, 6398. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6398201711347>. Acesso em:

SILVA, J. I. Práticas transidiomáticas e ideologias linguísticas no rap guarani-kaiowá - Brô Mc's: a mistura guarani-português como estratégia de negociação social e de luta política. **Domínios de Lingu@gem**, v. 10, n. 4. 2016.

SOARES, I. V. P. Direito à diversidade linguística no Brasil e sua proteção jurídica. **Anais**. Seminário Ibero-americano de Diversidade Linguística / organização, Marcus Vinícius Carvalho Garcia et al. – Brasília. Iphan, 2014.

SOUSA SANTOS, B. de. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sul**. Lima: Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU). 2010.

SOUSA SANTOS, B. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63. 2002.

SOUZA FILHO, C. F. M. de. Marco temporal e direitos coletivos. In: CUNHA, M. C. da.; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

SOUZA FILHO, C. F. M. de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

SOUZA FILHO, C. F. M. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil; In: Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). **Índios no Brasil**. Brasília, Ministério da Educação e do Desporto. 1994.

STAVENHAGEN, R. “Derecho consuetudinario indígena en América Latina”. In: Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (coords.). **Entre la ley y la costumbre**, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1990, pp. 27-46.

TAVARES, M. Línguas Indígenas & Língua Portuguesa em Comunidades Indígenas do Sul de Mato Grosso do Sul. In: **signum: Estud. Ling.** n. 19/2. 2016.

TAVARES, M. **Línguas Indígenas & Língua Portuguesa em Comunidades Indígenas do Sul de Mato Grosso do Sul**. SIGNUM: Estud. Ling., Londrina, n. 19/2, p. 368-390, dez. 2016.

TAVARES, M. S; CARNASCIALI L. Crenças e atitudes linguísticas de indígenas de Dourados – MS. In: **Cadernos do IL**. n. ° 44, junho de 2012.

TJRR CAPACITA intérpretes de línguas para atender crianças vítimas de violência. **G1 Globo**.
<http://g1.globo.com/rr/roraima/jornal-de-roraima/videos/v/tjrr-capacita-interpretres-de-linguas-para-atender-criancas-vitimas-de-violencia/7184982/>. Acesso em: 09 de maio de 2019.

TUYUKA, J. S. R. Transformação da vida de um menino tuyuka no internato salesiano de Pari-Cachoeira: leitura antropológica. **Cadernos do NEAI**. Disponível em: Tuyuka<https://cadernosdoneai.wordpress.com/2018/08/27/transformacao-da-vida-de-um-menino-tuyuka-no-internato-salesiano-de-pari-cachoeira-leitura-antropologica-por->

d%CA%89hpo-justino-sarmento-rezende-tuyuka/. Acesso em: 17 de agosto de 2017.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda**. 32ª Sessão. Paris. 2003.

UNESCO; PEN INTERNACIONAL. **Declaração universal dos direitos linguísticos**. Barcelona. 1996.

VARENNE, F. Minorias e Direitos Humanos: Proteção Linguística. In: JUBILUT, L.; MAGALHÃES, L. Q.; BAHIA, A. (eds.) **Direito à Diferença e a Proteção Jurídica das Minorias**, São Paulo, Brasil. 2012.

VARENNE, F. Minorias e Direitos Humanos: Proteção Linguística. In: **Direito à Diferença e a Proteção Jurídica das Minorias**. JUBILUT, L.; MAGALHÃES, J. L. Q.; BAHIA, A. (eds.), São Paulo, Brasil. 2012.

VERONESE, M. V.; CARVALHO, M. L. A emergência de cosmovisões Relacionais. Civitas. **Revista de Ciências Sociais**, v. 6, n. 2. 2006.

VIEIRA, R. P.; SILVA, M. C. F. Efeito-memória da linguística no direito: saussure no pensamento de kelsen e de luhmann. **Seminário de pesquisa em estudos linguísticos**, vol. 9, no 1. 2017.

VILLARES, L. F. Direito Penal na ordem jurídica pluriétnica. In: VILLARES, Luiz Fernando. (Org.). **Direito Penal e povos indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

VITORELLI, E. Linguistic minorities in court: the exclusion of indigenous peoples in Brazil. Language and Law / **Linguagem e Direito**, Vol. 1(1), 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista Mana** vol.2 no.2. 1996.

WALSH, C. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIAÑA, J.; TAPIA, L. WALSH, C. (orgs.). **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz, Bolívia: Instituto Internacional de Integración, 2010.

WALSH, C. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. In: **Revista Signo y Pensamiento**, n. 46, XXIV, janeiro-junho, 2005.

WALSH, C. Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: **Ediciones Abya Yala**, 2009.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. In: **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008.

WAPICHANA, Joenia. Prefácio. In: VILLARES, Luiz Fernando. (Org.). **Direito Penal e povos indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

WOLKMER. A. C. Pluralismo jurídico, direitos humanos e Interculturalidade. **Revista Sequência**, no 53. 2006.

YAMADA, E.M; BELLOQUE, J. Direito Penal, Direito Indígena e Direitos Humanos – Uma análise do art. 121 do Código Penal brasileiro. In: VILLARES, L., F. (Org.). **Direito Penal e povos indígenas**. Curitiba: editora Juruá, 2014.