



Identidades híbridas: atitudes linguísticas dos Guarani do Pinhalzinho, Estado do Paraná

Rosana Hass Kondo^{1*} e Letícia Fraga²

¹Secretaria Estadual de Educação do Paraná, Av. Água Verde, 2140, 8024-900, Curitiba, Paraná, Brasil. ²Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Paraná, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: rosanahass@gmail.com

RESUMO. Tendo como pressuposto que a identidade não é ‘dada ao nascer’ (HALL, 2006), mas é construída cotidianamente e continuamente (BAUMAN, 2005), pretendemos, neste texto, argumentar que, não se pode atrelar a identidade indígena apenas ao conhecimento ou uso da língua indígena ou presença de determinados traços culturais, visto que os discursos aqui examinados indicam que a(s) identidade(s) é(são) híbrida(s), mestiça(s) e que, portanto a identidade indígena pode ser veiculada também em língua portuguesa. Para tanto, trazemos dados e análises resultantes de uma pesquisa etnográfica (LÜDKE; ANDRÉ, 1986), em nível de mestrado, realizada entre 2011 e 2012, na comunidade indígena do Pinhalzinho, Tomazina, Estado do Paraná. Os resultados obtidos na análise dos dados sugerem que: as atitudes e representações que os Guarani apresentam sobre língua, cultura e identidade indígena são influenciadas pelas concepções do que os não-indígenas elegeram como critérios definidores para tal.

Palavras-chave: identidade, língua guarani, língua portuguesa.

Hybrid identities: linguistic attitudes of the Guarani indians from Pinhalzinho, Paraná State, Brazil

ABSTRACT. Foregrounded on the fact that identity is not ‘given at birth’ (HALL, 2006) but built day by day and continuously (BAUMAN, 2005), current paper argues that it is not correct to bind indigenous identity only to the indigenes’ knowledge or to use of indigenous languages or to cultural marks. The discourses examined in current paper indicate that identities are hybrid and crossbred and consequently indigenous identity may also be conveyed in Portuguese. Data and analyses from an ethnographic research (LÜDKE; ANDRÉ, 1986), based on a Master’s dissertation, between 2011 and 2012, in the indigenous community of Pinhalzinho and Tomazina, Paraná State, Brazil, are forwarded. Results show that attitudes and representations that Guarany populations present on language, culture and indigenous identity are influenced by ideas that non-indigenous people have selected as defining criteria.

Keywords: identities, guarany language, portuguese language.

Introdução

Pretendemos neste texto argumentar por meio de dados colhidos etnograficamente que a identidade indígena é híbrida, mestiça, ao contrário do que muitos possam pensar, ela também pode ser veiculada em língua portuguesa (MAHER, 2012). Deste modo, em consonância com Maher (2012, p. 98, grifo da autora) acreditamos que:

[...] à relação língua-identidade, ao contrário de muitos que, equivocadamente, acreditam que as línguas indígenas funcionam como depósitos ontológicos de identidades e que, portanto, as identidades indígenas só podem ser veiculadas através dessas línguas, venho, já há tempo, argumentando que a construção da identidade não é do domínio exclusivo de língua alguma: é o discurso, isto é, a linguagem em uso, e não qualquer

materialidade linguística específica, quem cria e faz circular o sentido de ‘ser índio’.

Os discursos aqui examinados fazem parte de uma pesquisa de cunho etnográfico, em nível de mestrado intitulada *Representações e atitudes linguísticas na (re)construção da identidade indígena dos Guarani¹ do Pinhalzinho (Tomazina/PR): um estudo na escola Yvy Porã*, ocorrida entre 2011 e 2012, na comunidade do Pinhalzinho, localizada no Norte do Paraná.

Desse modo, primeiramente apresentamos os preceitos metodológicos que orientou este trabalho, bem como o contexto em que a pesquisa ocorreu.

¹Conforme Maher (2006, p. 14), a partir de uma convenção estabelecida, entre linguistas e antropólogos, em 1953, ficou estabelecido que o substantivo gentílico referente ao nome de um povo indígena seria grafado com maiúscula e nunca pluralizado: tal substantivo, além de muitas vezes já estar no plural na língua indígena de referência, é designativo de um povo, de uma sociedade, de uma coletividade única – e não apenas de um conjunto de indivíduos.

Na sequência, discutimos o(s) conceito(s) de cultura(s) e de cultura indígena, (CUCHE, 1999; SANTOS, 2010).

Posteriormente, por meio da análise dos dados, apresentamos as discussões acerca das atitudes linguísticas manifestadas pelos participantes da pesquisa inerentes aos contextos sociolinguísticos complexos. Finalizamos este trabalho com algumas considerações finais.

Metodologia e contexto

Metodologicamente, esse trabalho enquadra-se na abordagem qualitativa de pesquisa (ANDRÉ, 1995; LUDKE; ANDRÉ, 1986), também conhecida como “[...] naturalística ou naturalista [...]” (ANDRÉ, 1995, p. 17). A escolha se justifica pelo fato de que esta possibilita maior contato com os participantes da pesquisa e com o meio em que estes estão inseridos.

Os dados foram coletados etnograficamente. Conforme Braz (2010, p. 41),

[...] a investigação etnográfica, oriunda da antropologia, compreende o estudo do meio social pela observação direta das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas [...].

Ou seja, por meio desse método, é possível levantar dados sociais, culturais e linguísticos de uma sociedade.

Os instrumentos utilizados para coleta de dados foram: a) observações, b) entrevistas semiestruturadas e c) diário de campo. Posteriormente, os dados foram analisados qualitativamente.

A pesquisa em questão foi realizada na comunidade indígena do Pinhalzinho, localizada a aproximadamente 36 km do município de Tomazina, Estado do Paraná, às margens do rio Cinzas (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO, 2011). Esta comunidade Guarani é composta por aproximadamente 122 pessoas, distribuídas em 35 famílias, compostas de indígenas ‘puros’² e também de ‘mestiços’³ pelos casamentos com não-índios. Há presença também de duas famílias Kaingang na comunidade.

Ao todo, participaram da pesquisa 14 pessoas, as quais desempenham na comunidade e/ou escola importantes papéis, quais sejam: um membro da liderança indígena da comunidade e da escola Yvy Porã, dois membros da equipe pedagógica, dois professores indígenas, quatro professores não-indígenas e cinco alunos indígenas. No entanto,

neste texto, pelos objetivos almejados, analisamos somente os discursos de oito participantes.

Com a finalidade de manter o anonimato dos participantes⁴ da pesquisa, foram utilizadas as seguintes denominações: a) representante da liderança indígena (LI), b) professor indígena (PI – que são dois: PI1 e PI2) e c) alunos (A1, A3, A4 e A5).

Noção de cultura

Discutir cultura na perspectiva que propomos não é algo fácil, principalmente porque em nossa sociedade ainda impera a concepção de “[...] cultura estática [...]” (SANTOS, 2010, p. 92). Ou seja, entende-se que os destinos são traçados tendo por base a sociedade em que se nasce. Entretanto, essa visão estática não considera que o sujeito possa se transformar e/ou modificar ao longo do tempo. Talvez esses ainda sejam vestígios de uma visão cartesiana do homem, em que cultura e identidade eram concebidas como imutáveis (HALL, 2006). Todavia,

[...] se antes as culturas estavam mais ilhadas e, por isso mesmo, mais protegidas, o fato é que a crescente urbanização, a ampliação e a expansão vertiginosa dos meios de comunicação vêm, cada vez mais, expondo as culturas umas as outras. E é essa exposição que exige, sem mais adiamentos, que nos preparemos para o sempre difícil encontro com o outro, com o diferente (MAHER, 2007b, p. 258).

Ou seja,

A modernidade nos fornecia conceitos teóricos acabados, inertes, encapsulados e, por isso mesmo, confortáveis, seguros: deles derivávamos ‘certezas’ que nos ofereciam sabores de Verdade. A pós-modernidade, no entanto, nos força a ter que sair desses casulos teóricos de modo a enfrentar a turbulência provocada por comportamentos sociolinguísticos fluidos e a acomodar o inesperado e o movimento que a compreensão do mundo atual exige (MAHER, 2007a, p. 91, grifo da autora).

Hall (2006) aponta a globalização como um dos fenômenos que mais contribuiu para que as culturas interfiram umas nas outras, uma vez que elas possibilitaram/possibilitam a quebra de barreiras numa escala sem precedentes. Assim, para entender e compreender a cultura de um povo na perspectiva que propomos, é preciso ver cultura como algo dinâmico que pode ser transformado e modificado diariamente.

Para Velho e Castro (1978 apud TOMMASINO, 2006, p. 45, grifos nossos):

Cultura – é um conceito que designa o conjunto complexo de códigos simbólicos que asseguram a

² Expressão usada pelos indígenas do Pinhalzinho para se referir aos índios que são descendentes de pai e mãe indígenas.

³ Expressão usada pelos Guarani do Pinhalzinho para se referir aos filhos de pai ou mãe indígena com pai ou mãe não-indígena.

⁴ Optamos por utilizar o gênero masculino somente para preservar o anonimato dos participantes.

ação coletiva de um grupo. Cada sociedade elabora um conjunto de regras de interpretação da realidade que permite a atribuição de sentido ao mundo natural e social. Portanto, cada cultura possui uma racionalidade interna e se constitui como sistema. [...] 'Por ser um produto histórico, a cultura se transforma ao longo do tempo, é um processo permanente de invenção e ressignificação'.

Neste sentido,

[...] a cultura permite ao homem não somente adaptar-se a seu meio, mas também adaptar este meio ao próprio homem e as suas necessidades e projetos [...] (CUCHE, 1999, p. 10).

A noção de cultura vista por esse ângulo ajuda-nos a compreender que os processos de hibridização⁵, dinamicidade e ressignificação são inerentes a todas as culturas. Dito de outra forma, não existe 'cultura pura' (CUCHE, 1999), isto é, todas as culturas sofrem influências e interferências umas das outras. Logo, estão sempre se transformando.

Não existem, conseqüentemente, de um lado as culturas 'puras' e de outro, as culturas 'mestiças'. Todas, devido aos contatos culturais, são, em diferentes graus, culturas 'mistas', fruto de continuidades e de descontinuidades (CUCHE, 1999, p. 140, grifos do autor).

Todavia, é importante considerar que a hibridização cultural pressupõe conflitos e relações de desigualdades, visto que o grupo que é/está dominante sempre tenta impor sua cultura ao dominado.

As culturas nascem de relações sociais que são sempre relações desiguais. Desde o início, existe então uma hierarquia de fato entre as culturas que resulta da hierarquia social. Pensar que não há hierarquia entre as culturas seria supor que as culturas existem independentemente umas das outras, sem relação umas com as outras, o que não corresponde à realidade (CUCHE, 1999, p. 143-144).

Desta forma, as desigualdades são conseqüências – e não causa, como se pode pensar – dessas relações de dominação que se estabelecem entre culturas consideradas dominantes ou dominadas. Como dito anteriormente, essas disputas de poder não se dão de forma harmoniosa e amigável; muito pelo contrário, elas se constituem verdadeiros campos de batalhas, tendo em vista que os grupos mais fracos tentam resistir, em maior ou menor grau, às investidas do outro grupo.

Por outro lado, há que se considerar também que a relação entre cultura dominada e dominante não deve ser tomada como definitiva, uma vez que essa relação pode se modificar, chegando a inverter-se. Logo,

[...] falar de cultura 'dominante' ou de cultura 'dominada' é então recorrer a metáforas; na realidade o que existe são grupos sociais que estão em relação de dominação ou de subordinação uns com os outros (CUCHE, 1999, p. 145, grifos do autor).

Ou seja, a dicotomia dominado/dominante é frágil, principalmente porque as relações de poder não são claras nem definitivas, uma vez que as relações de dominação sempre são postas em questão. Além disso, a relação entre povos, culturas e grupos sociais, no próprio exercício das interações sociais, é constantemente negociada em termos de poder. Portanto, as disputas pelo poder ocorrem no cotidiano, em todas as relações sociais.

Assim, a seguir, discutiremos os conceitos de cultura indígena e como esta se (re)configura na atualidade, tendo em vista que as populações indígenas são julgadas pelos não-índios pelo fato de, na visão destes, 'terem abandonado suas culturas'.

Cultura indígena

Com a Antropologia Estruturalista de Claude Lévi-Strauss, a noção de 'cultura' veio substituir a noção de 'raça'. A somatória de traços culturais fixos definiria, então, um grupo étnico. Visto desta maneira, um 'índio' seria aquele que usa arco e flecha, anda nu, enfeita-se com penas e urucum e fala uma língua indígena, se essas, por exemplo, tivessem sido as dimensões eleitas pelo grupo étnico ao qual o indivíduo pertence como marcas irredutíveis de sua identidade (MAHER, 2010, p. 37, grifos da autora).

Infelizmente, não podemos dizer que esta é uma concepção totalmente superada, pois ainda perdura em nossa sociedade a imagem de um índio falso e estereotipado (MAHER, 2006; RIBEIRO, 1996). Essa visão tem contribuído para que os indígenas atualmente sejam vistos pelos não-indígenas de forma negativa, já que estes consideram que 'índio que é índio' fala (somente) a língua indígena, usa adornos, anda nu, enfim, mantém hábitos culturais e sociais idênticos aos dos seus antepassados. Na ânsia de promover as culturas indígenas, não é raro presenciarmos situações que tentam mostrar o índio tal como este foi encontrado há cinco séculos, especialmente em relação a seus hábitos alimentares, vestimenta, danças, moradias etc. No entanto, esse modo superficial e reducionista de conceber a cultura indígena faz com que questões de poder sejam desconsideradas, pois a celebração do índio

⁵Tomamos hibridização pelo viés da perspectiva cultural contemporânea, que pressupõe a mistura, a conjunção, o intercuro entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças, colocando em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas (SILVA, 2009).

falso e estereotipado torna invisível o indígena contemporâneo. Essa concepção remete à identidade essencialista (HALL, 2006; SILVA, 2009, WOODWARD, 2009) que não se transforma com o passar do tempo. Maher (2007b, p. 260, grifos da autora) afirma que:

[...] é por isso que nessa perspectiva as diferenças culturais são sempre trivializadas: celebra-se apenas aquilo que está na superfície das culturas (comidas, danças, música), sem conectá-las com a vida das pessoas e de suas lutas políticas. Assim orientadas, as escolas apressam-se em promover verdadeiros ‘safaris culturais’, nos quais as culturas aparecem engessadas e o diferente é exotizado. Não há espaço nas celebrações culturais escolares para, por exemplo, um índio Pataxó ou Kaxinawá contemporâneo, que usa um celular, que acessa a internet: o que se quer (e muito!) é celebrar o ‘índio autêntico’ (leia-se: o índio mumificado).

Como já afirmamos, ainda é muito recorrente a noção de cultura como algo imutável, sem possibilidades de ressignificações ou transformações. Por outro lado, não consideramos que o ‘abandono’ das línguas ou costumes tradicionais indígenas é uma consequência ‘natural’ das mudanças pelas quais a cultura indígena passa. Defendemos, sim, a ideia de que a identidade étnica é algo bastante complexo, de modo que a relação entre modificação da/cultura e da/cultura identidade étnica não é direta.

Nesta direção, cremos que cabe aos próprios indígenas especificarem e determinarem o que pertence ou não pertence às suas culturas, definindo-o identitariamente, ou seja,

[...] a cultura indígena não define o índio, mas, ao contrário, porque o indivíduo é índio, a cultura de que ele é portador é definida como sendo indígena [...] (MAHER, 1996, p. 19).

Além disso, não se pode atrelar a identidade indígena apenas ao conhecimento da língua ou presença de determinados traços culturais etc., pois mesmo que estes sejam importantes sinalizadores da etnicidade, segundo Maher (1998, p. 135), “[...] a construção da identidade não é domínio exclusivo de língua alguma, ainda que ela seja, sempre, da ordem do discurso”.

Logo, não é tão simples afirmar qual o papel da perda da(s) língua(s) indígena(s) em relação à identidade étnica. No caso dos povos indígenas brasileiros, isto é ainda mais complexo, já que o ‘abandono linguístico’ não foi uma escolha consciente, livre, uma vez que foi imposto por meio de violência física e psicológica.

[...] 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 (MAHER, 2010, p. 34, grifos da autora).

O ‘abandono’ da língua e cultura indígenas, portanto, não foi e ainda não é uma decisão simples e tampouco fácil.

Só é fácil abandonar a própria língua quando não há outro jeito, na visão (fatalista ou desesperançada) dos falantes. O caso é que nunca é ‘fácil’ fazer isso. É sempre um processo doloroso, mesmo quando os usuários não estão plenamente conscientes da perda (MONSERRAT, 2011, p. 15, grifo da autora).

A verdade é que os índios não tiveram opção; para proteger suas vidas acabaram deixando de lado seu modo de viver, suas crenças, línguas etc.

Para escapar destas ações dos brancos, as populações indígenas fugiam para o interior da mata, daí este período ser localmente conhecido como ‘o tempo das correrias’ (MAHER, 1998, p. 118, grifo da autora).

Por outro lado, a dominação e os ultrajes sofridos por esses povos ao longo de mais de 500 anos fizeram com que eles se conscientizassem da importância e da necessidade de se instruírem – em termos não-indígenas – para se defenderem das constantes investidas dos dominadores.

Conforme afirma Seki (1993, p. 101),

[...] a intensificação dos contatos com não-índios acarretou um aprofundamento da consciência quanto à necessidade de entender a sociedade envolvente e o lugar dos povos indígenas nessa sociedade.

Pode-se dizer também que este foi o modo que eles encontraram de sobreviver e de se inserir no mundo dos não-indígenas, lutando por seus direitos nessa sociedade excludente, pois aprender a falar português e conhecer os costumes não-indígenas não deixa de ser uma forma de obter pertencimento.

Desse modo, constatamos que, ao aprender a língua, os costumes e as tradições de seus algozes, para se proteger, amenizando o sentimento de escravidão, muitas vezes os indígenas acabaram deixando para trás sua língua, suas memórias, seus costumes e tradições. Nesse sentido, Maher (2010, p. 40) aponta que:

[...] embora esse tipo de procedimento representasse uma ameaça à sobrevivência das línguas indígenas locais, por outro lado, ele era legítimo porque também favorecia a sobrevivência de seus povos, já que o domínio da língua portuguesa era necessário para que eles pudessem se defender no confronto com a sociedade envolvente.

Portanto, esse foi o meio que eles encontraram para se protegerem, o qual, no entanto, exigiu deles uma contrapartida muito alta, de modo que, hoje, muitos povos indígenas têm procurado revitalizar alguns aspectos culturais que representam sua identidade indígena. Todavia, essas atitudes em relação aos processos de revitalização têm ocorrido em função da sociedade não-indígena que espera que o indígena da atualidade se comporte e apresente aspectos tal qual era o índio no período da colonização, pois para as populações indígenas, conforme os dados apresentados na análise deste trabalho, a identidade indígena não está vinculada somente à língua ou à cultura indígena.

Assim, para que possamos entender e compreender melhor como a comunidade lida com o seu bilinguismo, examinaremos a seguir, por meio dos discursos dos participantes, as atitudes linguísticas manifestadas em relação às línguas guarani e portuguesa.

Atitudes linguísticas acerca das línguas guarani e portuguesa

Considerando que nossas atitudes e/ou ações são influenciadas por políticas vigentes, observamos que o modo como os indígenas se posicionam em relação às línguas guarani ou portuguesa tem a ver com as políticas linguísticas instituídas pela sociedade não-indígena, ou seja,

[...] as atitudes em relação à língua estão entre os principais fatores para esclarecer quais línguas são aprendidas, quais são usadas e quais são preferidas pelos bilíngues (FRAGA, 2008, p. 108).

Em se tratando de populações indígenas, considerar as atitudes linguísticas são fundamentais, justamente para que a partir delas possam se estabelecer diretrizes em questões de ensino e/ou fortalecimento linguístico, pois como propor, por exemplo, ensino de línguas guarani e/ou portuguesa em uma comunidade indígena que apresenta atitudes de resistência em aprendê-la? Dessa forma:

O estudo das atitudes é importante para a sociolinguística, uma vez que pode 'predizer' um dado comportamento linguístico: a escolha de uma língua particular em comunidade multilíngue, lealdade, língua de prestígio entre outras. Atitude é um dos conceitos básicos da psicologia social; pode ser definido como uma 'disposição mental para algo' e indica o que estamos preparados para fazer internamente, pelo menos e age como uma ponte entre opinião e comportamento (PARCERO, 2007, p. 40, grifos da autora).

As atitudes linguísticas também são contraditórias e conflituosas, principalmente em comunidades que

falam línguas que possuem e/ou não possuem prestígio social. Diante disso, percebemos que as atitudes linguísticas que a comunidade investigada manifesta em relação às línguas guarani ou portuguesa tem relação com as vantagens e desvantagens sociais que cada língua oferece, na visão de cada grupo. Em outras palavras, no valor que cada uma tem na sociedade. Em conformidade ao exposto, Parcero (2007, p. 46) afirma que:

[...] as atitudes linguísticas e, portanto, as representações da língua fazem parte do objeto da sociolinguística, que estuda os sentimentos dos falantes a respeito de fatos linguísticos normatizados, ou de suas variedades, analisa as imagens recíprocas de línguas em contato e sua incidência sobre a evolução desse contato. Além disso, trata com propriedade as atitudes, preconceitos, estereótipos, ou seja, as representações sociolinguísticas, as quais são inseparáveis de uma linguística de usos sociais em situações de consenso ou de conflito; analisa, portanto, as dinâmicas linguísticas e sociais (PARCERO, 2007, p. 46).

Deste modo, nesta seção, trataremos das atitudes linguísticas que os participantes da pesquisa manifestam a respeito das línguas guarani e portuguesa.

De acordo com Fraga (2008, p. 109),

[...] todas as pessoas, quer falem uma ou mais línguas, pertencem pelo menos a uma comunidade de fala, de modo que as variedades de fala e as normas apropriadas a tais usos é que agregam tais indivíduos em uma comunidade.

No caso dos indígenas, as atitudes linguísticas podem revelar a complexidade linguística por eles vivenciada dentro da própria comunidade e também fora dela, tendo em vista que eles necessitam circular em várias comunidades de fala, pois além das línguas guarani e portuguesa, há ainda as variedades linguísticas da qual nenhuma língua escapa.

Por outro lado, é preciso esclarecer que as atitudes linguísticas podem variar no decorrer do tempo, dependendo de como a língua é vista pelo outro. Dito de outro modo, a língua guarani, por exemplo, pode ser mais ou menos valorizada conforme o lugar por ela ocupado dentro e fora da aldeia.

Quanto à língua guarani

As observações feitas no decorrer dessa pesquisa em diversos momentos (aulas, reuniões pedagógicas, festas, piqueniques, feira da semente⁶) e também as entrevistas mostraram algumas atitudes que esses

⁶Evento realizado todo ano na aldeia, onde os indígenas expõem os produtos agrícolas produzidos na comunidade, artesanatos e também as atividades realizadas pelos alunos durante o ano.

indígenas possuem em relação à língua guarani que serão discutidas a seguir.

Pesquisadora: Qual língua você acha mais bonita, guarani ou portuguesa?

A4: Ah um pouquinho dos dois, né?

Pesquisadora: Você acha os dois? Você acha importante falar português também?

A4: Acho.

Pesquisadora: E o guarani?

A4: Também.

Pesquisadora: Por que você acha importante falar guarani?

A4: Bom, guarani é a língua que agente usa. Bom eu gosto de falar guarani porque é diferente, né? Diferente do português, do Inglês, porque é a língua que nós usa, nossa língua. (KONDO, 2013, p. 155).

A atitude de A4 perante as línguas guarani e portuguesa é perfeitamente compreensível, pois não há como negar seu sentimento em relação a uma ou outra língua, tendo em vista que a primeira é a língua do seu povo. A língua que remete a sua identidade, pois como A4 afirma “[...] é a língua que nós usa, nossa língua [...]”. Embora a língua portuguesa seja bastante usada por eles, quando alguém de fora pergunta qual é a língua falada por esta etnia a resposta, na maioria das vezes, é guarani nhandewa, variedade que fazem questão de assinalar.

Ao dizer que gosta de falar guarani porque é diferente, diferente de português, de inglês, podemos entender como uma forma de dizer ‘eu sou diferente, eu sou índia’, essa é minha marca, minha característica. O verbo ‘gostar’ indica uma atitude linguística positiva em relação à língua guarani; já a segunda, a língua portuguesa, é a língua que a maioria das pessoas dessa aldeia usa. É a língua, por meio da qual eles também interagem com o mundo fora da aldeia, sendo inclusive a língua que a identidade guarani pode ser declarada.

Dos cinco alunos entrevistados, todos apresentaram atitudes afirmativas sobre aprender ou falar a língua guarani. Dentre os argumentos apresentados, estão ‘porque é fácil de aprender, porque não é tão complicado, porque eu vejo outras pessoas falando’. Com isso, podemos perceber que o fato de haver outras falantes de guarani atua como uma ação positiva. Sobre isso, um dos participantes, EP2, nos relatou que no ano de 2011 houve um grande fortalecimento da comunidade indígena, devido a uma família indígena que veio de outra aldeia, que só falava guarani e também mantinha bem forte a questão cultural.

Segundo ele, os alunos ficaram mais interessados em aprender a língua indígena e também a cultura,

ou seja, quando a identidade indígena é representada de forma positiva, isso se reflete também nos outros indígenas. Tal sentimento pode ser comprovado também na fala a seguir:

A3: ah daí, por exemplo, chega... ta vindo gente lá, lá de Laranjinha, né? Vai, vai vir morar aqui, daí eles falam mais em guarani, daí a gente conversa com eles em guarani. (KONDO, 2013, p. 156).

É importante salientar que os alunos participantes que se referiram à língua indígena como fácil de aprender, são filhos de pais falantes de guarani e que em suas casas, conforme mencionado durante a entrevista, a língua é usada com mais frequência. Isso reforça a ideia defendida por alguns autores (CALVET, 2007; HINTON, 2001) que a transmissão de uma língua para outra geração só é garantida quando passada de pais para filhos.

A entrevista a seguir nos permite inferir que embora grande parte da sociedade não-indígena não os considere como índios, principalmente os que não falam guarani, constatamos pelo discurso de PI1 que a identidade indígena continua ‘muito forte’.

Pesquisadora: Quais línguas são faladas na comunidade? O que essas línguas representam?

PI1: As línguas faladas são mbya, Nhandeva. A nossa língua representa uma riqueza na comunidade e sempre estaremos lutando para revitalizar a nossa língua para que passemos para a próxima geração. ‘Cada povo tem a sua própria língua falada com certeza para cada povo é muito importante a sua língua de origem e costumes’. (KONDO, 2013, p. 156-157).

Apesar de haver muitos falantes de língua portuguesa na aldeia, em nenhum momento PI1 a cita como língua falada ou usada por eles. Somente a língua guarani é exaltada. Ao dizer que “[...] a nossa língua representa uma riqueza na comunidade e sempre estaremos lutando para revitalizar a nossa língua para que passemos para a próxima geração [...]”, indica que não importa se há poucos ou muitos falantes, mas que eles nunca desistirão de suas origens, que sempre estarão lutando para que as gerações futuras conheçam como ela própria diz a ‘língua de origem e costume’. Isso fica claro no discurso de um dos líderes indígenas.

LI: Então isso daí nós tem que passar porque senão daqui uns tempos, né? E aproveitar. Esse jovem aproveitar com os mais velhos, porque, porque senão daqui uns tempos, né? Vamos supor se os mais velhos morre com quem que eles vão fazer pesquisa? Como é que era antes, né? Como é que é o passado. Se não tiver... eu sempre falo se não tiver passado não tem história, né? Pra ter história ter que ter o passado (Entrevista realizada dia 25 de abril de 2012).

A atitude de LI deve-se ao fato justamente pela situação de aculturação que a comunidade deve ter passado, por isso a insistência que os alunos indígenas procurem registrar a história linguística e cultural desses Guarani.

Outro professor indígena é enfático ao responder à pergunta sobre o lugar ocupado pela língua indígena na escola.

PI2: Na escola, a língua é mais valorizada pela comunidade, sendo a língua guarani que é utilizada e praticada na aldeia (KONDO, 2013, p. 157).

A declaração de PI2 leva-nos a entender que a comunidade, de modo geral, é a favor do ensino da língua guarani na escola, pois diferentemente da opinião de EP2 quando nos relatou que havia uma família na comunidade que esperava que na escola seus filhos aprendessem a língua portuguesa, porque a língua guarani ele, o *xamoi*, ensinaria em casa, a maioria dos pais não tem condições de ensinar, porque eles também não sabem a língua indígena. PI2 ainda reforça dizendo que a “[...] língua guarani é utilizada e praticada na aldeia [...]”, porém vemos a atitude de PI2 como forma de (re)afirmar a identidade indígena do grupo perante a sociedade não-indígena.

A língua indígena é uma arma

Os momentos que antecederam a entrevista com o representante das lideranças indígenas revelaram detalhes inerentes da cultura Guarani, tais como o costume de trabalhar em conjunto na confecção de artesanatos e outros afazeres, nos quais os mais jovens aprendem com os mais velhos. (Diário de campo, 25 de abril de 2012). Conforme Veiga (2005), na educação indígena o ensino ocorre pela imitação, ou seja, o conhecimento é sempre socializado. Ao analisarmos este registro, consideramos o como um exemplo ‘vivo’ da educação indígena, principalmente porque no município, onde está localizada a aldeia (Tomazina, Estado do Paraná), muitos não os consideram mais indígenas. Entretanto, hoje refletindo sobre essa anotação do diário de campo, percebemos que esta também era a nossa ótica que tínhamos sobre os indígenas antes da pesquisa que de certa forma também ratificava a da maioria, pois, inicialmente, procuramos entre eles algo que remetesse a identidade do indígena do passado.

Talvez por isso LI tenha sido tão enfático quando se referiu à importância da língua guarani para essa comunidade, quando perguntamos qual língua ele considerava mais importante para o grupo, hoje.

LI: É o guarani, né? É o guarani, né? Pra nós o mais importante é o guarani.

Pesquisadora: Por que o senhor acha que é o guarani?

LI: É, porque eu, eu... é nossa cultura e é nossa defesa pra nós defender a nossa terra, porque se nós fala só na, na/ no, no português, ‘aí o que, que o pessoal vai dizer? ‘Lá não tem mais índio’, né? ‘Não tem mais índio lá’. E vamos acabar com tudo. Então não existe mais (KONDO, 2013, p. 148).

A atitude de LI suscita muitos aspectos importantes sobre a representação da identidade indígena, principalmente sobre o modelo eleito pelos não-indígenas sobre o que é ser ou não ser índio, ou seja, o excerto corresponde à representação que LI acha que o branco faz do papel da língua na composição da identidade indígena. Ao verbalizar “[...] aí o que, que o pessoal vai dizer?” ‘Lá não tem mais índio’, né? ‘Não tem mais índio lá’ LI está argumentando que, para os não-indígenas, ser índio é falar língua indígena. Logo, se o índio não fala (mais) a língua indígena, ele não é índio, deixa de ser índio. Neste sentido,

[...] as implicações de tal representação para o contexto indígena desembocam na expectativa de que esses povos tenham cultura(s) e língua fossilizadas, ou seja, que não podem variar ao longo do tempo e, no caso da língua, em termos práticos, a mesma não poderia, por exemplo, tomar vocábulos emprestados de outras línguas. Uma outra consequência da referida representação associa-se à identidade construída a partir dela, a saber, se não fala a língua indígena, não tem cultura, não é mais índio. Estas são narrativas não-indígenas que, se por um lado, exigem do indígena que fale português-padrão, por outro, também exigem que o mesmo ‘mantenha’ a sua língua e sua(s) cultura(s). Tais narrativas são internalizadas e posteriormente, terminam por ser repetidas pelos indígenas [...] (NETO, 2009, p. 10, grifo da autora).

Realmente isso que o depoimento anterior de LI retrata, isto é, a internalização da representação que o não-indígena tem do que seja ser índio. Portanto, se eles, os não-indígenas só consideram índio quem fala/usa a língua indígena; logo, se os Guarani do Pinhalzinho ‘perderem’ e/ou deixarem de usar a língua indígena, vão ficar sem sua ‘arma’ para defender seu território e o homem branco pode contestar a posse da Terra Indígena, uma vez que a luta relacionada a afirmação de diferentes identidades estão sempre ligadas a causas e consequências materiais (WOODWARD, 2009), pois embora a língua não seja fator determinante (pelo menos não o único) para nenhuma identidade étnica (MAHER, 1998), entretanto, percebemos que a preocupação é grande principalmente em relação ao que o outro pensa a esse respeito. Segundo a fala

de LI, a língua guarani atua como fronteira identificatória (MAHER, 1998) do que seja ou não seja ser índio para o branco.

LI: [...] Essa é uma arma nossa, que nós têm pra lutar. Se nós tiver [...] essa é uma arma/ se nós tiver essa arma aí, né? É uma arma poderosa, pra nós ter nossa terra outra vez (KONDO, 2013, p. 149).

A expressão ‘arma poderosa’ retrata a força depositada na língua guarani, pois na eminência de perder um símbolo importante de sua identidade, esses indígenas fazem mão de todos os esforços para que a comunidade continue a usá-la, pois perdê-la significa para esses indígenas perder o direito de existir como índios perante a sociedade não-índia.

Podemos perceber que quando o conhecimento da língua indígena é posto em xeque, a identidade indígena também o é, pois na visão dos não-indígenas, a língua guarani atua como elemento de (re)afirmação da identidade étnica. É como se ele dissesse que ninguém pode questionar a identidade étnica do grupo enquanto a língua indígena estiver presente na aldeia. Neste sentido, os indígenas mais velhos vêm tentando passar para as gerações mais novas do Pinhalzinho a importância da valorização linguística e cultural, ou seja, as atitudes e as concepções de língua dos não-indígenas refletem no comportamento discursivo dos indígenas como um todo, pois tanto LI quanto A1 têm receio que se os Guarani ‘deixarem de lado’ as tradições indígenas, poderão ter sua identidade indígena questionada, visto que isso significa abrir Ca,minho para que a cultura do outro (não-índio) invada suas terras e as tire deles: “[...] daí eles vão querer tomar a terra daqui”.

Pesquisadora: Você acha que [...] deve ajudar a manter as tradições dos Guarani? Por quê?

A1: Porque daí se eles num [...] tudo índios daí vai querer morar na cidade, né? Daí eles vão, ‘daí eles vão querer tomar a terra daqui’ (KONDO, 2013, p. 150).

Apesar da pouca idade, A1 sinaliza aspectos importantes em relação à violência sofrida pelos indígenas desde a época do descobrimento. Tanto na fala de LI, quanto na do aluno, vemos que os símbolos apontados por eles (língua, tradições culturais) atuam como importantes sinalizadores de representação de identidade indígena. É importante frisar que as atitudes deles são influenciadas também pelo ponto de vista dos não-indígenas que determinaram quais são os símbolos que representam a identidade indígena. Nesta direção, observamos que:

[...] é por meio da representação que a identidade e diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o

poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade (SILVA, 2009, p. 91).

Quanto à língua portuguesa

Os depoimentos a seguir mostram que grande parte dos indígenas da aldeia do Pinhalzinho fala e usa a língua portuguesa em casa.

Pesquisadora: Antes de ir pra escola quais línguas você utilizava pra conversar em casa. Só guarani, só português, guarani e português?

A2: Português

A1: Português (KONDO, 2013, p. 158).

Esta foi também a resposta dos demais alunos entrevistados. Somente A5 afirma que em casa utilizava as duas línguas.

Pesquisadora: Antes de vir pra escola quais línguas você utilizava pra conversar em casa. Guarani ou português?

A5: Os dois, guarani e português. Guarani e português (KONDO, 2013, p. 158).

Portanto, as atitudes manifestadas pelos alunos em relação à língua portuguesa podem ser resultado de seu uso pela maioria dos habitantes da aldeia e em praticamente todos os momentos, inclusive na escola. Devemos esclarecer que A5 pertence a uma família falante de língua guarani, portanto, sua atitude está intrinsecamente relacionada ao incentivo recebido pelos pais. E os demais alunos, o que teriam a dizer sobre isso? Por que usam ou preferem a língua portuguesa?

Pesquisadora: Por que você acha importante falar português?

A4: Ah porque a maioria da turma fala português, né? Tem que aprender também (KONDO, 2013, p. 159).

Ou seja, com quem vou falar guarani? Aqui a atitude entre falar e usar a língua portuguesa está menos associada à sua funcionalidade e mais ao que o não-indígena espera do indígena como atitude, visto que seu uso permite maior interação (a partir da aceitação do comportamento considerado adequado pelo colonizador) tanto com indígenas, quanto com não-indígenas.

Embora os depoimentos analisados demonstrem haver atitudes positivas sobre a língua guarani, não podemos afirmar que este é um ideal defendido por todos.

Pesquisadora: O senhor acha que assim o pessoal daqui gosta de aprender e de falar guarani, o senhor sente isso ou não?

LI: Gosta. Não, acho que tem na base de um 60% gosta de aprender guarani, né? O resto, né, não da

muita importância mais, é que é... mais os mestiços, né? Então é ficou mais difícil pra gente agora, mas a gente tenta manter a tradição e vamos lutar né? Pra nós, não digo ter tudo que tinha antigamente, mas menos um pouquinho vê se nós... pelos menos manter... é manter aquilo um pouquinho (KONDO, 2013, p. 159).

Para LI, a união de indígenas com não-índios é apontada como uma das causas de enfraquecimento da língua guarani. De sua fala podemos entender que para os mestiços a língua indígena não tem tanta importância. Na sua fala, aparece a concepção de ‘índio verdadeiro’, ‘puro’. O mesmo pode ser notado em relação à cultura, tradição, pois o verbo ‘manter’ remete a algo estático, imutável. Todavia, a atitude de LI a respeito da língua guarani é fruto das cobranças da sociedade não-indígena que só considera índio aquele que sabe a língua indígena e também pelo fato de haver na comunidade a presença de brancos decorrentes de casamentos interétnicos. Para LI, essa é uma das causas que têm levado ao enfraquecimento da língua e da cultura indígena.

Pesquisadora: Em sua opinião seu [...] os Guarani do Pinhalzinho. O que eles acham do uso da língua guarani e do uso da língua portuguesa?

LI: Ah tem algumas que não pensam como eu não, porque tem muito que não dá importância pro filhos deles, né? Como, porque é... já tem mais outra visão deles, né? Como supor, são mais da parte dos brancos dos não-índios, né? (referindo-se aos brancos que são casados com indígena). Por causa até inclusive da comida, né, nossa. Quase não come, pode ver. Mais ele enxerga, que ter... mais supor seus gados, né? Suas coisas lá. Seus carros, suas motos. Eles têm mesmo, né? Então pra eles pode tá aqui ou tá lá fora mesma coisa. ‘E os índios não, os índios puro não, né?’ Eles têm que viver aqui, né? Eles quer viver no pedacinho deles aqui, porque, porque tem outro costume e outro jeito de viver, né, entre nós (KONDO, 2013, p. 160).

Em seu discurso, LI deixa indícios que as pessoas que não pensam como eles são justamente os brancos que vivem na aldeia. Ao dizer “[...] já tem mais outra visão deles, né? [...]”, evidencia a presença da identidade indígena, isto é, os brancos não pensam como índios, não se preocupam com a língua e nem com a cultura indígena, para eles, tanto faz, isso não tem valor, pois como bem lembra LI “[...] pra eles pode tá aqui ou tá lá fora mesma coisa”.

O fragmento destacado sinaliza que para os índios, a Terra Indígena é bem mais que um lugar onde se vive. Para eles, a Terra Indígena representa a possibilidade de serem eles próprios,

de poder viver minimamente protegidos e sem a interferência do homem branco, pois ainda que este, muitas vezes, tente impor suas políticas e leis, dentro da aldeia a lei que prevalece é a dos Guarani.

Considerações finais

A partir das discussões propostas neste artigo, constatamos que a identidade indígena é híbrida, mestiça, uma vez que a identidade não está restrita ao uso ou conhecimento de qualquer língua. Por isso, as atitudes de usar e/ou valorizar as línguas guarani e portuguesa permitem compreendermos que ambas funcionam como ferramentas para a convivência com o não-índio, ou seja, os indígenas têm sua ‘arma’, a língua guarani, para atestar sua identidade indígena. Por outro lado, para os indígenas, saber e conhecer (‘bem’ – falando sem sotaque ‘índio’, lendo e escrevendo) a língua portuguesa equivale a dizer: nós também conhecemos o código linguístico do branco para que possamos nos integrar e mesmo nos defender dele, caso seja necessário.

Em relação aos alunos participantes da pesquisa, todos demonstraram atitudes positivas em relação ao uso e ensino do guarani na escola. Para eles, a língua guarani é ‘fácil, bonita, diferente, a língua que nós usa’. Há também o interesse em aprender o guarani para se comunicar com indígenas de outras aldeias. Isto evidencia a importância de (re)afirmar sua identidade perante outros indígenas.

Percebemos que as atitudes manifestadas demonstram o quanto a situação linguística atual é complexa. Nesta direção, a análise indicou que tanto a língua guarani quanto a língua portuguesa podem atuar como representação do que seja ser índio. A identidade Guarani, portanto, é dinâmica, mutável, complexa, conflituosa, enfim híbrida e mestiça. Dinâmica e mutável, porque se transforma cotidianamente dependendo de como é interpelada; complexa e conflituosa, porque ao mesmo tempo em que necessitam (re)afirmar sua identidade indígena por meio de símbolos indígenas perante a sociedade dominante, também necessitam fazer circular sua identidade indígena por meio de símbolos da cultura não-indígena.

Todavia, se a ‘opção’ dos Guarani de falar e usar a língua portuguesa seja vista como ambígua e conflituosa pelo não-indígena, para eles, essa foi a única forma que encontraram de resistir, não aceitando da sociedade dominante o rótulo de índio fraco, incapaz que se submete ao julgo do branco para sobreviver, uma vez que não apenas a

aprenderam, mas também se apropriaram dela. Há, pois, uma ampliação do que significa ser índio, pois ao considerar que a língua portuguesa também é uma forma de defesa fica evidente que a identidade indígena também se pode fazer em português.

Deste modo, a língua portuguesa acaba mesmo não sendo uma língua meramente emprestada do branco, já que muitos índios dela se apropriam e a moldam a fim de, através de seu uso, construir e marcar suas identidades (MAHER, 1998, p. 135).

É justamente o termo apropriar que nos permite dizer que a decisão dos Guarani do Pinhalzinho de falar e/ou usar a língua portuguesa

[...] não se trata de querer tornar-se não-índio, mas sim de continuar sendo Tapirapé [Guarani] tendo à disposição uma ferramenta comumente representada como mais poderosa, no caso, o português (NETO, 2009, p. 197).

É por meio da língua portuguesa que o índio tem a possibilidade de buscar seus direitos políticos, territoriais, educacionais e econômicos junto à sociedade majoritária, visto que as representações de identidades são criações humanas, portanto, só tem significado se forem vistas como uma “[...] construção discursiva [...]” (MAHER, 2010), que pode sofrer mudanças dependendo das interações que vão sendo estabelecidas ao longo do tempo.

Referências

- ANDRÉ, M. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. Campinas: Papius, 1995.
- BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BRAZ, E. S. **Línguas e identidades em contexto de fronteira Brasil / Venezuela**. 2010. 120f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada)-Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. Disponível em: <http://url20.ca/8J>. Acesso em 15/04/2011>. Acesso em: 3 jan. 2011.
- CALVET, J.-L. **As políticas linguísticas**. Tradução de Isabel Oliveira Duarte, Jonas Tenfen, Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2007.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- FRAGA, L. **Os “holandeses” de Carambeí**: estudo sociolinguístico. 2008. 222f. Tese (Doutorado em Linguística)-Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HINTON, L. Language revitalization: an overview. In: HINTON, L.; HALE, K. (Org.). **The green book of language revitalization in practice**. San Diego: Academic Press, 2001. p. 3-18.
- KONDO, R. H. **Representações e atitudes linguísticas na (re)construção da identidade indígena dos Guarani do Pinhalzinho (Tomazina/PR)**: um estudo na escola “Yvy Porã”. 2013. 200f. Dissertação (Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade)-Universidade Estadual de Ponta Grossa, PR, 2013.
- LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: E.P.U., 1986.
- MAHER, T. M. Do casulo ao movimento: a suspensão das incertezas na educação bilíngue e intercultural. In: CAVALCANTI, M. C.; BORTONI-RICARDO, S. M. (Org.). **Transculturalidade, linguagem e educação**. Campinas: Mercado das Letras, 2007a. p. 67-94.
- MAHER, T. M. A educação do entorno para a interculturalidade e o plurilinguismo. In: KLEIMAN, Â.; CAVALCANTI, M. C. (Org.). **Linguística aplicada: suas faces e interfaces**. Campinas: Mercado de Letras, 2007b. p. 255-270.
- MAHER, T. M. Sendo índio em português. In: SIGNORINI, I. (Org.). **Língua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado de Letras, 1998. Coleção Letramento: Educação e Sociedade, p. 115-138.
- MAHER, T. M. **Ser professor sendo índio**: questões de língua(gem) e identidade. 1996. 262f. Tese (Doutorado em Linguística)-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- MAHER, T. M. “Índio” para estrangeiro ver: panetnicidade em contexto multicultural indígena. **Revista Língua e Literatura**, v. 14, n. 23, p. 97-122, 2012.
- MAHER, T. M. Formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, L.; BENZI, D. (Org.). **Formação de professores indígenas**: repensando trajetórias. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 11-38.
- MAHER, T. M. Políticas linguísticas e políticas de identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia ocidental brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, v. 10, n. 1, p. 33-48, 2010.
- MONSERRAT, R. M. F. Porque afinal, parece tão fácil abandonar a própria língua? In: COSTA, C. P. G. (Ed.). **Pensando as línguas indígenas na Bahia**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2011. p. 9-17.
- NETO, M. G. **As representações dos Tapirapé sobre sua escola e as línguas faladas na aldeia**: implicações para a formação de professores. 2009. 234f. Tese (Doutorado em Linguística)-Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.
- PARCERO, L. M. J. **Fazenda Maracujá**: sua gente, sua língua, suas crenças. 2007. 192f. Tese (Doutorado em Linguística)-Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

PARANÁ. **Projeto político pedagógico**. Tomazina: Escola Estadual Yvy Porã – Distrito Sapé, 2011.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, M. A. **Nós só conseguimos enxergar dessa maneira**: representações e formação de educadores. 2010. 195f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada)-Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

SEKI, L. Notas sobre a história e a situação linguística dos povos indígenas do parque do Xingu. In: SEKI, L. (Org.). **Linguística indígena e educação na América Latina**. Campinas: Editora Unicamp, 1993. p. 89-117.

SILVA, T. T. A produção total da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 73-102.

TOMMASINO, K. **Os Kaingang no Paraná**: aspectos históricos e culturais. Curitiba: SEED/PR, 2006. Educação Escolar Indígena – Cadernos Temáticos. p. 43-47.

VEIGA, J. Pedagogia indígena e o processo de escolarização: o caso Kaingang. In: VEIGA, J.; FERREIRA, M. B. R. (Org.). **Desafios atuais da educação escolar indígena**. Campinas: ALB, 2005, p. 138-141.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 7-72.

Received on July 8, 2013.

Accepted on April 11, 2014.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.