Índio só é índio se fala língua indígena: representações de identidade indígena

Rosana Hass Kondo[1]
Letícia Fraga[2]

Resumo: Partindo do pressuposto de que as representações são social e permanentemente (re)construídas e da "[...] premissa de que a identidade não está alocada ou é construída necessariamente em uma dada materialidade linguística (MAHER, 2012, p. 97), pretendemos, neste texto, argumentar que a identidade indígena pode ser veiculada não somente em língua Guarani, mas também em Português, "[...] 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). 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, Paraná. Participaram da pesquisa quatorze (14) pessoas. Os resultados sugerem que a representação 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: Representação. Identidade indígena. Língua Portuguesa.

[1] Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Professora efetiva da Secretaria Estadual de Educação do Paraná. E-mail: rosanahass@gmail.com.

[2] Doutorado em Linguística pela Universidade estadual de Campinas. Professora adjunta da Universidade Estadual de Ponta Grossa e coordenadora do Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade na mesma instituição. E-mail: leticiafraga@gmail.com.

Revista Língua & Literatura	Fredererico Westphalen	v. 15	n. 25	p. 213- 239	Recebido em: 31 maio 2013. Aprovado em: 26 jul. 2013.

INTRODUÇÃO

Nossa intenção neste texto[3] é argumentar, através de dados[4] colhidos etnograficamente, que a identidade indígena, ao contrário do que alguns não-indígenas possam pensar, também pode ser veiculada em Língua Portuguesa. Ou seja, embora essa atitude seja conflituosa, o índio não deixa de ser índio por falar e/ou usar Português.

É importante ressaltarmos, de início, que teoricamente adotamos a concepção de representação apresentada por Hall (1997). Dessa concepção deriva que "[r]epresentação é um processo pelo qual os membros de uma cultura usam a linguagem (geralmente definida como qualquer sistema, que implementa os sinais, qualquer sistema de significação) para produzir significado" (HALL, 1997, p. 61). Isto é, a representação perpassa a construção da linguagem. Dito de outro modo, somos nós, seres humanos, que atribuímos significados à representação. Para Hall (1997, p. 61), esta definição carrega a importante premissa de que as coisas – objetos, pessoas, eventos do mundo – não têm em si qualquer significado estabelecido, final ou verdadeiro. Somos nós – na sociedade, nas culturas humanas – que fazemos as coisas significarem o que elas significam (HALL, 1997, p. 61). Isso implica reconhecer que, assim como a identidade e a cultura, a representação também é socialmente construída, sendo, portanto, passível de mudanças, dependendo das relações que vão se remodelando e se transformando. Portanto, "[...] a representação é um sistema linguístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado a relações de poder" (SILVA, 2009, p. 91).

Sendo assim, no caso específico das populações indígenas, "[n]ão há como negar que essa disposição de afirmar o domínio da sua língua indígena vem num movimento que é constituído pelo contato com a sociedade mais ampla" (CÉSAR; CAVAL-

3 Este texto faz parte de uma pesquisa de mestrado desenvolvida no programa de "Linguagem, Identidade e Subjetividade", na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), intitulada - Representações e atitudes linguísticas na (re)construção da identidade indígena dos Guarani do Pinhalzinho (Tomazina/PR): um estudo na escola "Yvy Porã".

4 Por se tratar de uma pesquisa que envolveu seres humanos a pesquisa foi submetida à apreciação pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Ponta Grossa, doravante COEP/UEPG, Parecer nº (75/2011) e Protocolo nº (8430/11), para que esta aprovasse os objetivos e a metodologia propostos neste trabalho. Ressaltamos ainda que os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TECLE) para que os dados colhidos pudessem ser utilizados.

CANTI, 2007, p. 52), a qual só considera como índio "genuíno" aquele que fala língua indígena. Entretanto, vemos que esse sistema de representação pode ser nocivo para os povos indígenas, pois muitos, por não falarem mais "suas" línguas, sentem-se culpados, como se fossem os únicos responsáveis por tê-las "abandonado".

É por isso que muitas comunidades indígenas atualmente têm lutado pelo fortalecimento de suas línguas, justamente porque elas atuam como importante marcador de identidade, considerando o significado que elas têm para os brancos, uma vez que, para esses, índio *verdadeiro* é aquele que fala língua indígena.

Este é o caso da comunidade investigada. Nesta, embora a língua Guarani não tenha desaparecido, atualmente estes têm sido cobrados, principalmente pela sociedade majoritária, a revitalizá-la para que suas identidades indígenas não sejam postas em xeque, pois assim como muitas outras etnias indígenas existentes no Brasil, os Guarani do Pinhalzinho em princípio não correspondem à representação de índio tradicional que a sociedade dominante elegeu como ideal.

> [...] os chamados índios do nordeste [Pinhalzinho] não respondem a representação sobre o índio, representações que normalmente constituem o imaginário social: viver na mata, comer comidas exóticas, caçar, pescar, habitar em casas especiais, falar língua indígena, não falar português (CÉSAR; CAVALCANTI, 2007, p. 53).

Nessa direção, percebemos que a identidade pode assumir uma perspectiva essencialista. Por outro lado, para Woodward (2009), a identidade pode ser representada tanto de forma essencialista quanto não-essencialista. De acordo com Santos (2010, p. 47), "[a] primeira concepção vê a identidade como um conjunto autêntico de características que não se alteram ao longo do tempo, enquanto que, na segunda, ela é marcada pela provisoriedade, instabilidade e multiplicidade".

Entretanto, Maher (2010, p. 37, grifos da autora) afirma que:

> [...] ao falarmos em *identidade indígena* sempre estaremos falando de uma representação, já que aquela não implica em essência alguma: trata-se, antes, de uma construção discursiva permanentemente (re)

> feita a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo tempo, entre sujeitos sociais e étnicos (HALL, 1997b; MAHER, 1996; SILVA, 2000; WOODWARD, 2000, dentre outros).

Ou seja,

> [a] representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem sou eu? O que poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2009. p. 17).

Portanto, sendo a "[...] a representação (...) um processo discursivo, um processo de significação sempre culturalmente determinado e sócio-historicamente construído" (MAHER, 2010, p. 37), procuraremos, a partir dos discursos dos participantes da pesquisa, compreender que representação professores indígenas e não-indígenas do Pinhalzinho têm do que seja "ser índio", tendo em vista a sociedade com a qual convivem atualmente e as línguas que falam ou não falam.

1 METODOLOGIA E CONTEXTO

Metodologicamente, este trabalho enquadra-se na abordagem qualitativa de pesquisa (LUDKE; ANDRÉ, 1986; ANDRÉ, 1995), 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.

Para Triviños (1987), a abordagem qualitativa pressupõe a observação dos inúmeros aspectos de uma dada realidade, como os elementos subjetivos e pertinentes às percepções e a dinâmica das relações interpessoais entre os indivíduos e por meio de seus significados para elas e que se justifica por ser uma forma adequada para entender a natureza de um fenômeno social.

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, linguísticos de uma sociedade. Todavia, o método etnográfico exige grande esforço por parte do pesquisador, principalmente porque este deve permanecer um longo período no local a ser investigado. Sobre a abordagem etnográfica, Firestone e Dawson (1981 apud LUDKE; ANDRÉ, 1986, p. 14) estabelecem alguns critérios para sua utilização em pesquisas escolares, tais como:

1. O problema é redescoberto no campo;
2. O pesquisador deve realizar a maior parte do trabalho de campo pessoalmente;
3. O trabalho de campo deve durar pelo menos um ano escolar;
4. O pesquisador deve ter tido uma experiência com outros povos de outras culturas;
5. A abordagem etnográfica combina vários métodos de coleta;
6. O relatório etnográfico apresenta uma grande quantidade de dados primários.

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, 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"[5] e também de "mestiços"[6] devido aos casamentos com não-índios. Há presença também de duas famílias Kaingang na comunidade.

Ao todo, participaram da pesquisa quatorze (14) pessoas, as quais desempenham na comunidade e/ou escola importantes papeis, quais sejam: um (01) membro da liderança indígena da comunidade e, da escola Yvy Porã, dois (02) membros da equipe pedagógica, dois (02) professores indígenas, quatro (04) professores não-indígenas e cinco (05) alunos indígenas. Com a fina-

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

[6] Expressão usada pelos Guarani do Pinhalzinho para se referirem aos filhos de pai ou mães indígena com pai ou mãe não-indígena.

lidade de manter o anonimato dos participantes[7] da pesquisa, foram utilizadas as seguintes nominações: a) Representante da Liderança Indígena (LI), b) Equipe Pedagógica (EP – que são dois: EP1 e EP2), c) Professor indígena (PI – que são dois: PI1 e PI2), d) Professor não-indígena (PNI – que são quatro: PNI1, PNI2, PNI3 e PNI4), e) Alunos (A1, A2, A3, A4 e A5). No entanto, neste texto, devido aos objetivos almejados, analisamos somente os discursos de nove (9) participantes.

2 REPRESENTAÇÕES ACERCA DA IDENTIDADE INDÍGENA

Sabemos que a identidade se constrói também pelo modo como o outro nos vê. Assim, "esse outro", para definir as identidades de uma pessoa ou de um grupo, recorre a símbolos que, no seu entendimento, representam-nas, como língua, costumes, traços físicos, entre outros. Neste sentido, podemos dizer que representação, identidade e atitudes linguísticas mantêm uma relação intrínseca, visto que o modo como o sujeito se posiciona em relação a uma língua é resultado do que ela representa na sociedade, ou seja, seu *status*, prestígio, oportunidade profissional, dentre outros.

Para Woodward (2009, p. 16), "[a] representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeitos". Jodelet (1985, p. 475) afirma que:

> Representar é substituir, estar no lugar. Neste sentido, a representação é o representante de algo mental: objeto, pessoa, evento, ideia, etc. Por esta razão, a representação está relacionada com o símbolo, com o sinal. Não há representação social do que seja um objeto, ainda que seja mítica ou imaginária (JODELET, 1985, p. 475, tradução nossa).

Nesta direção, os dados analisados nos mostram como os indígenas da comunidade do Pinhalzinho são vistos pelos professores não-indígenas que trabalham na escola.

[7] Optamos por utilizar o gênero masculino somente para preservar o anonimato dos participantes.

> **PNI1**[8]**:** *Eles tentam na verdade. Assim, falam que a gente tem que incluir a cultura, tem semana pedagógica que vem a liderança fala que você tem que trazer a cultura pra dentro da escola.* ***Você tem que trabalhar a cultura, mas eles mesmos se você for analisar eles estão mais pra cultura do não-índio.*** *Eles... eu acho que fica mais assim na teoria, sabe? Porque se você for...* ***basta você dá uma olhadinha em volta, né?*** *É outro dia mesmo veio uma escola aqui de Quatiguá ((cidade vizinha)) visitar. Qual que era a curiosidade deles? Vê como era as salas de aula. É igualzinho de outro lugar, não é verdade?*(Entrevista realizada dia 18 de abril de 2012).

> **PNI3:***(...) São aculturados sim,* ***mas a maioria tem, leva a cultura ainda junto, né?*** (Entrevista realizada dia 10 de abril de 2012).

Pelos excertos acima podemos perceber que há discrepâncias no modo como os professores não-indígenas percebem a identidade étnica. A visão do primeiro professor enfatiza a ideia do senso comum, de que o indígena "abandonou" sua cultura em favor da cultura dominante, pois assimilou elementos desta. Conforme a participante afirma, *(...) se você for analisar eles estão mais pra cultura do não-índio (...).* Diferentemente da noção adotada por nós nesse trabalho, isto é, de que não existe "cultura pura" (CUCHE, 1999), o professor entrevistado considera cultura em termos de tudo ou nada. Ele ainda tenta exemplificar por meio de símbolos concretos: (...) *basta você dá uma olhadinha em volta, né?*

Por outro lado, a fala do segundo professor revela um posicionamento contrário. Apesar de afirmar que os indígenas do Pinhalzinho são aculturados, as palavras dele sugerem que se trata de uma transformação, uma mudança sofrida pela comunidade, não necessariamente de abandono da identidade indígena. Conforme ele mesmo assinala: *(...) mas a maioria tem, leva a cultura ainda junto, né?* Nessa perspectiva, aculturação é vista como resultado de uma ação consecutiva com culturas de outros grupos, que, por sua vez, acaba provocando mudanças na cultura anterior (CUCHE, 1999). Todavia, mesmo havendo sobreposição de uma cultura sobre a outra, as mudanças ocorrem nos dois sentidos, é uma via de mão dupla, pois ambas acabam afetadas.

[8] Os extratos das entrevistas e dos diários de campo virão em itálico para serem diferenciados das citações.

Outro fato que atesta a representação do que seja ser índio na visão do branco ocorreu na semana cultural, durante as comemorações do *Dia do Índio.* Os alunos da escola indígena do Pinhalzinho, juntamente com toda comunidade, organizaram várias atividades culturais como forma de enaltecer e fortalecer a identidade indígena. Nessa semana, a escola também recebeu alunos de outras instituições localizadas próximas à aldeia. Segue relato de um professor não-indígena a esse respeito:

> **PNI1:** *Amanhã, amanhã ((referindo-se a uma das visitas recebidas na semana cultural)) vem uma turma pra cá. E eu falei pra menina: olha, não vem achando que vocês vão achar as crianças, sala de aula diferente, não é. Não vem achando que vocês vão achar os alunos de tanga, cocar na cabeça, não é. (...) são crianças muito pequenas,* ***daí eles vem, vão chegar aqui, ( ), se eles forem nas casas, nas casas tem Sky. Não é que não possa ter, não é esse o caso. Só que pra você ver, como eles estão evoluídos****.* (Entrevista realizada dia 18 de abril de 2012).

O discurso do professor reflete o que muitas pessoas pensam e acham, ou seja, que índio que se preza ainda usa tanga e cocar. Provavelmente o professor fez essas considerações sobre o que os visitantes pensariam ao conhecer a aldeia baseada em suas próprias representações sobre os indígenas e também nos estereótipos propagados pela mídia, escola e alguns materiais didáticos.

Apesar de o professor ter feito essa observação, aparentemente nada foi dito (ou foi dito, mas não levado em consideração) à professora da outra escola ou aos alunos, que chegaram à aldeia com seus rostos pintados e usando cocar. Para completar a cena, os mesmos alunos ainda "homenagearam" os alunos Guarani com uma "dança indígena". A reação dos indígenas era de total perplexidade, ninguém falou uma só palavra. Após o episódio, presenciamos comentários do tipo "[aqui] não tem índio de verdade" ou ainda "Nossa! Eles moram em casas" (DIÁRIO DE CAMPO, 19 de abril de 2012).

Embora saibamos que a escola é reflexo da sociedade, não podemos deixar de assinalar a postura da professora não-indígena que trabalha na aldeia, ao se mostrar perplexa diante da possibilidade de os visitantes se decepcionarem por não encontrarem lá "índios verdadeiros", já que *se eles forem nas casas, [verão que] nas*

casas tem sky. Será que o índio perde sua indianidade por ter *Sky* ou qualquer outro objeto eletrônico? O que as pessoas esperam? Que o índio continue se comunicando por meio de *sinais de fumaça*?

Além disso, é preciso considerar que o ocorrido constitui uma questão de dupla violência. Ou seja, tanto os alunos não-índios, caracterizados como índios, quanto os indígenas da comunidade foram agredidos. Os primeiros, porque são vítimas de um sistema educacional homogeneizador, que apesar de apregoar a inclusão, a igualdade de direitos, é excludente, pois insiste em moldar as pessoas; os segundos, os indígenas, porque não possuem o direito de se transformar.

Com isso podemos inferir que, na visão de muitas pessoas, a cultura é vista como algo fixo, imutável, pois somente ao branco, "ser humano superior", é permitido o direito de modificar, de se transformar. Embora nosso exemplo se refira a um número pequeno de pessoas, infelizmente essa visão estereotipada a respeito do indígena é ainda a concepção de muitas pessoas.

Ao agir desse modo, a escola determina a identidade como "essencialista" (WOODWARD, 2009). Esse paradigma , segundo Santos (2010, p. 47), "[...] vê a identidade como um conjunto autêntico de características que não se alteram ao longo do tempo".

Logo, com base nas discussões acima, percebemos que a sociedade, aqui representada pela escola, continua a perpetuar práticas excludentes em relação aos povos indígenas. No passado, o objetivo da escola era domesticar os indígenas, destituindo-os de suas culturas, costumes e línguas; por outro lado, hoje é ela que dita o que é ser índio, cobrando determinadas práticas culturais e linguísticas.

3 ÍNDIO SÓ É ÍNDIO SE FALA LÍNGUA INDÍGENA

Conforme discutido na seção anterior, percebemos que a língua indígena tem um importante papel na constituição da identidade do que os não-indígenas elegeram como *verdadeiro índio*. Atribuir valor a ela, saber algumas palavras em Guarani, dizer que seus antepassados só falavam em língua indígena (*nem*

sabiam português) aparentemente são formas de se protegerem contra os não-indígenas, preservando sua organização social e política, delimitando seus modos próprios.

As entrevistas realizadas com alunos da comunidade indígena do Pinhalzinho revelaram outros aspectos importantes a respeito da identidade indígena.

> **Pesquisadora:** *Pra você, pra você o que ser indígena?*
>
> **A1:** *Se declarar indígena.*
>
> **Pesquisadora:** *Se declarar indígena? Por quê?*
>
> **A1:** ***Ah é diferente dos brancos... eles caçam... antigamente eles caçavam com flecha, né? Eles faziam... eles faz brinquedinho pra vender. Lá em casa eu tenho um Quati, uma tartaruga e um hominho, um indinho e uma índia com flecha***. (Entrevista realizada dia 05 de junho de 2012).
>
> **A2:** *É se declarar como indígena, né?* (Entrevista realizada dia 11 de junho de 2012).
>
> **A3:** *É se declarar como indígena.*
>
> **Pesquisadora:** *Você acha que quando você diz eu sou indígena, isso é o que basta pra te identificar como indígena?*
>
> **A3:** *É ( ) prova que eu sou indígena.* (Entrevista realizada dia 12 de junho de 2012).

Examinando os argumentos dos excertos de fala dos alunos apresentados anteriormente, percebemos que todos são unânimes quanto ao que apontam como necessário para ter garantida sua identidade indígena: o mais importante é se declarar como tal.

Essas atitudes dos alunos, talvez, sejam porque não possam usar nenhuma outra estratégia para atestar sua identidade indígena, uma vez que não falam a língua indígena e nem conhecem os costumes indígenas. Cavalcanti e Maher (2008, p. 25) apontam dois critérios para que uma pessoa tenha sua identidade reconhecida.

> Em primeiro lugar é preciso que a pessoa se identifique como tal. Eu sou brasileiro porque me sinto brasileiro, me vejo como brasileiro, me identifico como brasileiro.

> Mas isso não é suficiente. É preciso também que esta minha identificação seja legitimada pelo meu povo: é preciso que os demais brasileiros me reconheçam como um dos seus, como um semelhante. Assim, são dois os critérios de identificação: a autodenominação e o seu reconhecimento pelos outros membros do grupo. É um Kayapó, então, quem afirma ser um Kayapó e quem é reconhecido como tal pela sociedade Kayapó.

Entretanto, no caso dos indígenas é mais complexo, pois além desses dois critérios há necessidade também de que a sociedade não-indígena os reconheçam como tal. No entanto, para sociedade não-indígena, *só é índio aquele que fala a língua indígena e mantém hábitos culturais tradicionais*. Neste sentido, consideramos que essas questões precisam ser discutidas tanto na escola indígena quanto na não-indígena, pois é preciso que a sociedade compreenda e entenda que cultura, língua e identidade não são noções fixas, estáticas, imutáveis. Pelo contrário, são fluidas, inconstantes, ambíguas, uma vez que elas são resultantes de ações e práticas sociais.

Desse modo, a identidade indígena tal como se encontra hoje, não foi definida naturalmente, mas sim imposta. Ou seja, o "abandono" linguístico e cultural ocorreu por imposição violenta da sociedade dominante. Hoje, no entanto, a sociedade que um dia impediu o índio de falar sua língua, cobra que ele fale e/ou viva conforme fazia no passado. Mas com que condições? Percebemos que o questionamento passou a ser inverso, ou seja, se não fala língua indígena, então não pode ser considerado índio. Se não é índio, não pode usufruir dos direitos "reservados" aos índios.

Sendo assim, muitas comunidades indígenas, novamente para nos satisfazer, recorrem a símbolos para atestar suas identidades. Recuperando um trecho discursivo de A1 – *Ah é [ser índio é ser] diferente dos brancos... eles caçam... antigamente eles caçavam com flecha, né? Eles faziam... eles faz brinquedinho pra vender. Lá em casa eu tenho um Quati, uma tartaruga e um hominho, um indinho e uma índia com flecha* – notamos que ele recorre a "sistemas simbólicos" (WOORDWARD, 2009, p. 17) para (re) afirmar sua identidade indígena. Os símbolos escolhidos por A1 remetem somente a aspectos afirmativos da identidade indígena,

isto é, os índios são caçadores (e não outra coisa), fazem artesanato (não fazem outra coisa), características que também são vistas como positivas (características de indianidade) pela sociedade dominante, não-indígena. Talvez a escolha desses símbolos pelo aluno deva-se também às crescentes manifestações por parte dos próprios povos indígenas que, cobrados pela sociedade não-índia, têm recorrido a símbolos culturais do passado para reafirmar sua identidade étnica. A esse respeito, Woodward (2009, p. 17) afirma que:

> É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar.

Vejamos o posicionamento de LI sobre isso.

> **Pesquisadora:** *A respeito da língua (...). O senhor acha importante que os indígenas dessa comunidade aprendam a língua Guarani?*
>
> **LI:** *Esse daí é pra nós é tão importante, porque nós têm que passar, muito importante, porque nós tem que passar pro nossos filhos, né? Porque senão/ como é que nós,* ***se não for importante como é que os filhos vão aprender né?*** *Já perderam quase tudo bem dizer mesmo, né? Então pra nós é bom, né daí.* ***Aí senão daqui uns tempos vai acabar tudo****.* (Entrevista realizada dia 25 de abril de 2012).

O discurso de LI revela preocupação com futuro (linguístico, inclusive) da comunidade, principalmente se *a língua Guarani for deixada de lado*. O trecho destacado revela que os pais *devem* valorizar a língua Guarani para que os filhos sintam necessidade e vontade de aprendê-la. Há urgência em passar para as gerações mais novas a consciência de que é preciso não "abandonar" a língua indígena, principalmente porque a situação sociolinguística da comunidade dá indícios de que a língua portuguesa poderá substituir a língua indígena em um espaço de tempo não muito longo.

A afirmação *"[...] Aí senão daqui uns tempos vai acabar tudo"* LI provavelmente está se referindo às terras e a outros direitos indígenas, uma vez que para os brancos tudo isso pode ser con-

testado se não houver falantes de língua Guarani, isto é, índios "verdadeiros". Para L1, a língua Guarani é o meio pelo qual eles podem fortalecer a identidade indígena na luta contra a sociedade dominante e na reivindicação de seus direitos.

Neste sentido, a comunidade do Pinhalzinho tem procurado de todas as formas incentivar principalmente crianças e jovens para que aprendam e valorizem a língua e a cultura indígena. E uma das formas que eles possuem de realizar esse fortalecimento é através da escola, da educação.

> **Pesquisadora:** É como (...) indígena *Você considera que o trabalho realizado nesta escola tem contribuído pra o fortalecimento da identidade dos Guarani?*
>
> **EP2:** *Então a gente tenta né. O nosso objetivo até da nossa escola é tá revitalizando, tá sempre fazendo ponte com o passado, a questão mesmo de tá valorizando o passado do povo indígena pra afirmar a identidade que já quase se perdeu né? Na nossa realidade aqui, mas o que eu vejo ainda ... é que tá mais assimilando a realidade lá de fora de não-indígena do que a nossa identidade que tá, que esteja reforçando, por enquanto eu acho que ainda não, eu acho que precisa ser muito trabalhada pra atingir esse objetivo.* (Entrevista realizada dia 22 de março de 2012).

A impressão que temos com o discurso de EP2 é que em algum momento, à medida que eles forem trabalhando, *fazendo ponte com o passado* ou até mesmo *valorizando o passado do povo indígena* eles poderão "reconstruir" a identidade indígena "perdida". No entanto, ao fazer esse retorno ao passado suas culturas e suas identidades são inevitavelmente contagiadas por outras culturas e identidades, obrigando-os a negociar com as novas culturas e identidades. É neste sentido que Hall (2006, p. 88-89, grifos do autor) afirma que:

> Elas [as pessoas] carregam os traços das culturas e tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias "casas" (e não a uma "casa" particular).

Com isso, devemos dizer que uma pessoa não deixa de ser o

que é por falar outra língua. Em outras palavras, isso significa que o índio não deixa de ser índio por falar Português ou qualquer outro idioma, mesmo porque "[...] o respeito aos direitos linguísticos indígenas incluem, não apenas a garantia do direito ao uso da língua indígena, mas também o direito de não discriminação do português indígena" (MAHER, 2006, p. 36). Logo, caracterizar alguém com base na língua que (não) se fala ou que (não) se usa constitui uma violência, cujo objetivo é somente discriminar e apagar o diferente.

Na sequência trazemos um depoimento que ilustra bem o sentimento dos indígenas quando são julgados pelo fato de não falarem mais a língua indígena.

> **EP1:** *Você, por exemplo, vir aqui hoje e você olhar assim pra aldeia e ver poucos falantes aqui é fácil você pegar e dizer que ((abandonou a língua)) é falar assim... é aquela lá não é aldeia de índio mais, mas você sabe porque eles pararam de falar? É... será que pararam de falar porque de uma hora pra outra disseram: ah vamos parar de falar nossa língua? Será porque foi que houve imposição?* ***Ou será pra que eles conseguissem sobreviver, ter essa terra aqui eles tiveram que agir politicamente e com esse agir politicamente tiveram que deixar sua língua daí, tá entendendo?*** (Entrevista realizada dia 16 de março de 2012).

A fala de EP1 é muito importante, principalmente porque representa a visão da sociedade não-indígena que acha que os índios deixaram de falar suas línguas por livre e espontânea vontade. O senso comum desconsidera as questões políticas, de sobrevivência e de dominação a que esses povos foram/são submetidos. Ao questionar "*mas você sabe por que eles pararam de falar?"* remete exatamente aos não-índios, cuja representação de índio que consideram é o que fala/usa a língua indígena ou que vive como seus ancestrais. O questionamento é uma forma de dizer ao homem branco que eles não "abandonaram" suas línguas e culturas, mas sim que foram obrigadas a fazer isso por questões de sobrevivência.

O trecho destacado *"Ou será pra que eles conseguissem sobreviver, ter essa terra aqui eles tiveram que agir politicamente e com esse agir politicamente tiveram que deixar sua língua daí, tá entendendo?"* nos faz refletir sobre os reais motivos que levaram

os indígenas a "abandonar" sua línguas e culturas, pois, conforme Maher (2010), o "abandono" linguístico se deu por meio de muita violência física e simbólica.

O depoimento que segue ilustra essa situação:

> **PI2:** *Essa questão... eles faziam que os indígenas...até aqui aconteceu isso daí. Eles faziam que eles mesmos ((os índios)) sentissem raiva ( ), vergonha da língua, do próprio povo dele ((referindo-se ao povo indígena)). Conversando com minha tia... minha tia falou que a minha bisavó falava assim oh... disse que ela orientava todos filhos dela ( ) não case com índio. E ela era índia. E falava... minha tia ( ) daí minha tia quando ela casou com índio. Vixi! Minha bisavó ficou o bicho, sabe? Ficou brava, não era pra casar com índio. Olha só pra você ver. Então essa política da... da própria FUNAI sabia? Dos próprios índios nosso, porque ( ) na época eles eram da própria FUNAI ( ) que fizeram essas políticas assim deles pararem de falar sua própria língua e pegar raiva deles mesmos, assim sabe.(Intervenção, 24 de maio de 2012).*

Percebe-se pelo depoimento de PI2 que tanto a identidade indígena quanto a língua indígena são colocadas em "condição de desprestígio" (MAHER, 2011, p. 03). Esses sentimentos *"[...] raiva ( ) vergonha da língua, do próprio povo dele"* são decorrentes das políticas contrárias aos povos indígenas e suas línguas. Há um processo de embranquecimento, de se livrar da língua, da etnia, enfim de tudo que remetia a ser índio. A atitude da *bisavó* que mesmo sendo índia não queria que seus filhos casassem com índios denota o desejo de mudar seu pertencimento étnico.

Entretanto, tal atitude não deve ser vista como fraqueza por parte das populações indígenas, mas sim como a única forma que eles possuíam para sobreviver, uma que vez que ser índio representava ser vítima de violência, discriminação, entre outras coisas. Provavelmente, atrás da "negação" dessa identidade havia um interesse maior que era defender o território indígena e proteger a própria vida dos ataques violentos do homem branco. No depoimento a seguir, o participante expõe seu ponto de vista sobre o processo de aculturação que acometeu as populações indígenas.

> **EP1:** *Na realidade a gente num passa isso daí pra ver assim o índio como coitado, mas pra procurar saber por*

> *que não falam mais, saber o motivo, porque isso aconteceu? Por que que houve essa perda? Não pra ver o índio assim ahhh... trazer isso pra hoje como coitado, porque também houve interesse também de ambas as partes.* ***O indígena, também houve interesse dele, de também falar a língua do branco pra defender sua própria terra, sua vida.*** *Se naquele, naquela época era aquele discurso ele teve que se adaptar aquele meio, aquela... eu tô falando disso conforme a realidade do meu tempo, pelo que eu sei daqui, sabe? Então ele também teve que se adaptar ao modo do branco pra proteger a sua terra ta entendendo? Pra lutar, pra, pra garantir aquele espaço ali. Hoje o discurso é outro, então hoje nós temos um outro discurso que faz com que hoje nós voltemos a mostrar, a valorizar nossa língua, nossa cultura e a mostrar porque que nós perdemos nossa cultura. Não pra nós mostrar pro outro ((não-índios)) lá fora que nós somos uns coitados da história. Não, nós falamos isso, mas é que para o outro venha a entender e saber por que, por que que nós temos esse déficit na nossa cultura. É esse o motivo, só pra entender (Intervenção, 24 de maio de 2012).*

Na sua fala, o participante deixa claro que a intenção deles não é de serem vistos como *coitados*, pela sociedade dominante, por terem "perdido" sua(s) línguas e sua(s) culturas. Para eles, segundo EP1, o mais importante é expor para comunidade não-indígena os motivos que os levaram a isso. Na nossa visão, essa postura de expor, de discutir com a sociedade não-indígena sobre os motivos que desencadearam esse "empobrecimento linguístico" é essencial, pois ao contrário do que EP1 pensa, parte da sociedade não-indígena sequer os considera índios, justamente por não falarem a língua Guarani. EP1 nos confidenciou durante uma conversa informal uma situação por ele vivida durante um curso de formação continuada para educadores, onde um professor não-indígena de História lhe perguntou se a cultura deles estava "voltando", porque senão logo não iria ter mais índio na aldeia (DIÁRIO DE CAMPO, 24 de maio de 2012).

Em outro trecho destacado na fala de EP1, "*O indígena, também houve interesse dele, de também falar a língua do branco pra defender sua própria terra, sua vida*", pode-se perceber que também havia interesse dos indígenas do Pinhalzinho em aprender a língua Portuguesa, justamente para proteger a terra e também a vida, pois conforme afirmado por Maher (2010), ainda que essa atitude significasse a perda das línguas indígenas, por outro lado

beneficiava a vida dos indígenas, uma vez que o conhecimento e o domínio da língua Portuguesa permitia que eles lutassem por seus direitos junto à sociedade majoritária, até mesmo porque eles não podiam escolher entre *adaptar-se* ou *não adaptar-se ao meio*, isto é viver de acordo com os preceitos dos não-indígenas.

No entanto, embora EP1 afirme que hoje eles possuem outro discurso para se referir ao desejo que essa comunidade vem demonstrando em aprender a língua Guarani e de recuperar aspectos da cultura indígena, não comungamos da mesma opinião a respeito de que o ocorrido tenha sido uma escolha consciente deles, ou seja, que não tenha sofrido interferência da sociedade não-indígena, visto que as observações realizadas na comunidade indígena do Pinhalzinho indicam que são grandes as exigências por parte da sociedade não-indígena para que os indígenas falem a língua Guarani, desde que estes permaneçam em seus "devidos lugares", isto é, que não "invadam" os espaços dos brancos, que é o que acontece quando um indígena não só não fala língua indígena, mas também fala Português *muito bem* e passa a ter questionada sua identidade. É evidente que essas atitudes têm a ver com as concepções de língua, cultura e identidade que imperam na sociedade.

4 A LÍNGUA PORTUGUESA COMO DEFESA

"A língua portuguesa não é comumente identificada como um símbolo tradicional de indianidade" (MAHER, 2006, p. 33); todavia, é por meio dela que os povos indígenas têm procurado reivindicar seus direitos junto à sociedade dominante. Isto ficou evidente na entrevista com LI, quando indagamos sobre a importância da língua Portuguesa para a comunidade.

> **Pesquisadora:** *O senhor acha importante que os indígenas dessa comunidade também aprendam o Português?*
>
> **LI:** ***É bom aprender o Português, porque assim sabe também fala e se defenDE lá fora junto, né?*** *Com o pessoal que nós fazemos reunião, vamos supor com os deputados. ( ) Inclusive nós vai sempre fazê reunião com eles, né ? Pra falar dos nossos direitos pra eles, né? ( ) Isso muito bom, né?* (Entrevista realizada dia 25 de abril de 2012).

Embora a língua Guarani seja vista pelos indígenas como *poderosa arma* por meio da qual eles podem lutar, defender e manter seus territórios e sua identidade indígena. Entretanto, a língua Portuguesa, língua imposta de forma violenta e cruel pelos colonizadores – talvez justamente por isso –, também assumiu a função de atuar em defesa desses povos. A afirmação que é *bom aprender o Português* não deve ser interpretada como equivalente a "quero deixar de ser índio". Ou seja, "[n]ão há uma pretensão de se tornar não-índio, mas sim de continuar sendo Tapirapé [Guarani] tendo à disposição uma ferramenta comumente representada como mais poderosa, no caso, o português (NETO, 2011, p. 4).

Portanto, de certa forma, mas não do mesmo jeito, tanto a língua indígena quanto a língua Portuguesa exercem funções de defesa, porém os objetivos pretendidos quando se utiliza uma ou outra são totalmente diferentes. Enquanto a língua indígena serve para defender a terra e (re)afirmar a identidade do grupo em relação a si mesmo e à sociedade majoritária, o conhecimento da língua Portuguesa permite que eles possam reivindicar seus direitos junto à sociedade majoritária de forma que esta leve essa reivindicação em consideração. A fala de LI, "*É bom aprender o Português, porque assim sabe também fala e se defenDE lá fora junto, né?"* permite-nos visualizar os conflitos e as ambiguidades presentes na identidade linguística dos Guarani do Pinhalzinho, ou seja, ser índio e ter que falar a língua Portuguesa, pois

> [e]stão em jogo as identidades do índio mais "fraco" politicamente que precisa aprender a língua portuguesa para fazer frente ao não-índio mais poderoso versus a do índio que não aceita a posição de "fraco" e que considera ter as mesmas condições na língua portuguesa (NETO, 2011, p. 04).

Ou seja, conhecer e dominar o código linguístico dos brancos possibilita brigar em melhores condições por seus direitos sem precisar assujeitar-se, tendo mais autonomia. Todavia, esta não é uma decisão fácil. É com esse intuito que Maher (2010, p. 33) questiona:

> [...] como conciliar a necessidade de reafirmação de uma língua de pertencimento (língua indígena), sem

> desconsiderar a necessidade de acesso a uma outra (língua portuguesa) que, do seu ponto de vista, pode possibilitar-lhes a inclusão social, econômica e política na sociedade nacional?

Além disso, conforme podemos verificar na fala de EP1, não basta falar Português, o índio só será respeitado pela sociedade não-indígena se falar Português *bem*.

> **EP1:** *(...) Se você chegasse numa pessoa, num grande, tá entendendo? Um prefeito, um ... uma autoridade aí tal.* ***Se você chegasse falando errado****, você nem iria sentar na mesa conversar com ele, tá entendendo?* (Entrevista realizada dia 16 de março de 2012).

O fragmento destacado *"[...] se você chegasse falando errado [...]"* confirma que existem na sociedade variedades linguísticas que são mais valorizadas, sendo, portanto, o "português índio" (MAHER, 1994, p. 72) uma variedade estigmatizada, desprestigiada.

> É nesse sentido também que a língua portuguesa, nas suas formas prestigiadas, aparece como ideal de língua a dominar, diante da crença de que seja possível estabelecer o contato mais simétrico com o outro que se coloca nesses espaços de poder da cultura hegemônica (CÉSAR; CAVALCANTI, 2007, p. 58).

O excerto de EP1 nos revela que as políticas destinadas aos povos indígenas atualmente são tão violentas quanto no passado, pois hoje além de terem de apresentar uma competência em língua Portuguesa cada vez maior (na escrita acadêmica, por exemplo, se quiserem concluir uma graduação), são exigidos que também saibam falar a língua indígena que foram obrigados a "abandonar" da noite para o dia.

Essa hibridização pode ser verificada na citação abaixo.

> As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural "perdida" ou de absolutismo étnico. (...) Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidades distintivamente novos produzidos na era

da modernidade tardia (HALL, 2006, p. 89).

Essas são as novas identidades dos povos indígenas, que devem circular entre duas culturas, falar duas línguas para poder, no sentido mais amplo da palavra, negociar, ou melhor, exigir seus direitos políticos, econômicos, sociais e educacionais.

Por essa razão, é inegável que a responsabilidade depositada sobre os povos indígenas é enorme, por isso a necessidade de se tornarem críticos e reflexivos para que possam se defender, tanto em Guarani quanto em Português, de políticas verticalizadas que podem ser nocivas para as comunidades indígenas. É por isso que:

> [n]as representações dos indígenas sobre língua portuguesa, a variedade prestigiada aparece como língua distante, língua estrangeira, a "língua do invasor", do "colonizador", "do branco", que precisa ser apropriada como forma de emancipação, para o diálogo ou embate com os não-índios (CÉSAR; CAVALCANTI, 2007, p. 58).

Há, portanto, uma expectativa que a língua Portuguesa de certa forma os "liberte" do poderio dos não-indígenas, que eles não precisem de um branco para representá-los ou falar em nome deles, pois para os povos indígenas autonomia significa não depender da FUNAI e outros órgãos, como, por exemplo, o Conselho Indigenista Missionário – (CIMI) que até pouco tempo eram seus representantes em todas as questões relacionados aos indígenas, conforme pode ser verificado no discurso abaixo.

> **LI:** *Antes tudo era a FUNAI, era ela que falava por nós, até o Cacique era até escolhido pela FUNAI, porque, porque vamos supor tem um índio bem velhinho ali né? Ele tava com uns oitenta, noventa anos. A FUNAI vinha e ajudava né? Aquele lá vai ser o Cacique de vocês, combinava com a turma ali, né? Dava um punhado de roupa pra um ali, né? Um punhado de roupa pro outro ali, né? Então catava os índios pra por aquele velhinho lá, né? Então, aquele Cacique não podia trabalhar pela comunidade dele, porque a FUNAI que tinha que levar ele pra brigar. Agora vamos supor nós... se nós quisesse por um centro cultural aqui, nós não podia fazer porque quem decidia era a FUNAI. E o Cacique, o Cacique que quisesse fazer, ele tinha que ir no carro da... da FUNAI e como é que o Cacique ia falar contra a FUNAI daí, não podia,*

> *porque tava dentro do carro dele daí, né? Porque não podia andar ((não tinha autonomia)). (...) Então tava contando pra você, então não tinha como, né?* ***Igual esses Cacique novo, hoje quando eles vê que o negócio ta errado, eles vê que tem coisa errada eles sai nem que for a pé. Não incomoda com a FUNAI, com ninguém. Ele se vira, ele vende uma vaca, uma qualquer coisa lá, trabalha, ele se manda. Trabalhar em prol de sua comunidade****. E se fosse naquele tempo ele não tinha nem como ir, né? A FUNAI que tinha que levar no carro dele como é que eles iam brigar contra a FUNAI.* (Entrevista realizada dia 25 de abril de 2012).

O que está nos dizendo LI é que embora a FUNAI devesse defender os seus direitos isso na prática não ocorria, porque nem sempre o que eles desejavam era acatado pela FUNAI. Entretanto, aos olhos da sociedade não era isso que se passava, pois havia um representante dos indígenas, o qual, no entanto, como podemos verificar, também era escolhido arbitrariamente pela FUNAI, geralmente uma pessoa que pudessem ser dominada.

O entrevistado faz um paralelo, relatando o passado e o presente, os quais estão diretamente relacionados ao domínio da língua Portuguesa, conforme o relato de LI "*Antes tudo era a FUNAI, era ela que falava por nós [...]"*. Portanto, pode-se dizer, pelo discurso de LI que, no passado, os Guarani do Pinhalzinho eram totalmente dependentes, subordinados, pois precisavam da FUNAI para reivindicar seus direitos junto à sociedade não-indígena. Entretanto, o trecho destacado na fala de LI sinaliza um "novo" índio, mais independente e autônomo, que não depende da FUNAI ou qualquer outro órgão *para trabalhar em prol de sua comunidade.*

Considerações

A partir das discussões aqui pormenorizadas, finalizamos este texto apontando que o trabalho que realizamos nos permite afirmar que, para a comunidade Guarani do Pinhalzinho, tanto a língua Guarani quanto a língua Portuguesa podem representar o que seja ser índio. Entretanto, os discursos analisados indicam que a representação que os próprios indígenas revelam do que seja ser índio é influenciada também pela representação do que

a sociedade dominante elegeu como critérios identificatórios, o que implica dizer que é "[...] por meio da representação que a identidade e a 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).

Ou seja, em consonância com Neto (2009, p. 135), pode-se entender que:

> [...] os modos de representar não são neutros, mas estão associados a posições de poder. Assim, grupos mais poderosos tendem a construir representações sobre as coisas e sobre os outros, menos poderosos, ou seja, as representações também criam posições de sujeito, constroem identidades.

Neste caso, há uma intenção clara da sociedade não-indígena ao estabelecer os critérios que o indígena deve atender para que seja reconhecido como tal. Ou seja, é destituí-los de sua identidade, impedindo-o de lutar por seus direitos. E se ele quiser ter sua identidade indígena reconhecida, deve permanecer na floresta, sem direito a estudar em uma Universidade e tampouco fazer uso de aparelhos eletrônicos. Parece que, na visão dos não-indígenas, não é justo que eles tenham "o melhor" dos dois mundos: como "índios tradicionais" recebem do Governo terras, benefícios e, por outro lado, como *pessoas que estão se civilizando cada vez mais*, começam a ocupar, em outros contextos, o espaço que sempre foi do branco.

As atitudes de comparar a língua como *arma, defesa,* permite que compreendamos que a língua (Guarani ou Portuguesa) funciona como uma ferramenta para o embate com o não-índio. Ou seja, os não-indígenas não podem dizer que não somos índios, porque temos a *nossa arma,* a língua Guarani para atestar nossa 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 defender dele, caso seja necessário.

Nesta direção, observamos que a identidade Guarani, portanto, é dinâmica, mutável, complexa e conflituosa. 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.

Assim, por meio dos discursos aqui focalizados, esperamos contribuir para que os indígenas da comunidade do Pinhalzinho, independentemente da língua que falam ou usam, possam ser vistos, respeitados e reconhecidos como tal pela sociedade dominante, pois, conforme demonstrado por meio dos depoimentos, uma língua pode abrigar diversas representações de identidade. "Uma dessas representações é que a língua Portuguesa seria, de certa maneira, uma língua "sem dono" – sem contornos fixos, ela se prestaria a diferentes formas de apropriação por seus usuários" (MAHER, 2011, p. 5).

Indian is just indian if he speaks the indian language: represetation of indian language

Abstract: Considering that the representations are social and permanently (re) built and "on the premise that identity is not allocated or necessarily built in a given linguistic materiality (MAHER, 2012, p. 97), we intend in this text to argue that indigenous identity can be conveyed not only in Guarani but also in Portuguese language, "[...] because many indians use to take ownership of it, shaping it through its use and thus building and marking on it their identities " (MAHER, 1998, p. 135). To do so, we bring data and analysis resulting from an ethnographic research (LÜDKE; ANDRÉ, 1986), master's degree level occurred between 2011 and 2012, in the indigenous community of Pinhalzinho, Tomazina, in Paraná state. Participants were fourteen (14) persons. The results suggest that Guaranies have representation about language, culture and indigenous identity that are influenced by ideas that non-indigenous people elected

as defining criteria for such.

Keywords: Representation. Indigenous identity. Portuguese language.

Referências

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. *Etnografia da prática escolar*. Campinas: Papirus, 1995.

BRAZ, Evódia Souza**.** *Línguas e identidades em contexto de fronteira Brasil / Venezuela.* 25/02/2010. 120f. Dissertação (mestrado em linguística aplicada). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. Disponível em: <http://url20.ca/8J>. Acesso em: 15 abr. 2011.

CAVALCANTI, Marilda Couto; MAHER, Tereza Machado. *Nos bastidores de cursos de formação de professores indígenas*. Cefiel - Centro de Formação Continuada de Professores do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), fevereiro de 2008. Disponível em: <http://www.iel.unicamp.br/cefiel/alfaletras/biblioteca_professor/arquivos/58Formacao_de_prof_indigenas.pdf >. Acesso em: 11 fev. 2011.

CÉSAR, América Lúcia Silva; CAVALCANTI, Marilda Couto. Do singular para o multifacetado: o conceito de língua como caleidoscópio. In: CAVALCANTI, Marilda Couto; BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Transculturalidade, linguagem e educação.* Campinas-SP: Mercado de Letras, 2007. p. 45-66.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais.* Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSP, 1999.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. The work of representation. In: HALL, S. (Org.). *Rep-*

resentation: cultural representations and signifying practices. Londres: Thousand Oaks/New Deli: Sage/Open University, 1997, p. 2-73.

JODELET, Denise. La representación social: fenómenos, concepto y teoría. In: SERGE, Moscovici. (Org.). *Psicologia Social.* Barcelona: Paidós, 1985, p. 469-494.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação:* abordagens qualitativas. São Paulo: E.P.U., 1986.

MAHER, Tereza Machado. "Índio» para estrangeiro ver: panetnicidade em contexto multicultural indígena. *Revista Língua & Literatura*, v. 14, n. 23, p. 97-122, dez. 2012. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/382/1246>. Acesso em: 03 jan. 2013.

_____. De língua vilã, à língua emprestada, à língua aliada: Representações acerca da língua portuguesa em discursos sobre políticas linguísticas no Acre indígena. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (CONLAB), 11., 2011, Salvador. *Anais*... Salvador: UFBA, 2011. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br>. Acesso em: 20 jan. 2012.

_____. Formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In GRUPIONI, Luiz. Donizete. Benzi (Org.). *Formação de professores indígenas:* repensando trajetórias. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, p. 11 – 38.

_____. 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, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol10iss1articles/maher.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2011.

_____. Sendo índio em português. *In*: SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade:* elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998. p. 115-138. (Coleção Letramento: Educação e Sociedade).

NETO, Maria Gorete. *As representações dos Tapirapé sobre sua escola e as línguas faladas na aldeia:* implicações para a formação de professores. 26 jun. 2009. 234f. Tese (Doutorado em linguística aplicada) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

_____. O ensino de línguas na escola Tapirapé e a construção de identidades indígenas: um olhar sobre a(s) política(s) linguística(s) interna(s) e externa(s) à aldeia. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (CONLAB), 11., 2011, Salvador. *Anais*... Salvador: UFBA, 2011. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308317659_ARQUIVO_goreteneto_conlab.pdf>. Acesso em: 20 set. 2012.

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

SANTOS, Márcia Andrea. *"Nós só conseguimos enxergar dessa maneira...; representações e formação de educadores"*. 26 fev. 2010. 195f. Tese (doutorado em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção total da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença***:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais:* a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença:* a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.