

Identidade e alteridade em contextos de inter/ multiculturalidade¹

Alterity and identity in contexts of inter/
multiculturality

Valéria E. N. Barros²

¹ Este artigo foi escrito a partir das reflexões desenvolvidas em um dos capítulos de minha tese de doutorado (BARROS, 2011). Uma versão preliminar dele foi apresentada no V Seminário Fronteiras Étnico-culturais e Fronteiras da Exclusão (UCDB, Campo Grande, setembro de 2012) e publicada nos anais do evento (disponibilizados em formato digital/CD-ROM).

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente atua como professora e pesquisadora no Mestrado em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco.
E-mail: valeria_barros@yahoo.com.br

RESUMO **ABSTRACT**

A reflexão aqui apresentada foi construída a partir de dados coletados e analisados durante a pesquisa que resultou em minha tese de doutorado (BARROS, 2011), e que se debruçou sobre os grupos Guarani Ñandéva que vivem atualmente na bacia do rio Paranapanema, no estado do Paraná. Analisando a trajetória histórica dos Guarani na região em questão, vivenciada em conjunto com outros grupos – indígenas e não-indígenas –, é possível perceber diferentes processos de identificação e diferenciação sendo construídos no/do interior do grupo. Alguns desses processos, articulados em torno do uso e manutenção da língua, bem como da escolarização e das relações de alteridade aí implicadas, serão aqui problematizados.

The reflection presented here was constructed from data collected and analyzed during the research that resulted in my doctoral dissertation (BARROS, 2011), and which was focused on the groups Guarani Ñandeva that are currently living in the river basin of the Paranapanema in the state of Paraná. Analyzing the historical trajectory of Guarani in the region in question, experienced together with other groups – indigenous and non-indigenous –, it is possible to perceive different processes of identification and differentiation being built on / from inside the group. Some of these processes, articulated around the use and maintenance of the language, as well as schooling and relations of alterity implied therein will be problematized here.

PALAVRAS-CHAVE **KEY WORDS**

Guarani-Ñandéva
relações de alteridade
identidade

Guarani-Ñandeva
relations of alterity
identity

1 OS GUARANI NA BACIA DO PARANAPANEMA: BREVE CARACTERIZAÇÃO

Na bacia do Paranapanema, os Guarani que vivem nas Terras Indígenas¹ Laranjinha e Pinhalzinho formam uma única e grande rede de parentesco, tendo se vinculado através de casamentos também com as famílias da Terra Indígena São Jerônimo².

Os Guarani que atualmente formam essa unidade sociológica, por sua vez, possuem antecedentes relacionados com grupos de diferentes procedências. De acordo com as informações encontradas em Nimuendaju (1987), Tommasino (1995) e Mota (1998), podemos deduzir que os referidos grupos possuem antecedentes relacionados com os possíveis remanescentes dos grupos que foram reduzidos pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII e que depois da destruição dessas reduções pelos bandeirantes paulistas ficaram dispersos nas florestas da região; com os Kaiowá que foram trazidos do Mato Grosso por funcionários do Império para o atual Estado do Paraná, a partir de 1852, e que foram levados para os aldeamentos de São Pedro de Alcântara, Santo Inácio e Nossa Senhora do Loreto (localizados nos rios Tibagi e Paranapanema); com os ñandéva originários do Mato Grosso e Paraguai que no século XIX e início do XX saíram desses locais e empreenderam deslocamentos em direção ao litoral atlântico, e que, por diversos motivos, acabaram fixando-se no interior dos estados de São Paulo e Paraná. Mais recentemente temos o deslocamento de uma família extensa Kaiowá que, durante a década de 1990 estabeleceu-se em Laranjinha vinda do Mato Grosso do Sul³.

¹ A sigla TI será usada ao longo do texto para se referir às Terras Indígenas.

² A “bacia do Paranapanema” é um recorte analítico usado por mim em minha tese de doutorado (BARROS, 2011) mas, na verdade, há uma unidade sociológica formada por vários grupos locais guarani e que se “esparrama” para além dela, dado que há também uma forte vinculação genealógica e linguística dos grupos que vivem nas Terras Indígenas Laranjinha e Pinhalzinho (no Paraná), com os Guarani da TI Araribá, no estado de São Paulo, além dos Guarani que vivem fora de TIs. Por sua vez, os Guarani do Araribá ligam-se a outros grupos do estado de São Paulo (cf., por exemplo, COSTA [2003]).

³ Dooley (1990; 1991), linguista do Summer Institute of Linguistics, que, no início dos anos 1990 esteve pesquisando o dialeto ñandéva falado pelos Guarani de Laranjinha e Pinhalzinho, e que comparou os dados recolhidos por ele com os de Nimuendaju (que são do início do século), confirma que os ascendentes dos referidos grupos, em sua maioria, vieram do Araribá ou do Mato Grosso do Sul. Segundo Dooley (1991, p. 31), a

Além dessa composição heterogênea ligada ao aldeamento de grupos com procedências distintas em um mesmo local, é importante ter claro, ao caracterizar os grupos em questão, que temos os constantes deslocamentos guarani ligados à sua rede de parentesco e afinidade, que acaba por gerar um constante trânsito de famílias não apenas nas terras indígenas da região, mas também entre terras indígenas e cidades localizadas em outros estados. E, ainda, é importante mencionar as experiências vivenciadas fora de terras indígenas, pois muitas famílias guarani que atualmente moram nas referidas TIs já moraram durante algum tempo em cidades ou sítios onde possuem parentes, lá permanecendo ou retornando depois de certo tempo para a TI Laranjinha.

Essa intensa mobilidade na composição das aldeias (característica marcante dos Guarani) resulta, no plano individual, em trajetórias bastante específicas, ao longo das quais as pessoas circulam entre diferentes espaços (as aldeias, as cidade, o campo). Nessa trajetória, entram em contato com segmentos da sociedade envolvente em contextos e situações variadas – o que resulta em diferentes tipos de relações e vínculos e em variados processos de identificação e diferenciação.

Tendo em mente essa unidade sociológica formada pelos grupos guarani na bacia do Paranapanema, concentrarei a reflexão apresentada neste trabalho em dados levantados principalmente na TI Laranjinha, no estado do Paraná, durante a pesquisa de campo realizada entre os anos de 2007 e 2009. Essa Terra Indígena, localizada no município de Santa Amélia (do qual se distancia por apenas 3,5 km), conta, aproximadamente, com 290 hectares – espaço extremamente reduzido para

língua Guarani falada pelos Guarani das TIs Laranjinha e Pinhalzinho pode “ser identificada como o subdialeto Apapocúva do dialeto Ñandéva, com certos possíveis traços do subdialeto Oguauíva”. E outro dado interessante levantado a partir de pesquisas na área da linguística pode ser encontrado em Costa (2003; 2007). Partindo de um estudo sobre a fonologia e processos de nasalização no dialeto ñandéva, realizado com falantes guarani ñandéva que vivem nos estados de São Paulo e Paraná, a autora aponta para a existência de uma unidade linguística formada pelos grupos das TIs Araribá, Piaçaguera, Bananal e Itariri (no estado de São Paulo) e TIs Laranjinha e Pinhalzinho (no Paraná). Essa unidade maior, formada por vários grupos, é chamada por ela de “nhandewa-guarani paulistas paranaenses” e seria, então, um subgrupo dentro da parcialidade ñandéva, pois que bastante distinto do ponto de vista linguístico de outros grupos dessa mesma parcialidade que vivem atualmente em outras regiões do Paraná (como as TIs Ocof e Rio das Cobras), bem como de grupos que vivem no Mato Grosso do Sul e Paraguai.

abrigar uma população que, durante a pesquisa de campo realizada, somava aproximadamente 230 pessoas, distribuídas em 35 famílias. Essa proximidade com Santa Amélia, e também com outras cidades dessa região do estado do Paraná (Abatiá, Santo Antônio da Platina, etc.), facilita o trânsito de visitas e mesmo das famílias indígenas, que constantemente precisam se deslocar para as cidades para se abastecer de produtos nos mercados da região (roupas, sapatos e certos gêneros alimentícios como óleo, sal, açúcar, farinha, etc.). Além disso, a subsistência de muitas famílias depende de atividades realizadas fora da aldeia, nas cidades ou propriedades rurais da região, já que as atividades remuneradas dentro da TI são relativamente poucas e, conseqüentemente, bastante disputadas.

No entanto cabe destacar aqui que falar em “comunidade”, no caso de grupos indígenas, é algo que precisa ser feito sempre com cuidado e ressalvas. Ainda que as pessoas que vivem na TI Laranjinha se identifiquem num certo sentido como uma coletividade, em seu interior temos configurações de grupos bem delineados, constituídos através de redes de parentesco e aliança, que criam fluxos específicos de circulação de bens dentro de certas redes de reciprocidade. Tal como indicado por Pereira (1999, p. 106), existiria no interior da forma de organização dos grupos guarani uma espécie de “sistema concêntrico de cooperação”: a cooperação econômica aconteceria nos círculos mais restritos (família nuclear e extensa), nas esferas intermediárias aconteceria a cooperação política (famílias extensas aliadas) e no círculo mais amplo teríamos a cooperação religiosa/ritual. Isso fica claro na forma como as famílias organizam-se no trabalho das roças, por exemplo.

Nesse sentido, um espaço que a princípio poderia ser pensado como “comunitário”, mas que se mostra bastante ligado à problemática acima indicada, é o da escola, que se constitui num espaço regido por questões ligadas ao parentesco e alianças políticas, resultando em arranjos muito específicos, articulados em redes com dinâmicas bastante variadas no interior de cada terra indígena.

2 USO E MANUTENÇÃO DA LÍNGUA NATIVA

Na Terra Indígena Laranjinha (bem como nas outras TIs guarani da região da Bacia do Paranapanema), apenas a geração mais velha

ainda fala o Guarani⁴. Mas mesmo os mais velhos usam o português no cotidiano, para falar entre si, com seus filhos, netos e qualquer outra pessoa de sua convivência. Os casais mais velhos conversam entre si em Guarani, no caso de ambos dominarem a língua ou, então, é preciso esperar a ocasião de alguma reunião ou visita para que se possa contar com um interlocutor que se comunique “na linguagem”.

Conforme pude perceber ao longo de minha pesquisa, o uso da língua guarani está associado a determinados tipos de assuntos e situações. Quando um grupo de velhos, por exemplo, começa a falar guarani entre si, sua postura e gestos se modificam. E essas conversas, geralmente, estão associadas a lembranças e comentários de “antigamente”: fatos passados, histórias que os pais contavam para eles, anedotas, etc. Algumas pessoas da geração mais velha do grupo têm dificuldade de se expressar em português quando os temas giram em torno da cosmologia e do xamanismo, e, por outro lado, têm dificuldade de se expressar em guarani quando os temas giram em torno de temas “atuais”, pois, segundo muitos de meus interlocutores guarani, não existem expressões “na linguagem” para algumas situações ou objetos, etc., do novo contexto – sendo preciso, então, improvisar ou criar novos termos, o que os deixa sempre em dúvida. Nessas ocasiões, eles gostam de discutir entre si a criação dos novos termos, buscando certos consensos no interior dos grupos locais ou mesmo das unidades sociológicas mais amplas.

De qualquer forma, foi muito interessante notar o estilo de narração de cada um dos meus interlocutores ao longo da pesquisa de campo. Se a fala de alguns era entremeada de expressões e frases em Guarani, outros – apesar de dominar a língua nativa – se expressavam sempre em português, num esforço constante de tradução. A fala dessas pessoas, portanto, revelava um intenso trabalho de organização de dados, além da apropriação de termos, ideias e conceitos presentes em diferentes contextos vivenciados por elas.

O fato de as gerações mais novas (adultos, jovens e crianças) do grupo não falarem a língua guarani pode ser visto, até certo ponto, como

⁴ Na TI *kaingang* a situação é um pouco diferente, pois no caso de algumas famílias, todas as gerações falam a língua *kaingang* – e isso, inclusive, tem a ver com a questão da circulação deles dentro da unidade sociológica mais ampla existente na região, pois na TI *Apucarânia*, por exemplo, a língua permanece ativa (lá, muitas mulheres e crianças falam exclusivamente o *kaingang*).

reflexo de um contexto de muitas restrições vivido no início do século passado. Nessa época, com muito esforço, o grupo buscava travar um diálogo intercultural com os governantes e seus representantes para poder garantir a própria sobrevivência física diante da situação de tutela e de uma política de assimilação a eles imposta.

Há que se destacar também o fato de que vários jovens saíram da TI nas primeiras décadas do século XX para trabalhar nas cidades da região, e que várias famílias viveram um tempo fora da TI, em cidades ou propriedades rurais, também trabalhando – em ambos os casos passando a conviver mais intensamente com os não índios, em situações em que não puderam falar na língua materna, esquecendo-a, ou não conseguiram mais falar com fluência.

Nas narrativas e histórias de vida que analisei em minha tese de doutorado (BARROS, 2011), a afirmação de que “foi falta de interesse da gente mesmo” – é muito recorrente nos comentários dos Guarani, não só a respeito da língua, mas dos costumes “antigos” de forma geral. Uma das explicações possíveis para isso e que se pode deduzir do que emerge das falas dessa geração é que algumas pessoas pensavam que as ideias de seus pais e/ou sua experiência de vida não tinha muita utilidade diante do contexto que viviam, já que, tal como colocado acima, o século XX traria consigo alterações muito rápidas e que se fizeram sentir na organização da cultura desse grupo, que precisou fazer certos arranjos para se adaptar às novas situações. Essa ideia permeia, por exemplo, algumas situações que pude perceber durante a pesquisa de campo envolvendo um sentimento de vergonha dos “costumes antigos” (comer caça – principalmente animais pouco valorizados do ponto de vista dos brancos; o consumo de certos alimentos – como as bebidas fermentadas, cuja preparação envolvia a mastigação do milho pelas mulheres; andar descalço, etc.) e afirmações do tipo “agora somos civilizados”. E, da mesma forma, a geração jovem na atualidade – que, entre outras coisas, teve acesso à universidade – tem uma forma nova/diferente de ver e entender o mundo, assumindo outros posicionamentos/estratégias. Voltaremos a isso adiante.

Nesse sentido, o xamanismo, a participação nos rituais de canto e reza e a crença numa cosmologia específica também são temas que envolvem certo sentimento de “vergonha”, e não apenas porque hoje muitos são convertidos ao pentecostalismo, dado que tal sentimento

também é recorrente entre pessoas que não aderiram a essa religião. Acredito que esse sentimento de “vergonha” acima mencionado – e que tem a ver com o preconceito que sofreram no contato com os não índios, que constantemente ridicularizavam os costumes guarani, ou desqualificavam-nos como “primitivos” –, se liga também ao fato de que, conforme pude perceber depois, entrar no tema do xamanismo envolve um contexto específico, difícil de ser evocado pela antropóloga no contexto da pesquisa de campo. Envolve lembranças de outro tempo, o tempo dos antigos, e que estão armazenadas na “linguagem” [guarani], que não é mais falada cotidianamente.

Tommasino afirma (em comunicação pessoal) que, quando começou suas pesquisas entre os Kaingang e Guarani no Paraná, em 1987, ouvia dos próprios indígenas a afirmação de que eram “aculturados”, ou seja: eles haviam internalizado a perspectiva integracionista adotada pelo indigenismo na época, que desestimulava completamente as práticas culturais próprias ao grupo⁵ – a atuação dos órgãos indigenistas, bem como sua estruturação (e das áreas indígenas por eles administradas), não deixa de ser um prolongamento da sociedade nacional, como bem coloca Santos (1987). De um modo ou de outro, a função dos órgãos indigenistas era integrar as populações indígenas aos objetivos da sociedade nacional e, dessa forma, suas diretrizes não podiam deixar de ser contrárias às das sociedades tribais. E, nesse contexto de imposições, o grupo fez um esforço para se comportar como os componentes da sociedade envolvente (a não transmissão da língua e a pulverização das famílias, espalhadas durante muito tempo nas cidades e propriedades rurais da região, atesta isso). Muitas pessoas, mesmo permanecendo na TI, mandaram seus filhos para “fora”, para trabalhar (muitas mulheres trabalharam durante anos como empregadas domésticas na casa de famílias brancas da região, por exemplo).

Nesse esforço por se comportar como os brancos, muitos Guarani acabaram incorporando elementos negativos, condenáveis tanto do ponto de vista dos brancos quanto do ponto de vista interno de sua

⁵ Na pesquisa de Santos (1987, p. 209) com os Xoc Leng, a fala de um dos seus interlocutores, justificando a falta de conhecimentos acerca dos costumes antigos, reflete o mesmo tipo de situação encontrada na TI Laranjinha: “Acho que ninguém queria permanecer brabo e por isso não ensinaram direito para a gente”.

própria cultura, pois que eram absolutamente condenados dentro do modelo de comportamento e ética do grupo: o uso abusivo do álcool, o endividamento, a prostituição, o desregramento e a violência. Nesse sentido, uma das conclusões de meu trabalho anterior (BARROS, 2003) é que a conversão ao pentecostalismo teria sido uma forma de o grupo recompor sua sociabilidade.

A partir da década de 1990, o resultado das pesquisas antropológicas feitas por Tommasino e outros pesquisadores começa a ser “devolvido” para o grupo que, consumindo essa produção, e percebendo um contexto de políticas indigenistas agora adequadas à nova constituição, inicia um processo de reafirmação da identidade indígena para poder garantir as terras e ainda reivindicar políticas públicas de saúde e educação.

No início de 2006, quando estive em campo pesquisando, pude perceber diferentes usos da produção antropológica no interior do grupo. No caso das famílias pentecostais, o discurso delas incorpora o fato de que a adesão à outra religião não implica um cancelamento de sua identidade étnica (e nesse sentido reforçam a questão da ascendência/parentesco). No caso do grupo que procurava retomar o xamanismo, clássicos da etnografia sul-americana como “As lendas da criação e destruição do mundo...” estariam sendo utilizados como parâmetro para a reconstrução de uma socialidade que, segundo eles, estaria desestruturada.

Faustino (2006), ao analisar a situação da educação escolar indígena no Paraná, faz uma reflexão acerca das implicações da perda da língua nativa para o grupo. Para a autora, deixando de se expressar numa língua e passando a fazê-lo em outra, ocorre um processo de substituição de ideias, conceitos e valores, que altera a forma das pessoas entenderem o mundo, bem como as formas de expressar esse entendimento. E o abandono dos antigos rituais de canto e reza justamente é associado por ela ao fato de as gerações mais novas do grupo não falarem mais o guarani – suporte de expressão das ideias e conceitos ligados à esfera xamânica.

Nesse sentido, um fato extremamente interessante a ser destacado no contexto da TI Laranjinha é que, na tentativa de reestruturação de um modo de vida dito “tradicional” pelos próprios Guarani, as jovens lideranças ligadas à retomada do xamanismo fizeram um esforço para

aprender a língua guarani (buscando para isso ajuda dos mais velhos) num movimento que resultou em sua emergência enquanto figuras políticas (e religiosas) importantes no grupo.

Como as crianças falam português, na escola da TI Laranjinha as aulas são ministradas nesse idioma. E o acesso à língua guarani se dá através da atuação dos professores bilíngues. Outra forma de acesso à língua guarani é o contato com a geração mais velha, ou seja: com os avós – figuras fundamentais na educação das crianças guarani (muitas crianças passam mais tempo com seus avós do que com seus pais). Ou, em alguns casos, os avós se encarregam de “criar” alguns netos, trazendo-os para suas casas. Nesse contato, as crianças acabam aprendendo alguma coisa da língua materna de seus avós.

No entanto vários de meus interlocutores guarani problematizaram em suas falas a questão da dificuldade de se criar contextos, dentro da sociabilidade do grupo no presente, onde de fato as crianças se vejam imersas na linguagem guarani – pois só assim seriam capazes de aprendê-la. Isso, por sua vez, liga-se à questão dos problemas ligados a um modelo de escola pensado enquanto lugar separado para o puro exercício do ensino e imposto a um grupo no qual, por suas características culturais próprias, o processo de ensino/aprendizagem não se separava das outras práticas sociais e das atividades de seu cotidiano.

Nos últimos anos, muitos dos monitores/professores bilíngues em atividade na escola da TI Laranjinha não dominavam a língua guarani totalmente⁶. Então, a despeito do esforço dos avós para ensinar o guarani a seus netos e da presença dos professores bilíngues na escola há pelo menos duas décadas, isso não vinha sendo o bastante para produzir novos falantes da língua. E isso só foi conseguido a partir de uma situação bastante complexa e interessante e que, justamente, mostra a articulação entre as várias esferas (familiares, políticas, econômicas, religiosas, etc.) no interior da sociedade e cultura guarani.

Do processo de revisão dos limites da TI Laranjinha⁷ resultou a proposta de demarcação da TI Ivyporã-Laranjinha, que totaliza 1238

⁶ Essa não é uma especificidade do Laranjinha, mas uma situação comum em outras TIs do Paraná.

⁷ O grupo de trabalho designado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) realizou a pesquisa de campo no segundo semestre de 2003, tendo o laudo sido concluído em 2004.

hectares, localizada a treze quilômetros da primeira. O processo de reconhecimento oficial dessa gleba ainda está em andamento. Essa era uma reivindicação antiga do grupo que, nos últimos anos tinha enfrentado conflitos significativos entre as famílias, que por não disporem de espaços que lhes permitissem um mínimo de distanciamento espacial, viviam envolvidas em brigas internas. Esses conflitos, por sua vez, ressaltavam diferentes oposições existentes no interior do grupo: pentecostais / não-pentecostais, índios “puros” / índios “misturados”, etc.

Mas, diante da demora no processo administrativo de reconhecimento da gleba Ivyporã-Laranjinha e do aumento das tensões internas, em dezembro de 2005, cerca de 20 famílias guarani que viviam em Laranjinha resolveram reocupar o seu antigo território, abandonando suas casas e roças na TI Laranjinha e passando a sofrer diversos tipos de privação material e coerção por parte dos proprietários. O grupo se retirou com o então cacique da TI Laranjinha, e outro cacique foi eleito em seu lugar. Os dois jovens que na ocasião eram os professores bilíngues na escola localizada dentro da TI também se retiraram com o grupo, sendo igualmente substituídos.

No acampamento montado pelos Guarani no interior do perímetro da área a ser demarcada como Terra Indígena, esses professores bilíngues continuaram mantendo seus postos de “professores”, reunindo as crianças diariamente para transmitir conhecimentos ligados principalmente à cultura tradicional do grupo, ainda que a FUNAI tenha matriculado as crianças em uma escola da zona rural, próxima do acampamento.

Aproximadamente seis meses depois de deixar a TI Laranjinha, o grupo acampado se divide novamente: de um lado, os que apoiavam o antigo cacique, que saíram da TI com o grupo; e de outro os dois professores bilíngues – que emergiram, então, enquanto lideranças, sendo reconhecidos como tal pelos que os apoiavam. O grupo que ficou sob a liderança destes últimos, e que se afastou do local onde inicialmente as famílias tinham se instalado, passou a se autorreferir como “grupo da TI Araiwerá” – já reorganizando o espaço estipulado para a demarcação da TI Ivyporã-Laranjinha. Essas jovens lideranças conseguiram grande força política com o prestígio adquirido em alianças alinhavadas dentro e fora do grupo. Um deles tinha muita experiência no contato com representantes de diferentes instâncias da sociedade envolvente, pois era o representante da Associação de Professores Indígenas do Paraná.

Os dois tinham contato intenso com pesquisadores das universidades da região, tendo sido os principais “informantes”/interlocutores de várias pesquisas na área de educação⁸. Assim, nos períodos em que estive no acampamento, no início de 2006, eram sempre eles que tomavam a frente (em detrimento do então cacique) na intermediação com os representantes da esfera pública que entravam em contato com o grupo. Além disso, eles tinham certo domínio sobre saberes mais burocráticos – como a redação e mesmo a interpretação de documentos. E somado a isso, passaram a exercer uma liderança também na esfera religiosa, pois foram eles que, ainda no Laranjinha, incentivaram os antigos rezadores a retomar os rituais de canto e reza (abandonados desde a década de 1990, quando grande parte do grupo de Laranjinha se converteu a uma religião pentecostal, conforme BARROS [2003]) e dirigir sessões coletivas desses rituais (que até então vinham sendo realizados apenas no âmbito doméstico por algumas famílias). Já no acampamento, eles promoveram a construção de uma casa de rezas, além de organizar/coordenar as visitas de rezadores de outros locais (como a própria TI Laranjinha e também a TI Pinhalzinho) para realizar os rituais de canto e reza⁹.

Em abril de 2007, o Ministro da Justiça assinou a portaria declaratória da TI Yvyaporã-Laranjinha. No entanto o grupo ainda aguarda sua homologação.

Mas, além dos fatores já mencionados acima, a emergência desses dois jovens como lideranças e o prestígio que eles passam a ter no interior do grupo tem a ver também com seu domínio da língua. Os dois são meio-irmãos, e o mais velho já falava a língua fluentemente (ele nasceu na região do Paranapanema, mas foi criado por sua avó na TI Araribá, no estado de São Paulo). Com sua ajuda e de outras pessoas falantes do guarani (pertencentes à geração mais velha), seu irmão mais novo foi a primeira pessoa no grupo da TI Laranjinha que, já adulta, aprendeu o guarani e ganhou fluência na língua. E, uma vez que eles passaram a

⁸ Por exemplo, na pesquisa de Faustino (2006).

⁹ Tudo indica, aliás, que eles caminhavam para se tornar rezadores e que, dentro de algum tempo, poderiam eles mesmos dirigir os rituais de canto e reza (conforme a trajetória e hierarquia ligadas ao xamanismo guarani e indicadas, entre outros autores, por NIMUENDAJU [1987]).

atuar como professores na escola, ainda na TI Laranjinha, deram início a um movimento de “retomada da cultura tradicional” (termo usado por eles mesmos), envolvendo não só as crianças, mas também suas famílias (pois que tal retomada envolvia não apenas a língua, mas os antigos rituais de canto e dança, que há muito não eram realizados na TI Laranjinha, conforme foi acima mencionado). E, pela primeira vez em muito tempo, conseguiram criar um contexto em que as crianças eram estimuladas a falar apenas em guarani – senão durante as aulas dadas pelos professores não índios, pelo menos durante as atividades extracurriculares que eles passaram a promover na escola (jogos, um grupo de canto e dança, etc.). Além disso, sem nenhum apoio institucional, esses professores elaboraram um material didático e passaram a ministrar aulas “na linguagem” também para os adultos, no período noturno – sendo seu público constituído de pessoas das famílias aliadas a esse movimento de “revitalização” por eles promovido.

Retomando uma questão já colocada acima, um ponto do conflito que resultou na saída das famílias da TI Laranjinha em 2005 foi a oposição entre “índios puros X índios misturados”. E, em 2008, no período que estive em campo, pude constatar na fala de várias pessoas da TI Laranjinha certo inconformismo com o fato de que, no acampamento instalado dentro do perímetro a ser demarcado como TI Yvyaporã-Laranjinha, realmente o grupo conseguira retomar a língua:

Como é que o povo lá fala e aqui não fala? [...] Meio errado, mas que fala, fala. Não tem esse negócio não. E aqui não vai prá frente. [...] Lá até os brancos estão falando na linguagem melhor do que o povo daqui que é índio. Eu fico triste com isso, muito triste. [...] Eu não queria que fosse assim, mas fazer o que? [...] Minha mãe uma vez falou: se vocês quiserem ser índio, vocês têm que falar na linguagem. Mas acho que não é questão de querer... Eu falei: eu não falo na língua mas o sangue é [guarani], então não tem como.¹⁰

Então, temos esses grupos articulando sua identidade “indígena” de diferentes formas: um em torno da questão da “cultura tradicional”, outro em torno da questão do “sangue”/ da ascendência.

Na TI Laranjinha, a vontade de algumas pessoas, já adultas, retomarem também a fluência na linguagem, a exemplo do que aconteceu no

¹⁰ Transcrição de entrevista realizada pela autora na TI Laranjinha em 2008.

acampamento da área retomada, resultou num curso noturno de língua guarani ministrado por uma mulher da geração mais velha do grupo e que, inclusive, contou com o apoio do Núcleo Regional de Educação e de pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá ligados à área da Educação. Desse curso participavam seus filhos e netos, bem como pessoas de outras famílias. Algumas pessoas da geração mais velha do grupo que, como ela, eram fluentes na língua, também participavam das aulas, pois, segundo me disseram, era mais uma oportunidade de se comunicar em guarani, já que não são muitas as ocasiões em que podem fazer isso em seu cotidiano.

3 ESTUDANTES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

No caso do Paraná, é preciso ainda destacar que a escola/o ensino regular (tanto o que é oferecido nas escolas das TIs quanto aquele a que os índios têm acesso nas escolas públicas onde geralmente completam o ensino médio) tem papel fundamental no acesso dos jovens às quotas para alunos indígenas existentes nas universidades estaduais, criadas no início dos anos 2000.

O “Vestibular dos Povos Indígenas do Paraná” foi instituído pela lei estadual n. 13.134, de abril de 2001 – o primeiro processo seletivo (ou vestibular) sendo realizado no início de 2002. O responsável por apresentar esse projeto de lei à Assembleia Legislativa foi o deputado estadual César Silvestre que, segundo Amaral (2010), não tinha nenhum vínculo anterior com povos indígenas em sua atuação política até então. De acordo com registros analisados pelo referido autor, Silvestre teria elaborado a proposta em conjunto com o Assessor de Assuntos Indígenas do Estado do Paraná na época, Edívio Battistelli (figura que ocupou o referido cargo durante dois governos diferentes e que também já havia trabalhado na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tendo ocupado o cargo de administrador nos administrações/escritórios regionais da FUNAI em Londrina e Curitiba), mas sem nenhum tipo de consulta às comunidades indígenas.

Ainda que alguns jovens indígenas viessem demonstrando interesse na possibilidade de cursar o ensino superior (desde que comecei a pesquisar entre os Guarani, o tema era constante nas falas dos jovens), essa não era uma reivindicação dos grupos indígenas em sua

atuação política frente às diferentes instâncias do Estado. E, de fato, a referida lei estadual foi aprovada sem que tivesse havido qualquer tipo de consulta formal às universidades estaduais e às lideranças e populações indígenas durante sua elaboração. Tanto umas quanto outras só foram comunicadas após o projeto que deu origem à lei ter sido definido e aprovado. Na época, eu estava em campo fazendo a pesquisa para o mestrado, e a notícia foi uma total surpresa para os Guarani. O ensino superior – algo a que, até então, poucos indígenas tinham tido acesso – agora era uma possibilidade palpável, a respeito da qual eles tiveram que tomar decisões rápidas e sem nenhum tipo de orientação específica (por exemplo sobre a natureza, currículo e temporalidade dos cursos, habilidades ou pré-requisitos implícitos em cada um deles, etc.).

A lei estadual n. 13.134 definiu a reserva de três vagas em cada universidade estadual do Paraná (sem interferir no número de vagas que era ofertado para cada curso no processo seletivo convencional), que podiam ser ocupadas em qualquer um dos cursos oferecidos pelas universidades, e que seriam disputadas exclusivamente entre “os índios das sociedades indígenas paranaenses” (AMARAL, 2010) – esse rótulo já demonstrando, em si mesmo, que a dinâmica das sociedades indígenas e suas categorias de pertencimento e identidade estavam sendo totalmente ignoradas ou desconsideradas – através de um processo de seleção unificado (interinstitucional) e diferenciado, paralelo ao processo seletivo convencional realizado pelas universidades estaduais. Para se inscrever, era preciso comprovar no mínimo dois anos de residência no Paraná. Pelo menos nos dois primeiros anos, que acompanhei mais de perto, a FUNAI teve que arcar com os custos do transporte, alimentação e alojamento dos candidatos indígenas durante o processo seletivo.

A Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (SETI) conduziu a normatização desse vestibular diferenciado. Todo esse processo está descrito nos trabalhos de Paulino (2008) e Amaral (2010), mas destaco aqui um detalhe: as universidades, através de comissões que as representassem, foram chamadas unicamente para discutir a normatização da forma de ingresso dos alunos indígenas, ficando as questões sobre a política de permanência desses estudantes

nas instituições (tema que foi de imediato colocado pelos representantes das universidades) a cargo delas mesmas, ou seja: era um tema para ser debatido e resolvido internamente¹¹.

Segundo informações de campo coletadas em 2002 e 2003, o estado do Paraná concedeu uma bolsa para os estudantes indígenas no valor de R\$250,00 mensais. Segundo Paulino (2008), apenas em 2007 essa questão seria regulamentada, através da lei estadual nº 15.759. Essa lei equiparou o valor da bolsa ao do salário mínimo, definindo sua concessão em doze parcelas anuais, cujo valor era dobrado no mês correspondente ao ingresso do acadêmico na instituição de ensino e acrescido em 25% do valor no caso dele possuir família para sustentar. No ano seguinte, uma resolução da SETI instituiria o Programa Bolsa Auxílio para Estudantes Indígenas, fixando o valor da bolsa em R\$400,00, acrescidos de 50% no caso de o acadêmico comprovar a guarda de filhos (AMARAL, 2010).

Acompanhei ao longo dos períodos de pesquisa a trajetória de vários jovens Guarani que ingressaram na universidade. Para além das dificuldades financeiras (já evidentes a partir dos valores acima expostos¹²), eles se depararam com várias outras. O reconhecimento

¹¹ E, de fato, cada instituição definiu uma forma específica de fazer isso. Muitos estudantes indígenas indicam a política de acompanhamento dos acadêmicos da Universidade Estadual de Maringá (UEM) como o “que mais funciona”. Essa opinião foi construída à medida que foram vivenciando o processo ou, no caso dos que estavam em outras instituições, através da troca de impressões e informações com os estudantes de lá. Assim, atualmente a UEM é a instituição mais procurada pelos indígenas, sendo alta a proporção de candidatos que concorrem a cada vaga. Destaco que, no caso da referida instituição, as ações de acompanhamento voltadas para a permanência dos estudantes indígenas na universidade são coordenadas pelo Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história (LAEE) – que, justamente, conta com uma equipe de docentes e pesquisadores com grande experiência teórica e prática relacionada às populações indígenas.

¹² Soma-se a esse baixo valor o fato de que os jovens (tanto Guarani quanto Kaingang) casam-se cedo, geralmente já tendo uma família nuclear constituída quando de seu ingresso na universidade. Além disso, muitos optaram por cursos que são ministrados em período integral, como veterinária, medicina e odontologia, o que inviabiliza a possibilidade de uma ocupação que complemente o valor da bolsa. Há que se mencionar também que a saída de uma pessoa do espaço da TI para estudar na cidade geralmente impõe uma reestruturação na forma como os recursos circulam dentro de sua família extensa – que, mesmo assim, continua sendo uma rede importante de apoio para essas pessoas (menciono, por exemplo, o caso de uma família extensa que tinha três jovens cursando o ensino superior e que direcionou seus recursos – inclusive as bolsas – para que fosse possível a um deles concluir o curso de odontologia).

da fragilidade e/ou defasagem da escolarização básica a que tiveram acesso, e a novidade/dificuldade da vida no espaço urbano (alguns moravam ou já tinha morado em centros urbanos, mas muitos deles nunca tinham vivido fora de TIs), além do contato com o ambiente acadêmico – espaços permeados por regras e lógicas culturais, sociais e políticas bastante diferentes das que encontravam em seus próprios espaços de sociabilidade – foram pontos recorrentemente tematizados nas impressões dos jovens com quem pude conversar a respeito do ingresso na universidade. Mas, à medida que foram se familiarizando com esses novos espaços e suas lógicas, abriu-se para eles a possibilidade de posicionarem-se criticamente em seu interior¹³, questionando, por exemplo, a burocracia, o controle e, conseqüentemente, as formas de punição a eles impostas no interior das instituições de ensino. Um dos pontos que gerou sérios questionamentos dos estudantes indígenas no interior das universidades foi a questão de que um dos critérios para a manutenção da bolsa do programa de auxílio acima mencionado é que o aluno indígena precisaria ter 90% de frequência dentro da carga horária total das disciplinas cursadas. Segundo eles, essa seria uma exigência extremamente arbitrária já que, normalmente, 75% de presença são suficientes para aprovação na disciplina).

Assim, o que pude perceber, acompanhando a trajetória de alguns alunos, foi uma consciência política construída pouco a pouco, e que resultou na posição de que se o acesso é diferenciado, as cobranças também precisam ser. Não num sentido paternalista, pois que eles não se consideram incapazes, mas no sentido de que tais cobranças precisam estar atentas ao perfil dos estudantes indígenas e às dificuldades específicas que eles enfrentam em sua trajetória acadêmica.

As entrevistas que Amaral (2010) realizou com universitários indígenas guarani e kaingang das diferentes instituições estaduais de ensino superior no Paraná explicitam diferentes pertencimentos construídos por estes sujeitos para manterem a condição estudantil universitária e indígena e que estariam articulados entre si: o pertencimento

¹³ E, nesse sentido, Amaral (2010) fala na emergência de uma nova categoria identitária no interior dos grupos indígenas – a de estudante indígena universitário. Tal categoria evidenciaria a construção de uma coletividade cada vez mais articulada entre esses sujeitos a partir de um “laço” totalmente novo em sua sociabilidade.

étnico-comunitário, o acadêmico e o duplo pertencimento. Segundo Amaral (2010), reconhecer esse duplo pertencimento construído pelos acadêmicos indígenas seria de fundamental importância para a reflexão em torno de como construir caminhos e possibilidades que garantam a permanência desses sujeitos na universidade.

Articuladas em torno de alguns eixos principais (a referência da escolarização básica para a formação acadêmica na universidade, as possibilidades materiais e financeiras de permanência na universidade, os preconceitos vivenciados no ambiente acadêmico, e as experiências interculturais – indígenas e não indígenas, entre outros), as entrevistas apresentadas por Amaral em sua tese descortinam um panorama muito significativo e importante, no qual a trajetória percorrida nas últimas décadas pelos grupos aos quais eles pertencem, aparece tematizada/organizada a partir das impressões e vivências individuais dessa geração mais nova e de seus planos para o futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo que foi exposto acima, é possível afirmar que, após anos de convivência com a população não índia que se estabeleceu na região, aparentemente os Guarani vivem de forma semelhante a ela: falam português, trabalham fora da TI, frequentam a universidade, consomem bens industrializados, etc. No entanto, para eles, seu modo de viver atualmente não se confunde com o modo de ser dos não índios, e a forma como eles vivenciam o presente reflete conteúdos e concepções (de tempo, de espaço, etc.) distintas daquelas encontradas na sociedade envolvente, bem como processos específicos de identificação e diferenciação no interior do grupo e no contato com a sociedade envolvente.

Hoje, a forma como os Guarani se diferenciam de outros grupos (sejam eles indígenas ou não) não é a mesma de seus antepassados, mas continua, em certa medida, sendo referenciada neles e num passado que em certo sentido não deixa de estar inscrito na vida atual do grupo – refletido, por exemplo, nas articulações específicas entre as esferas da vida social do grupo e em seu esforço por dialogar com o contexto de inter/multiculturalidade no qual estão inseridos há longo tempo, sem perder de vista o “lugar” a partir do qual olham o mundo.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Wagner R. *As trajetórias dos estudantes indígenas nas universidades estaduais do Paraná: sujeitos e pertencimentos*. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- BARROS, Valéria E. N. *Mito e história nas narrativas dos Guarani da bacia do Paranapanema*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- _____. *Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR*. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- COSTA, Consuelo de Paiva G. *Apyngwa rupigwa: nasalização em Nhandewa Guarani*. 2007. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- _____. *Nhandewa ayvu*. 2003. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- DOOLEY, Robert. *Breve relatório de visita aos Guarani Ñandéva no norte do Paraná*. [S.l.]: Summer Institute of Linguistics, 1991.
- _____. *Apontamentos preliminares sobre Ñandéva Guarani contemporâneo*. [S.l.]: Summer Institute of Linguistics, 1990.
- FAUSTINO, Rosângela. *Política educacional nos anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena*. 2006. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MOTA, Lúcio Tadeu. *O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889)*. 1998. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Assis, 1998.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

