

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM TECNOLOGIA

ENTRE AS TRAMAS DO GÊNERO E DA TECNOLOGIA NA ALDEIA ARAÇA – Í

CILENE DE SOUZA MATIAS MAZZAROTTO

DISSERTAÇÃO

CURITIBA

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

M477 Mazzarotto, Cilene de Souza Matias
Entre as tramas do gênero e da tecnologia na aldeia Araça-i / Cilene de Souza Matias Mazzarotto. — 2012.
93 f. : il. ; 30 cm

Orientadora: Marília Gomes de Carvalho.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia, Curitiba, 2012.
Bibliografia: f. 88-91.

1. Índios Guarani Mbiá. 2. Relações de gênero. 3. Divisão do trabalho por sexo. 4. Inovações tecnológicas. 5. Índios da América do Sul – Piraquara (PR). 6. Tecnologia – Dissertações. I. Carvalho, Marília Gomes de, orient. II. Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia. III. Título.

CDD (22. ed.) 600

CILENE DE SOUZA MATIAS MAZZAROTTO

ENTRE AS TRAMAS DO GÊNERO E DA TECNOLOGIA NA ALDEIA ARAÇA – Í

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -
Graduação em Tecnologia, da Universidade
Tecnológica Federal do Paraná, como requisito
parcial para a obtenção do grau de Mestre em
Tecnologia – Área de Concentração:
Tecnologia e Sociedade.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marília Gomes de
Carvalho

CURITIBA

2012

AGRADECIMENTOS

A CAPES pelo financiamento.

Aos professores do PPGTE, em especial ao professor Mario Lopes Amorim que me deu a oportunidade de ser aluna especial. À professora Nanci Stancki da Luz pelas boas orientações e conversas sempre instigantes.

Ao GeTec – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Relações de Gênero e Tecnologia pelas discussões propiciadas que foram importantes para o início de minhas reflexões acerca das relações de gênero e tecnologia. Agradeço em especial à Cintia de Souza Batista Tortato e Lindamir Salete Casagrande pela ajuda constante.

Aos indígenas da aldeia Araça-í, minha gratidão pelo tempo que pude estar com vocês. Foi um tempo de muito aprendizado.

Ao Cacique da aldeia Araça-í pela generosidade com que me recebeu.

À diretora da escola *Mbya Arandú* pela boa recepção e a sempre prontidão em atender-me em minha trajetória pela aldeia.

Ao amigo Daniel Stancik por ter-me apresentado aos Guarani de Araça-í de Piraquara/PR.

Às companheiras de mestrado, Clara Landim, Kaciane Almeida, Alessandra Chaves e Carolina Corção pelo apoio e amizade.

À Catiane Mattielo, a quem admiro pela grande pesquisadora que é e conjuntamente a isto, pela bondade em compartilhar o conhecimento que possui. Sem você minha chegada a UTFPR não teria sido a mesma. Agradeço sua amizade e acolhimento que me deu.

As amigas de Porto Velho/Rondônia: Sandra Maria da Costa Mattos e Maria Auxiliadora Máximo: amigas e parceiras de pesquisa em Porto Velho. Sou grata pela amizade e companheirismo mesmo à distância.

Agradeço em especial à professora Marília Gomes de Carvalho, minha orientadora, que me deu a oportunidade de realizar esta pesquisa e por ter acreditado neste projeto. Agradeço a senhora por tudo e, sobretudo, pela humanidade tão característica em suas atitudes que faz com que todos se sintam privilegiados em tê-la como professora/orientadora.

A minha mãe Maria de Lourdes e ao meu pai José Henrique, meus amores, meus heróis. Vocês são os meus melhores exemplos, que nas dificuldades da vida ensinaram-me a lutar, acreditar e a nunca desistir.

Ao meu irmão Gilson de Souza Matias pelas palavras certas nas horas em que precisei.

A minha filha Sophia Matias Mazzarotto, que ainda está sendo gestada, mas já tão amada e tão presente. Amo-te minha filha, venha com saúde e tranquilidade aos braços de seus pais.

Ao meu marido e cúmplice, Giovanni Mazzarotto. Sou grata a ti por tudo e por ter-me acompanhado no trabalho de campo pacientemente e, por estar cuidando de mim durante a gestação para que tudo dê certo. Grata. Amo-te.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo entender como se manifestam as relações de gênero e tecnologia entre índios da aldeia Araçá – í, localizada no Município de Piraquara – PR composta por 16 famílias. O marco teórico está embasado nas análises de autores da área dos estudos de gênero e teorias do campo de CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade). A abordagem metodológica para a pesquisa de campo foi a pesquisa qualitativa, por ser a que melhor se aproximou do universo pesquisado. A pesquisa contou com 12 entrevistas, observação participativa do dia-a-dia da aldeia e dos rituais na casa de reza, além do registro no diário de campo. Os resultados da pesquisa revelaram que as relações de gênero entre os Araçá-í são construídas por meio da divisão sexual do trabalho. A tecnologia para os indígenas da aldeia Araçá-í tem relação com as suas necessidades sociais, apesar das dificuldades de sua concretização em virtude da desestruturação cultural deste grupo frente ao contato secular com a sociedade nacional. A pesquisa de campo revelou ainda que o principal meio de subsistência advém de doações, artesanato vendido para visitantes da aldeia e inscrição em planos de assistência social do Governo. Os Guarani de hoje se vêem limitados a um pequeno espaço de terra, com recursos naturais escassos, o que determina de forma marcante sua cultura. Os rituais na casa de reza podem ser considerados como o centro da vida cultural dos Guarani pesquisados e representam uma tentativa deste grupo em preservar sua cultura.

Palavras – chave: Mbya Guarani – Relações de Gênero – Divisão Sexual do Trabalho – Tecnologia

ABSTRACT

The aim of this work was to understand how establishes the genus and technology among Indians from Aldeia Araça-í, composed by 16 families and localized in the municipality of Piraquara– PR, Brazil. The theoretical basis of this analysis was supported by authors focused in gender and technology studies. Furthermore, theories of the STS (Science, Technology and Society) were used in this work. Field research, in turn, was grounded in qualitative data analysis. It included 12 interviews, participant observation of day-to-day rituals within house of prayer and diaries registers from the field. The data showed that gender relations among Indians from Aldeia Araça-í are based in sexual division labor. In this study, Indian's technology was related to social needs despite of difficulties presented by group due to social disruption because Araça-í society have been strictly in contact with national society. The field survey also revealed that the main to livelihood comes from donations, crafts sold to visitors and Government social assistance programs. Nowadays, the Guarani find themselves limited to a small area to survive, with scarce natural resources and their culture have been clearly affected by these factors. In this work, the rituals at the house of prayer can be considered as the center of cultural life of the Guarani. Furthermore, It represents an attempt to this group to maintain their culture.

Key-words: Mbya Guarani – Gender relations – Sexual division labor - Technology

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01: Estrada dentro da região da APA – caminho para a aldeia Araça-í	30
Fotografia 02: Vista da Aldeia Araça-í	31
Fotografia 03: Casa de morador	31
Fotografia 04: Faixa localizada na biblioteca da escola	34
Fotografia 05: Horta familiar	38
Fotografia 06: Vista da casa de reza por fora	41
Fotografia 07: Crianças comandam os cânticos na casa de reza	42
Fotografia 08: Pai cuidando da filha durante ritual na casa de reza	52
Fotografia 09: Festa do <i>Nhemongarai</i> : as mulheres organizam parte do ritual	54
Fotografia 10: Festa do <i>Nhemongarai</i>	54
Fotografia 11: Crianças em sala de aula, fazendo réplica da casa de reza	62
Fotografia 12: Bichinhos produzidos pelos indígenas a partir de pedra	74
Fotografia 13: Arco e flecha, Maracás e colar	75
Fotografia 14: Pulseiras já com influência não indígena – feita a partir de miçangas	76
Fotografia 15: Cesto Guarani	77
Fotografia 16: Os dois violões e violinos comprados pelos Araça-í	78
Fotografia 17: Takuapú	79
Fotografia 18: Maracá	80
Fotografia 19: Chicote	81
Fotografia 20: <i>Petynguá</i>	82
Fotografia 21: <i>Petynguá</i>	83
Fotografia 22: Senhora Guarani fazendo o uso do <i>Petynguá</i> durante ritual na casa de reza	83

LISTA DE QUADROS

QUADRO 01: Caracterização dos entrevistados	22
---	----

LISTA DE MAPAS

Mapa 01: Localização da Aldeia Araça-í	27
--	----

LISTA DE GRÁFICO

Gráfico 01 – Total de habitantes na aldeia Araça-í organizado por sexo/idade	29
--	----

LISTA DE SIGLAS

AIS – Agente Indígena de Saúde
APA – Área de Proteção Ambiental
CEAM – Centro de Educação Ambiental Mananciais da Serra
CELIN – Centro de Línguas e Interculturalidade)
CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente
COPEL – Companhia Paranaense de Energia
CTS – Ciência, Tecnologia e Sociedade
ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
KM – Kilômetros
MS – Mato Grosso do Sul
ONGs – Organização não Governamental
PPGTE – Programa de Pós – Graduação em Tecnologia
PPP – Projeto Político Pedagógico
PR - Paraná
SANEPAR – Companhia de Saneamento do Parana
SC – Santa Catarina
TCC – Trabalho de Conclusão de Curso
UFPR – Universidade Federal do Paraná
UNIR – Universidade Federal de Rondônia
USPD – Unidade de Serviço de Produção da SANEPAR
UTFPR – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1. INTRODUÇÃO	11
1.1 Trajetória do projeto com os Guarani Araça-í	15
1.2. Procedimentos metodológicos	17
CAPÍTULO 2. OS GUARANI	23
2.1. Os Guarani de Piraquara	26
2.1.1 Escola	33
2.1.2 Liderança	35
2.1.3 Fator de subsistência	36
2.1.4 Os Guarani <i>Nhandéva</i> na aldeia Araça-í: conflitos internos	38
2.1.5 A casa de reza	40
CAPÍTULO 3. GÊNERO E TECNOLOGIA: NARRATIVAS DOS GUARANI DA ALDEIA ARAÇA-Í DE PIRAQUARA/PR	45
3.1 Gênero	46
3.1.2 Divisão sexual do trabalho na aldeia Araça-í	50
3.1.3 O jovem Guarani	55
3.1.4 Iniciação da mulher e do homem Guarani	58
3.1.5 A educação dos meninos e das meninas	61
3.2 Tecnologia	63
3.2.1 Tecnologia Guarani: alguns fragmentos	70
3.2.2 Artesanato na aldeia Araça-í	74
3.2.3 Gênero e tecnologia na casa de reza	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS	88
APENDICES	92

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

Falar de indígenas no Brasil atualmente significa descrever uma diversidade de habitantes com origem no continente americano. “São povos que já habitavam estas terras há milhares de anos, antes mesmo da invasão européia”. (BANIWA, 2006, p. 27). Censos demonstram que “por volta de 1500, quando da chegada de Pedro Álvares Cabral a terra hoje conhecida como Brasil, cerca de cinco milhões de índios já habitavam o local”. (2006, p. 27-28).

De acordo com a Fundação Nacional do Índio¹ (FUNAI) “hoje, no Brasil, vivem 817 mil índios, cerca de 0,4% da população brasileira, segundo dados do Censo 2010”. Ainda de acordo com a FUNAI estes índios estão distribuídos em 688 terras indígenas havendo 82 indicações de grupos indígenas não-contatados, das quais 32 foram confirmadas. Esses índios estão espalhados por diversos pontos do território brasileiro e representam, em termos demográficos, um pequeno percentual da população de mais de 190 milhões de habitantes do Brasil; todavia, essa parcela da população brasileira demonstra exemplos concretos e significativos da diversidade cultural existente no país.

O presente trabalho toma como objeto de pesquisa uma comunidade de etnia Guarani. Na década de 50, os indígenas desta etnia foram classificados por Schaden (1962, p. 02) em três grupos, conforme as diferenças dialetais: *Kaiova* ou **Kaivá**, *Nhandéva* (*Apapokúva*) e *Mbya*. De acordo com Bonamigo, o termo *Mbya* significa “muita gente num só lugar” (2006, p. 01).

O Tupi é o maior e mais conhecido tronco das línguas indígenas brasileiras. Ele é composto atualmente por cerca de dez famílias, entre as quais figura a Tupi-Guarani (Mello, 2006, p. 25). Ainda neste tema:

A língua Guarani é estruturada linguisticamente há séculos e falada ainda atualmente por milhares de pessoas em toda a América do Sul. Pertence a uma das maiores matrizes culturais dentre o panteão cultural de etnias dos povos nativos da

¹ <http://www.funai.gov.br/6>

América do Sul, tendo inclusive status de língua oficial no Paraguai. (Mello, 2006, p. 28)

A autora elucida que o idioma Guarani, bem como suas derivações dialetais, são faladas atualmente pelos Mbyá, Chiripá, Nhandeva, Kaiowá, Paim, dentre outros.

O contato secular mantido entre estes grupos e os povos não indígenas faz parte da história desde a época do descobrimento - inicialmente os europeus colonizadores e, posteriormente, a própria população nacional, por meio de suas frentes de expansão, têm interferido sistematicamente nas condições de vida dos povos nativos do território hoje conhecido como Brasil².

Uma das conseqüências deste contato desordenado das sociedades indígenas e a sociedade nacional é a desestruturação de suas culturas originais. As influências ocidentais européias, com a imposição de suas regras e do “equipamento civilizador”³ modificaram de forma irremediável as culturas indígenas existentes no Brasil. Este fenômeno de desestruturação cultural continua a se manifestar atualmente, porém de maneira muito mais violenta e radical – com a introdução de bens estranhos às tradições indígenas, permanece a manutenção da dependência dos grupos indígenas em contato em relação à sociedade nacional.

Paralelamente à dependência econômica, estes povos têm sido expulsos de suas terras para dar lugar a plantações, propriedades rurais, usinas hidroelétricas, exploração de minérios, ou seja, atividades que interessam ao sistema capitalista. Como a demarcação de suas terras raramente é realizada ou garantida pelo Estado, os indígenas sofrem cada vez mais com a redução e/ou desapropriação total de seu território.

Existem hoje no Brasil povos indígenas desterritorializados e destribalizados; dispersos em áreas rurais, em cidades ou em regiões metropolitanas o que causa grande dificuldade para a manutenção da cultura.

Os Guarani representam no Brasil exemplo vivo de um povo que perdeu praticamente todo o seu território, sua cultura e suas condições básicas de sobrevivência estando alocados hoje em APA – Área de Proteção Ambiental. Em Piraquara, município da área metropolitana de Curitiba/PR, existe um grupo pertencente a esta etnia; a partir

² Para uma descrição detalhada da violência que sofreram as populações indígenas em toda a sua história do contato com a sociedade nacional ver RIBEIRO (1970).

³ Termo utilizado por RIBEIRO (1970) para se referir especialmente às armas de fogo e instrumentos de metal que atraíam os indígenas para se aproximarem dos brancos.

do ano de 2009 surgiu o interesse de conhecê-lo e, somando-se tal interesse aos delineamentos do trabalho por minha orientadora, estava dada a base para a realização do presente projeto.

Ao ingressar no Mestrado em Tecnologia do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia (PPGTE) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), também atuei como integrante do Grupo de Estudos sobre Relações de Gênero e Tecnologia (GeTec) do mesmo programa. Sabendo-se da problemática indígena em nosso país, brevemente delineada acima, foram estabelecidos os princípios norteadores da pesquisa: como estão vivendo os Guarani na aldeia Araçá-í, no município de Piraquara/PR? Após séculos de contato com a sociedade não indígena e a sua influência desagregadora, como se manifestam as relações de gênero e a construção da tecnologia entre esses indígenas?

A partir dessas indagações foram elaborados os objetivos da pesquisa, a saber:

Objetivo geral: diagnosticar em quais condições vivem os Guarani da aldeia Araçá-í em Piraquara/PR.

Objetivos específicos:

- a) conhecer como se manifestam as relações de gênero entre os Guarani da aldeia Araçá-í, em Piraquara/PR, tendo em vista a divisão sexual do trabalho;
- b) compreender algumas das peculiaridades na construção da tecnologia dos Guarani da aldeia Araçá-í, em Piraquara/PR.

É necessário afirmar que a presente pesquisa possui caráter interdisciplinar, de tal modo que diferentes áreas do conhecimento se articulam a fim de se compreender uma determinada problemática. A respeito desta articulação o PPGTE⁴ (Programa de Pós Graduação em Tecnologia) “assume que a interdisciplinaridade se impõe como necessidade (...) e a construção do saber passa pela experiência de vida, pela existência compartilhada”.

Com relação ao gênero, é importante destacar que nas sociedades não indígenas, há uma tendência de se pensar a mulher indígena como sendo inferior e o homem, como machista. Situações como esta precisam ser revistos em sociedades diferentes da nossa. Se a ótica lançada sobre uma comunidade indígena for a do homem branco, haverá, sim,

⁴ Fonte: <http://www.utfpr.edu.br/>

uma estranheza, e muitas vezes os homens indígenas serão vistos como machistas. Foi acompanhada desta espécie de questionamento que busquei investigar a construção de gênero em uma sociedade indígena, especificamente na aldeia Araçá-í.

Com relação à tecnologia desenvolvo ao longo do texto a idéia de que este fenômeno é uma construção social que se dá dentro de um contexto social específico, sob condições históricas determinadas, impregnado de relações sociais. Portanto, no decorrer desta construção textual, a tecnologia não é tratada meramente como artefatos ou instrumentos tecnológicos de forma descontextualizada.

A comunidade tomada como objeto de pesquisa é atualmente composta por 16 famílias. No ano de 1999 esta comunidade sofreu um processo de desapropriação de suas terras no município de Mangueirinha – PR, episódio que levou ao alocamento de seus integrantes em uma reserva, no município de Piraquara – PR.

As metodologias empregadas nesta investigação são qualitativas, empregando-se métodos tais como entrevistas abertas, observação participante e registros em diário de campo. O contato com a aldeia aconteceu desde o ano de 2009, do surgimento da idéia da pesquisa; em 2010 o projeto foi definido e iniciou-se o trabalho de campo, sendo este realizado em língua portuguesa. Com o intuito de estreitar o contato com a comunidade, cursei durante um ano o curso de idioma Guarani no CELIN (Centro de Línguas e Interculturalidade) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). No entanto, o conhecimento se mostrou insuficiente para dar o suporte necessário para a realização de uma pesquisa no idioma Guarani. Esta situação só foi contornada devido ao fato de os pesquisados, homens e mulheres, serem falantes conjuntamente de Guarani e Português.

A dissertação está estruturada da seguinte forma: no capítulo 1, apresenta-se a problemática da investigação, a trajetória do projeto e os procedimentos metodológicos da pesquisa, onde explico o caminho percorrido, a importância do processo de observação participativa na obtenção dos dados em campo, além da caracterização dos entrevistados.

No capítulo 2 há um breve relato histórico da cultura Guarani, traçando algumas de suas características relativas à estrutura geográfica dos seus componentes, aspectos culturais, dificuldades enfrentadas por este grupo para a sobrevivência, além das estratégias demonstradas pela comunidade em Piraquara para preservar sua cultura através da casa de reza. Como já mencionado anteriormente, o objetivo deste trabalho não é o de se aprofundar nos costumes deste povo.

O capítulo 3 é dedicado à apresentação dos conceitos de gênero e tecnologia utilizados nesta dissertação, assim como nas abordagens de CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade), permeados com os resultados da pesquisa de campo. Com relação à categoria de gênero, foi pesquisada na comunidade a questão da divisão sexual do trabalho entre os indígenas de Araçá-í de Piraquara – PR. Para tanto, esta dissertação teve como base as obras de Carvalho, Scott, Durham, além de autoras e autores que desenvolveram trabalhos diretos com grupos Guarani, tais como Schaden, Bonamigo, Mello, Grubits, dentre outros. No capítulo 3 discute-se ainda os papéis das mulheres e dos homens Guarani na aldeia pesquisada.

Com relação à construção de tecnologia entre os Guarani da aldeia Araçá-í de Piraquara foram utilizadas as obras de Vargas, Vieira Pinto, Lima e Queluz e Carvalho. Este referencial serviu como subsídio para a análise da pesquisa de campo, cujos resultados são discutidos juntamente com as abordagens teóricas sobre tecnologia.

No capítulo 4 apresento minhas reflexões finais. Trato dos impactos que essa comunidade enfrenta em decorrência de estarem alocados em uma Área de Proteção Ambiental (APA) e as imbricações das transformações em sua cultura.

1.1 Trajetória do projeto com os Guarani Araçá-í

Como ocorre na vida, nenhuma pesquisa começa ao acaso; tudo tem uma história e um começo. O contato inicial com os indígenas de Araçá-í deu-se por meio de uma simples visita, após o convite de um amigo chamado Daniel Stancik, que por sua vez é um velho conhecido da referida aldeia. Estando inserida no PPGTE como aluna especial, aos poucos se delineou a idéia do projeto. Após algumas visitas ao local, foi possível estabelecer uma relação com os indígenas.

Minha escolha pela temática tem relação com a minha própria história e origem. Sou da Amazônia e, apesar de não ter convivido na infância ou adolescência com grupos indígenas, estive sempre rodeada por histórias, lendas, mitos, contados por meus pais, familiares e amigos caboclos.

Durante o trajeto à aldeia, sempre me sentia bem ao contemplar a possibilidade da realização deste trabalho, que julgo importante não somente pelo teor acadêmico, mas pelo fato de auxiliar no desenvolvimento de um dos objetivos da Academia: a

extensão⁵. Este objetivo de realizar extensão é corroborado com Luckesi (1991), que afirma: “a universidade deve estar continuamente em interação com a sociedade, a realidade que a gera e a sustenta” (LUCKESI, 1991, p. 42). Sempre acreditei neste objetivo e, de fato, ele sempre guiou as minhas escolhas. Estar presente na aldeia Araçá-í foi um modo de cumprir com a minha convicção na integração da tríade ensino, pesquisa e extensão. Tenho ciência que a universidade pode realizar extensão, dentro de uma realidade palpável, com necessidades reais que precisam ser mostradas e postas em evidência a fim de permitir que algo possa ser feito por uma determinada população. Cito Meihy, no contexto de minha afirmativa: “o Brasil como contexto social é um laboratório vivo, instigando a imaginação daqueles que sonham em documentar experiências em grupos silenciados”. (MEIHY, 1991, p. 15)

Durante a graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de Rondônia - UNIR, na realização de algumas disciplinas, pude pensar a problemática da educação indígena e dos ribeirinhos do estado de Rondônia. Portanto, a presente proposta foi condensada a partir das experiências pessoal e acadêmica.

Ao chegar ao Paraná, esta proposta consolidou-se nas aulas do curso de mestrado do Programa de Pós Graduação em Tecnologia – PPGTE (UTFPR), concomitante à participação no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Relações de Gênero e Tecnologia - GETEC (UTFPR) onde foi possível estabelecer o contato teórico com temas referentes às relações de gênero e de tecnologia.

Como pedagoga, por que não optei por realizar a pesquisa na escola que há dentro da aldeia? Também fiz essa pergunta durante boa parte deste trajeto. Minha opção de fazer uma pesquisa diretamente com a comunidade deve-se ao fato de ter observado inúmeras pesquisas de pedagogos realizadas em escolas indígenas; no entanto, escassos eram os trabalhos da literatura no quais os pedagogos direcionavam-se primeiro à cultura indígena para, posteriormente, (re) pensar a educação escolar indígena. Essa foi então a minha decisão.

Por meio de relatos de professores atuantes na educação indígena, observei que é muito difícil para os profissionais não índios trabalharem com educação indígena. Trata-se de uma lógica distinta. Por exemplo, não é rara a ocorrência de choque cultural na

⁵ A extensão que acredito realizar nesse trabalho está de acordo com a proposta do Professor José Carlos Meihy (1991), “dar voz aos silenciados”. Acredito que isso tenha sido feito com essa pesquisa, pois ao realizar a entrevista com a Vice-Cacique foram essas palavras dela: “*foi Deus quem te enviou para nos ouvir*”.

tentativa de conciliar a educação nacional com a casa de reza. Pude observar exemplos destes choques durante a pesquisa, apesar de não ser um dos focos deste trabalho.

Durante as visitas à aldeia pude acompanhar algumas das ocupações diárias de seus integrantes, como o trabalho de homens e mulheres, brincadeiras das crianças, conversas entre seus membros e, com autorização do Cacique, assisti aos rituais de reza típicos da etnia Guarani.

1.2 Procedimentos metodológicos

A partir da problemática estabelecida optou-se pela metodologia de pesquisa qualitativa com entrevista semiestruturada, observação participante e registro em diário de campo. A observação participante tornou-se a principal técnica para atingir os objetivos deste trabalho. Este fato foi comprovado em aplicação junto aos Guarani, visto que em muitos momentos a observação participante mostrou-se mais eficiente que a técnica da entrevista.

Segundo Callefe e Moreira, a “pesquisa qualitativa explora as características dos indivíduos e cenários que não podem ser descritos facilmente de maneira numérica. O dado levantado é frequentemente verbal e é coletado pela observação, descrição e gravação”. (2006, p. 73).

As etapas da pesquisa de campo foram respectivamente: a autorização pelo Cacique da aldeia para fazer a pesquisa; a aceitação, por parte da aldeia, de sua realização; a observação participante na aldeia – para conhecer a realidade indígena deste grupo e, com isso, elaborar o roteiro de entrevistas (apêndice 1) –, definição dos(as) entrevistados(as) na pesquisa; gravação das entrevistas; a análise dos dados de campo e elaboração da dissertação escrita.

Mesmo após receber a autorização do Cacique para entrar na aldeia no ano de 2009, a pesquisa não aconteceu de imediato, tampouco a aceitação total por parte dos indígenas. À medida que a investigação se desenvolvia, percebeu-se em algumas situações a resistência de alguns integrantes da comunidade quando questionados a respeito do seu modo de vida. Além disso, observou-se uma notável resistência com relação ao registro fotográfico, sendo que esta situação foi aceita apenas em janeiro de 2011, na realização do *Nhemongarai* – batismo indígena.

Vivenciei dentro da aldeia uma questão de gênero que interferiu no procedimento de pesquisa. Pelo fato de ser mulher, percebi uma rejeição inicial dos homens para falarem comigo. O fato de ser casada e meu marido estar comigo durante as visitas à aldeia foi fundamental para a minha aceitação dentro do grupo, tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Inicialmente os homens falavam com o Giovanny, meu marido, e este me repassava o que eles lhe diziam. Posteriormente consegui que essa interação acontecesse diretamente comigo, chamando as companheiras destes homens para acompanharem as entrevistas.

Cristina Mello, em sua tese realizada com trinta e cinco aldeias de Guarani em Santa Catarina, descreve que a “subjetividade e o viés de gênero é um ponto distintivo deste trabalho. Minhas interações mais frequentes e as relações em que conquistei mais intimidade foram com mulheres”. (MELLO, 2006, p. 20)

Com o tempo, recebi convites para visitar suas casas; sempre colocavam um banco fora da residência ou um pano estendido no chão para sentarmos e conversarmos. Algumas mulheres faziam café e aproveitavam esses momentos para fazerem perguntas para mim; de onde sou, o que faço, e a recorrente “você vai voltar?”. Essa é uma preocupação constante para eles, pergunta que foi feita durante todo o trajeto da pesquisa, mas creio que ela venha sendo respondida já que continuo minhas visitas, agora como visitante, em suas palavras “uma amiga da aldeia”, e não mais como uma pesquisadora.

A autorização oficial do Cacique aconteceu em 14/08/2010. Antes, porém, as visitas à aldeia estavam sendo realizadas para que nos conhecêssemos de modo a estabelecer um contato maior. Nesse período, Seu Marcos (Cacique) dizia que estava pensando. Percebi que o tempo que me fez esperar até a liberação oficial foi para firmar um compromisso entre mim e eles, de modo que não os esquecesse. Na ocorrência da autorização, já havia deixado claro que não seria entrevistado e apontou quem as poderia conceder. Esta determinação foi inteiramente respeitada.

Após a liberação das entrevistas pelo Cacique, ainda sentia certa resistência dos indígenas para falarem comigo. Iniciei então o trabalho pelo método da observação participativa. Pude participar no desenvolvimento de rituais dentro da casa de reza, sendo este fato um dos maiores propulsores da minha inserção dentro da aldeia.

Este foi um procedimento que ocorreu durante todo o trabalho, já que nem sempre as visitas à aldeia resultavam em entrevistas, embora sempre resultassem em observação e registro em diário de campo. A observação participativa serviu de base

para a elaboração do roteiro de entrevistas, munida de um maior conhecimento do cotidiano da aldeia.

Percebeu-se mais tarde que o dito destoava do visto muitas vezes. Em algumas ocasiões, durante a entrevista gravada, era afirmado algo; do desligamento do gravador ou em conversas informais, apareciam detalhes mais concretos da realidade dos entrevistados. Esse fato mostra a importância da observação que capta dados não presentes na entrevista⁶. Em técnicas como a entrevista e com instrumentos de coleta de dados como o questionário, o pesquisador confia em um auto-relato de como o indivíduo participante do estudo comporta-se ou no que ele acredita. Uma desvantagem desta situação é que as pessoas podem não revelar o que realmente sentem e podem fornecer uma resposta socialmente desejável. (CALLEFE; MOREIRA, 2006, p. 65). Assim, a observação participante oferece uma alternativa de preenchimento destas possíveis lacunas da entrevista.

Minhas visitas à aldeia foram realizadas entre os anos de 2009 e 2011. No primeiro estágio foi realizada apenas a observação participante, etapa em que foi delineado um roteiro de perguntas semiestruturado. O diário de campo nesse processo teve papel fundamental para dar suporte à formulação do roteiro.

O processo das entrevistas foi iniciado em 20/08/2011. Mesmo com um roteiro dando a diretriz inicial, houve desvio das perguntas originalmente propostas, uma vez que os entrevistados, no decorrer de suas falas, apresentavam interesse em relatar aspectos particulares de sua cultura. Por isso, por mais que tivesse uma base de questionamento em mãos, cada entrevista se modificava diante da situação que se apresentava. De acordo com Moreira e Callefe,

A entrevista semi-estruturada representa como o próprio nome sugere o meio termo entre a entrevista estruturada e a não-estruturada. Geralmente se parte de um protocolo que inclui os temas a serem discutidos na entrevista, mas eles não são introduzidos da mesma maneira, na mesma ordem, nem se espera que os entrevistados sejam limitados nas suas respostas e nem que respondam a tudo da mesma maneira. O entrevistador é livre para deixar os entrevistados desenvolverem as questões da maneira que eles quiserem. (CALLEFE MOREIRA; 2006, p. 169)

⁶ Como por exemplo: conflitos dentro do grupo ou questões de liderança que nem sempre são explicitados para pessoas de fora da comunidade.

A realização de entrevistas semiestruturadas proporcionou mais liberdade aos entrevistados, pois permite um pouco mais de informalidade na conversa, algo importante para que os interlocutores não se sintam intimidados. Algumas vezes deparei-me com entrevista coletiva, o que me forneceu uma nova maneira de captar o que eles me forneciam. Meihy (1991) fala do caráter da entrevista coletiva em comunidade indígena; é bem possível que parentes aproximem-se do entrevistado (a) e se somem àquela narrativa, ampliando o caráter individual da conversa para coletiva. Esse fato se repetiu durante a presente pesquisa quando entrevistei Dona Clara, índia *Nhandeva*. Ao entrevistá-la, chegou para a conversa sua irmã Sônia, que mora ao lado de sua casa; depois, aproximou-se seu marido José; havia ainda os filhos menores de idade que se integraram à locução. Diante desse fato, um roteiro semiestruturado permitiu uma redefinição da entrevista.

De agosto de 2010 a janeiro de 2011 minha presença ainda não era totalmente entendida. Continuei a realizar visitas à aldeia, participando sobretudo da casa de reza. Desse modo, vivenciei um entrave pelos indígenas na aceitação e vontade em me conceder entrevistas. Em 28/01/2011 com a festa do *Nhemongarai* houve uma mudança radical na minha situação dentro da comunidade. Nessa festa é realizado o batismo das crianças Guarani, bem como o dos visitantes considerados amigos da aldeia. O batismo das crianças ocorre durante o ritual; o dos visitantes, ao final da cerimônia. Neste dia, recebi meu nome indígena⁷ e a partir de então, houve uma brusca redefinição da minha presença na aldeia, que possibilitou realizar as entrevistas de forma mais sistemática, assim como o registro fotográfico de meu trabalho.

As angústias que sentia nos meses anteriores se dissiparam. Dias após a festa do batismo, em 11/02/2011, fui para a aldeia e dormi no local, passando dois dias inteiros na comunidade, onde tive a oportunidade de acompanhar o dia-a-dia e hábitos dos Guarani de Piraquara mais intimamente. Vale ressaltar que esta foi a primeira vez em que pude entrar na casa dos índios. Realizei nestes dois dias sete entrevistas, além de observação durante o dia e à noite na casa de reza. No decorrer dos meses seguintes, totalizei doze entrevistas.

Minha rede de informantes foi se formando a partir de indicações dos indígenas já entrevistados. Nem todos aceitaram participar de entrevista formal. Existiam pessoas que consideravam importante somar a essa rede, mas que ou eram pessoas muito

⁷ Neste dia recebi meu nome indígena pelo Cacique: *Jará Rete* que, segundo explicou a Vice – Cacique, significa: “a que gera conhecimento e benefícios ligados à natureza e ao bem de todos”.

tímidas (geralmente mulheres) ou simplesmente não quiseram tomar parte. Procurei respeitar a vontade de cada um.

Em alguns momentos, senti até certa “manipulação” por parte de alguns indígenas, querendo que eu entrevistasse determinadas pessoas. Tentei tangenciar-me disto através da observação participante. Além desses 12 entrevistados, cito outros nomes no decorrer de minha análise de campo. Estas pessoas citadas não estão entre os entrevistados formais, embora estejam presentes entre os participantes da pesquisa.

Para a apresentação dos entrevistados nesta dissertação optei por referenciá-los por um nome fictício. As fotos das crianças foram modificadas de modo que seus rostos não sejam reconhecíveis. Para a autorização desta pesquisa, foi criado um “Termo de Consentimento livre e esclarecido” (apêndice 2), que foi lido para o Cacique, que concordou e o assinou, autorizando a divulgação dos seus dados, após esclarecimentos acerca de todo o processo. Analisando trabalhos de outros pesquisadores em aldeias indígenas (BONAMIGO 2006, MELLO 2006, dentre outros) não encontrei em nenhum deles descrição de um modelo ou citação de pedido de autorização formal para a pesquisa e posterior divulgação de dados das comunidades indígenas pesquisadas. A solução para esse fato foi redigir o citado termo de consentimento para análise do Cacique (responsável pela aldeia).

A análise dos dados, segundo Calfe e Moreira, “em alguns casos exige muito mais tempo do que a coleta, pois compreende a descrição, a análise e a interpretação dos dados levantados”. (Callefe e Moreira 2006, p. 87).

Para análise dos dados de gênero contei com o apoio teórico das autoras Carvalho (2003) Bonamigo (2006), Grubits (2005), Mello (2006) Scott (1990) dentre outras. Para análise da categoria tecnologia utilizei autores como Vieira Pinto (2008), Vargas (1994), Bonamigo (2006), Lima Filho e Queluz (2005), dentre outros. Para guiar-me pelo campo da antropologia contei com o apoio teórico de Bonamigo (2006), Mello (2006), Schaden (1962), Grubits (2005).

Para o tratamento das entrevistas, utilizei-me do conceito de "narrativas tecnológicas", desenvolvido por David Nye. Este conceito será apresentado no capítulo 03 com o objetivo de explicitar as visões e construções sobre tecnologia realizadas pelos (as) entrevistados (as). O conceito de narrativas tecnológicas utilizado, juntamente ao referencial teórico sobre gênero, auxiliou na observação de aspectos acerca das relações entre gênero e tecnologia da cultura Guarani da comunidade Araçá-í.

Optei por apresentar as entrevistas durante o texto e de acordo com o que é tratado. Apresentarei as narrativas (trechos) buscando repercutir as descobertas e as impressões que acompanharam a pesquisa (diário de campo). As falas dos entrevistados, quando apresentadas, estão na íntegra. Portanto, a análise apresentada possui três aportes que serão apresentados ao longo do texto: as narrativas dos colaboradores, as anotações colhidas na observação participante e a análise advinda do conjunto destas com o referencial teórico.

QUADRO 01: CARACTERIZAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Quantidade	Entrevistado	Local de Nascimento	Idade	Sexo	Data entrevista
01	FLORA	PR	38	Feminino	20/08/2010
02	LEANDRO	PR	35	Masculino	25/09/2010
03	JUMARA	PR	27	Feminino	25/09/2010
04	LINO	PR	21	Masculino	13/10/2010
05	HEITOR	SC	94	Masculino	11/02/2011
06	CLARA	PR	44	Feminino	11/02/2011
07	JOSÉ	PR	42	Masculino	11/02/2011
08	SONIA	PR	32	Feminino	11/02/2011
09	Diretora da Escola: ISA		47	Feminino	20/08/2010
10	GILBERTO	PR	32	Masculino	12/02/2012
11	JOAQUINA	SC	42	Feminino	12/02/2012
12	JULINHA	PR	12	Feminino	12/02/2012

CAPÍTULO 2

OS GUARANI

Neste capítulo, trarei alguns dados contextualizadores da etnia Guarani, ressaltando que não é objetivo deste trabalho o aprofundamento teórico-antropológico dessa etnia. Contextualizo esse grupo dentro da problemática da pesquisa. Aqui será apresentada uma breve descrição do modo de ser da cultura Guarani, com algumas características deste povo que já se encontra bastante transformado, como afirma Schaden (1962) sobre a aculturação⁸ e destribalização dos Guarani em contato com grupos e culturas estranhas. Apesar dessa afirmativa, acredita-se que o grupo pesquisado possua elementos da cultura original ou esteja tentando resgatá-los, mesmo com a desagregação que tem havido durante séculos, o que será apresentado mais adiante.

Cristina Barros afirma que o que hoje é o Estado do Paraná já era habitado pelos Guarani desde o início da colonização européia. A este respeito:

Foi este grupo o primeiro povo conquistado pelos missionários espanhóis quando estes fundaram treze reduções jesuíticas no espaço correspondente ao estado. Estas reduções foram destruídas no século XVII pelos bandeirantes paulistas, e os Guarani que não foram levados como escravos ou mortos fugiram para o sul ou refugiaram-se nas florestas da região. (BARROS, 2003, p. 31).

Através de censo realizado no ano de 2006 no Estado do Paraná, verificou-se que existem cerca de 2.700 indígenas, divididos em quatro grupos dialetais: Xetas, Kaingang, Xokleng e Guarani, com dezenove terras demarcadas pelo Governo Federal.

⁸ Schaden elucida que no contato da cultura Guarani com a ocidental houve um choque e com isso se desenrolam processos aculturativos na configuração original da cultura Guarani. (SCHADEN, 1962). Fato que continua acontecendo até os dias de hoje.

De acordo com Souza (2008), o tronco linguístico Tupi Guarani, no Brasil, divide-se em três grupos: *Mbyá*, *Kaiowá* e *Nhandeva*. Esses dois últimos vivem no Mato Grosso do Sul, enquanto é possível encontrar outros Guarani nos Estados de Rio de Janeiro, Paraná, Espírito Santo, São Paulo, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. De acordo com Cristina Barros a subdivisão nestes três grupos “seria o resultado da diversidade de dialetos, de crenças e de práticas religiosas, entre outras coisas” (BARROS, 2003, p. 31).

Quanto aos *Nhandeva* Cristina Mello (2006) relata que este grupo afirma possuir língua e cultura distintas dos *Mbyá* sendo o grupo Guarani no Sul do país onde há mais pessoas convertidas ao cristianismo. Suas referências de parentesco são as aldeias do Mato Grosso do Sul e do interior de São Paulo. A autora ainda elucida que “os *Nhandeva* passam por processos sociais e históricos distintos em suas aldeias e a conversão ao cristianismo funciona como marcador de identidades” (Barros, 2003 Apud Mello, 2006).

Bonamigo (2006) afirma que houve deslocamentos sucessivos durante o século XIX e meados do século XX, momento em que os Guarani foram se espalhando pelos atuais estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo. Essa dispersão, segundo a autora, encontra-se ligada a um conjunto de causas múltiplas que podem genericamente ser atribuídas às condições espoliadoras que caracterizam a sociedade nacional.

Hoje ainda há uma grande movimentação entre os Guarani⁹. Bonamigo afirma que “o movimento inter-aldeias não se restringe a comunidades do Paraná, mas inclui ainda desde o Rio Grande do Sul, passa por Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pará, Tocantins, Maranhão, Paraguai e Argentina”. (2006, p. 2)

Os indígenas possuem mecanismos de resistência nos dias de hoje. Um deles é a manutenção da casa de reza, e o retorno ao uso de instrumentos considerados sagrados. Um exemplo disso é o *petyngua*.

Em algumas terras indígenas do Paraná, os M'byá voltaram a fazer cachimbos tradicionais, os *petyngua*, em madeira, de guajuvira, goiabeira e nó de pinho. Os M'byá Guarani,

⁹ Nesta dissertação é utilizado a terminologia “Guarani” no singular, apesar de outras dissertações e teses consultadas utilizarem no plural.

sobretudo do litoral e de Mangueirinha, esculpem miniaturas da fauna paranaense. São espécies típicas de seu meio, como papagaios, corujas, tatus, macacos-prego, porcos do mato, tamanduás, onças, entre outros, todos feitos em madeira pirogravada. Há uma riqueza de detalhes nas espécies esculpidas, principalmente em caxeta. O artesanato indígena mantém os temas decorativos tradicionais em cestas e trançados que representam figuras e elementos mitológicos Guarani e Kaingang, aspectos fundamentais na afirmação da cultura desses grupos. (PARELADA, 2006, p. 40).

Em relação à organização familiar Guarani, Bonamigo, através de pesquisa realizada na aldeia Ilha da Cotinga em Paranaguá, revela algumas características:

Atualmente, a partir de 12 anos, se os jovens fazem trabalhos que os adultos fazem, podem casar. A partir do momento em que os namorados decidem casar, após se entenderem com seus pais, encaminham-se ao cacique. Este lhes dá conselhos quanto a ter sua própria roça e de como devem se portar. Depois vão ao pajé para que os abençoe. Se for possível, há festa de casamento com almoço comunitário, mas isso não é comum. Os Mbya-Guaranis mantêm os aspectos de sua organização social tradicional. A família extensa patrilocal é a unidade social e econômica Guarani, que tem autonomia política e em geral tem seu próprio território. Mas ocorrem também famílias matrilocais. Com o grupo atual Mbya-Guarani, ambas as formas se fazem presentes. (Ladeira, 1988). Com o casamento, têm início as responsabilidades de homem e mulher. (BONAMIGO, 2006, p. 56)

As observações apresentadas pela autora coincidem em alguns aspectos com esta pesquisa. Em relação à menstruação – *eko* -, a autora afirma que a partir de oito anos a menina da Ilha da Cotinga se abstém de açúcar e mel, o que serve como remédio contra cólicas menstruais futuras. No passado, conforme descrições de Montoya (*apud* Fernandes, 1989), no período de menstruação, a menina permanecia em redes costuradas, deixando somente a parte da boca para a respiração. Era a reclusão que evitava a entrada de negatividades no corpo da menina. Entre os antigos Guarani, as meninas

Não consumiam carne até que o cabelo crescesse a ponto de cobrir-lhes as orelhas. (...) Deviam evitar a presença dos homens e de certos animais, tais como os papagaios, sob pena

de se tornarem tagarelas. (...) Eram confiadas a uma mulher robusta, que lhes impunha diversos trabalhos (...) deviam fazê-lo a passo acelerado e sem voltar do caminho”. (METRAUX apud, BONAMIGO, 1979, p. 101).

Ainda em relação à menina:

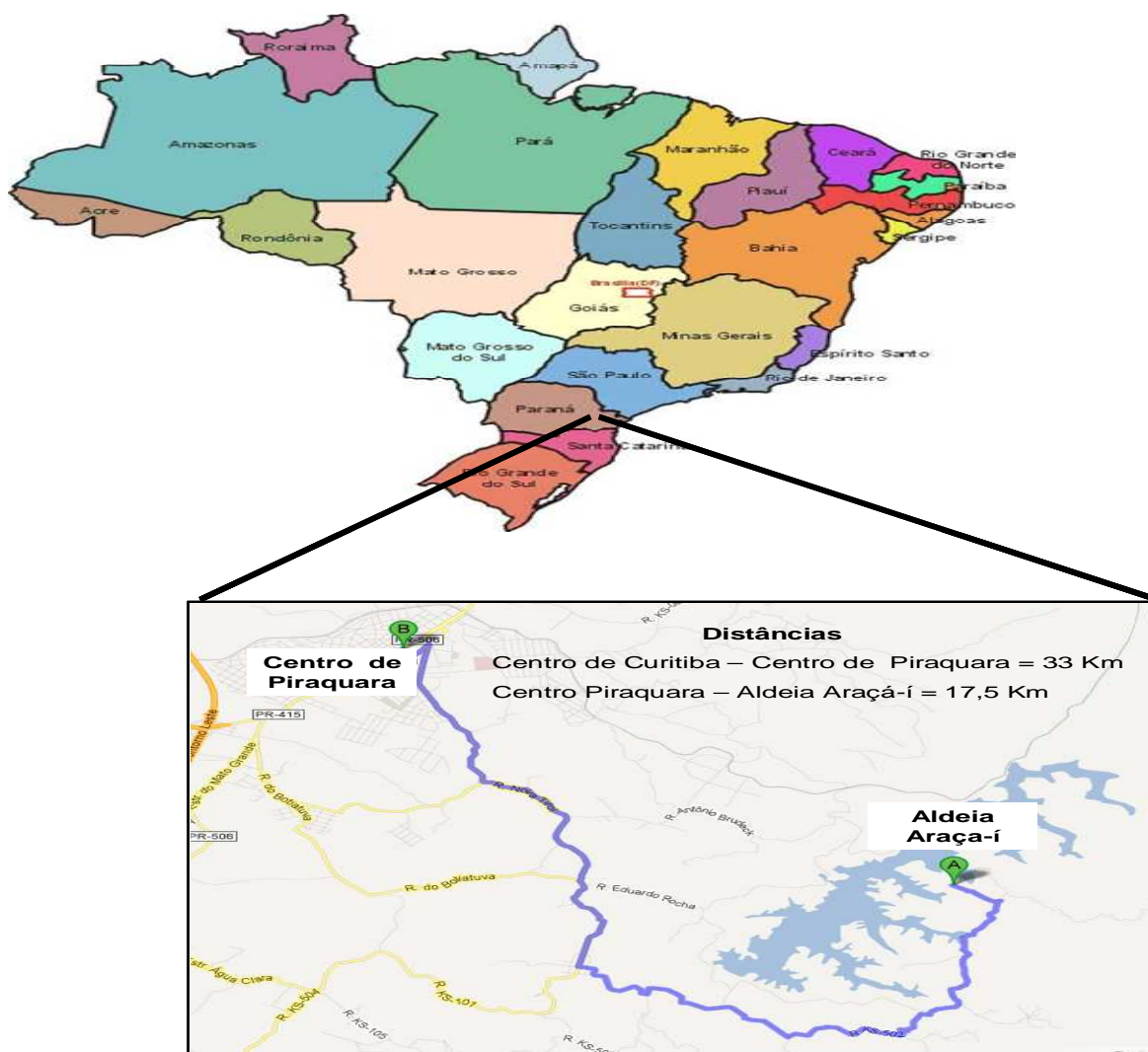
Atualmente, na ilha da Cotinga, por ocasião da primeira menstruação, a menina tem seu cabelo cortado curto, permanece isolada em seu quarto ou em local reservado por três dias e recebe alimento da mãe. Após o terceiro dia a mãe a convida a trabalhar (carpir ou lavar roupa). Dinarti e Maria me explicaram que atualmente esta não é uma regra rígida, depende de cada família decidir ou não por esse procedimento (BONAMIGO, 2006, p. 54).

Essas características também se assemelham em alguns pontos com as meninas de Piraquara. Faustino e Silva, citando Schaden, afirmam que para compreender o processo educativo em uma tribo qualquer seria necessário, a rigor, conhecer a fundo o sistema sócio-cultural a que ele corresponde, pois a educação na sociedade Guarani significa formar o tipo de homem ou de mulher que, segundo o ideal válido para a comunidade, corresponda à verdadeira expressão da natureza humana.

2.1 Os Guarani de Piraquara

A estrada que leva para a aldeia é a turística do caminho Trentino. O Caminho Trentino é uma estrada de Turismo Rural que abrange a sede do município e os mananciais da Serra, passando pelas comunidades de Volteio, Laranjeiras, Roça Nova, Capoeira dos Dinos, Colônia Santa Maria, Entremar e Botiatuva. No trajeto descrito é possível observar a presença de haras, pousadas, cafés coloniais, pequenas vendas de moradores locais, escolas, oferta de comida caseira, galinhas, carneiros, mel, milho, entre outros produtos rurais.

A aldeia indígena Araçá-í está localizada na Estrada da Barragem, s/n, dentro da região de APA da SANEPAR, Piraquara – PR, Mananciais da Serra, distante 17,5 km do centro de Piraquara e 33 km da Cidade de Curitiba. Ver mapa 01.



Mapa 01: Localização da Aldeia Araçá-í

Fonte: Google Maps

As APA'S – Área de Proteção Ambiental - foram criadas pela lei n. 6.902 de 27 de abril de (BRASIL, 1982), sendo portanto, uma criação relativamente nova. De acordo com a RESOLUÇÃO/conama/Nº 010 de 14 de dezembro de 1988 Art 1º:

As Áreas de Proteção Ambiental - APA'S são unidades de conservação, destinadas a proteger e conservar a qualidade ambiental e os sistemas naturais ali existentes, visando a melhoria da qualidade de vida da população local e também objetivando a proteção dos ecossistemas regionais.

No artigo 5º parágrafo 2º desta Resolução é definido que “o cultivo da terra será feito de acordo com as práticas de conservação do solo recomendadas pelos órgãos

oficiais de extensão agrícola” e o artigo 6º da mesma resolução estabelece que “não são permitidas nas APA'S as atividades de terraplanagem, mineração, dragagem e escavação que venham a causar danos ou degradação do meio ambiente (...)”. (BRASIL. Ministério do Meio Ambiente, 1998). Porém, o que foi percebido entre os índios Araça-í de Piraquara foi uma limitação quanto ao plantio, à caça e à pesca devido ao fato de estarem em uma área demarcada com limites impostos às suas atividades na terra. Quando questionei se havia hortas na aldeia a resposta foi de que havia poucas, pois o espaço permitido para a plantação era muito pequeno. Segundo eles a terra também não era boa, o que os limitava ainda mais.

O objetivo das APA'S tal como descreve a citação acima de preservação dos sistemas naturais é extremamente relevante ao país e à sociedade como um todo, mas o que foi visto entre os Guarani de Piraquara foi uma limitação que os coloca em uma situação de risco quanto a sua sobrevivência e reprodução de sua cultura, pois, pelo fato de não poderem plantar em toda a reserva, passam por situação delicada em sua subsistência e pelo fato de não poderem retirar da mata a matéria prima para a confecção de seus instrumentos, sua cultura fica fragilizada.

A área da aldeia foi demarcada pela Prefeitura de Piraquara, possui 44 hectares e foi criada em 1999, com a doação de terras na Estrada dos Mananciais da Serra pelo então secretário do Meio Ambiente Jorge Grando em Piraquara. Os indígenas foram instalados primeiramente em uma chácara¹⁰ e, mais tarde, nesta região de área de preservação ambiental, onde vivem hoje.

Em entrevista perguntei à Vice – Cacique qual o motivo da vinda deles para essa área de preservação ambiental em Piraquara, ao que ela relata:

Vimos de Mangueirinha – não sei quantos alqueires tinha lá, mas era uma área grande. O meu pai queria sair de lá para manter a nossa cultura, porque lá tem dois grupos que não se dão muito bem, os Guaranis e os Kaigangs. E não é por causa do homem branco que não se dão bem, é por causa da religião! Enquanto que os Kaigangs vão pra igreja evangélica. Eu não sou contra ter outra religião. Mas eu tô na minha crença, na minha cultura. E o Guarani é muito crente, por que ele crê em Nhanderú, nos espíritos. Tem algo em que ele crê. Já ser crente evangélico é para as pessoas que não crêem, né? Porque eles estão perdidos e daí precisam ir para a igreja e dizer “eu sou crente”, pois lá ele tá crendo. Então foi por isso que saímos de lá, porque meu pai queria manter a cultura. E ele está conseguindo. (Flora).

¹⁰ Informações obtidas através do contato com o PPP - Projeto Político Pedagógico da Escola indígena *Mbya Arandú*, cedido gentilmente pela então diretora Isa.

A comunidade é formada de índios Guarani, oriundos de Mangueirinha, sudoeste do Paraná; hoje, conta com 16 famílias, totalizando 63 pessoas.

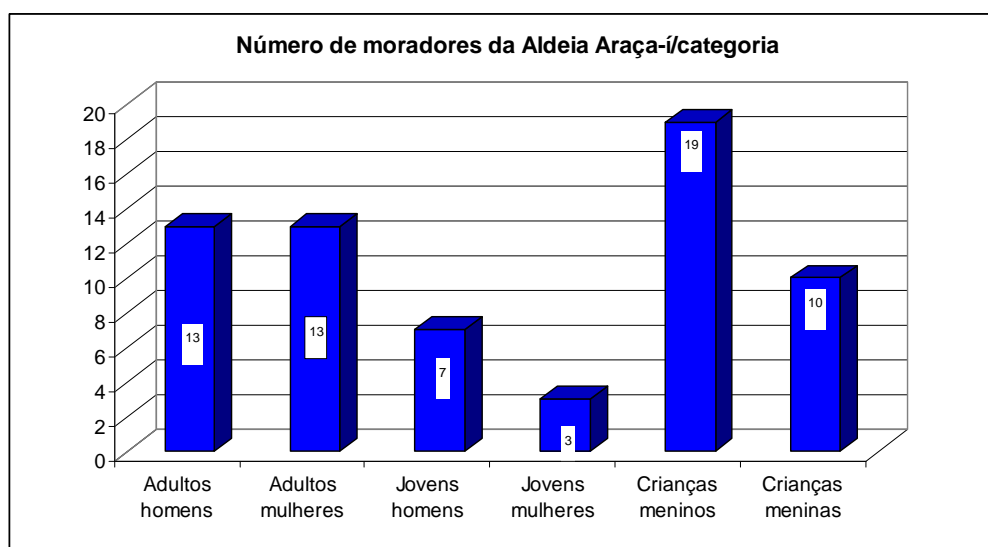


Gráfico 01 – Total de habitantes na aldeia Araçá-í organizado por sexo/idade
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

O gráfico aponta a quantidade total por sexo/idade. O critério que utilizei para categorizar as idades foi baseado no ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente. Nesta lei considera-se criança a pessoa com até 12 anos incompletos e adolescente aquela entre 12 e 18 anos de idade. Mesmo sabendo que nas sociedades indígenas os critérios de infância, adolescência e idade adulta seguem por vias diferentes, precisei de um parâmetro para agrupar as idades dos participantes da pesquisa para melhor visualização da aldeia pesquisada. No decorrer da pesquisa de campo constatei que a idade de 12 anos coincide com o início da *Eko* para muitas meninas de Araçá-í que, segundo suas mães, indica a passagem da condição de criança para a de jovem mulher.

Como a aldeia se localiza em uma Área de Proteção Ambiental (APA) da SANEPAR, os índios não podem plantar; vivem com uma renda familiar proveniente da comercialização de artesanato e com o auxílio de várias instituições: governamentais, privadas e sociedade civil organizada.



Fotografia 01 – Estrada dentro da região da APA – caminho para a aldeia Araçá-í
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

O acesso à comunidade é todo por estrada de terra, o que dificulta o trajeto em dias de chuva, fato que vivenciamos¹¹ em algumas visitas. A primeira vez que fui à aldeia Araçá-í meu sentimento foi de espanto pela visão que tive: um emaranhado de casas de madeiras, aparentemente construídas de acordo com a necessidade de seus habitantes. Nestas casas há um deslocamento contínuo de moradores. Pessoas saem e chegam constantemente e, se não há casas, constroem como podem, com o material disponível. Algumas das habitações são construídas com madeiras de melhor qualidade e sua localização dentro da aldeia também difere, algumas estando em terreno melhor que outras, como pode ser visto nas fotografias a seguir:

¹¹ Por vezes, uso a partir deste capítulo, a primeira pessoa do plural, por estar sempre em companhia do meu marido, Giovanni Mazzarotto, durante a realização da pesquisa de campo na aldeia Araçá-í.



Fotografia 02 – Vista da Aldeia Araça-í
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.



Fotografia 03 – Casa de morador
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

Na aldeia há dezenove casas. Durante a pesquisa, dezesseis estavam ocupadas e três, desocupadas, embora este número seja dinâmico e possa mudar com a chegada de um parente vindo de alguma aldeia Guarani ou de algum indígena local indo para outra aldeia.

Dentro das habitações o chão é de terra batida, sendo que somente em uma casa vi piso de cerâmica. Não há muitas divisórias ou, quando há, geralmente são feitas com panos formando cortinas improvisadas. Quem constrói as casas são sempre os homens. Há muitos cachorros na aldeia; não vi muitos gatos, vi um macaco certa vez e algumas

aves, principalmente galinhas, das quais se utilizam as penas para a confecção de brincos, colares e maracás para serem vendidos.

Existem muitas crianças em Araçá-í, como pode ser observado no gráfico 01. As crianças se aproximam facilmente dos visitantes, enquanto os jovens são mais reservados. Na casa de reza percebi a presença maciça das crianças, o que destoa do comportamento dos jovens, cuja presença é menor.

O posto de saúde da aldeia se chama Posto Araçá-í, segundo a Auxiliar de enfermagem, e o seu quadro conta com um médico clínico geral que atende às sextas-feiras. Com relação aos atendimentos odontológicos e as outras especialidades médicas, os indígenas precisam se locomover da aldeia para o centro de Piraquara. De acordo com a auxiliar de enfermagem, o posto Araçá-í existe há nove anos. A enfermeira chefe é filha de uma moradora da aldeia, mas reside em Piraquara, ao contrário do que ocorre com a auxiliar de enfermagem e o AIS (Agente Indígena de Saúde). Não contabilizei o cargo de enfermeira por esta situação.

Não há ônibus de acesso à comunidade. Dois moradores possuem carro, que constantemente se encontram com defeito ou na oficina no Centro de Piraquara; há também um morador que possui motocicleta. Os moradores de Araçá-í utilizam-se das visitas à aldeia para pedirem carona ao centro de Piraquara.

Há eletricidade e segundo informou Gilberto, os moradores da aldeia não pagam conta de luz, pois eles fazem parte do programa Luz Fraterna do Governo Estadual¹². Cada família tem direito a 100 kilowatts mensais, pagando o excedente caso ultrapassem a cota.

Há também água encanada e a maioria das casas possui banheiros externos com chuveiros elétricos. Consegui verificar a existência de banheiro interno em apenas duas casas dentre as dezesseis visitadas. Em relação à água, Gilberto informou que eles também não pagam, vem da represa do Carvalho¹³ / FUNASA, e que não há sistema de esgoto na aldeia.

¹² No Paraná, através do Programa Luz Fraterna, o Governo do Estado paga a conta de luz das famílias de baixa renda cujos imóveis são utilizados para fins residenciais na área urbana e rural. Conforme disposto na Lei 14.087 de 11.09.2003. Os indígenas de Araçá-í de Piraquara estão localizados no item 3 desta lei que diz o seguinte: tem direito ao benefício: As unidades consumidoras rurais, desde que possuam ligação monofásica ou bifásica, e disjuntor de até 50 Ampéres; tenham consumo mensal de até 100 kWh de energia elétrica. <http://www.copel.com>. Acesso em 21/12/2011

¹³ Hoje, as águas das represas do Carvalho servem para o uso da aldeia indígena Araçá-í e alguns moradores da APA no município de Piraquara. Elas são mantidas pela Unidade de Serviço de Produção

2.1.1 Escola

A Escola Estadual Indígena *Mbya Arandú* conta com trinta e três indígenas que cursam da 2ª à 6ª séries. Com professores do município de Piraquara e professores indígenas da própria aldeia, a escola possui um calendário diferenciado mas com a mesma carga horária das demais escolas estaduais. De acordo com o projeto político-pedagógico da escola, preocupações constantes da Escola Indígena *Mbya Arandú* são o respeito às tradições da comunidade e também a preservação da língua materna, o Guarani. Por este motivo, a alfabetização das crianças se dá primeiro em Guarani, e só depois em Português.

Segundo a direção escolar, o ensino ainda conta com o apoio da casa de reza onde são transmitidos às crianças e jovens costumes, crenças, representações simbólicas bem como a organização hierárquica da comunidade; espaço sagrado da aldeia, é local democrático para pais e professores falarem abertamente sobre questões da escola, além de discutirem os caminhos da educação dos alunos. “O lugar também preserva a cultura indígena porque os alunos mantêm semanalmente as tradições e aprendem artesanato quando há recursos para isso”, conta a diretora, que também vive na comunidade.

De acordo com ela a escola *Mbya Arandú* está organizada da seguinte forma:

Alunos:

1ª a 4ª série: 16 alunos

5ª a 6ª série: 17 alunos

Professores indígenas: 04

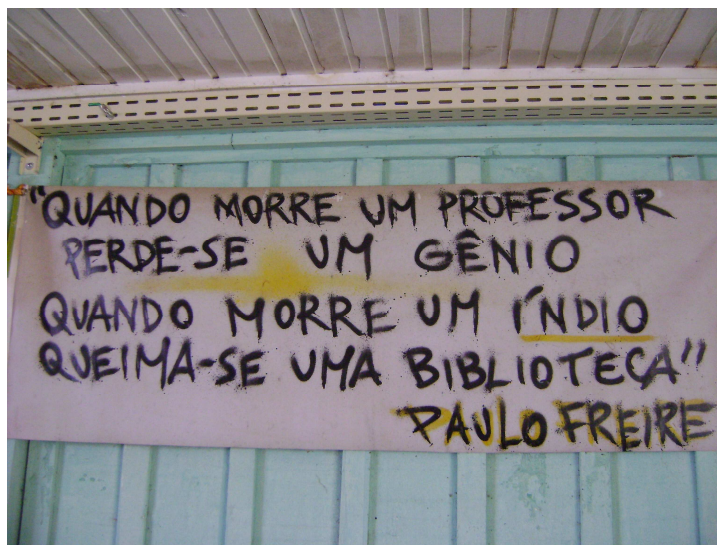
Professores não indígenas: 04

Servidores: 02 (indígenas), Merendeira e Secretário.

A merendeira tem contrato temporário de um ano, que pode ser prorrogado ou então dar espaço para a entrada de uma nova pessoa no ano seguinte. A escola possui

da Sanepar – USPD e usadas para trabalhos de educação ambiental do Centro de Educação Ambiental Mananciais da Serra – CEAM. Fonte: <http://mananciaisdaserrapr.com.br/>. Acesso em 21/12/2011

três salas de aula, uma cozinha e uma sala que utilizam como biblioteca e sala de informática ao mesmo tempo. Na parede da biblioteca há uma faixa, demonstrada na fotografia 04.



Fotografia 04 – Faixa localizada na biblioteca da escola
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

Com um total de oito professores, sendo quatro indígenas e quatro não indígenas, a escola atende as crianças e jovens da aldeia. No relatório contido no PPP é notado que a construção do prédio se deu no ano de 2002, durante a Campanha da Fraternidade pela escola Bom Jesus. De acordo com a Diretora:

A escola tem seis anos de fundação. Antes disso era informal. O professor Gilberto educava na casa de reza, em guarani e em português. E na campanha da fraternidade foi construída a escolinha. Aí, por um convênio da FUNAI foram contratados professores e monitores indígenas. Em 2005 houve a estadualização da escola. Eu vim pra cá nesse ano quando mais ninguém queria. A gente não tinha professor, não tinha pedagogo, daí eu fazia o trabalho de direção, de merendeira, professora, dava aula, limpava a escola. São oito professores, sendo quatro indígenas, que ensinam de primeira a quarta série e os outros, de quinta a sexta. Ano que vem teremos a sétima série. E o objetivo e a proposta é pra gente ir ajudando eles a se capacitarem pra irem assumindo os nossos lugares. Falo “olha, meu lugar não é aqui, estou aqui de passagem”. Por que o objetivo é que eles aprendam e vão ocupando esses lugares, pra chegar o momento dos professores não indígenas não estarem mais aqui. Os professores não indígenas estão aqui de passagem. Eles vão assumir totalmente. (Diretora)

Essa fala mostra a dificuldade inicial para a abertura e funcionamento da escola, dificuldade que ainda existe. No momento da coleta de dados não havia ainda pedagoga para fazer o acompanhamento das aulas, fato sempre enfatizado pela diretora.

Durante minhas visitas à aldeia não pude deixar de olhar para a escola, mesmo este não sendo um dos meus objetivos. Tive acesso a alguns trabalhos feitos pelas alunas e alunos e foi possível fazer o registro fotográfico. No contato com as crianças os problemas econômicos da aldeia ficam evidentes, quando se observa suas roupas, seus materiais e salas de aula. Algumas questionavam o que eu estava fazendo ali e eu sempre respondia que estava realizando uma pesquisa. Ao dizer isso, a réplica de algumas era “e depois disso, você vai embora?”. Percebi que elas já estavam acostumadas com certo trânsito contínuo de *Juruás*¹⁴ na aldeia, mas que o não-retorno destas pessoas as incomodava. Essa preocupação existe, pois para eles é importante que o visitante torne-se uma ligação deles com a cidade e traga-lhes itens necessários ao seu dia-a-dia. Quando esses *Juruás* não retornam, há a quebra desse vínculo e, conseqüentemente, da possibilidade de suprir suas necessidades.

Foi possível perceber esta questão não apenas com as crianças, mas com o próprio Cacique Marcos que demorou em dar sua permissão para a realização de meu trabalho na aldeia pelo motivo, dito por ele, que eu não sumisse depois. Em suas palavras, “*as pessoas vêm aqui e depois vão embora, recebem o nome no Batismo, na festa do Nhemongarai, e depois se esquecem, não voltam mais, e amizade pro Guarani é pra vida toda*”. Essa foi uma das poucas falas que consegui do Cacique. Durante todo o trajeto da pesquisa de campo, percebi que Seu Marcos é um homem de poucas palavras, mas de grande poder e força, algo presenciado durante a cerimônia do Batismo.

2.1.2 Liderança:

A liderança na aldeia Araçá-í é composta ao todo por nove pessoas, organizada da seguinte maneira:

Cacique: homem

Vice – Cacique: mulher

¹⁴ É a denominação a todos os que não são indígenas.

Pagés: dois homens e uma mulher

Mais quatro pessoas formam a liderança, três homens e uma mulher. Todos são da família do Cacique, direta ou indiretamente, ou seja, filhos, noras e genros.

Em relação à composição dessa liderança, a escolha se dá da seguinte forma: o Cacique é escolhido pela comunidade. Seu Marcos foi escolhido pelos demais membros da aldeia ainda na comunidade de Mangueirinha devido a uma dissidência ocorrida naquele lugar; a Vice-Cacique foi escolhida pelo Cacique, assim como ela mesma relatou em entrevista, para representá-lo em alguns eventos em que ele não pudesse comparecer, ou quando ele não estivesse na aldeia.

Por outro lado, os Pagés, seguem outro critério, que de acordo com os Araçá-í: *“é Nhanderu quem escolhe, não está no controle e na escolha das pessoas”*. Há uma revelação e a pessoa começa a atuar como Pagé na casa de reza, realizando curas nos rituais que se fizerem necessárias.

As outras quatro lideranças citadas são escolhidas pelo Cacique e, quando há decisões a serem tomadas, eles se reúnem primeiramente com ele, Vice – Cacique e Pagés; só então a comunidade toda é reunida, sempre na casa de reza, para a exposição do assunto e todos decidirem o que for “melhor”¹⁵ para a aldeia. Durante o processo de entrevista, descobriu-se que sempre que há uma decisão importante a ser tomada, o integrante mais velho da aldeia também é chamado, sendo sua voz de extrema importância dentro desse contexto.

2.1.3 Fator de Subsistência

Em relação ao fator econômico percebi que é um motivo de preocupação. Os visitantes da aldeia já são abordados com algum pedido de ajuda assim que chegam ao local, pois é assim que eles sobrevivem. Sobreviver é a palavra certa no contexto da aldeia Araçá-í; a dependência da ajuda de terceiros é constante. A comunidade Araçá-í é carente de recursos materiais, vivendo do apoio do Estado, ONGs e doações. A economia desta comunidade está organizada da seguinte forma:

¹⁵ Este “melhor” pode ser relativo, pois pode ser imposto ou manipulado pela liderança citada.

1. Todas as famílias são inscritas no plano de Bolsa Família, cujo valor é de R\$ 130,00 por família, não importando o número de filhos;
2. Venda de artesanato aos visitantes da aldeia;
3. CD's com seus cânticos realizados nos rituais na casa de reza, porém essa venda acontece em maior porte no mês de abril, por ser o mês em que se comemora o dia do índio (renda, portanto, esporádica);
4. Doações dos visitantes à aldeia. Em algumas visitas vi famílias que não tinham o que comer e quando o tinham, era quirela com algum feijão, ou até menos.
5. Escassos trabalhos formais dentro da aldeia, agrupados na escola e no posto de saúde. **Escola:** cinco cargos, quatro professores e uma merendeira; **posto de saúde:** um auxiliar de enfermagem e um AIS (Agente Indígena de Saúde).

Em relação às doações, ficou evidenciado nas visitas, por meio dos pedidos das mulheres, as carências básicas que sofre essa população. Sempre que estive lá me foram pedidos desde alimentos (arroz, quirela, óleo) até roupas, colchas e utensílios domésticos, como panelas e pratos.

No inverno, essa situação econômica se agrava ainda mais, pois os Guarani de Araçá-í sofrem muito com o frio rigoroso da aldeia, fato que pôde ser sentido por mim em algumas visitas durante o inverno. Várias vezes as mulheres da aldeia me pediram cobertores, toucas, meias. Vi muitas crianças durante o inverno usando apenas sandália de dedo. Consegui, com o intermédio de amigos, algumas doações, mas sempre há mais necessidades dentro da comunidade.

Questionei durante minha pesquisa de campo o que os outros moradores fazem, já que há pouquíssimas possibilidades de emprego formal dentro da aldeia e a resposta é de que eles fazem trabalhos esporádicos como construção de casas, capinar um terreno e o artesanato; fora desse espectro, subsistem somente das doações descritas anteriormente.

Os indígenas de Araçá-í possuem alguns aparelhos eletrônicos: televisores, rádios, celulares; na escola, há computadores com internet, que são utilizados por alguns indígenas. Este uso é mais frequente nos homens; poucas mulheres indígenas foram vistas utilizando a internet e possuem e-mails.

Em relação à plantação, os Guarani Araçá-í cultivam pouco na aldeia: laranja, milho, mandioca, batata doce, feijão, arroz. Há quatro hortas familiares. Segundo uma entrevistada, houve a tentativa de criação de uma horta comunitária, mas não foi

possível tanto por falta de espaço, esbarrando na questão da reserva e sua área demarcada, como por falta de recursos, sementes e adubo para melhorarem a terra.



Fotografia 05 – Horta familiar
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

A fotografia 05 mostra uma das quatro hortas existentes na aldeia, onde se cultiva couve, cebola, pepino e abóbora. Em volta, com uma folhagem grande e chamativa, há girassóis. De acordo com uma entrevistada, é mais comum o plantio ser realizado por homens e a colheita, por mulheres e crianças.

Portanto, podem ser percebidas várias imbricações na vida dos Guarani de Araçá-í para a realização de sua cultura. A carência econômica e o fato de estarem em uma área demarcada os limitam constantemente.

2.1.4 Os Guarani *Nhandeva* na aldeia Araçá-í: conflitos internos

Na comunidade em Piraquara residem duas famílias Guarani *Nhandeva*. A primeira família é composta pelo casal Clara e José, que possui duas filhas. Uma reside com eles na Aldeia Araçá-í (uma jovem) e a outra é a enfermeira chefe do Posto de Saúde da Comunidade. A outra família é composta pela mãe (Sônia) e seu casal de filhos adolescentes. Clara e Sônia são irmãs. No momento da entrevista com essas duas famílias, aconteceu, como já citado, uma entrevista coletiva. Ao iniciar a entrevista com Dona Sônia, Dona Clara chegou e se agrupou à narrativa desta, seguida por seu marido

José e os seus filhos e assim o encontro, como afirma Meihy (1991), antes de caráter individual, passou a ser coletivo. Essas duas famílias foram para a Aldeia Araçá-í por motivo de trabalho – Seu José para trabalhar como Agente Indígena de Saúde e Dona Sônia para ser Auxiliar de Enfermagem no Posto da aldeia.

Eles participam da casa de reza, mas são evangélicos. Já na minha primeira entrevista com Flora em 20/08/2010 ela afirmou que ali havia duas famílias que eram evangélicas, estando assim em desacordo com a cultura de seu povo. Questionei a existência de uma igreja ali, ao que Flora responde:

Não. Mas tem a mãe da enfermeira, ela sempre viveu fora da aldeia; Agora ela tá morando aqui, e eles são crentes, mas só que eles não falam muito mais a língua Guarani¹⁶, estamos preocupados com isso. Só que o pessoal daqui não vai na igreja, só uma pessoa freqüenta lá. Nós temos as nossas danças, os nossos cantos, que são da nossa cultura, então a gente não tem como ser evangélico. Eu tô na minha crença, na minha cultura, eu não sou contra os evangélicos, mas o Guarani é muito crente, porque ele crê em *Nhanderú*, nos espíritos, já tem algo que ele acredita.

A religião mostrou ser o ponto de divergência entre essas duas famílias e o restante da comunidade, principalmente com a liderança. Mas na entrevista coletiva, Dona Clara, Dona Sônia e Seu José afirmaram que o fato de serem evangélicos não interfere no exercício de sua cultura. Durante toda a entrevista eles afirmaram: “*lá na nossa aldeia é diferente*”. Questionei o que é diferente na aldeia deles, ao que Dona Clara respondeu: “*Tem diferença do Nhadevae pro Mbya. Tem. Os costumes, a tradição é diferente. Lá não usa pytanguá. Mas aqui é revelação. Mas não é da nossa cultura*”. Pergunto então se eles participam da casa de reza e eles afirmaram que sim, e mostraram-se contrariados com o fato de indígenas e *jurúás* afirmarem que eles (*Nhandeva*) não são índios pelo fato de seguirem a igreja evangélica. Neste ponto, Dona Clara aponta que “*o evangélico é próximo da casa de reza, ta tudo ligado*”. Os *Nhandeva* entrevistados demonstraram todo o tempo um incômodo com as diferenças culturais de sua aldeia de origem com a que estão residindo atualmente. Quando

¹⁶ Neste contexto, Cristina Mello descreve que: “distinguir um Guarani de um não-Guarani é simples: desconhecer a língua é o sintoma mais evidente de não pertencimento ao universo Guarani. Ser filho de pai e mãe Guarani (não ser mestiço) é outro sintoma, que será, porém, atenuado se desde a infância a criança viver entre os Guarani e compartilhar seu modo de ser” (Mello, 2006, p. 122).

questionados sobre os motivos de tais descontentamentos, eles adotaram uma postura de reserva em relação ao assunto.

Apesar de a entrevista ter tomado um caráter coletivo, quem mais respondeu às perguntas foi Dona Clara, pois tanto Sônia quanto José passaram sua infância e boa parte da vida adulta na cidade; somente Dona Clara viveu em uma aldeia desde sua infância. Peço-lhe então que conte um pouco de sua história:

Eu nasci na aldeia de Laranjinha, no norte do Paraná, e na época que eu nasci minha mãe se casou com essa pessoa, português mestiço com Guarani, pois sempre viveu na cidade, povo da cidade. Ele gostou dela e eles se casaram, mas depois que ele viu que a convivência de mestiço já quase branco não combinava com o nosso costume, ele foi embora. Ele não sabia que ela tava grávida do meu irmão caçula; meus avós índios que ficaram cuidando de nós. E minha mãe também, nós se criou dentro da aldeia. A vida era muito difícil, aquele tempo não tinha nada (...) Na época a gente tinha Chefe Branco lá na aldeia. A nossa casa não tinha água, a gente tomava água de mina, tomava banho de rio, não tinha luz. Tinha dois alqueires de banana e os índios não podiam tirar uma banana sem pedir pro chefe; ele colhia muita banana, saía de caminhão vendendo e pegava aquele dinheiro pra ele, e foi tirada muita madeira da nossa aldeia também. Diziam que era pra fazer casa pros índios e nós nunca mais vimos essa madeira. Eles arrendavam muita terra pros branco e nós quase não tínhamos terra pra plantar. A gente plantava pouco porque não tinha trator, não tinha como fazer nada, era muito difícil. Assim a gente se criou.

Nesta entrevista Dona Clara relata sua infância na aldeia Laranjinha e como a entrada do não indígena em sua comunidade afetou a composição de seu grupo.

Em relação à tecnologia, este grupo mostrou que atualmente não está reproduzindo os artefatos de sua cultura, somente possui os que trouxeram de sua aldeia original.

2.1.5 A casa de reza

A casa de reza (*Opã*, como designado pelos Guarani) trata-se de um local destinado às cerimônias religiosas da aldeia *Tekoa*¹⁷. A construção das paredes baseia-se na utilização de bambus e barro. O piso da *Opã* é de chão batido. As pessoas colocam panos para se acomodarem durante as cerimônias. As telhas possuem tonalidade escura, oriunda de resíduos da fumaça muito abundante no interior da casa. As mulheres e

¹⁷ Em uma tradução mais próxima significa a aldeia.

crianças mais novas se concentram na parte do fundo da casa, onde também se encontra um fogão à lenha, de baixa altura, destinado a aquecer a água utilizada para a preparação da infusão da erva mate que é servida durante todo o ritual.



Fotografia 06 – Vista da casa de reza por fora
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

Os homens vão sempre vestidos com calças e camisetas e as mulheres, sempre de saia. A respeito desse assunto, desde a minha primeira visita à aldeia, já fui informada da obrigatoriedade dessa vestimenta; as mulheres da aldeia não entram na casa de reza usando calça.

São elas que servem a erva mate e também preparam os cachimbos (*petygwá*) fumados pelos adultos, homens e mulheres, durante o ritual. Os homens, por sua vez, concentram-se na parte da frente da casa. Nesse local encontram-se os instrumentos musicais (tambores pequenos, chocalhos e violões) e uma representação simbólica de *Nhanderú*¹⁸ feita com bambus e penas em forma de cocar e que suspende uma espécie de cocho talhado em madeira, que contém a água utilizada em um ritual muito específico: o batismo.

A *Opã* é visivelmente a “escola” dos Guarani onde crianças são ensinadas a respeitarem os mais velhos e a cuidarem de suas responsabilidades e de outras crianças e onde adultos são ensinados a ouvir e a observar os sinais da natureza. De modo geral, a conduta da aldeia é direcionada durante esses rituais.

¹⁸ O grande Pai dos Guarani. Em entrevista a Vice-Cacique diz: é o nosso Deus, assim como vocês tem o de vocês.



Fotografia 07 – Crianças comandam os cânticos na casa de reza
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

É perceptível que a casa de reza, dentro da cultura Guarani, se configura como a tentativa máxima de manutenção da identidade indígena. Nela são feitas as curas realizadas pelo *Pagé* – uma figura central dentro de uma aldeia, pois é o responsável pelo equilíbrio espiritual e medicinal da comunidade –; a educação¹⁹ das crianças, jovens e adultos; reuniões e conselhos da comunidade. A educação dos indígenas *Mbyas* se inicia com suas famílias em seus lares. Mas essa educação é reforçada e alinhada na casa de reza, quando o Cacique – líder da aldeia –, o *Pagé* e os mais velhos, homens e mulheres, disciplinam os mais novos sobre a importância da preservação da cultura Guarani. Vivenciei em uma das visitas uma cerimônia voltada de seu início ao fim à educação da criança e do jovem Guarani. Os mais velhos mostraram-se preocupados com a influência do mundo dos *Juruás* nos jovens da aldeia, que estão mais expostos às possibilidades do mundo externo à aldeia (mercado, bens, meios de comunicação) e sentem-se atraídos pelas muitas ofertas desse mundo levando, segundo os mais velhos, ao esquecimento de sua cultura.

Os mais velhos alertam sobre os indígenas que são cooptados pelo “falso poder” e se esquecem de sua origem. Eles temem o que o mundo do *Juruá* possa fazer aos jovens indígenas. As influências são grandes, eles dizem, e pedem de forma rigorosa

¹⁹ Este termo é utilizado aqui como socialização: transmissão do conhecimento Guarani

que estes tomem cuidado ao saírem da aldeia à noite e dizem que o mundo do Juruá é perigoso para a etnia indígena, pois nele está contida outra forma de ver o mundo, diferente da Guarani.

Mesmo sendo a casa de reza um espaço e local sagrado pela busca da identidade Guarani, a presença de alguns artefatos que revelaram a influência do cristianismo foi notada. No Batismo Guarani – o *nhemongarai*²⁰ – havia a presença da cruz e da vela durante todo o ritual. O benzimento dos batizados era realizado com água e ao final ocorreu uma espécie de procissão no interior da casa de reza²¹.

Essas características presentes no ritual do batismo, por vezes, nos remetiam a uma apropriação do cristianismo dentro da cultura Guarani, com uma ressignificação a partir da cultura indígena; houve cânticos e danças durante toda a cerimônia, e o recebimento do nome indígena tanto das crianças como dos visitantes considerados amigos da aldeia.

Nesse contexto, pode ser percebido que os indígenas estão desenvolvendo estratégias para manter sua identidade cultural frente às influências cada vez mais intensas de outra cultura e com uma lógica diferente da sua. Uma das formas percebidas tem relação com o idioma Guarani. Muitas aldeias sequer falam seu idioma tribal, tendo como referência apenas o Português, fato que não se aplica à aldeia Araçá-í. As crianças são alfabetizadas em Guarani e em Português e no meu convívio com os integrantes da aldeia percebi que, entre si, eles falam mais o Guarani do que o Português, utilizando-se deste somente para estabelecer diálogo com seus visitantes. Neste tocante, Mello expõe que “a língua portuguesa é usada apenas para contato com os não indígenas e o bilingüismo é uma característica dos mais jovens, pois a maioria dos mais velhos tem pouco ou nenhuma fluência na língua da sociedade envolvente” (MELLO 2006, p. 27). Este fato, descrito pela autora em pesquisa em comunidades Guarani de Santa Catarina, assemelha-se ao constatado entre os Guarani de Piraquara.

²⁰ É a cerimônia de batismo Guarani. Segundo Bonamigo: “a cerimônia do batismo ocorre na casa grande ou *Opy*, casa de reza, local onde se realizam os rituais”. Schaden (1962, p.80) relata que no tempo do *djakairápéki* ou do milho verde, se batizam conjuntamente na casa grande as principais roças, não só da parentela, mas de toda a aldeia. (BONAMIGO, 2009, p.131, 132).

²¹ Schaden afirma que se houvessem descrições mais ou menos satisfatórias da cultura Guarani pré-jesuítica no tocante a esfera espiritual, seria relativamente fácil determinar em que medida se perpetua na religião da tribo a marca da ação cristianizadora dos tempos coloniais. Mas que não as possuímos e o que se pode fazer é tentar realizar uma análise do sistema pós – jesuítico com referência ao que nele se encontra de semelhante ao Cristianismo e, a título complementar, a eventuais correspondências existentes na religião de outras populações do grupo Tupi – Guarani. (SCHADEN, 1969).

Tendo em vista as condições materiais de existência dos indígenas Guarani de Piraquara/PR aqui brevemente relatadas passo, na sequência, a revelar como se manifestam os aspectos do gênero e da tecnologia neste grupo.

CAPITULO 3

GÊNERO E TECNOLOGIA: NARRATIVAS DOS GUARANI DA ALDEIA ARAÇÁ-Í DE PIRAQUARA/PR

Geertz (1978) afirma que os seres humanos possuem a capacidade de dar significado a tudo que se relaciona à sua realidade e que é essencial à sua existência. Esses significados são adquiridos através da vida social, sendo compartilhados entre as pessoas que vivem juntas numa determinada sociedade ou comunidade e isso tudo, afirma o autor, constitui a essência da cultura.

Neste sentido, pode-se compreender que é na convivência que a vida social se preenche de significados (BASTOS, 2000, p. 15). Utilizando-me das reflexões desses dois autores inicio este capítulo sobre gênero e tecnologia entre os indígenas Guarani de Piraquara, afirmando que essas duas categorias fazem parte da cultura por serem construídas por seus sujeitos, serem possuidoras de significados para os seus membros e serem compartilhados pelas pessoas de determinada comunidade, no caso, a aldeia Araçá-í.

Foram pesquisadas entre os Guarani de Piraquara, como já explicitado no capítulo sobre metodologia, quais atribuições são do homem e quais são da mulher; isto é, a divisão sexual do trabalho, quem faz o quê nesta sociedade. Tecnologia é o “como se faz”, no caso, os artefatos constituintes da cultura dos Guarani: instrumentos da casa de reza, cestos, colares, pulseiras.

Em relação a gênero foi percebido que o corpo e o comportamento são construídos na socialização baseada na tradição oral transmitida pelos mais velhos. Percebeu-se a presença do homem mais intensa na esfera pública, externa à comunidade indígena: é o homem quem mais sai da aldeia para realizar contatos e trazer os subsídios necessários ao grupo, como realizar compras no centro de Piraquara (alimentos). A presença da mulher é mais local, no entanto observou-se sua forte influência dentro de alguns rituais e no contato com os visitantes que freqüentam a aldeia.

Em relação à tecnologia foi percebido que há uma busca pela manutenção do conhecimento ancestral que ainda há nessa comunidade. Tenta-se realizar um resgate de técnicas usadas por seus ancestrais, mesmo diante das adversidades enfrentadas.

Serão percebidos pelo leitor alguns problemas em torno da confecção dos artefatos pelos indígenas, pelo fato de estarem em uma área demarcada de preservação ambiental. Isso gera um grave entrave para a continuação da cultura deste povo, que já não encontra na mata a matéria prima (madeira, cipós, sementes) para fazerem seus instrumentos e, conseqüentemente, transmitir este conhecimento aos mais jovens. Diante desse problema, procurei investigar outras características culturais deste grupo, como a educação das crianças, aspectos que serão apresentados ao longo desta narrativa antes de entrar propriamente no tema da divisão sexual do trabalho e tecnologia, visto que não encontrei material significativo entre os Guarani pesquisados no que diz respeito à confecção de seus artefatos.

Vale lembrar que o povo Guarani está em contato com os não indígenas desde a chegada dos europeus ao Brasil, o que ocasionou uma série de rupturas no interior de sua composição identitária. Esse contato fez com que ao longo do tempo esses indígenas fossem perdendo muitas técnicas importantes para a manutenção de sua cultura.

3.1 Gênero

Para abordar relações de gênero este trabalho está subsidiado em autoras como Carvalho, Durham, Scott e Grubits²². Início este capítulo com uma análise de uma das referidas autoras:

Assim também, tempo e espaço determinam formas de vivenciar e entender o feminino e o masculino. A cultura constrói e distingue o feminino e o masculino, articulando gênero com outras "marcas" sociais, tais como classe, raça/etnia, sexualidade, geração, religião e nacionalidade. A feminilidade e a masculinidade são vivenciadas por grupos diversos, dentro do mesmo grupo ou pelo mesmo indivíduo, em diferentes momentos de sua vida. (GRUBITS, 2005, p. 366)

Entre os Guarani de Piraquara é perceptível essa construção de masculino e feminino na divisão dos trabalhos na comunidade, assim como na sua organização.

²² Grubits realizou uma análise de gênero entre os Guarani de MS – Mato Grosso do Sul.

Essas marcas sociais descritas por Grubits também ficaram visíveis no trabalho de campo, quando entrevistando as mulheres e questionando acerca da tomada de decisões na aldeia, elas responderam, “*elas que mais tomam as decisões*”; mas elas também são visíveis na organização da religiosidade deste grupo.

Nesta pesquisa, pensar em construção de gênero é pensar na construção de formação de papéis sociais/sexuais. Em relação à categoria gênero, adotamos o conceito de Joan Scott quando afirma que “gênero é uma maneira de indicar as construções culturais: a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres” (1988, p. 75). Foi possível verificar a referida afirmativa junto aos Araçá-í de Piraquara; percebe-se que há uma definição forte do que é trabalho da mulher e o que é trabalho do homem Guarani, sendo que por vezes há uma parceria na construção de certos artefatos utilizados, por exemplo, na casa de reza – mas que são utilizados somente pelos homens. As crianças crescem sendo socializadas segundo estas orientações para, como disse Gilberto²³ em conversa informal, “*elas aprenderem a cultura*”.

Ao entrevistar algumas das mulheres da aldeia Araçá-í foram colhidas algumas interdições em relação ao ritual na casa de reza. Cito como exemplo a não participação ativa das mulheres indígenas e visitantes na casa de reza durante o período menstrual.

Carvalho (2003), afirma que “a etnografia é rica de exemplos de grupos distintos que mostram que atividades masculinas numa sociedade podem representar papel da mulher em outra”. Neste contexto, gênero é uma construção cultural de papéis atribuídos a homens e mulheres dentro de uma determinada sociedade e contexto cultural. Uma atividade que pode ilustrar a afirmativa de Carvalho no grupo pesquisado é no cuidado com o fogo na casa de reza. Essa atividade chamou minha atenção na primeira vez em que estive na aldeia: durante o ritual de reza, o fogo precisa estar constantemente aceso tanto para deixar os *petynguás* acesos como para ferver a água para o chá de erva mate. Para isso, as mulheres e meninas coletam a lenha durante o dia para que na hora do ritual, que se inicia geralmente ao entardecer, a madeira já esteja dentro da casa de reza. Na cultura não indígena, cortar e buscar lenha podem ser vistos como atividades masculinas, mas entre estes Guarani é uma atribuição feminina.

De acordo com Carvalho e Tortato (2009), gênero é uma palavra que pede explicação de seu significado, explicação esta que se faz necessária já que é termo

²³ Gilberto não forneceu entrevista formal, mas conversou comigo durante o meu trajeto de observação na aldeia.

utilizado para classificar fenômenos dos mais variados, como gêneros de literatura, de cinema, de música, dos seres vivos na escala biológica (CARVALHO; TORTATO, 2009, p.21). O conceito de gênero está definido com Carvalho e Tortato:

“Sexo” é um dado biológico e “gênero” uma construção cultural. É preciso deslocar o sexo do gênero para entender as questões culturais que envolvem os comportamentos e características femininas e masculinas nas mais diferentes sociedades e culturas. (Ibid, p. 24).

A citação anterior elucidada o conceito de gênero utilizado neste trabalho como sendo uma construção cultural e social, e a partir dessa construção será possível estudar a construção de gênero em uma cultura indígena.

Joan Scott afirma que o uso mais recente do termo/conceito gênero²⁴ parece ter surgido primeiro entre as feministas americanas, que queriam insistir na qualidade fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. (SCOTT, 1995, p. 72). O gênero sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas de feminilidade.

As que estavam mais preocupadas com o fato de que a produção dos estudos femininos centrava-se sobre as mulheres de forma muito estreita e isolada, utilizaram o termo “gênero” para introduzir uma noção relacional no nosso vocabulário analítico. Segundo esta opinião, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de qualquer um poderia existir através de estudo inteiramente separado. (Ibid, p.72).

Assim, o estudo das mulheres acrescentaria novos temas, e iria impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios do trabalho científico existente. Com isso, a autora consegue por em evidência que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens e que sua construção se dá neste e por este mundo masculino. Isso também inscreve a necessidade de não se estudar separadamente o mundo das mulheres, estabelecendo relações sociais entre os sexos, atentando sempre para a necessidade de se rejeitar as determinações biológicas. Deste modo:

²⁴ A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. (SCOTT, 1995, pag. 72).

Assim, escreviam três historiadoras feministas, “que inscrever as mulheres na história implica necessariamente na redefinição e no alargamento das noções tradicionais do que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva, quanto às atividades públicas e políticas”. (SCOTT, 1995, p. 73).

Scott afirma que o interesse pelas categorias classe, raça e de gênero é um compromisso do(a) pesquisador(a) com a história dos(as) oprimidos(as) e com uma análise do sentido e da natureza de sua opressão; assinala também que as desigualdades de poder estão organizadas segundo, no mínimo, estes três eixos: classe, raça e gênero (Ibid, p.73).

O gênero é uma maneira de indicar as construções culturais: a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (Ibid, p. 75).

Segundo Carvalho (2003), de acordo com os papéis sociais, o homem teria sua vida mais voltada para a esfera pública, enquanto a mulher se dedicaria mais à esfera privada. No contexto da afirmativa da autora é que se pode analisar a sociedade indígena aqui pesquisada; vimos que os homens Guarani são os que mais saem da reserva, tendo uma participação externa de amplitude maior que a da mulher Araçá-í, mais restrita ao contexto da aldeia.

Carvalho afirma também que os seres humanos não nascem com seus papéis e regras de comportamento impressos em seus códigos genéticos, mas sim aprendem em seu meio social, constantemente, através da vida social, aquilo que é mais indicado e socialmente aprovado entre os não indígenas (2003, p. 15).

Há uma visão da subserviência da mulher indígena em relação ao homem indígena. De posse dessa afirmativa, Grubits afirma,

Pode-se perceber que as mulheres indígenas, ao mesmo tempo que possuem poder no interior da comunidade, em geral, não são reconhecidas como representantes destas perante os não índios. Entretanto, é importante ouvir sua voz. Não que se proponha a trazê-las para frente da roda, pois isso poderia implicar um desrespeito à cultura dos índios, o que provavelmente seria rechaçado pelas próprias mulheres indígenas. (GRUBITS, 2005, p. 364)

Grubits realiza uma análise a respeito da política indigenista, para que esta tenha em seu cerne um recorte de gênero. Desta forma, afirma a autora “que os problemas das comunidades indígenas sejam vistos também da perspectiva feminina”. (GRUBITS, 2005, p. 364). Tal atitude seria benéfica não somente para as mulheres indígenas mas para toda a comunidade indígena, bem como para a política indigenista de forma geral.

3.1.2 Divisão sexual do trabalho na aldeia Araçá-í

Todas as sociedades humanas, afirma Durham (1983), possuem a divisão sexual do trabalho em suas estruturas, que se caracteriza como uma diferenciação entre papéis femininos e masculinos. A este respeito:

(...) atividades como trançar, tecer, fabricar cerâmica, plantar hortas, podem ser definidas numa sociedade como tarefas femininas, em outra como masculina e numa terceira como indiferentes, podendo tanto ser realizadas por um sexo como por outro (...) a própria extensão da divisão sexual do trabalho estabelece alto grau de mútua dependência entre mulheres e homens (...) a separação das atividades entre sexos cria, para cada um, uma área de autonomia e independência, tanto maior inclusive, quanto maior é a rigidez dessa separação (...) Assim também, a aceitação da dominação masculina em certos setores da esfera pública não significa necessariamente, a submissão à vontade masculina em outras na esfera privada. (DUHRAN 1983, p. 18-19)

A análise de Durham (1983) remete aos dados registrados em campo entre os Guarani de Araçá-í, desde a organização das atividades (divisão sexual do trabalho) deste grupo até a esfera de abrangência social de cada sexo, homens no setor público e mulheres, no privado.

Também em relação à construção de gênero e da divisão sexual do trabalho:

“Pode-se dizer que a cultura Guarani é de orientação marcadamente masculina, a religião não está, não exclusivamente, mas preponderantemente nas mãos dos homens, e é por ela que se exprimem de modo mais manifesto

e sensível os aspectos do *ethos* cultural”. (SCHADEN, 1962, p. 90).

Faz-se necessário apontar as transformações culturais desde os estudos de Schaden sobre os Guarani; há um intervalo de 40 anos desde sua pesquisa até os dias atuais. Essa transformação pode ser observada na pesquisa de campo. Encontrei na aldeia Araçá-í uma Pagé mulher - procurei saber através dos próprios indígenas sobre outras mulheres que ocupam essa posição, ao que me foi relatado ser esta uma situação rara – há poucas mulheres como Joaquina. De acordo com eles, há outra mulher Pagé em São Paulo.

Joaquina, uma Guarani de fala calma, relata sua experiência: *“Todo mundo diz que Pagé mulher é difícil. Nós mulheres temos que nos esforçar pra receber esse dom de Deus, porque não é fácil. Pra ser Pagé eu comecei aqui nesta aldeia, não é desde pequena”*. Ela relatou ainda que o seu início como Pagé foi rebarbativo e que muitos não acreditavam nela, mas o tempo e o trabalho apresentado na casa de reza foram convencendo a todos na aldeia. Muitos a procuram para algumas curas e infusão de ervas. Joaquina ainda revela que *“Pagé não nasce Pagé”*. Pagé é um dom que é desvendado, através dos sonhos tidos pelo Cacique e também pela própria pessoa. Ela revelou como foi seu sonho:

Os homens começam desde a adolescência. Nós não. Eu não sabia que ia ser assim, antes eu era igual os outros. Eu comecei a manifestar esse dom quando eu tava grávida da Patrícia, que agora tá com nove anos. Eu tava esperando ela quando Deus me deu esse dom. (Joaquina)

P: Quem foi que disse pra você que você é Pagé?

Não são as pessoas. É Deus que ilumina e conversa com a gente; não é de um dia pro outro que a gente vai ser Pagé. Quando a gente veio de Mangueirinha, o Avelino (marido de Joaquina) passou mal quando a gente chegou aqui, parecia que ele não ia viver mais. A gente o levou na casa de reza, seu Marcos rezou, fez cura, oração, mas ele não melhorava, parecia que não ia adiantar. Eu me assustei e pensei “como que eu vou fazer pra ele sobreviver, pra ser curado dessa doença”. Eu não sabia de nada ainda, não sabia como eu ia socorrer ele; daí uma noite eu sonhei com ele e veio aquele dom. Deus mostrou tudo no sonho, como que eu vou ser, como que eu vou ficar. Foi por esse caminho que eu fui, peguei essa luz que veio pra mim. Não tem como explicar. (Joaquina)

Joaquina ainda aponta a demora das pessoas da aldeia para acreditar, inclusive seu marido, pois isso aconteceu com ela muito rapidamente. Questiono então como foi o processo de aceitação dela como Pagé, ao que responde: “*Depois que a sogra ficou ruim também, me chamaram pra fazer cura. No outro dia a sogra levantou boazinha, depois eles acreditaram*”.

Com relação à divisão sexual do trabalho a limpeza da casa familiar e da casa de reza são atribuições femininas, assim como o cuidado das crianças; contudo, os homens entrevistados disseram ajudar nas tarefas domésticas e cuidados com os filhos.



**Fotografia 08 – Pai²⁵ cuidando da filha durante ritual na casa de reza
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.**

Ao homem é atribuído o papel social da busca pelo sustento e pelas necessidades do dia-a-dia da família fora da aldeia, enquanto a mulher se acerca da casa, cuidando dos filhos. Neste contexto, Laraia nos ajuda a compreender quando afirma: “com exceção a algumas sociedades africanas - nas quais as mulheres desempenham papéis

²⁵ Essa foto pode parecer uma foto qualquer, de um pai cuidando de sua filha, mas quis colocá-la aqui, pois foi o único momento, na casa de reza, que vi um pai cuidando de um filho ou filha durante o ritual. Nas entrevistas colhidas durante meu tempo entre os indígenas de Araçá-í constantemente, tanto mulheres quanto homens, relataram que os “os homens ajudam a cuidar das crianças” mas, no observado em campo, só registrei este momento do cuidado masculino com os filhos.

importantes na vida ritual e econômica - a maior parte das sociedades humanas permite uma mais ampla participação na vida cultural aos elementos do sexo masculino” (LARAIA, 2007).

Assim, o homem termina por dominar mais a língua portuguesa; há mulheres na comunidade Araçá-í que apresentam dificuldades com este idioma sem, contudo comprometer sua comunicação em português com os visitantes da aldeia.

A respeito do contato com os visitantes, percebeu-se uma inversão: as mulheres se tornam as interlocutoras, dizendo àqueles o que elas necessitam, o que não necessitam, e o que pode ser levado nas próximas visitas. Neste ponto, o papel da mulher indígena dentro da comunidade, organizando esse contato com os não indígenas para a obtenção de bens que suprirão suas necessidades, se evidencia. Diante do exposto, concorda-se com uma pesquisa realizada entre as comunidades indígenas Guarani do Mato Grosso:

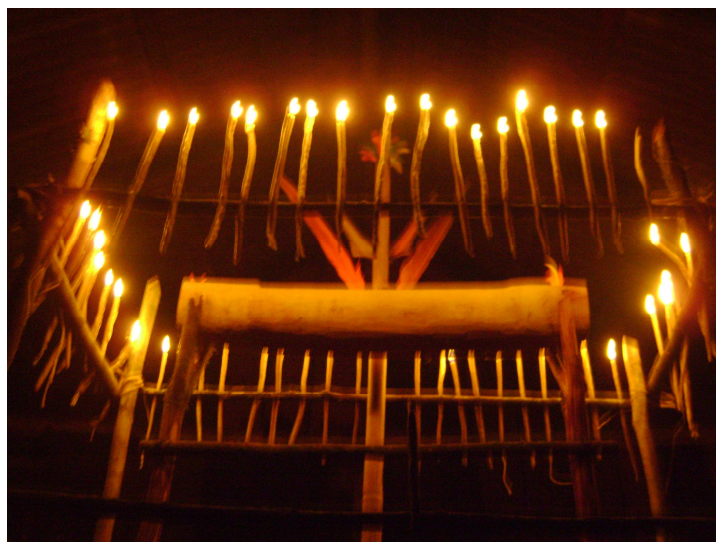
Contrariando idéias que circulam entre os não-índios, começamos a perceber que o papel feminino e sua influência na comunidade indígena, apesar de manterem algumas semelhanças com situações observadas nas comunidades rurais da região e mesmo da cidade, revelavam algumas especificidades importantes que indicavam diferenças significativas em relação à sociedade nacional envolvente e mesmo entre os diferentes grupos étnicos estudados, incluindo a questão de gênero nas suas interfaces com trabalho, poder e participação política. (GRUBITS, 2005, p. 363, 364)

Foi percebida a presença da mulher indígena no âmbito local: na organização das necessidades dentro da aldeia (alimentos, roupas) que os visitantes deverão levar. Neste contexto, nunca recebi um pedido de auxílio de alimento ou outro item necessário de algum homem. Outra forma de presença local da mulher Guarani está no encaminhamento de alguns rituais dentro da casa de reza como, por exemplo, o *Nhemongarai*. Observei ainda que a mulher do cacique ficou ao seu lado durante toda a cerimônia, ajudando-o na realização do ritual. Este fato assemelha-se à pesquisa de campo de Grubits entre os Guarani de MS, quando a autora descreve que “as mulheres Guarani/Kaiowá se destacaram pela condição de guardiãs das tradições e costumes de suas etnias”. (GRUBITS, 2005, p. 370).

Como me relatou Guido, a festa do *Nhemongarai* ocorre no mês de janeiro e os Guarani das diferentes comunidades escolhem dias diferentes para que os grupos vizinhos possam se deslocar e participar da festa nas outras aldeias, confraternizando e fortalecendo cada vez mais sua cultura e os laços de amizade.



**Fotografia 09 – Festa do *Nhemongarai*, as mulheres organizam parte do ritual (de saia amarela: a mulher do Cacique).
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.**



**Fotografia 10 – Festa do *Nhemongarai*
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.**

Foi verificado um intenso deslocamento dos Guarani Araçá-í entre as terras indígenas; percebe-se a existência de uma dinâmica cultural entre eles. Esses

deslocamentos ocorreram por motivo de trabalho, casamentos, ou até para residir com parentes que moram em outras aldeias.

A identidade do homem e da mulher indígena Guarani em Araçá-í é criada através de seus costumes, tradições, arte, e nos rituais na casa de reza. A religião é muito importante na aldeia. Eles mesmos se denominam muito religiosos. Em uma entrevista, Flora, Vice- Cacique, falou sobre o avô, um antigo Cacique na região de Mangueirinha – PR. Ela relata que seu avô falou “*que o dia que o Guarani parar de rezar, nesse dia o mundo irá acabar*”, demonstrando a profunda ligação do Guarani com a religião e à casa de reza.

3.1.3 O jovem Guarani

Em relação ao jovem de Araçá-í, Guido relatou em sua entrevista que muitos deles já não querem ir para a casa de reza, que preferem assistir televisão, acompanhar as novelas e outros programas variados. Ele caracteriza o fato como um problema, refletindo que os jovens já não estão querendo receber as orientações, conselhos e ensinamentos presentes nos rituais da cultura Guarani transmitidos na casa de reza.

Ao entrevistar uma jovem Mbya, esta relatou suas preferências musicais e o que gosta de assistir:

Assisto clips no MIX TV. Daí a gente sabe tudo sobre os famosos, conta tudo lá (dá muitos risos quando diz essa frase). Eu gosto de músicas brasileiras também, do Djavan. (Neste momento de sua fala, ela pede R\$ 5,00 para colocar um piercing ou que eu compre um piercing pra ela na cidade. (Julinha)

Bonamigo (2006) faz uma reflexão sobre o fascínio da cidade entre os indígenas da Ilha da Cotinga.

A demanda por objetos e dinheiro não tem explicação suficiente no argumento da necessidade, compreendida exclusivamente a partir de um ponto de vista pragmático e econômico, como também constatou Gordon (2003). O fascínio pelos objetos que estão na cidade e a procura de se vestir como os não- índios não são somente dos Mbya-Guaranis. Cada vez mais grupos indígenas, em todas as regiões

brasileiras, relacionam-se com as pessoas e as coisas das cidades. (BONAMIGO, 2006, p. 115)

Percebe-se uma atração pelas manifestações não indígenas no jovem e na jovem Guarani nesta aldeia. Mas é interessante frisar que, mesmo com esse fascínio, essa jovem não deixa de falar da importância que tem sua cultura para ela. Quando a questiono sobre a casa de reza, ela me diz que a casa de reza é a “*comunicação com Deus. A gente tenta conversar, tenta escutar o que ele quer, se a gente tá fazendo a coisa certa ou errada*”.

Tive a oportunidade de participar de uma reza que foi direcionada aos jovens de Araçá-í. Neste dia ela foi dividida em dois momentos; o primeiro foi a cura de uma senhora, a mais velha da aldeia. Colocaram uma cadeira no meio da casa de reza e esta senhora sentou-se ali no centro. O Pagé iniciou o trabalho entoando palavras em Guarani, circulando a senhora e, com o cachimbo, soprou nela diversas vezes a fumaça do instrumento. Algumas vezes ele parecia em desconforto, como se aquela enfermidade passasse para ele na tentativa de retirá-la dela.

No segundo momento, segundo me explicou Diana²⁶, o Pagé chamou todos os jovens ao centro e iniciou uma orientação aos jovens da aldeia. Discorreu sobre vários assuntos: a necessidade de não ter preguiça na realização dos trabalhos domésticos, sobre os jovens rapazes que saem da aldeia à noite e ficam perambulando pelas estradas correndo vários riscos e bebendo bebidas alcoólicas, e ainda destacou a importância da sua educação.

Esclareceu que a educação dos *Juruás* – homem e mulher não índios – é importante para se conhecer as leis dessa sociedade, mas que eles não podem esquecer a sua cultura. Pediu respeito aos professores, falou da importância destes na comunidade. Neste momento eu estava de cabeça baixa, mas mesmo sem entender a língua percebi que estavam falando de mim. Quando levantei os olhos, muitos indígenas me olhavam, corroborando essa impressão; minha jovem “tradutora” então disse “*estão falando que você é professora*”.

Na sequência, vários membros da aldeia levantaram e foram doutrinar os jovens no centro da casa de reza, cerimônia que durou cerca de 2 horas. Ao final da reza houve um cântico realizado por mulheres, homens, jovens e crianças.

²⁶ Menina Guarani, que se sentou ao meu lado este dia na casa de reza e ia explicando tudo o que estava acontecendo e o que estava sendo dito.

Seu Heitor, o mais velho da aldeia, nascido na Argentina, comentou alguns aspectos a respeito do jovem Guarani e se mostrou decepcionado com as várias mudanças percebidas por ele hoje. Perguntei se ele já foi chamado para dar conselho aos jovens e ele respondeu:

Sim. Mas não fica na cabeça. O cacique não quer que faça bagunça, beba, roube, pratique violência. Mas ninguém escuta mais. Damos conselho pras crianças de tudo. Como é pra casar. Pra casar tem que tratar a menina bem, trabalhar, comprar sapato, roupa, comida. Não é só dormir junto, não é só isso. Tem que falar com o pai dela, aí sim. Eu faço assim. Agora, casam e nem o Cacique nem o pai sabem. Hoje em dia não tem mais que pedir pro pai e pra mãe como antigamente. E aí quando casava o Cacique dava conselho pra nós: respeitar teu marido ou tua mulher, tratar teu filho quando tiver, sem abandonar por aí. “Se minha mulher tá bonita e depois fica feia arrumo outra”, é um pecado fazer isso, a criança largada por aí, por que não tem pai, né?(Seu Heitor).

A entrevista de Seu Heitor traz à tona a influência da sociedade nacional na desestruturação da cultura indígena. Stuart Hall faz o seguinte questionamento: “(...) como as identidades culturais nacionais estão sendo afetadas ou deslocadas pelo processo de globalização?” (Hall, 2006, p. 47). O autor afirma que as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. (Ibid, p. 47). Definimo-nos através da localidade onde nascemos e isso constitui nossa identidade; ser brasileiro ou inglês, americano ou africano, é assim que nos identificamos ao sermos questionados sobre quem somos. Em uma era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, diz o autor, a identidade era dada à tribo, ao povo, à religião ou à região (Ibid, p. 48); essa identidade foi transferida, em nossa era, à cultura nacional.

A formação de uma cultura nacional contribui para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como meio dominante de comunicação em toda nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como por exemplo, um sistema nacional de ensino. Dessa e de outras formas, a cultura nacional se tornou uma característica-chave da industrialização e um dispositivo da modernidade (Hall, 2006, p. 48)

As influências apontadas por Hall são perceptíveis na entrevista de Seu Heitor já que, de acordo com ele, os jovens não escutam os conselhos dos mais velhos ou do Cacique, rompendo com e deixando de lado os rituais importantes de sua cultura local. Os mais velhos sempre ressaltam para os jovens esse cuidado com a cultura e que, sobretudo, eles devem estar na casa de reza, pois ali está a essência de ser Guarani.

3.1.4 Iniciação da mulher e do homem Guarani

A iniciação para a menina Guarani acontece com a primeira menstruação. Quando isso acontece, o pai da menina precisa construir dentro de casa uma cama diferente de todas, próxima ao teto, e lá a menina vai permanecer alguns dias, não podendo circular na aldeia e nem dentro de casa. Ela só pode sair para as necessidades básicas, e isso não inclui banho (a menina não pode lavar a cabeça). O processo de iniciação da mulher Guarani incorre num processo de isolamento do restante da aldeia. Sobre essas questões Schaden afirma que:

“não se deve interpretar o resguardo pubertário apenas no sentido de “rito” para o “reconhecimento” social da maturidade biológica e conseqüente possibilidade de casamento. Esse isolamento e o conjunto de ritos que o acompanha devem-se também ao fato de proteção a própria menina de males que poderiam lhe causar, tais como: alimentos inadequados e ataques de maus espíritos, dentre outros”. (SCHADEN, 1962, p. 91)

Apesar da distância no tempo de realização das pesquisas de Schaden e das transformações culturais ocorridas entre os Guarani neste período, esta citação está em acordo com o relato de algumas mães acerca do período da *Eko*. Durante sua entrevista, Jumara me informou que as mulheres Guarani não costumam comer certos alimentos que se acredita poder fazer-lhes mal.

Este processo dura alguns dias, ao fim dos quais o cabelo da menina é cortado na altura do ombro, para que todos na aldeia vejam que ela não mais pertence ao grupo de crianças, sendo agora uma mulher que poderá casar-se em breve. Esta possibilidade implica que ela deve estar mais com sua mãe nas atividades em casa: cozinhar, limpar,

aprender a realizar algum tipo de artesanato com desenvoltura, atividade que acompanham e aprendem desde criança. Basicamente, devem se preparar para saber cuidar de uma casa. Essa é a tradição descrita pelas adultas, porém uma delas relatou que as meninas hoje já não querem realizar todos esses rituais e muitas vezes não revelam sua primeira menstruação. Questionada pelo motivo pelo qual as moças Guarani fazem isso, a resposta da entrevistada foi que as meninas não querem cortar o cabelo. De acordo com Jumara: *“já está ficando mocinha, tem que cortar. Fica doente se não, dá tontura. Tem que cortar o cabelo pra todo mundo ver que ela não é mais criança, que já é mulher”*.

Jumara diz ainda que a mulher não pode comer doce; quando questiono o porquê, ela relata:

Assim no dia que ela tá menstruada não desce muito sangue. A Natalina²⁷ fala que se a gente come esses doces, açúcar, e sal também, quando fica velho a gente sente uma dor de barriga. Por isso que nem eu quando tô menstruada como isso. Quirela tem que comer, é muito bom. A mulher Guarani é diferente. Quando a gente fica menstruada a gente não faz comida pro homem, que pode fazer mal. Tomar chimarrão com eles também não.

Inquiro minha entrevistada sobre o que mais a mulher Araçá-í não faz quando menstruada. Jumara relata que: *“quando tá menstruada não pode lavar roupa, não pode comer carne, não pode se molhar, não pode tomar banho, por que isso faz mal. Depois que já passou aí pode comer,”*. Pergunto a ela se neste período de menstruação se pode ir para a casa de reza, Jumara relata:

Pode. Mas não pode dançar, nem na frente dos homens, nem na frente do altar. A gente respeita muito a casa de reza. Até a *Juruá*, que quando vem a menstruação tem que ficar sentada. Elas falam pra Natalina que já fica sabendo quando não podem. (Jumara)

Em relação aos meninos, no rito de passagem não há o isolamento, reservado apenas às mulheres. O indício de que o menino está se tornando um homem é a voz tornar-se mais grave. A partir de então, ele já não brinca mais entre as crianças; precisa ficar entre os mais velhos, aprender a caçar e a fazer os bichinhos de madeira (atividade masculina). Devem aprender também a construir uma casa e começar a pensar em se casar.

²⁷ Mulher do Cacique.

Quanto ao casamento, consegui encontrar na aldeia um jovem Guarani prestes a se casar. Foi possível perceber quais são as implicações deste ato ao jovem Guarani. Lino me informa que vai se “*juntar*” e conta as pressões que sofreu por estar com 21 anos e ainda ser solteiro. Relata que procurou muito uma moça, mas não encontrou nenhuma na faixa de quinze, dezesseis anos que não tivesse filho, assim como é difícil também encontrar moças de dezessete, dezoito anos que não sejam casadas. Fala ainda que antes era muito rebelde; reconhece isso e conta que o que mudou sua visão foi começar a fazer o magistério. Até a metade do primeiro ano ainda era o menino que falava palavrão. Mas depois, passou “*a reconhecer os ensinamentos dos mais velhos*”. Através dos estudos e da casa de reza, ele mudou radicalmente. Sobre como é ser hoje um jovem Guarani, Lino responde:

Depende de cada pessoa. Mas a gente precisa conscientizar os jovens Guarani a perceberem que hoje em dia não é mais a mesma coisa, que precisa estudar buscar o conhecimento mesmo fora da aldeia, são mundos diferentes. A maioria dos jovens não faz isso. Os jovens entre quinze e dezesseis anos se casam, querem ficar em casa numa boa, é a única coisa que interessa.

Sobre o casamento entre os Guarani, Lino relata que terá de ficar um ano na aldeia de sua noiva por exigência da família e da comunidade da moça com quem irá se casar. Explica que terá que se mostrar digno de confiança e respeitador para a aldeia da noiva; depois disso, poderá voltar à sua própria aldeia. Lino ainda fala que no caso contrário, se sua noiva fosse passar um ano em sua comunidade, depois os dois teriam que voltar para a aldeia dela. Hoje em dia isso depende de cada Guarani, pois há pessoas “*que simplesmente se casam e pronto*”. Mas, ao mesmo tempo, o jovem afirma que ele foi, de certo modo, obrigado a passar um ano na aldeia de sua futura mulher, pois ela é considerada uma pessoa importante por ser professora e membro da liderança. Sua família e a comunidade como um todo querem protegê-la.

No que diz respeito ao ritual de casamento, Lino conta que não há necessidade; é uma questão de escolha. A festa nos dias de hoje, ele afirma, “*é uma festa normal. Uma cerimônia normal de casamento*”.

Lino ainda relata, sobre o casamento na forma tradicional dos antigos costumes:

Antes tinha, os nossos antepassados faziam, mas desde que eu nasci já não há mais esse tipo de ritual. Casou, casou. Festinha ocidental e pronto. Bolo. Assa carne. Mas na casa de reza parece que continuou a

tradição, um casamento feito pelo Pagé igual ao padre faz o casamento de vocês. Deixa eu contar (...), a minha mãe falou e eu achei uma coisa milenar. O casamento dos meus pais, que aconteceu antes lá na casa de reza, era bom e também não era.

Eles unem o espírito. O Pagé com o conhecimento, energia e o poder que ele tem conseguia isso. Daí o casal nunca ia separar. Essa é uma parte boa, sempre gostar um do outro. Mas se um dia um deles morresse o outro não ia agüentar, morre junto. Daí eu to pensando, se eu quiser fazer essa cerimônia na casa de reza com o Page eu posso. Eles dizem que assim é melhor, mas se eu morrer (risos nesse momento) não quero deixar ela só. Essa cerimônia até então eu não conhecia. O pessoal não fala tudo, mas eu gosto de falar. Até entre nós tem um uns jovens que crescem sem ouvir essas histórias, até pra eles falar essas coisa, da casa de reza, do nosso conhecimento, é novidade. É isso que eu acho que está se perdendo. Mas aqui ainda estamos tentando conservar.

Essa fala mostra a visão de um jovem Guarani prestes a se casar e a passar por um ritual que já está sendo esquecido, da forma como ele relatou.

Tentei colher mais dados em relação a este processo de passagem/rito de menino a homem e de menina a mulher além do casamento, porém os próprios Guarani Araçá-í me informaram que este ritual está sendo resgatado agora; eles haviam parado com estes costumes e retornaram há poucos meses a introduzi-los na vida dos jovens da aldeia.

3.1.5 A educação dos meninos e das meninas

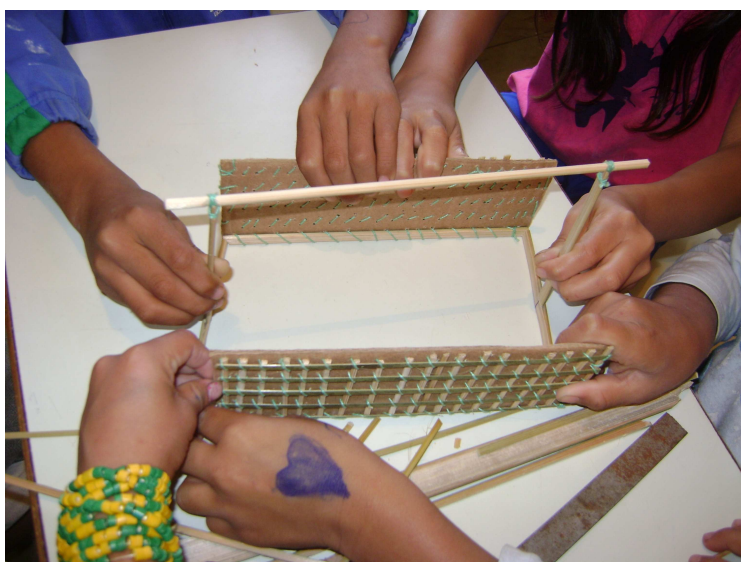
Foi observado que a criança Guarani recebe uma educação sem castigos. A espontaneidade é valorizada, segundo a Vice-Cacique, e os castigos não são bem vistos, *“para que a criança não perca sua criatividade”*. Segue um trecho de sua entrevista:

O Lino disse que você foi enviada por Deus. Nós queremos falar da nossa educação. Eu e ele (Lino) estamos fazendo magistério, nos preocupamos com a educação das nossas crianças. Nós queremos para elas algo que a própria Secretaria fala muito, que as escolas indígenas sejam diferenciadas. Mas diferenciada como? O que entra nela? Entra levar a cultura e a arte indígena para a sala de aula, pra que as nossas crianças tenham conhecimento sobre sua origem e sua história. Isso que nós queremos. Eu tô fazendo meu magistério, começando a fazer meu TCC; lógico que vou pesquisar sobre o que alguns indígenas já escreveram, mas pra pesquisa nós temos a própria aldeia. Os mais velhos pra nós são um livro vivo, você tem como chegar e tirar o conhecimento, diretamente da pessoa, não pela escrita de alguém (...) Já fiz estágio numa escola não indígena, então deu pra perceber as diferenças. Eu falo pros professores daqui, até pros próprios professores indígenas, que nós temos que estar trabalhando, claro que cumprindo nossos horários certinho, mas de uma maneira mais livre. As crianças têm que ter a liberdade através das músicas, através das danças, através das brincadeiras, através dos jogos, que

eles vão aprendendo; eu falo isso porque sou professora de educação física e arte. (Flora – Vice Cacique)

Aqui, Flora revela o que esperam do sistema de ensino dentro da aldeia: que a cultura esteja relacionada aos conteúdos ministrados aos alunos e, com isso, a escola possa ajudar nesse processo de transmissão da cultura Guarani às crianças e jovens da aldeia.

Em casa os pais, e na casa de reza os mais velhos, realizam a transmissão de valores para os jovens, para o bom desenvolvimento do indivíduo dentro da aldeia, mas não com caráter punitivo. Outro aspecto que apareceu em entrevista foi que as meninas permanecem mais com as mães e os meninos, com os pais. De acordo com a entrevistada, os pais não deixam irmãos saírem sozinhos da aldeia; é constante a necessidade da presença de um adulto.



**Fotografia 11 – Crianças em sala de aula, fazendo réplica da casa de reza
Uso de artefatos em uma aula com professor indígena (construção da casa de reza em
miniatura: faca, linha de crochê, mola, madeira)
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.**

Pode ser percebido nessas comunidades que também o corpo e o comportamento são construídos socialmente dentro delas, em uma tradição transmitida de forma oral de pai para filho e de mãe para filha. Por meio dessa transmissão de sua cultura tradicional, meninos e meninas são levados a vivenciarem um processo de iniciação que permite a passagem da menina à mulher e do menino a homem.

Nas entrevistas e na observação, aparece sempre a noção de valorização dos sujeitos pela escola sistematizada²⁸. Quando falam da escola, os pais a relacionam a um futuro melhor e algumas mães verbalizam sua vontade de que as filhas não casem cedo, como elas próprias; antes, querem que estudem e completem sua formação para terem um bom emprego, já que o trabalho formalizado é reduzido na aldeia – poucas vagas, concentradas na escola e no posto de saúde.

É possível afirmar que há uma mudança de visão das próprias mulheres sobre o comportamento das suas filhas, visão essa que é gerada pelas mudanças em sua cultura, antes sustentável com os meios da mata. Ao longo de séculos de desapropriações, hoje a vida dessas pessoas está diferente, limitada a um território fixo (antes, o Guarani se deslocava constantemente). Eles já não têm os recursos da mata para continuarem com seu modo de ser tradicional. Em relação à escola, a diretora informou que lutou muito para que houvesse mulheres indígenas professoras; no início, eram apenas homens.

3.2 Tecnologia

Álvaro Vieira Pinto (2008) afirma que toda era é possuidora de tecnologia; portanto, ela está presente em toda fase da história humana. Isso não poderia ser diferente para as sociedades indígenas, que em seu interior desenvolvem instrumentos para a manutenção de seu dia-a-dia e de sua cultura.

Mas o que é tecnologia? Este termo, no senso comum, evoca nosso ideário de máquinas, celulares e outros aparelhos comuns em nosso cotidiano. A tecnologia também está intermitentemente ligada à aplicação de conhecimentos científicos, ou seja, tecnologia e ciência caminham juntas e somente juntas. Tecnologia, portanto, é um termo polissêmico, devido à gama de significados que os mais variados grupos a ele conferem.

Nesta dissertação, ela é concebida em acordo com o conceito proposto pelo Programa de Pós Graduação em Tecnologia – PPGTE (2011) que sem desconsiderar o desenvolvimento tecnológico, procura ampliar o conceito de tecnologia inserindo-a em um contexto mais amplo, o campo de Ciência, Tecnologia e Sociedade – CTS. Este

²⁸ Isto é, sistematizada é de acordo com o padrão do Sistema Nacional de Ensino, regulada pela LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (2008).

campo compreende a tecnologia carregada de pressupostos tanto científicos quanto sociais, bem como políticos, econômicos e ambientais. Assim, a visão para tecnologia sai do campo da instrumentalidade apenas direcionada ao mercado de produção de consumo.

Para os indígenas aqui pesquisados, tecnologia relaciona-se com utilidade, sendo que esta utilidade precisa estar agregada impreterivelmente a um uso ambiental adequado e sem prejuízo à mata e à fauna. Essa utilização sem danos faz parte do conhecimento acumulado através de gerações, da visão de mundo deste grupo, das crenças e hábitos; enfim, de sua cultura.

O conceito de tecnologia abordado neste trabalho, portanto, vai além de sua vinculação a áreas como engenharia, economia ou física, sendo uma construção social desenvolvida em um contexto cultural. Tal como elucida Carvalho,

Tecnologia possui um significado mais amplo e profundo do aquele encontrado no senso comum que a interpreta ou como um conjunto de técnicas presentes nos equipamentos e máquinas necessários à produção, ou simplesmente como artefatos que representam a materialização do conhecimento tecnológico. (CARVALHO, 2003, p. 19)

Para compreender a amplitude deste conceito, é preciso conceber tecnologia como uma realização humana presente “em toda fase da história humana” (PINTO, 2008), na produção das condições materiais de vida, necessárias a qualquer sociedade em qualquer contexto histórico, para a manipulação e criação de técnicas que carregam em si elementos culturais, políticos, religiosos e econômicos próprios da existência social. De acordo com a conceituação desenvolvida no PPGTE, “Não é possível, portanto, pensar em vida social sem tecnologia, da mesma forma em que é impossível pensar em tecnologia sem sociedade.

A “descontextualização da tecnologia é fundante do determinismo tecnológico” (LIMA FILHO, QUELUZ, 2005, p. 20); que entende a tecnologia como uma força que independe dos condicionantes sociais, camuflando a ação humana do processo de sua criação, dando a esta um caráter de força autônoma capaz de somente atuar sobre a sociedade, sendo essa uma forma passiva neste processo de criação tecnológica em visões que somente a tecnologia influencia a sociedade ou que somente a sociedade

direcione os caminhos da tecnologia, excluindo a ideia de interdependência entre esses fenômenos.

O discurso determinista tecnológico, segundo D. Nye, é baseado em narrativas tecnológicas:

Tecnologias são parte de um diálogo entre seres humanos sobre suas diferentes percepções. Este diálogo toma a forma de narrativas, diferentes histórias que contamos um ao outro para dar sentido às transformações que acompanham a adoção de novas máquinas (...) Qualquer que seja a forma narrativa, as máquinas são raramente entendidas pelo público como coisas em si puramente abstratas. Ao contrário, as tecnologias funcionam como partes centrais dos dramáticos eventos (NYE, apud LIMA FILHO; QUELUZ, 2005, p. 21).

Portanto, as narrativas tecnológicas participam da construção das concepções de tecnologia que circulam na sociedade. Ao lado de outros elementos, elas atribuem à tecnologia um poder determinante de mudanças sociais ou seu desenvolvimento autônomo, geralmente vinculados às idéias de progresso e desenvolvimento:

Neste sentido, a narrativa tecnológica é altamente seletiva, “selecionando objetos particulares enquanto desenfazendo ou até mesmo apagando outros”. Portanto, esta narrativa, ressalta a dependência ou inevitabilidade do surgimento de uma nova formação social devido a uma nova tecnologia ou conjunto de transformações tecnológicas (NYE, 2003, apud QUELUZ, 2010, p. 28).

Em contrapartida D. Nye alerta para a construção de “contra-narrativas”, que procuram “resistir ou reimaginar a mudança tecnológica, procurando basear a identidade não nas máquinas, mas em outros artefatos culturais ou valores” (NYE, 2003, 11 apud QUELUZ, 2010, p. 28). As contra-narrativas são caracterizadas por “processos de decodificação ou recodificação, presentes em seu ataque às narrativas tecnológicas hegemônicas, ressaltando o conflito e os efeitos negativos, no lugar do desenvolvimento harmonioso” (Ibid, p. 29). Ao analisar as falas dos/as integrantes da

comunidade, a consideração das contra-narrativas desempenha um papel importante na medida em que observamos críticas à tecnologia da cultura nacional e momentos de grande valorização dos processos técnicos desenvolvidos dentro da aldeia e passados de geração em geração.

Para Lima Filho e Queluz, “a tecnologia assume papel central na sociabilidade, na produção da realidade e do imaginário” (LIMA FILHO, QUELUZ 2005, p. 20). A afirmativa destes dois autores é perceptível entre os indígenas Araçá-í já que, sem os recursos necessários para a confecção de seus instrumentos e artefatos, ou seja, a prática de sua tecnologia, eles se vêem em uma condição de ruptura da sua realidade tradicional e do imaginário de sua produção tecnológica. Conseqüentemente, a transmissão do conhecimento dos símbolos significantes de sua cultura aos mais jovens sofre uma grande interferência.

A tecnologia é parte integrante da cultura; o conhecimento tecnológico implica técnicas que são socialmente produzidas, sejam elas rudimentares ou complexas. Carvalho afirma que qualquer atividade desenvolvida por seres humanos pressupõe a existência da cultura como um ingrediente essencial de sua existência (2003, p.20). Geertz afirma que a cultura é um documento de ação e, portanto, pública (1978, p. 20). Em posse do argumento de que em qualquer atividade humana há a existência da cultura é que afirmamos que a tecnologia está presente em todas as etapas da cultura humana.

O salto representado pela habilidade de polir a pedra, em contraste com a simples fragmentação, tem tão alta importância que pode ser utilizado como manifestação divisória de dois períodos multimilenares da evolução humana. A passagem posterior à agricultura, à domesticação de animais e à produção de utensílios de barro são fatos de transcendência à da chamada Revolução Industrial nos tempos modernos (PINTO, 2005, p. 63).

Análises como essas provocam rompimento com a visão de que somente na modernidade se produz tecnologia, e que culturas anteriores à moderna não a possuíam. Este tipo de visão é determinista e impede de se conceber a tecnologia em seus pressupostos sociais, culturais e espirituais, constituintes da formação da cultura humana. A este respeito:

As sociedades atuais não estão nem mais nem menos dominadas pela técnica do que as antigas, apenas ocorre que naquelas há maior amplitude de escolha. O primitivo vivendo praticamente todo o tempo nos afazeres da subsistência individual e da espécie, está muito mais imerso numa sociedade tecnocrática do que nós que dispomos de maior liberdade de movimentos . (PINTO, 2005, p. 66.)

Citando Pinto, “toda fase da história humana, em qualquer cultura, caracteriza-se, do ponto de vista descritivo, pelas produções técnicas capaz de elaborar. A criação tecnológica de qualquer fase histórica influi sobre o comportamento dos homens. (PINTO, 2005, p. 66).

De acordo com o autor, a história da técnica tem de ser evidentemente a história das produções humanas, integralmente entendidas, isto é, no estágio superior, social da atividade do produtor (PINTO, 2005, 64). Conceituada dessa maneira a tecnologia, referindo-se ao trabalho e à produção contemporânea, entrosa-se com a história da técnica e da civilização material. Vargas nos fala de uma trilogia, homem-linguagem-técnica, e que o homem só se fez homem a partir desses condicionantes, sendo a linguagem e a técnica indissociáveis. (Ibid, p. 171).

Não se pode pensar em um condicionante isolando-se o outro; o homem não se fez a si mesmo – fez a linguagem e a técnica, sendo essas duas categorias componentes da sua cultura. Faz ainda uma referência à antropologia, quando afirma que não há homem sem linguagem e nem linguagem que não seja humana.

Vargas (1994) observa um conjunto de relatos realizado por navegantes portugueses quando chegaram à costa brasileira no século XVI. Neles, há a descrição da população indígena, sua aparência, comportamento, e as técnicas utilizadas pela população em campos como a agricultura, cerâmica, pesca e preparação de remédios, além do conhecimento sobre a natureza e os fenômenos naturais.

Quanto ao que concerne às técnicas índias uma das mais estudadas é a da construção das moradias e das aldeias (...) outra técnica Tupi no tempo das descobertas, descrita por Hans Staden, é a construção de canoas de pesca, de transporte ou de expedições guerreiras a mar aberto. De acordo com Staden: “existe na região uma árvore, que eles chamam de igi-ibin. Os índios cortam a casca dessas árvores retas e altas, em uma só peça. Para fazer isso um andaime é armado em torno da árvore. Transportam a casca assim cortada da floresta para a praia. Aquecem a casca ao fogo para curvá-la adiante e atrás, depois

de escorá-la com a madeira ao meio. Assim constroem suas canoas capaz de transportar até trinta deles para a guerra”. (VARGAS, 1994, p. 188-89)

Não há o registro detalhado das técnicas de construção, o que nos leva à interpretação de que houve uma perda desse conhecimento ao longo dos séculos, através do processo de aculturação dos indígenas após o contato com os europeus. Muitos destes povos já não sabem mais sua língua de origem.

No Paraná em uma região próxima a Umuarama - o povo Xetá foi “descoberto” em 1953 e dizimado em 1960 no processo de colonização empreendido pela Companhia de Terras Norte do Paraná. Deles restam hoje um documentário fílmico produzido por uma equipe de Antropólogos da Universidade Federal e oito índios idosos que - tendo os pais e familiares todos mortos - foram levados quando crianças e criados por famílias brancas. Semelhantes aos *Xetá* existem inúmeros outros relatos de povos indígenas que foram extintos ao entrarem em contato com as frentes de expansão capitalista na segunda metade do século XX. (FAUSTINO; SILVA, 2003, p. 03).

A citação anterior elucida o motivo da perda de registros da cultura indígena em nossos dias. Mas há autores que conseguiram refazer parte dessa história. De acordo com Vargas, as operações técnicas dos índios brasileiros são muito bem planejadas, usando materiais de construção e ferramentas escolhidas para os fins e os meios visados.

Sobre a relação da tecnologia indígena dos Guarani com a sociedade, Leandro explica a diferença da cultura desta etnia para a ocidental, como pode ser percebido:

A própria zarabatana, que é de sopro, é um tipo de conhecimento, uma tecnologia. E também a própria confecção de um tipo de pilão²⁹, que as mulheres também manejam. Tudo isso requer conhecimento pra fazer; não é de qualquer jeito que isso vai funcionar. Pra ser mostrada no museu a gente faz de qualquer jeito, qualquer um pode fazer, mas pra utilizar mesmo, pra que isso seja útil, a pessoa tem que ter experiência (Leandro).

²⁹ Não encontrei na pesquisa de campo nenhum desses dois instrumentos citados por Leandro, a zarabatana e o pilão, para o registro nesta dissertação

Leandro expõe aqui a necessidade de utilidade da tecnologia indígena, o que permite interpretar sua ligação sob a ótica dos estudos de CTS. Neste contexto, durante a pesquisa de campo, busquei essa relação da tecnologia com a cultura Guarani; encontrei alguns dados, vindos principalmente de Leandro, que explica que:

No nosso conhecimento na medicina se buscou muito entender não só o que é físico. Os não indígenas ainda estão buscando conciliar a medicina, a ciência, com o mundo espiritual, e nós indígenas já temos essa experiência há milhares de anos. Por isso, pelo que eu estudo e pesquiso, o nosso conhecimento é talvez o mais perto do que o ser humano precisa. O nosso conhecimento indígena é, nesse sentido, mais avançado, porque está mais perto da necessidade humana. (Leandro).

Aliando esta explicação de Leandro sobre a tecnologia medicinal dos indígenas, Flora relata a diferença que há no parto na aldeia e o parto em um hospital para os indígenas:

Às vezes eu penso na minha filha. Quando ela crescer mais, ela vai querer casar, vai querer ter filhos. Daí eu fico pensando se ela vai querer ter a criança na aldeia pela mão da mãe ou se ela vai querer ir pro hospital. Se ela quiser ir pro hospital, sem ela perceber, mesmo sem intenção, ela vai desvalorizar o trabalho da nossa cultura.

Ao perguntar se há diferença entre nascer no hospital ou na aldeia, ela responde:

Tem, porque a gente tem ritual e isso é muito importante. Que nem agora a irmã da Jumara ganhou o bebê no hospital, a nenê desde que nasceu tem que ir lá direto. E as crianças que nasceram na aldeia não têm muita doença assim. Ontem veio uma antropóloga que falou que as crianças da cidade têm facilidade de pegar doença porque nasceram no hospital. E o tratamento da placenta é diferente; aqui na aldeia ela é enterrada com cinza, lá no hospital eles jogam fora. Tem diferença e a gente tá vendo, a menina que nasceu no hospital vive no hospital. (Flora)

De posse desses relatos fica evidente a questão da utilidade e significado de sua tecnologia, que deve sempre ser vista em conjunto com os rituais específicos da cultura Guarani.

A partir de debates com base na afirmativa de que tecnologia é uma realização humana desenvolvida dentro de um contexto cultural específico é que surgiu o interesse em investigar em uma cultura indígena o conceito de tecnologia.

3.2.1 Tecnologia Guarani: alguns fragmentos

Embasada no conceito de tecnologia já explicitado, passei a tratar da tecnologia indígena como um saber tradicional e milenar, que passa de geração a geração por um sistema oral, característica típica de aprendizagem deste povo; aprendizagem que se dá em casa e nas atividades na aldeia e na casa de reza, onde são responsáveis por essa transmissão o Cacique, o Pagé e os integrantes da comunidade, especialmente os mais velhos, muito respeitados pelo seu conhecimento.

Ao preparar uma cesta, ao realizar a infusão de uma erva, ao realizar um artesanato, temos aí o processo social de construção tecnológica em andamento.

Leandro relata que faz parte da liderança da aldeia e que os Guarani têm sim tecnologia:

Nós temos tecnologia sim, sempre falo quando dou palestras na Universidade. Nós Guaranis temos estrutura e conhecimento, um conhecimento em que a intensidade de modificar a natureza é menor do que a do não indígena, de mudança radical. (Leandro).

E continua, a respeito das transformações que os não indígenas provocam na natureza:

Os não indígenas conseguem ter uma “transparência” para fazer tecnologia, e isso faz as coisas acontecerem mais rápido – o que é realizado no mundo ocidental logo se vê. Já no mundo Guarani não, essa tecnologia não é tão visível porque ela tem 95% de acerto; por isso não há uma modificação grande na natureza a ponto de ser notada no momento de sua realização. E a produção tecnológica dos não indígenas é mais visível devido aos erros, por que não há muito acerto na tecnologia ocidental. Entre os índios o que foi acertado no passado, ainda hoje é considerado, é respeitado. (Leandro).

Sobre as técnicas utilizadas para se ter 95% de acerto³⁰, ele comenta:

Temos muito contato com a natureza; buscamos conhecer a essência das plantas, da floresta, do ambiente, a fauna, tudo isso tá envolvido nesse conhecimento, então por isso nós não temos tanto erro nas nossas descobertas, essa facilidade que os não indígenas já não têm. Por isso é mais difícil, pra eles, acertar. (Leandro)

Leandro revela que o conhecimento Guarani acerta com mais facilidade que o ocidental³¹, tendo em vista seu contato com a fauna e a flora; sabem respeitar a natureza, fazendo modificações sem prejudicá-la.

Na confecção de seu artesanato – cestos, instrumentos para utilização na casa de reza –, de acordo com Leandro, a tecnologia dos indígenas é menos agressiva do que a dos não índios e por isso, menos visível.

Quanto aos conhecimentos ancestrais ainda preservados, ele responde:

Tem uma planta que as mulheres usam para não engravidar que ainda é usada hoje, mas esse conhecimento está guardado. Os brancos, os não indígenas, usam a tecnologia para não engravidar nunca mais, mas precisa fazer laqueadura. Nós indígenas não precisamos tirar ou cortar, é só fazer um tipo de remédio que misturado na composição certa, desliga automático. É só ingerir que faz efeito no organismo, a mulher “desliga”, ela “adormece”, pra sempre. Mas tem os grandes doutores de medicina indígena, que conhecem como faz pra “ligar” de novo, quando quiserem. Vinte anos parado, dez anos parado, daí a pessoa quer voltar a ter filhos, busca esse doutor que então ele liga de novo. (Leandro)

O entrevistado Leandro deixa claro que nem tudo com relação ao conhecimento ancestral que este povo possui poderá ser revelado, o que inclui o viés tecnológico. No decorrer da pesquisa, ele foi quem melhor soube explicar sobre a tecnologia indígena. Percebi ao longo do trajeto que muitos já não detêm mais essas informações e os que sabem são discretos e reticentes.

Ainda em relação às ervas medicinais, seu Heitor relatou em sua entrevista algumas plantas importantes na cura. Ele fala de uma planta chamada cacharana que limpa o organismo (*dor de barriga, que não dá pra comer*). Seu sogro não estava

³⁰ Acerto, segundo Leandro, é a menor interferência na natureza.

³¹ É assim que eles se referem ao conhecimento dos não indígenas.

conseguindo comer; após tomar a infusão desta planta, que precisa ser feita “*com casca e tudo; saiu sangue, saiu tudo e ele ficou limpo*”(Seu Heitor). Para dor de cabeça, diz: “*tem uiaró*”.

Ele ainda cita outra planta em sua fala:

Tem o perseguero brabo. A tirapóia tem que ferver, depois entrar em casa, lavar a cabeça, tomar banho e não sair lá fora, tem que ficar um dia na cama. Se não, o vento pega e faz mal. (Seu Heitor).

Buscando compreender mais a tecnologia indígena, apresento mais relatos de Leandro. Peço-lhe que explique outra tecnologia indígena e que ele cite fatos que eu possa conhecer, ao que ele responde:

Pode conhecer algumas coisas, né? Eu posso já falar do próprio arco e flecha – é uma tecnologia, é antiga, mas até hoje é respeitada. Na verdade, arco e flecha pra nós é a melhor tecnologia que tem. Não é por que ela é mais avançada ou menos, mas porque é útil pra humanidade, porque ela faz mais o bem pra humanidade do que mal. Se a gente criar outro tipo de arma, outra tecnologia, ela às vezes pode ser mais favorável a fazer mal do que o bem; no caso o arco e flecha é o mais avançado nesse sentido pra os humanos. (Leandro).

P: Em que sentido ela é para o bem?

É mais pelo bem por que ela faz parte da nossa organização, da nossa estrutura de sobrevivência social, ela tá mais ligada à natureza. Serve pra buscar o alimento, então por isso, o arco e flecha é fundamental, com ele a gente pode caçar, a gente traz o alimento. (Leandro).

O tipo de material para fazer o arco e flecha:

E tem esse lado também, muita gente acha que se pode fazer arco e flecha de qualquer madeira. Mas pra ser um arco bom, pra funcionar mesmo, pra ser o melhor, ser preciso, a madeira tem de ser preparada, selecionada, bem minuciosamente. Tem a madeira própria pra isso, mais flexível. E tem que ser o peso certo, o tamanho certo,

comprimento certo, tudo isso ajuda a ser a arma mais precisa. São dois ou três tipos de madeira específica. (Leandro)

Fica evidenciado que há uma ligação da natureza com o tipo de tecnologia usado, que precisa estar a serviço do bem para eles: o bom uso, a não agressão à natureza, e também relacionada às necessidades do grupo. Para muitos esse relato pode soar estranho, podendo disparar questionamentos como “a tecnologia indígena pode ser mais avançada do que a ocidental, que constrói prédios e equipamentos em tempos e formas inimagináveis, em tempo e espaço surpreendentes?”. Mas deve-se considerar o ponto de vista do entrevistado, que diz ser essa tecnologia “*menos visível do que a ocidental*”. Esta visibilidade pode ser interpretada devido ao fator de que a produção tecnológica indígena está relacionada às necessidades sociais deste grupo.

É importante frisar que a produção de tecnologia é diferente entre homens e mulheres. As mulheres fazem mais os colares, pulseiras, brincos; também encontrei uma mulher que faz cestos na aldeia. São elas que mais manipulam as ervas; não encontrei descrição de homens na aldeia que lidam com as infusões. Os homens fazem os bichinhos de madeira, cestos e vários dos instrumentos da casa de reza, que descrevo mais adiante. Ao fazer um cesto, uma peça de arte, um arco, um colar, há um conjunto de conhecimento acumulado historicamente por eles de respeito e preservação da natureza.

Durante a pesquisa na aldeia tentei captar a confecção de um arco e flecha ou também dos famosos bichinhos de madeira que imitam animais, mas isto não foi possível. Registrei apenas os bichinhos prontos que já havia na escola da comunidade, e no caso do arco e flecha, um exemplar decorativo. De acordo com Guido, isso se deve ao fato de que já não é tão fácil encontrar na mata a madeira certa; é necessário um deslocamento cada vez maior para encontrar a matéria-prima para a confecção deste artefato.

A diretora da escola revelou estar sempre presente na casa de reza, pois sente a necessidade da integração do conhecimento indígena com o escolarizado; a necessidade de que ambos caminhem juntos. A respeito do conhecimento tecnológico ancestral dos Guarani de Piraquara, ela disse: “*não é apenas pelo fato de eles não poderem revelar tal conhecimento a você, é pelo fato de que muitos aqui já não sabem mais o conhecimento ancestral de seu povo, por isso que não irão a fundo com você nesse sentido*”. Esta questão foi perceptível em muitos momentos da pesquisa de campo.

Schaden afirma “nos setores da cultura material, os mais permeáveis à infiltração de elementos estranhos, a aceitação de objetos de origem industrial se processa paralela à perda de técnicas tradicionais” (SCHADEN, 1962, p. 37).

3.2.2 Artesanato na aldeia Araçá-í

Aliando a entrevista da diretora da escola com a afirmativa de Schaden (1962), incluo o fato da falta de materiais para a confecção de seus artefatos. Guido relata o tipo de artesanato que os homens fazem: “*Eu faço bastante, fazia bastante pois tô trabalhando com meu cunhado, bichinhos de madeira. No momento não tenho*”. Sobre o material necessário, diz: “*Madeira e canivete. Madeira tá faltando agora, pra fazer a gente vai longe pegar ela. A madeira é a caxeta. Lá em Paranaguá tem bastante*”.



Fotografia 12 – Bichinhos produzidos pelos indígenas a partir de pedra
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

Peço para tirar foto dele confeccionando um bichinho, ao que ele diz:

Demora muito. Leva uns dois dias pra fazer um bicho pequeno – porque a gente esculpe, depois tem que limpar, queimar no ferro quente; se for onça, tem que fazer pintinha por pintinha. Os homens fazem colar também, cesta, balaio, peneira. Balaio é um cesto, só que menor (Guido).

Jumara também relata que:

“Uma vez eu tentei fazer um bichinho de madeira, mas é difícil, tem que ser com faca bem afiada e eu me cortei. Os homens fazem balaio, cesto grande, arco e flecha. As mulheres também fazem balaio. Pra fazer isso precisa só faca e taquara”.

As figuras imitam animais como onças, macacos, jacarés, pássaros variados, ursos, entre muitos outros. Pergunto a Guido se eles ainda confeccionam arco e flecha; ele diz que sim, mas que devido à falta da madeira adequada no momento, que não foi encontrada na mata mesmo após muita procura, a fabricação está parada. Diante deste fato, por meio das afirmativas apresentadas pelos dois entrevistados indígenas e uma não indígena a respeito da tecnologia, pode-se afirmar que há um somatório de fatores que dificultaram o maior registro acerca da produção deste grupo.

Durante minha estadia em Araçá-í, só consegui o registro de um arco e flecha decorativos, não tendo sido possível o registro de outro mais antigo, condizente com o originalmente utilizado pelos Guarani. A fotografia 13 mostra, ao mesmo tempo, maracás decorativos³², um colar e o arco e flecha.



**Fotografia 13 – Arco e flecha ao centro, maracás à esquerda e colar à direita – todos decorativos, para serem vendidos
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.**

³² Decorativos, pois estes são feitos para serem vendidos aos visitantes da aldeia. Os contidos na casa de reza são mais rudimentares, diferentes destes apresentados nesta fotografia.

Para fazer este artefato, Guido diz utilizar um cipó chamado imbé. “A gente tira imbira do Imbé. Tira a pele de cima da árvore e faz essa tira preta. Usa Barbante. A madeira é Guyrapaju”³³. Arco e flecha verdadeiros são feitos da palmeira.

Há também na foto acima um colar feito de sementes encontradas na reserva, chamadas capiá. Os colares, brincos e pulseiras são feitos pelas mulheres.



Fotografia 14 - Pulseiras já com influência não indígena – feitas a partir de miçangas pelas mulheres.

Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

Os materiais utilizados são as miçangas, linha e fio encerado. “Faço só com a mão. Sem alicate. Tesourinha e faca”. (Jumara)

³³ Muitas vezes os entrevistados só souberam (ou não quiseram) dizer o nome de determinadas plantas, cipós ou madeira em Guarani não sabendo fornecer um nome em Português.



Fotografia 15 – Cesto Guarani
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

O cesto é feito tanto por homens quanto por mulheres. Só consegui registrar na pesquisa de campo este da fotografia 15, que está na parede da escola *Mbya Arandú*. Dialogando com Jumara, ela relatou que o material utilizado é a taquara, que já não é encontrada na mata da reserva. Pergunto o que é taquara e Jumara diz que é uma madeira parecida com bambu. “*Daí tem que partir no meio e tingir com tinta. Daí fica bonito*”.

3.2.3 Gênero e tecnologia na casa de reza

Os instrumentos encontrados na casa de reza evidenciam a divisão sexual do trabalho; portanto, a casa de reza se configura não apenas como um espaço sagrado para os Guarani, mas também ali está o cerne de sua organização social e também de sua tecnologia. Porém, nem tudo que há na casa de reza foi confeccionado pelos indígenas, pelos motivos descritos anteriormente: a falta de matéria prima para produzirem sua cultura material e a transmissão de conhecimento aos mais novos.

Foi possível registrar dois violões, um violino, um *takuapú*, *maracás*, *petynguás* e chicotes. Alguns desses instrumentos são confeccionados apenas pelos homens, outros apenas pelas mulheres; encontrei também instrumentos confeccionados por ambos os sexos, mas manuseados apenas por um no ritual da casa de reza.



**Fotografia 16 – Os dois violões e violinos comprados pelos indígenas Araçá-í, que somente os homens podem tocar.
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.**

Os dois violões e o violino foram trazidos do Paraguai, segundo disse Gilberto em uma conversa informal. Apenas os homens podem tocar esses três instrumentos. Como não encontraram a madeira certa para fazê-los tiveram de comprá-los, em uma viagem de um Guarani Araçá-í ao Paraguai.

Durante o ritual na casa de reza os sons do violão e do violino se misturam ao cântico comandado pelas crianças e mulheres. Os indígenas de Araçá-í são exímios tocadores destes instrumentos.



Fotografia 17 – Takuapú
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

O *Takuapú*, de acordo com Felipim (2001), “é um instrumento musical feito com madeira ou taquara usado pelas mulheres durante os cantos sagrados”. Foi visto o uso deste instrumento no ritual da casa de reza de Araçá-í acompanhando o som do maracá dos homens que, de acordo com Gilberto, as mulheres não podem tocá-lo. Ele ainda destaca que o *Takuapú* é feito de bambu, possui aproximadamente de 1,00 m a 1,20 m de altura, e é fabricado pelas mulheres. O material foi doado aos Guarani de Araçá-í, pois já não há bambu na aldeia. Ele é construído com furos feitos com ferro quente nas duas extremidades, criando um instrumento com duas entradas de ar para que haja a saída do som. Durante o ritual na casa de reza, o instrumento é golpeado insistentemente no solo, produzindo um som especial.



Fotografia 18 – Maracá
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

O maracá é um instrumento ancestral, de acordo com os Guarani, e é uma espécie de chocalho feito de cabaça com sementes em seu interior. “*Só os homens que tocam. As mulheres não podem*”, relata Gilberto. A confecção deste instrumento é manejada por homens e mulheres. Elas são responsáveis pela coleta das sementes; eles, pelo trabalho com faca e ferro quente que ocorre para a finalização do maracá.



Fotografia 19 – Chicote
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

O chicote serve para espantar os maus espíritos, segundo Gilberto. Também é um instrumento que só pode ser utilizado pelos homens; é construído com uma madeira denominada taquara, enquanto a parte da corda é feita com nó de pinho. Feito à faca, é utilizado na casa de reza quando se sente que algo está errado na aldeia, ou algo que precisa ser mandado embora.



Fotografia 20 – *Petyngué*
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

O *petyngué* tem grande importância na cultura desta etnia indígena. Símbolo forte para este povo, é através dele que se comunicam com *Nhanderú*, o Pai dos Guarani, para saberem o que devem fazer e como se curar. Ao serem inquiridos a respeito de como escutam *Nhanderú*, a resposta é que Cacique ou Pagé ouvem e os orientam como alcançar o bem de todos.

Esse instrumento é utilizado por homens, mulheres e crianças; mas são apenas os homens que o fabricam. Sobre a iniciação da criança Guarani na casa de reza,

As crianças vêm os pais usando o *petyngué* desde que nascem e vão entendendo pra que é. Normalmente as que têm mais de dez anos usam também; as de sete, depende dos pais. Minha filha de nove anos ainda não usa. Falo pra ela que pra isso precisa entender e respeitar o significado. A gente deixa as crianças usarem pra preservar a cultura. Porque a gente usa. Porque os mais velhos usam. (Gilberto).



Fotografia 21 – Petynguá
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

Assim, percebe-se que as crianças são iniciadas no ritual na casa de reza com a autorização dos pais. Em observações feitas na aldeia, percebi que de fato nem todas as crianças utilizavam o *petynguá*, mas praticamente todas participavam entoando os cânticos, o que está em acordo com o exposto por Gilberto.



Fotografia 22 – Senhora Guarani fazendo o uso do Petynguá durante ritual na casa de reza
Fonte: Cilene Matias Mazzarotto, 2011.

Apesar do tempo considerado certo para que ocorra essa iniciação, as crianças sempre são integradas ao ritual e participam ativamente. São membros da comunidade assim como os adultos. Nelas, percebi também o bom manejo com trabalhos e materiais que seriam condenados na cultura não-índia: cuidar do fogo, manipular materiais cortantes com precaução e conhecimento aparente do que estão fazendo, tomar conta dos mais novos; elas têm as mesmas responsabilidades para com a comunidade que os adultos.

Se houve uma dificuldade de aproximação com os adultos no primeiro momento, o mesmo não ocorreu com as crianças; todas se acercaram de mim rapidamente, pegando em minha mão e em meus cabelos, fazendo tranças e perguntando repetidamente quando eu iria voltar. Como apontou Bonamigo (2006), os indígenas sempre programam uma próxima visita e, no caso desta pesquisa, havia esse desejo de fixação de compromisso entre mim e eles.

Vimos neste capítulo que a construção de gênero entre os Guarani pesquisados está intimamente relacionada com a divisão sexual do trabalho, isto é, as tarefas que são atribuídas às mulheres e as que são aos homens. Quanto à tecnologia indígena, ficou claro que há uma extrema dificuldade para a sua realização nos moldes tradicionais, devido à limitação territorial onde este grupo vive, além das transformações decorrentes do contato com outras tecnologias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar este trabalho, no qual investi dois anos e meio, realizo uma reflexão sobre a trajetória da pesquisa e a análise de seus resultados. Faz-se necessário retomar o objetivo da dissertação que foi, especificamente, diagnosticar em que condições vivem os Guarani da aldeia Araçá-í em Piraquara/PR. Arelado a este diagnóstico, tentei conhecer as manifestações de gênero e tecnologia do grupo.

A construção de gênero nessa comunidade se dá pela divisão sexual do trabalho, ou seja, o quê o homem e a mulher Guarani fazem. Os trabalhos domésticos são fundamentalmente atribuições femininas. A construção dos artefatos da casa de reza pode ser inteiramente masculina, inteiramente feminina ou mista; há, contudo, instrumentos que só podem ser feitos e utilizados por homens e outros somente pelas mulheres. Na produção mista pode tomar-se como exemplo o maracá, que mesmo criado pelas mãos de ambos os sexos é utilizado apenas pelos homens e meninos.

Os homens estão mais ligados aos ambientes externos da aldeia, saem com mais frequência da reserva e se voltam principalmente à esfera pública. Às mulheres, cabe a organização das relações internas da aldeia e com os visitantes – o foco é na esfera privada. São elas que decidem como e para quem fazer a distribuição das doações que chegam até eles.

Na educação das crianças, os meninos passam mais tempo com os pais; as meninas, por sua vez, convivem mais com suas mães. Ainda na questão de gênero, foi observada a presença de duas mulheres na configuração da liderança da aldeia; uma delas é a Vice-Cacique. Estas duas mulheres se reúnem com o Cacique e o restante da liderança antes das reuniões com toda a comunidade. Relações de parentesco com o Cacique mostraram-se um fator preponderante na composição deste conselho. Há também, entre os Guarani pesquisados, a presença de uma mulher Pagé – algo não muito comum.

Em relação à tecnologia, encontrei dificuldades no registro e acompanhamento da produção dos artefatos; por vezes consegui o registro através da memória dos pesquisados ou daqueles que eles possuem na aldeia. É evidente que esse grupo vivencia uma fragilidade na reprodução de sua construção tecnológica, visto que diversos fatores desencadeiam a não produção de seus bens e, com isto, a transmissão

do conhecimento ancestral às crianças e aos jovens fica prejudicada e praticamente inviável.

A situação dos indígenas de Araçá-í me leva a uma relação com as reflexões de Bonamigo (2006) sobre os Guarani da Ilha da Cotinga, na baía de Paranaguá, litoral do Paraná; a autora sugere que é preciso pensar na problemática da demarcação das terras indígenas e o que este fator acarreta na economia desses grupos; de que adianta ter terras sem poder dela retirar sua sobrevivência? Esta situação tem conseqüências na vida indígena; a saúde, a educação das crianças e jovens, todas essas áreas são afetadas pela dificuldade de construir e reproduzir as tradições para seus novos membros.

Outro fenômeno percebido refere-se às interferências da cultura nacional entre os Guarani. Seus instrumentos tecnológicos atraem muito os jovens: computadores, televisores, telefones celulares. A presença desses instrumentos nas casas dos índios pesquisados é cada vez mais perceptível. Registrei a preocupação constante dos mais velhos com os jovens principalmente em relação a estas tecnologias externas. Como afirmou um entrevistado, *“eles deixam de ir à casa de reza para assistirem televisão e, com isso, esquecem de sua cultura”*.

Outra preocupação dos mais velhos para com os mais jovens se manifestou em uma reza direcionada a estes; um grande número deles estava saindo da aldeia à noite para consumir bebidas alcoólicas. Esse comportamento está em desacordo com a cultura Guarani, como eles mesmos apontam.

O contato da cultura Guarani com a cultura nacional remete a uma citação de Laraia (2007), que afirma que os processos globalizadores da economia afetam diretamente a constituição da identidade dos povos indígenas. Este fato foi verificado durante a trajetória da pesquisa entre os moradores de Araçá-í.

Nesse contexto, nota-se uma mudança nos comportamentos e hábitos dessa população em contato com uma cultura diferente da sua, chegada às suas comunidades, na maioria das vezes, de forma autoritária. Esse fenômeno se apresenta na aldeia Araçá-í, passível de verificação no modo como os indígenas se vestem, a presença de uma escola sistematizada na comunidade, seu modo de viver e as necessidades apresentadas pelo grupo.

Oliveira afirma que “qualquer estudo sobre os índios do Brasil que objetive revelar a sua verdadeira situação não poderá deixar de focalizar o caráter das frentes desbravadoras que os alcançam, hoje, nos seus mais distantes redutos”. (Oliveira, 1996).

Tal fato, como foi apresentado nesta dissertação, tem limitado os indígenas aqui pesquisados na preservação de sua cultura e na transmissão às novas gerações.

O trabalho de Bonamigo (2006) na Ilha da Cotinga, referenciado anteriormente, revela que tal situação se repete em outras localidades. Os indígenas da Ilha da Cotinga também vivem confinados em um pequeno território, possuem dificuldades em relação à demarcação de terra, perderam os recursos para seu deslocamento – característica cultural deste povo –, e a construção das aldeias em novas áreas. Assim como os moradores da aldeia Araçá-í, também encontram dificuldades econômicas para a sobrevivência.

Os Guarani da Araçá-í estão tentando resgatar velhos conhecimentos nas interações feitas durante suas viagens; muitos homens já não sabem mais fazer o arco e flecha (e os jovens sequer o aprenderam), assim como não são todas as mulheres que manejam as ervas dentro da aldeia.

A manutenção da religião e do idioma Guarani e o resgate da produção dos artefatos, bem como dos antigos costumes, são tentativas demonstradas por esse grupo para preservarem sua cultura – se manterem Guarani. Para conseguirem manter seu jeito de ser, contudo, os Guarani de Araçá-í precisam de terras; precisam plantar, colher, retirar da mata a matéria prima para a confecção de seus objetos. A limitação do indígena a um espaço de terra demarcado tem inúmeras implicações. Uma delas é a ameaça de ruptura de sua cultura; a outra, descrevo nesta dissertação: a dependência a doações constantes do governo e dos visitantes, obras assistenciais e pequenas vendas de artesanato para garantirem, muito precariamente, sua sobrevivência.

Diante do que foi aqui exposto, pode-se perguntar: como fica a dignidade de um povo forçado a viver nestas condições?

Ao dar voz a esta população silenciada, trazendo à luz suas precárias condições de vida, materiais e culturais, espero acrescentar a este estudo sobre as questões do gênero e da tecnologia dos Guarani da aldeia Araçá-í também uma denúncia da situação premente de sobrevivência na qual se encontram.

REFERÊNCIAS

BANIWA, Gersen dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília – Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED – Museu Nacional, 2006.

BARROS, Valéria M. 2003 – **Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil. O pentecostalismo Guarani na TI Laranjinha, PR**. 119 f. .Dissertação. (Mestrado em Antropologia Sócia) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

BONAMIGO, Zélia Maria. **A economia dos Mbya Guaranis: troca entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá – PR**. 2006, 196 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

BRAGA, Marcio André. **Identidade étnica e os Índios no Brasil**. Revista de História (UFES), v. 18, p. 172-185, 2006.

BRASIL – **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: Lei 9.394/1996** – Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

BRASIL. Dispõe sobre a criação de Estações Ecológicas, Áreas de Proteção Ambiental e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16902.htm. Acesso em 23 de setembro de 2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 1988. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/conama/res/res88/res1088.html>. Acesso em 23/09/2011.

CALEFFE, Luiz Gonzaga; MOREIRA, Herivelto. **Metodologia da Pesquisa para o professor pesquisador**. DP&A Editora, 2006.

CARVALHO, Marília Gomes de. **Relações de Gênero e Tecnologia: uma abordagem teórica**. In: Revista Relações de Gênero e Tecnologia. Curitiba: CEFET – PR, 2003, pp. 15-27.

CARVALHO, Marília Gomes de; TORTATO, Cintia de Souza Batista. **Gênero: considerações sobre o conceito.** In: Revista Construindo a igualdade na diversidade: gênero e sexualidade na escola – Curitiba: UTFPR, 2009.

DURHAM, E. R. **Família e reprodução humana.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983

ECA - Estatuto da Criança e Adolescente, Lei n. 8.069 de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm > Acesso em 30/01/2012

FAUSTINO, Rosângela Célia, SILVA, Ivone Rocha da. **A educação escolar indígena no Paraná.** Seminário Nacional: Estado e Políticas Sociais no Brasil. Cascavel – PR.

FELIPIM, Adriana Perez. **O sistema agrícola Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia Guarani na ilha do Cardoso, Município de Cananéia – SP.** 120 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências. Área de concentração: ciências florestais). Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” – Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2001.

FONSECA, Claudia. **Quando cada caso não é um caso. Pesquisa etnográfica em educação.** Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Trabalho apresentado na XXI Reunião da ANPEd, Caxambu, setembro de 1998. Jan/Fev/Mar/Abr. nº10, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas.** Zahar Editores. 1978.

GORDON, César. Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebênjôkre) do dinheiro e as mercadorias. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

GRUBITS, Sonia. **Mulheres indígenas: poder e tradição.** Psicologia em Estudo, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2005

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós – modernidade.** DP&A Ed, 11ª Ed. RJ, 2006.

ÍNDIOS DO BRASIL. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/6>>, acesso em: 21 ago. 2009>.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico** – 21. Ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LIMA FILHO, Domingos Leite; QUELUZ, Gilson Leandro. **A tecnologia e a educação tecnológica: elementos para uma sistematização conceitual**. Educação & Tecnologia, Belo Horizonte, 2005, v. 10, n. 1, p. 19-28.

LUCKESI, Cipriano Carlos (et al). **Fazer universidade: uma proposta metodológica**. São Paulo – 6ª edição: Cortez, 1991.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Canto de morte Kaiowá: história oral de vida**. Edições Loyola, São Paulo, 1991.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. 2006, 300 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi - Guarani**. Tradução: Estevão Pinto. 2. ed. São Paulo: Nacional: USP, 1979.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos – 4** . Ed. São Paulo: Ed. da UNICAMP, 1996.

ORTIZ, Renato. **Mundialização da Cultura**. Editora. Brasiliense, 2ª Ed. 1994.

PARELLADA, Claudia Inês. **Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes** (et al). Curitiba. PROVOPAR Ação Social / PR, 2006.

PINTO, Álvaro Vieira. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro – Contraponto, 2008.

PPP – **Projeto Político Pedagógico Escola Estadual Indígena Mbya Arandú**. Núcleo Regional de Educação: Área Metropolitana Norte Piraquara – Paraná.

PPGTE: Programa de pós graduação em tecnologia. Disponível em: <http://www.ppgte.ct.utfpr.edu.br/area-de-concentracao>>, acesso em: 19 de setembro de 2011>.

QUELUZ, Gilson L. **História da Tecnologia e Narrativas Tecnológicas: representações de tecnologia em Plínio Salgado. História da Ciência e Ensino: construindo interfaces**. v. 2, p. 25-47, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. R.J. Ed. Civilização Brasileira. 1970.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1962.

_____. **Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira: EDUSP, 1969.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria de útil de análise histórica**. Revista Educação & Realidade, v. 15, n. 2, jul/dez, 1995.

SOUZA, José Luis de. **Os Guarani-Kaiowá e Guarani-Ñandeva e o processo de retomada de terras tradicionais**. UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA 4ª Semana do Servidor e 5ª Semana Acadêmica 2008 – UFU 30 anos.

VARGAS, Milton. **Para uma filosofia da tecnologia**. São Paulo: Alfa e Ômega, 1994.

APÊNDICES

APÊNDICE 01: Roteiro de entrevistas

1. Quantas famílias há na aldeia?
2. Como são as famílias? Geralmente são quantos filhos?
3. Em que idade o jovem e a jovem Guarani se casam?
4. Como são as casas? Material? Madeira? Como é a divisão interna das casas?
5. Quem constrói as casas?
6. Como conseguem os materiais para fazerem as casas?
7. Há saneamento na Aldeia?
8. Há água encanada?
9. Que eletrônicos possuem?
10. Como são os banheiros?
11. Qual área ocupam?
12. Há quanto tempo estão aqui?
13. Há algum programa do Governo ou do Estado aqui?
14. O que gostam de plantar?
15. Como se curam? Vão ao médico?
16. O que os homens da aldeia fazem?
17. O que as mulheres fazem?
18. Quais são os alimentos mais importantes pra vocês?
19. Quem prepara os alimentos?
20. O quê gostam de plantar?
21. Que ferramentas utilizam no cotidiano para produzirem seus instrumentos?
22. Como acontece a educação das crianças? E dos jovens? Quem ensina?
23. Qual é o papel da escola dentro da aldeia?
24. Há quanto tempo existe essa escola aqui na aldeia? Quem a implantou? Quem são os professores?
25. Produzem artesanatos? Quais?
26. Como são os artesanatos?
27. Vendem os artesanatos? Onde?
28. Recebem doações? De quem? Com que frequência?
29. Como é composta a liderança da aldeia: Cacique, Vice – Cacique, Pagé? E o que significa cada um deles?
30. Qual é o papel da mulher indígena dentro da aldeia?
31. Qual é o papel do homem dentro da aldeia?
32. Como acontece a educação indígena do povo Araçá-í?
33. Como repassam a educação aos mais novos?
34. Há alguma influência na educação dos jovens devido à televisão, moda, celular, música, cultura em geral do <i>juruaís</i> ?
35. Se há, qual é essa influência? De que natureza?
36. Quem sabe o português?

APÊNDICE 02: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante:

Sou estudante do curso de mestrado na Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR e realizo uma pesquisa sob orientação da professora Dra. Marília Gomes de Carvalho. O objetivo deste estudo é analisar as relações de gênero e tecnologia na Aldeia Araça-i. A sua participação envolve autorizar a realização da referida pesquisa na aldeia Araça-i, entrevistas com membros da aldeia, divulgação de imagens e posterior divulgação destes dados. A participação nesse estudo é voluntária e se você decidir não participar ou quiser desistir de continuar em qualquer momento, tem absoluta liberdade de fazê-lo.

Na publicação dos resultados desta pesquisa, sua identidade e de todos os envolvidos será mantida em sigilo e, no caso das crianças, as imagens dos rostos serão desfocadas para que não seja possível identificá-las. Mesmo não tendo benefícios diretos em participar, indiretamente você estará contribuindo para a compreensão do fenômeno estudado e para a produção de conhecimento científico. Quaisquer dúvidas relativas à pesquisa poderão ser esclarecidas pela pesquisadora no fone: 9931 – 0989 (Cilene Matias Mazzarotto) ou orientadora da pesquisa 9983-6035 (Profª Marília Gomes de Carvalho).

Marília de Carvalho

Assinatura da orientadora

Curitiba, 27/abril/2012

Local e data

Cilene de Souza Matias Mazzarotto

Assinatura da pesquisadora

29/04/12, Curitiba/PR

Local e data

Consinto em autorizar a realização e divulgação deste estudo e declaro ter recebido uma cópia deste termo de consentimento.

Marcelo Silveira

Assinatura do Cacique

Piraquara 29.04.12

Local e data