

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Instituto de Geociências e Ciências Exatas

Campus de Rio Claro

MARCOS LÜBECK

UTOPIA E ESPERANÇA: DO MITO DA TERRA SEM MALES À  
EDUCAÇÃO ETNOMATEMÁTICA

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas do Campus de Rio Claro, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação Matemática.

Orientador: Dr. Sergio Roberto Nobre

Rio Claro – SP

2013

510.07 Lübeck, Marcos  
L928u Utopia e esperança: do mito da terra sem males à  
educação etnomatemática / Marcos Lübeck. - Rio Claro,  
2013

185 f. : il., mapas, plant.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista,  
Instituto de Geociências e Ciências Exatas  
Orientador: Sergio Roberto Nobre

1. Matemática - Estudo e ensino. 2. Historiografia. 3.  
Cultura Jesuíta-Guarani. 4. Utopia-mito. 5. Educação  
matemática. I. Título.

MARCOS LÜBECK

UTOPIA E ESPERANÇA: DO MITO DA TERRA SEM MALES À  
EDUCAÇÃO ETNOMATEMÁTICA

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas do Campus de Rio Claro, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação Matemática.

Comissão Examinadora

Dr. Sergio Roberto Nobre  
-IGCE/UNESP-

Dr. Marcos Vieira Teixeira  
-IGCE/UNESP-

Dr. Iran Abreu Mendes  
-CE/UFRN-

Dr. Antonio Sérgio Cobiانchi  
-EEL/USP-

Dr. José Ricardo Souza  
-CECE/UNIOESTE-

Resultado: Aprovado.

Rio Claro – SP, 22 de Abril de 2013.

*À minha esposa Kelly e aos meus pais  
Artur e Lucia, com muito carinho.*

*Eu agradeço...*

*À Deus, pela benção de existir e pela felicidade de cada dia. Amém!*

*Aos meus pais, pelas preces, pelas lições de vida e pelo amor incondicional. Pelas palavras de estímulo proferidas com alegria e com uma inabalável confiança: “Tenha fé, ânimo e força de vontade. Trabalhe para realizar os teus desejos. Não desista. Não deixe para amanhã o que pode ser feito hoje!”... Pois bem... .. Pai, mãe, aqui está a minha tese!*

*À minha esposa, por me amar e estar comigo em todos os momentos da nossa vida. Por acreditar em mim quando eu mesmo já estava duvidando. Por ser minha amiga, minha companheira, minha razão de viver... Pela sua cumplicidade, pela sua dedicação e pelo seu carinho. Por sempre me dizer: “Você consegue, eu acredito em você!... Eu te amo!”... Por essas e outras tantas, minha querida, meu muito obrigado!... .. E, eu amo você muito mais!*

*Aos meus demais familiares, pela lealdade, pelo incentivo e pelo fraternal afeto. Sei que dizem por aí que é feliz aquela pessoa que possui uma família. Nisto eu concordo plenamente, porque nesse aspecto eu sou um grande afortunado e vivo contente por isso!*

*Aos meus amigos e amigas, por fazerem parte dos meus melhores dias em Rio Claro. Pela amizade franca e sincera, sem qualquer reserva de gênero, idade, regionalismo ou fronteira. Sou grato pela convivência, pela boa vizinhança e pelas nossas caminhadas. Pelos cafés filosóficos, os almoços e as jantás. Pelo pão integral e o cuscuz. Pelo frango com pequi, os “petxes”, a carne assada na grelha, os vegetais e as hortaliças... “Hum”... Até pelo coentro, as ervilhas e azeitonas... “Por todas las discusiones ‘patafísicas que tuvimos”... Pelas muitas risadas... “Eita danado!”... É tanta coisa que falta espaço para eu descrevê-las aqui... Fazer o que, “bem”, esse “trem” tinha que acabar um dia, “uai!”... “Mas bah tchê, estava bom barbaridade!”...“☺”... Então, “gurizada faceira” e estimados colegas, um abraço e um “bedjão” para vocês... “Inté” mais... E “ói, ói”, eu já estou com muitas saudades!*

*Aos membros da banca, especialmente ao meu orientador, pelos diversos aportes prestados durante o meu doutorado e também na elaboração desta tese. Pelas orientações acerca das leituras e das pesquisas históricas, pelos livros indicados, pelas aulas, pelas conversas e conselhos, pelo nosso coleguismo e por tudo mais... Eu lhes asseguro, meus caros, que as suas contribuições excedem em muito estas estreitas margens.*

*Ao Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática (PPGEM) e aos seus educadores. À Universidade Estadual Paulista (UNESP) e aos seus servidores técnico-administrativos. À Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e aos meus colegas docentes e funcionários. Enfim, à todas as pessoas e instituições que cooperaram para a realização deste trabalho. Meu reconhecimento pelo amparo institucional e humano.*

*Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil, pelo apoio financeiro.*

*– Quem vem lá? Quem vem lá profanar minha ondulante pradaria?  
Estrelas, gritos de dor cristalizados pelo infinito vazio desta celeste  
cobertura.*

*Testemunhas dos dolorosos massacres daqueles dias em que a  
insegurança e o ódio arrancaram-me do dorso a melhor comunidade  
que em mim germinou.*

*Ah, estrelas, vento irmão, afastai o novo intruso.*

*– Um momento, vos pedimos, calmo leito sobre o qual repousamos  
há tanto tempo, fecunda terra que manteve e tornou fortes nossos  
bravos construtores.*

*Amiga terra, berço e sepultura, nós ruínas desgastadas, estaremos  
dentro em breve confundidas com o lodo em vosso ventre. Antes,  
porém, atendei!*

*Permite que estes estranhos que voltam a passear aqui, sem a  
mesma graça, é claro, dos antigos Guaranis, saibam o que foi feito  
àquele povo tão belo.*

*Que os estranhos aqui presentes, pelos motivos mais diversos, do  
mais leviano ao mais penetrante, dividam conosco a mágoa universal  
de ter assistido a um massacre no qual o inimigo colonialista, por  
cobiça, raiva e inveja moralista, matou com tiro e lança o legítimo  
habitante destes campos, os braços construtores desta igreja.*

*Libertai, serena terra, o espírito de um povo cuja história épica  
encerra verdades que servem de novo.*

*Os estranhos ora atentos com seus olhos assustados podem ser  
talvez isentos da culpa dos crimes aqui consumados. Mas já que  
vieram aqui, devem ouvir nos ventos a verdade que encerrais: como  
foram arrasados vossos filhos, nossos pais, os tranqüilos Guaranis...*

Espectáculo de Som e Luz – São Miguel das Missões/RS.

(Texto de Henrique Grazziotin Gazzana).

## RESUMO

O fundamental propósito desta tese é apresentar um estudo historiográfico acerca da 'educação matemática' implementada nos Sete Povos das Missões/RS, entre os anos de 1680 e 1756, ocasião em que acolá conviveram indígenas guarani e padres jesuítas sob um mesmo arquétipo social-político-econômico-cultural de sociedade. E para tal desígnio, baseia-se em diversas fontes históricas/bibliográficas escritas nos últimos quatro séculos, as quais foram acessadas principalmente em arquivos, em centros de pesquisas e em bibliotecas do Brasil, da Argentina e do Paraguai. Na sua conjuntura, esta tese enfatiza as condicionantes mais significativas envolvidas na dinâmica desse peculiar encontro entre duas civilizações tão diferentes, a saber, uma ameríndia e outra euro-cristã, evidenciando nisto determinadas concepções de ambas no tocante às suas cosmovisões e às suas crenças essenciais. Além disso, teoriza conceitos como utopia, esperança, cultura, mito e educação etnomatemática, explicitando fatos importantes que dizem respeito às atitudes dos sacerdotes e dos indígenas no que tange a educação e/ou ensino, a certos saberes e fazeres, e as suas maneiras vitais de ser, tudo isto fundamentado pelos aportes teóricos definidos pelo programa de pesquisa etnomatemática. Assim, esta tese pretende contribuir, concomitantemente, com a história das matemáticas e com a educação matemática.

Palavras-Chave: Historiografia. Etnomatemática. Cultura Jesuíta-Guarani. Utopia-Mito. Educação Matemática.

## ABSTRACT

The fundamental purpose of this thesis is to present a historiographical study about the 'mathematics education' implemented in the Seven Peoples of the Missions/RS between the years of 1680 and 1756, occasion when there stay lived together Guarani indigenous and Jesuits priests under the same archetype social-political-economic-cultural of society. And for this intent, is based on diverse historic-bibliographical sources written in the last four centuries, which were mainly accessed in archives, research centres and libraries in Brazil, Argentina and Paraguay. In its conjuncture, this thesis emphasizes the most significant conditionants involved in the dynamics of this peculiar encounter between two civilizations so different, namely, an Amerindian and other euro-Christian, evidencing here certain conceptions of both as regards their cosmovisions and their essential beliefs. Moreover, theorizes conceptions as utopia, hope, culture, myth and ethnomathematics education, making explicit important facts about the attitudes of the priest and indigenous as it pertains to the education and/or teaching, their know and do, and their vital modes of being, everything reasoned on the theoretical framework defined by the ethnomathematics research program. Thus, this thesis intends to contribute, concomitantly, with the history of mathematics and with the mathematics education.

Keywords: Historiography. Ethnomathematics. Jesuit-Guarani Culture. Utopia-Myth. Mathematics Education.



## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
1.1 Uma ideia como contexto.....	9
2 OS FRAGMENTOS DE UM CAMINHO.....	22
2.1 As configurações da pesquisa: interrogação e objetivos.....	22
2.2 Entre a história e a etnografia: a perspectiva historiográfica.....	28
3 A UTOPIA E A ESPERANÇA.....	51
3.1 O ideal da utopia: a concepção do lugar-outro.....	51
3.2 A utopia e a história: tempos e espaços imaginados.....	62
3.3 A ilusão missioneira: a terra prometida e o paraíso perdido.....	73
3.4 A esperança como práxis: um princípio cultural transcendente.....	85
4 O MITO DA TERRA SEM MALES.....	100
4.1 Entre a natureza e a cultura: sobre o lugar do sagrado.....	100
4.2 A mitologia da terra sem males: a cosmovisão indígena.....	111
5 A EDUCAÇÃO ETNOMATEMÁTICA.....	125
5.1 O ser/saber/fazer autóctone: palavras e conhecimentos primordiais.....	125
5.2 A educação guarani e o ensino jesuíta: aspectos e códigos de convívio....	146
6 CONCLUSÃO.....	165
REFERÊNCIAS.....	170
ANEXOS.....	184
ANEXO A: Localização geográfica das Missões Jesuíticas Guaranis.....	184
ANEXO B: Planos das reduções de São Miguel Arcanjo e São João Batista...	185

## INTRODUÇÃO

*Pensar es insalubre.*

Augusto Roa Bastos.

### 1.1 Uma ideia como contexto

Pesquisar é um desafio, bem como uma oportunidade. De fato, eis aí um encanto que fascina todo aquele que estuda. Contudo, para um educador, pesquisar de modo algum se restringe somente a isso. Para este, pesquisar também é uma exigência, algo que transcende a lacônica trivialidade do senso comum, e que aliás caracteriza o seu ofício, sendo uma condição essencial ao seu exercício; uma viva e perene reivindicação ininterruptamente revigorada pela motivação que vem dele e das pessoas com quem e para as quais atua.

A sua vontade, que nunca se dá por vencida pelas intempéries cotidianas, entrevê uma virtude que está comprometida com a educação no sentido lato, revelando a sua sensibilidade às tantas possibilidades que este cabedal pode vir a oferecer. Assim, dinâmica e dialogicamente, um educador além de educar e de se aperfeiçoar, ele supera infortúnios na expectativa do advento de dias melhores.

E sem cessar, o mesmo tece ideias em prol de uma meta maior, cujo o princípio e o fim apreendem reflexões acerca da compreensão, da conservação e da comunicação do conhecimento, ato continuamente provocado pelos diferentes e intrincados meandros dos mais diversos contingentes científicos, sempre movido por alguma inquietação intrinsecamente atrelada à sua resiliência pessoal.

Em particular, a minha inquietude de educador me faz refletir sobre as matemáticas – estas enquanto saberes e fazeres – em seus aspectos mais amplos, como culturais, educacionais, históricos e filosóficos. Isso é corroborado pela noção de que todo conhecimento é gerado e está subordinado a um certo contexto natural, social e cultural, e que por isso pode/deve ser analisado sob todas as suas formas e/ou pontos de vista.

Esta percepção deveras me remete ao estudo de grupos socioculturais que ao longo da sua existência desenvolveram instrumentos materiais e intelectuais – artes e técnicas – para conhecer, entender, explicar e transcender, em resposta às necessidades de sobrevivência e perpetuação nos seus ambientes, para eu tentar, sabendo disso, melhor educar na presença da diversidade em minha sala de aula.

E instigado pela curiosidade como docente hoje no Curso de Licenciatura em Matemática da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus de Foz do Iguaçu/PR, sou levado a querer saber sempre mais, tanto para poder socializar o que aprendo à medida que educo, quanto pelo simples prazer de conhecer, uma vez que “pesquisa para constatar, constatando, intervenho, intervindo educo e me educo. Pesquiso para conhecer o que ainda não conheço e comunicar ou anunciar a novidade” (FREIRE, 2009b, p. 29).

Portanto, ao tangenciar essa atitude de educador – etnomatemático – com o tema ora suscitado, surge de maneira espontânea o meu comprometimento com ele, haja vista que o presente estudo que aqui culmina em tese começa a partir da minha dissertação de mestrado, a qual foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática (PPGEM) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Campus de Rio Claro/SP, no ano de 2005<sup>1</sup>.

À propósito disso, também me condicionaram para chegar nesta atual conjuntura o embasamento adquirido nas várias disciplinas cursadas no PPGEM, além da base teórica obtida pela minha linha principal de pesquisa, que se centra, efetivamente, nos contornos definidos pelo programa de pesquisa etnomatemática<sup>2</sup>.

Neste derradeiro ponto, encontrei sólido alicerce no Grupo de Pesquisa em História da Matemática (GPHM), que frequentei entre os anos de 2004-2005 e 2012-2013, e no Grupo de Estudo e Pesquisa em Etnomatemática (GEPEtno)<sup>3</sup>, o qual integro desde o ano de 2003; ambos grupos vinculados à UNESP.

---

<sup>1</sup> Cf. Lübeck (2005).

<sup>2</sup> “O grande motivador do programa de pesquisa que denomino etnomatemática é procurar entender o saber/fazer matemático ao longo da história da humanidade, contextualizado em diferentes grupos de interesse, comunidades, povos e nações” (D’AMBROSIO, 2002, p. 17). Aqui, acrescento a essa díade o ser e o conviver.

<sup>3</sup> Os estudos acerca da educação etnomatemática – conforme a terminologia apresentada por Vergani (2007) – em distintos grupos socioculturais compõem o eixo principal que orienta muitos dos trabalhos do GEPEtno na atualidade.

Esta condição de constância profissional tornou exequível minha proposta de trabalho investigativo, e ainda, favoreceu intensamente o meu acesso a várias fontes bibliográficas por caminhos pré-estabelecidos, bem como por veredas que ainda não haviam sido trilhadas. Logo adianto que esta é uma investigação qualitativa, inspirada sobretudo na perspectiva historiográfica, e que é sobre este referencial metodológico que ela encontra-se pautada.

Outrossim, em termos pessoais, o aprofundamento nesse contexto foi determinado por circunstâncias assaz favoráveis, já que o cenário e a história das Missões Jesuíticas Guaranis – assunto em evidência nesta tese – me circundam desde a infância. Eu cresci em um dos antigos Sete Povos das Missões<sup>4</sup>, mais precisamente em São Miguel das Missões, onde hoje as suas ruínas são ‘tombadas’ como Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade<sup>5</sup>.

Geograficamente, esses sete sítios arqueológicos estão localizados na região noroeste do atual estado do Rio Grande do Sul/Brasil, e junto com outros situados nos atuais territórios da Argentina e do Paraguai<sup>6</sup> integraram *Las Misiones Jesuíticas Del Paraguay*<sup>7</sup>, experimento inédito de conquista espiritual, territorial e cultural no ‘Novo Mundo’.

Um grande território tomado pela coroa espanhola, todavia já povoado por várias nações indígenas, dentre elas a nação guarani, com a qual os jesuítas obtiveram o maior êxito em seus empreendimentos. Nessa terra, a partir de 1609 até meados de 1768, os jesuítas tentaram criar e reger dezenas de missões/reduções<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Foram eles: São Francisco de Borja, São Nicolau, São Luiz Gonzaga, São Lourenço Mártir, São Miguel Arcanjo, São João Batista e Santo Ângelo Custódio.

<sup>5</sup> Sítio reconhecido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em dezembro de 1983.

<sup>6</sup> Para uma melhor compreensão sobre essa localização geográfica, ver o mapa no Anexo A.

<sup>7</sup> As Missões Jesuíticas do Paraguai.

<sup>8</sup> Modelo alternativo de organização social e espacial que consistia imperativamente em cristianizar os ameríndios através da catequização, extirpando-lhes qualquer forma de idolatria e/ou costume que estivesse em desacordo com o projeto de vida euro-cristão. Essas reduções visavam uma mudança de paradigma na vida autóctone pela introdução de novos elementos religiosos, sociais e culturais, elementos estes que se apropriavam por vezes de alguns já existentes na própria cultura indígena. O local das reduções possuía, em geral, terras férteis, água em abundância e outros recursos mais. Cada redução formava uma vila que possuía igreja, escola, oficinas e casas para as famílias lá reduzidas. Seus moradores criavam gado, plantavam, aprendiam novos ofícios, artes, técnicas e obedeciam à regras preestabelecidas pela Igreja Católica e pela Coroa Espanhola da época.

Esse arrojado projeto eclesiástico acerca da constituição de um arquétipo<sup>9</sup> de ‘paraíso cristão na terra’, um lugar criado pelo homem onde o ‘cristianismo feliz’ pudesse florescer, tinha como objetivos principais cristianizar – lia-se humanizar – os indígenas, defender as missões das invasões de bandeirantes escravizadores e de colonialistas exploradores, e é claro, pregar a fé católica e a cultura europeia *Ad Majorem Dei Gloriam*<sup>10</sup> – lema e ideal da Companhia de Jesus<sup>11</sup>.

Atualmente, essa hermética história sobre a fundação de um ‘reino de Deus sobre a terra’ assedia aqueles que buscam entender a metamorfose de uma sociedade que fora a princípio construída sob/sobre ‘duas varas’ de insígnia cruciforme, as quais dariam o sustentáculo a essa morada terrena, mas que viria a ruir com o passar do tempo, se convertendo em escombros e taperas, resultado extremo de extirpações e conflitos.

Tentadoramente, essa encruzilhada formada por mitos – sacros e misteriosos – e também ruínas<sup>12</sup> – berços e sepulcros – encanta crentes, profanos e eruditos de toda índole, entretanto não atrai os guarani<sup>13</sup>, como mostra a citação seguinte:

---

<sup>9</sup> “O arquétipo significa um determinado tipo de ‘impressão’ psíquica, como se fosse uma marca ou imagem. Um conjunto de caracteres que, em sua forma e significado, são portadores de motivos mitológicos arcaicos. Aí está, pois, o sentido do mito. Conteúdo e manifestação do inconsciente coletivo” (ROCHA, 2006, p. 43). E mais, “os arquétipos não se reduzem às imagens que herdamos, mas [às] possibilidades de representação herdadas. [...] os arquétipos do consciente coletivo agem através de normas, costumes, conceitos admitidos no meio sociocultural, opiniões públicas ou publicidade” (VERGANI, 2009, p. 101-102).

<sup>10</sup> Para Maior Glória de Deus.

<sup>11</sup> “Em 1534 o espanhol Inácio de Loyola funda, junto com seis companheiros, o primeiro núcleo da Companhia de Jesus, que pretende constituir-se como um instrumento de luta a serviço do papa contra os heréticos e os infiéis. Os jesuítas tornar-se-ão os protagonistas da Contra-Reforma católica. Sua elevada preparação cultural, formação segundo um modelo único, dedicação e espírito missionário, sua capacidade de penetração nos níveis altos da sociedade e, sobretudo, sua plena e total disponibilidade às ordens do papa foram as características que lhes asseguraram o sucesso” (AGNOLIN, 2006, p. 460).

<sup>12</sup> “As Ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul, ‘monumento-ferida em desafio’, são o testemunho central do intento missionário das ‘Reduções Índias’ dos Jesuítas, nos séculos XVII e XVIII. [...] Essas Ruínas são também o testemunho constrangedor da barbárie dos cristianíssimos colonizadores ocidentais, nossos avós espanhóis e portugueses” (CASALDÁLIGA et al., 1980, p. 10).

<sup>13</sup> Segundo a ‘Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais’ estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia, é norma em português escrever ‘os guarani’, pois “[...] sendo os nomes palavras em língua indígena, acrescentar um s resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade de as palavras já estarem no plural, ou, ainda, que ele não exista nas línguas indígenas correspondentes. [...] também é certo que seus nomes são designativos de uma coletividade única, de uma sociedade, de um povo, e não apenas de um somatório de pessoas” (RICARDO, 2001, p. 67-68, grifo do autor).

Os guarani contemporâneos nada sabem, nada recordam daquele reino, daquele ‘dissimulado cativo’, em que foram perdendo seu ser natural enquanto iam se ‘humanizando’, segundo clamou um de seus xamãs dissidentes. Passam em frente às ruínas sem vê-las. Nenhum mito, nenhuma história permaneceu entre os guarani contemporâneos dos xamãs brancos, daqueles ‘feiticeiros de Deus’ que lhes haviam prometido conduzi-los até a verdadeira ‘Terra sem males’ por outros caminhos que pelos anunciados na sua profecia imemorial. (BASTOS, 1991, p. 10, tradução minha)<sup>14</sup>.

Advertidamente, esta referência ratifica o fato de que a prédica jesuítica não convenceu o suficiente para subsistir incorporada no modo de ser indígena, ao menos a ponto de se tornar notória, sendo que os guarani continuam perseguindo, conforme seus mitos de origem, a ‘terra sem males’ – *Yvy marane’ÿ*<sup>15</sup> – tal como afirma Nimuendaju (1987): “até hoje, a esperança do *Yvy marãeÿ* vez por outra incita alguns à ação. É por demais prometedora a velha lenda” (p. 104, grifo do autor).

E esse ‘paraíso terreno’ certamente não foi encontrado nos Sete Povos das Missões. Prova disso foi a trágica guerra guaranítica lá ocorrida entre os anos de 1753 e 1756, quando os indígenas saíram expulsos de suas terras<sup>16</sup>. Aliás, a mencionada indiferença se justifica novamente, pois o modo de ser guarani – *ñande reko* – também não teve um íntegro lugar nas reduções antes do despojo e não foi incorporada nos modos de ser dos ditos cristãos. Nisto, é válido mencionar que:

[Os missionários] propagadores militantes da fé cristã, esforçam-se por substituir as crenças bárbaras dos pagãos pela religião do Ocidente. O procedimento evangelizador implica em duas certezas: em primeiro lugar a diferença – o paganismo – é inaceitável e deve ser recusada; em segundo lugar, o mal desta má diferença pode ser atenuado e até mesmo abolido. (CLASTRES, 1982, p. 54-55).

<sup>14</sup> Los guaraníes contemporáneos nada saben, nada recuerdan de aquel reino, de aquel ‘disimulado cautiverio’, en el que fueron perdiendo su ser natural mientras se iban ‘humanando’, según clamó uno de sus chamanes disidentes. Pasan ante las ruinas sin verlas. Ningún mito, ninguna leyenda, quedó entre los guaraníes contemporáneos de los chamanes blancos, de aquellos ‘hechiceros de Dios’ que les habían prometido conducirlos hasta la verdadera ‘Tierra sin males’ por otros derroteros que por los anunciados en la profecía inmemorial.

<sup>15</sup> Esse termo aparece por vezes escrito como *marane’ÿ*, *marane’y*, *marãe’y*, *marãeÿ*, *maraê’y*, *marane’y*, *marã ey*, *mara ey*, *mara-eÿ*, dentre outros modos, mas o seu significado é o mesmo. Variações assim ocorrem também para outros termos da língua guarani mencionados nesta tese.

<sup>16</sup> Proscrições e lutas semelhantes ocorreram do sul ao norte do Brasil a partir de 1750 com a assinatura do Trado de Madrid, que redefinia os limites territoriais entre os luso-hispânicos, sendo as comissões demarcadoras de terras desses impérios e o plano político contra a Companhia de Jesus os seus principais algozes. Cf. Cardiel (1900), Cortesão e Vianna (1951-1970), Leite (1938-1950), Pastells (1921-1933), Porto (1954), Ribeiro (2003), Silveira (1979), Teschauer (2002), dentre outros.

Porém, um ponto que aqui merece ser destacado é o uso da língua guarani por parte dos jesuítas. O domínio dessa língua pelos astutos padres permitiu-lhes, como mais um dos seus estratégicos artifícios, acercar-se da índole indígena, mesmo que ainda assim não tenham conseguido subjugá-la. Mas ao que parece eles diligenciaram muito para consegui-lo, principalmente pela imposição doutrinária facilitada por coincidências míticas e messiânicas encontradas em ambas culturas.

Na cosmogonia<sup>17</sup> guarani, por exemplo, há igualmente um ‘Pai-Criador-Primeiro-Último-Verdadeiro’ – *Ñande Ru Ete* – que cria e que destrói a primeira terra – *Yvy tenonde* – com um dilúvio. Esse Criador que dá origem a tudo o que deveria existir na morada terrena concebe ainda a possibilidade de coexistirem dois tempos e espaços, distintos e paralelos. Um tempo de vida nesta terra e um tempo de vida na ‘terra sem males’, não necessariamente tendo o indivíduo – corpo e alma – que passar pela provação da morte para poder alcançá-la, mas pelo ritual da dança entoado pelos hinos sagrados.

As palavras desses cantos, que são indubitavelmente sagradas, que dão/são o fundamento da linguagem humana – *ayvu rapyta* – foram compostas também pelo Criador. Esse verbo antes de tudo imemorial regula o modo de ser guarani e foi sobre ele, bem como do mito da ‘terra sem males’ que os missionários fizeram uma analogia com o modo de ser no cristianismo, apesar de o ritual cristão diferir na maneira como se poderia ascender ao paraíso. Com efeito, segundo o catolicismo, somente a alma lá chegaria.

Outros símbolos e mitos mais foram relacionados nas duas culturas, como as aludidas ‘varas insígnias’ ou ‘trancos cruzados’ que dariam sustentação à terra, elemento místico que foi associado com a cruz cristã que vinha empunhada pelos

---

<sup>17</sup> A cosmogonia narra a geração, o nascimento e a organização do mundo, ou seja, é “cada uma das diferentes teorias filosófico-religiosas para explicar a origem do universo” (BORBA, 2004, p. 353). Assim, a cosmogonia de um grupo sociocultural é uma narrativa típica sua, e que por estar arraigada ao seu pensamento mítico, descreve e explica o surgimento do cosmos – o universo como um todo organizado e harmonioso – que é, por assim dizer, concebido por entidades divinas, identificadas concreta e oportunamente com as forças da natureza. O estudo do cosmos é feito pela cosmologia, que por sua vez, é o “conjunto de conhecimentos sobre as leis que regem o mundo físico” (Idem). Note que “a palavra ‘cosmos’ tem aqui um sentido integralista. Implica a totalidade dos seres e das coisas e, por conseguinte, o conjunto das interpretações que confrontam o homem” (BERNARDI, 1997, p. 386). Daí, segue que, a cosmologia explica a essência, a origem, a causa, a ordem... da natureza e do universo, expondo princípios originários e racionais que os membros de um grupo sociocultural reconhecem factualmente como sendo suas representações. Cf. Abbagnano (1998), Chamorro (1995; 2004), Chauí (2002), Eliade (1989; 2002; 2008), Vernant (2002; 2009), dentre outros.

respectivos padres, sob o epíteto de serem estes aguerridos homens os ‘soldados de Cristo’ enviados por Deus.

Importa observar aqui o quanto as coincidências, as simultaneidades inusitadas e mesmo as vicissitudes e/ou dicotomias entre culturas podem ser/são surpreendentes, especialmente quando estudadas as tessituras dos contatos protagonizados por elas, pois dentre muitas outras coisas, “isto revela o poder do dinamismo resultante dos encontros culturais” (D’AMBROSIO, 2011, p. 53), matéria esta que desperta grande interesse ao programa de pesquisa etnomatemática.

De tudo isso, entretanto, o que mais me instiga é conhecer a ‘educação matemática’ desses grupos – dada a diferença entre o ensino jesuíta e a educação guarani<sup>18</sup> –, os seus saberes e fazeres – alguns dos seus vocábulos fundamentais relacionados nos mitos –, em especial os vinculados à procura da ‘terra sem males’.

---

<sup>18</sup> Aqui levanto uma sutil diferenciação teórica que há entre o ensino e a educação. Para Freire e Macedo (2002) “a educação é, por si mesma, uma dimensão da cultura” (p. 33), e como tal, por ser uma “[...] experiência especificamente humana, a educação é uma forma de intervenção no mundo” (FREIRE, 2009b, p. 98). Seguindo esse viés, Brandão (2007) afirma que “a educação é, como outras, uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre outras invenções de uma cultura, em sua sociedade” (p. 68, grifo do autor). Em consonância, D’Ambrosio (2007) especifica isso dizendo que “a educação é uma estratégia de estímulo ao desenvolvimento individual e coletivo gerado por esses mesmos grupos culturais com a finalidade de se manterem como tal e de avançarem na satisfação de necessidades de sobrevivência e de transcendência” (p. 8). E mais, é “uma estratégia da sociedade para facilitar que cada indivíduo atinja o seu potencial e para estimular cada indivíduo a colaborar com outros em ações comuns na busca do bem comum” (p. 68). Assim, enquanto estratégia de ação, a educação desponta sempre que ocorrem formas sociais de condução do conhecimento. Sintetizando isso numa frase, então, considero que a educação “é a ação social de transmissão do conhecimento” (D’AMBROSIO, 1998, p. 80). No âmbito dessa transmissão, concernindo às distintas estratégias usadas pelos diferentes grupos socioculturais, a tempos venho pensando sobre a diferença entre a educação e o ensino (cf. LÜBECK, 2005, 2008, 2010). Dessa reflexão, por ora concluo que a educação se dá mais pela convivência e a aprendizagem pela paciência. E o ensino, ao contrário, se dá antes pela imposição. Penso que isso acontece assim porque há um mecanismo – sociocultural – que separa a educação do ensino. Em linhas gerais, esse mecanismo indica, conceitualmente, que a “educação seria tudo o se transmite, de *qualquer maneira*, formal ou informalmente, todo o tempo, aos menos experientes, sem objetivos específicos [explícitos]. Ensino seria uma particularidade da educação, através de *determinada maneira* (isto é, utilizando a escola), formal ou informalmente, num tempo exclusivo, com o objetivo específico de treinar uma competência particular” (SANTOS apud GUSMÃO, 2003, p. 96, grifo da autora). Daí a conclusão de que a educação se pauta no convívio e na reciprocidade, e o ensino em regras e em rígidos procedimentos. Digo isso lembrando também que “ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2008c, p. 79). Contudo, frequentemente ensino e educação são confundidos quando tratados na esfera formal. Nesse domínio, “a educação formal é baseada na mera transmissão de explicações e teorias (ensino teórico e aulas expositivas), [e] no adiestramento em técnicas e habilidades (ensino prático com exercícios repetitivos)” (D’AMBROSIO, 2005, p. 117). E, “o ensino formal é o momento em que a educação se sujeita à *pedagogia* (a teoria da educação), [onde] cria situações próprias para o seu exercício, produz os seus métodos, estabelece suas regras e tempos, e constitui executores especializados. É quando aparecem a escola, o aluno e o professor [...]” (BRANDÃO, 2007, p. 26, grifo do autor). A ‘educação matemática’ (entre aspas simples) é aqui considerada como o coletivo que engloba tanto a educação quanto o ensino e todas as suas facetas.



Busca que, de um lado desvela cosmovisões<sup>19</sup> utópicas do cristianismo feliz, e de outro, esperança em encontrar o lugar onde se possa viver o autêntico modo de ser indígena. Neste ensejo surge uma motivação capital para mim, que é teorizar sobre conceitos como história, utopia, esperança, mito e educação etnomatemática.

Acredito que personagens, obras e atos que aí se incluem são elementos importantes para a educação matemática, uma vez que penso que educar é criar expectativas de um mundo melhor nas/para as pessoas. Oportunamente Bloch (2001) já dizia que “não se pode negar [...] que uma ciência nos parecerá sempre ter algo de incompleto se não nos ajudar, cedo ou tarde, a viver melhor” (p. 45). É para essa completude que impera a minha pretensão enquanto ensaísta desta ciência.

Por esse motivo, então, delineei este trabalho investigativo conforme os remanescentes escritos daquela remota época e mesmo posteriores, começando nos séculos XVII e XVIII, quando os jesuítas e os guarani conviveram nos Sete Povos das Missões entre 1680 e 1756, até chegar aos atuais dias do século XXI.

Nesse viés segui um preceito ético – e porque não dizer de etiqueta – o qual sugere que, se eu não sou convidado a ir num lugar por quem nele vive e lá colaborar com ele, então eu não devo ir. Penso que ele, o outro diferente de mim, de outra cultura que não a minha, sempre que julgar pertinente, deve antes me convidar<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> “Visão global de ideias, sentimentos ou fatos; visão de mundo” (BORBA, 2004, p. 353). Em termos gerais, a cosmovisão “[...] é a maneira particular de um ou mais grupos ver, olhar e interpretar o entorno cósmico e a si mesmos como um todo harmonioso em seu contexto natural e social” (ROSSI, 2010, p. 40, tradução minha)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> [...] es la manera particular de uno o más grupos de ver, mirar e interpretar el entorno cósmico y a sí mismos como un todo armonioso en su contexto natural y social.

<sup>20</sup> Essa postura se apoia também numa colocação de Bartomeu Melià dita quando este abordou algumas das características da educação no modo de ser da cultura guarani atual, numa das palestras de inauguração da Cátedra Latino-Americana León Cadogan de História, Sociedade e Cultura Guarani na Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA), ocorridas em Foz do Iguaçu/PR entre os dias 07 e 09 de junho de 2011. Ele diz literalmente, entre os trechos da gravação de 01h44min27seg a 01h44min50seg do dia 08 de junho de 2011, o seguinte: “Los guaraníes son sumamente educados. Y usted no llega a una aldea y entra así por las buenas. Primero usted entra en la aldea, o en la comunidad, si ha sido invitado. Si no ha sido invitado es mejor que no vaya” (Informação verbal)<sup>II</sup>.

<sup>II</sup> Os guarani são extremamente educados. E você não chega a uma aldeia e entra assim voluntariamente. Primeiro você entra na aldeia, ou na comunidade, se foi convidado. Se você não foi convidado, é melhor não ir - (Tradução minha). Disponível em: <<http://twitcam.livestream.com/56zxq>>. Acessado em 04/09/2011.

Com este aparte pretendo ressaltar que eu vejo a etnomatemática como um programa de pesquisa e não como um programa assistencialista, onde um pesquisador ou outro qualquer pode exercer algum pseudo-humanitarismo ou mesmo determinado tipo de voyeurismo científico para com alguma cultura alheia. Confio, pois, que o respeito, a solidariedade e a cooperação podem ser eticamente exercidas através de múltiplas atitudes diferentes destas.

Notadamente esta postura vai de encontro as de pesquisadores que creem que todos os trabalhos ligados à etnomatemática devam seguir exclusivamente um padrão de pesquisa, ou melhor, um paradigma investigativo de caráter apenas etnográfico. Advirto que assim não penso e que me dedico a outra frente de ação que se coliga, como eu já disse, à historiografia<sup>21</sup>. Nisto também o programa de pesquisa etnomatemática<sup>22</sup>, por ser transcultural<sup>23</sup>, transdisciplinar e holístico<sup>24</sup>, me serve de arrimo.

Aliás, essa maneira de pensar é condizente com a expressa por D'Ambrosio (2002) quando este ressalta que “a pesquisa em etnomatemática deve ser feita com

---

<sup>21</sup> Aqui, “chamo a atenção para o fato de que o enfoque etnográfico, quando desvinculado de uma reflexão histórica e filosófica, pode conduzir a visões distorcidas das práticas de outras culturas, ignorando o embasamento teórico dessas práticas, aproximando a etnomatemática [...] à folclore e credences. [...]. O programa etnomatemática, como eu proponho, repousa sobre uma análise das diferentes teorias e práticas matemáticas em diversos ambientes culturais. Naturalmente, as práticas pedagógicas são intrínsecas a essas teorias e práticas” (D'AMBROSIO, 2004a, p. 17-18). Nestes termos, os estudos em etnomatemática ultrapassam os limites do enfoque etnográfico unicamente descritivo/presencial.

<sup>22</sup> “O programa etnomatemática se destaca pelos aspectos abrangentes a uma teoria do conhecimento. Esses aspectos são o reflexo do momento atual de exame crítico do paradigma dominante, que remonta ao século XVII, e da busca de novos paradigmas para explicar a realidade, em todas as suas dimensões [a saber, individual, social, planetária e cósmica] [...]. A percepção e as explicações para todas essas dimensões dependem, essencialmente, do contexto sociocultural-natural, e demandam uma postura transdisciplinar e transcultural na análise do conhecimento” (D'AMBROSIO, 2004a, p. 14-15). Essa teoria procura entender nas distintas culturas estas dimensões na sua amplitude, especialmente pela dinâmica cultural dos seus encontros.

<sup>23</sup> “O *transcultural* designa a abertura de todas as culturas àquilo que as atravessa e ultrapassa. [...]. Esta percepção daquilo que atravessa e ultrapassa as culturas é, a princípio, uma experiência irreduzível a qualquer teorização. Porém, ela é rica em ensinamentos para a nossa própria vida e para a nossa ação no mundo. Ela nos indica que *nenhuma cultura constitui o lugar privilegiado a partir do qual possamos julgar as outras culturas*” (NICOLESCU, 1999, p. 114-115, grifo do autor).

<sup>24</sup> “O enfoque holístico [...] consiste essencialmente de uma análise crítica da geração e produção de conhecimento, da sua organização intelectual e social e da sua difusão. [...]. A *transdisciplinaridade* é um enfoque holístico ao conhecimento que se apoia na recuperação das várias dimensões do ser humano para a compreensão do mundo na sua integralidade. O enfoque transdisciplinar substitui a arrogância do pretensão saber absoluto pela humildade da busca incessante, evita comportamentos incontestados e soluções finais e, portanto, tem como consequência respeito, solidariedade e cooperação” (D'AMBROSIO, 2004a, p. 19, grifo do autor).

muito rigor, mas a subordinação desse rigor a uma linguagem e a uma metodologia padrão [...] pode ser deletério ao programa etnomatemática” (p. 17). Seguindo as suas palavras, ainda, “[...] quero enfatizar o caráter dinâmico deste programa de pesquisa. Destaco o fato de ser necessário estarmos sempre abertos a novos enfoques, a novas metodologias, a novas visões do que é ciência [...], o que resulta de uma historiografia dinâmica” (p. 18).

Uma historiografia que está em consonância com a teoria que aborda a educação matemática a partir dos interstícios erigidos nos limiares que envolvem a tríade sociedade, cultura e matemática, em especial pela abertura decorrente da dinâmica dos encontros culturais e do hibridismo<sup>25</sup> que deles resulta. Uma historiografia assim constituída que olha para o passado e que mira o conhecimento com vistas antes às multiplicidades da matemática e à educação etnomatemática.

Este olhar sobre o passado é distinto do da história da matemática habitualmente inserida nos programas de licenciatura das nossas faculdades, na medida em que não pretende seguir o curso evolutivo desta ciência no mundo ocidental. [...]. [Sua abordagem visa] uma compreensão crítica do presente orientada para uma intervenção latente no porvir. Convém, no entanto, não esquecer que o passado de uns continua a ser o presente de outros, na simultaneidade temporal do mundo diversificado que vivemos. A utopia de ontem transformou-se no quotidiano de hoje. O que ontem era sacral hoje tornou-se lúdico, o que ontem era jogo hoje tornou-se rito (ou vice-versa, se assumirmos novas charneiras de referências). (VERGANI, 1991, p. 22).

Daí a justificativa de que é preciso estudar as ‘experiências dos mortos’ para que não se siga contribuindo com o aniquilamento cultural dos vivos. Fatidicamente, o princípio do pensar diferente é sempre um ato de insalubridade. E, conforme disse Benjamin (1994), “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer” (p. 224-225).

Desse modo, do conjunto conceitual de significados que aqui abarcam essa historiografia, podemos evidenciar previamente que:

No domínio da educação matemática, a etnomatemática inaugura uma perspectiva que assume [um/]o novo paradigma holístico, cujos horizontes transcendem as múltiplas cegueiras das práticas massificadas, estandardizadas e parcializadas.

---

<sup>25</sup> Cf. Bhabha (1998), Burke (2010), Latour (2011), Vergani (2007), dentre outros.

Sensível (naturalmente) à própria matemática entendida como processo de entendimento, comunicação e socialização são simultaneamente sensíveis à pessoa humana entendida como sujeito/espaço/tempo. O que significa ser a sua abertura constante e atenta à sociedade, cultura, história, economia, justiça, ética, intuição, estética, (...) uma essência constitutiva do seu processo transdisciplinar globalizante. (VERGANI, 2009, p. 219).

Em um último termo, quero dizer que minha atitude compreende estudos históricos porque estes com retidão mais me entusiasma, e como essa prática melhor me satisfaz eu a encaro como uma vocação e, assim, simplesmente a ela me dedico. Isso integra naturalmente a minha própria constituição identitária, pois afinal, como bem diz Casaldàliga et al. (1980), “quem busca sua identidade volta-se necessariamente para o passado, para extrair dele o metal das armas que empunhará na construção do futuro” (p. 21). Portanto, como educador, historiador e etnomatemático, eu então, indubitavelmente, me coloco no fronte desta incessante construção na/da sociedade à qual pertenço, legando ao porvir algo do tempo atual.

Ademais, quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, somos, antes de tudo, vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; o que foi dito ontem é história, o que foi dito há um minuto é história. Mas, sobretudo, condenamo-nos a não conhecer esse presente, pois somente o desenvolvimento histórico permite sopesar, e avaliar em suas relações respectivas, os elementos do presente. (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 26).

Além disso, o cenário que agora desejo conhecer e sobre o qual pretendo falar subsiste somente no pretérito. No entanto, ainda de acordo com Benjamin (1994), é legítima a colocação de que “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (p. 224), como por exemplo um futuro vulnerável à desesperança humana.

Assim sendo, procuro sobremaneira repensar determinados aspectos ideológicos, filosóficos, históricos e educacionais dessa relação, conhecendo o outro através da história, pelos registros escritos, lendo-os com atenção às diferentes temporalidades a eles atrelados, pois “[...] a leitura das diferentes temporalidades que fazem que o presente seja o que é, herança e ruptura, invenção e inércia ao mesmo tempo, continua sendo a tarefa dos historiadores e sua responsabilidade principal para com [os] seus contemporâneos” (CHARTIER, 2010, p. 68).

Com esta noção anseio tratar do valor que há no entendimento do ser/saber/fazer/conviver de grupos singulares, elemento de máxima relevância às pessoas na contemporaneidade que buscam viver na/com/a diversidade e visam transpassar diferenças. Essa concepção ganha força por eu morar em Foz do Iguaçu/PR, que é uma região historicamente importante, com fronteiras naturais, multiculturais e geopolíticas peculiares, o que faz dela um foco de inspiração<sup>26</sup>. Decisivamente ali vejo o quanto um amálgama cultural como esse pode potencializar a história<sup>27</sup>.

Por tudo isso, então, mais do que uma leitura das palavras contidas nos livros e artigos, esta investigação se tornou um estudo de palavras e de conceitos<sup>28</sup>. De termos que foram e vem sendo ditos e escritos desde muitos anos atrás e que contém uma arte, uma técnica, uma importância semântica própria que descreve valorosas especificidades; que igualmente explicam, expressam e fazem entender sistemas culturais distintos ao longo dos tempos e em diferentes lugares.

Assim, mediante essa *introdução* que expõe *uma ideia como contexto*, quero concluir o meu preâmbulo. Consequentemente à frente, ao repassar os *fragmentos de um caminho*<sup>29</sup> por mim percorrido, apresento as *configurações da pesquisa*, isto é, a *interrogação e objetivos* que direcionaram este estudo e, sobretudo, procuro sedimentar, *entre a história e a etnografia, a perspectiva historiográfica* como um método qualitativo de investigação plausível para a etnomatemática.

---

<sup>26</sup> Essa região integrou o reduto onde foram implementadas as primeiras reduções indígenas missionárias do século XVII nos moldes das que estamos estudando. Ainda hoje é um local estratégico, naturalmente limitado pelos rios Iguaçu e Paraná, compreendendo ali a triplíce fronteira entre os países do Brasil, Paraguai e Argentina. Além disso, como sinônimo de diversidade, a cidade de Foz do Iguaçu concentra atualmente mais de setenta nacionalidades diferentes, todas elas convivendo em harmonia.

<sup>27</sup> Coincidentemente, a construção do Campus da UNIOESTE de Foz do Iguaçu foi inspirado nas Missões Jesuíticas Guaranis. Com esta concepção de estrutura ficou estabelecido por seus idealizadores o anseio por manter vivo no presente um patrimônio intangível do passado. Naturalmente, sua edificação se adapta às necessidades de um Campus Universitário atual, mas que, simultaneamente, preserva o conceito espacial das construções missionárias, consagrando na sua arquitetura um importante referencial histórico da região. Casos assim são recorrentes, salvo algumas variações, nos territórios das antigas Missões.

<sup>28</sup> “É este espelho onipresente do fenômeno humano que a etnomatemática interroga quando busca uma compreensão autêntica das alteridades com as quais se pretende relacionar” (VERGANI, 2009, p. 222).

<sup>29</sup> Cf. Capítulo 2 desta tese.

Posteriormente, abordo conceitos aqui basilares desejoso em ter *a utopia e a esperança* perpassadas<sup>30</sup>, e exprimo, como *o ideal da utopia, a concepção do lugar-outro*, a partir do qual *a utopia e a história*, enquanto *tempos e espaços imaginados*, se relacionam. Focalizo, ainda, por um lado, *a ilusão missioneira como a terra prometida e o paraíso perdido*, e por outro, *a esperança como práxis*, esta enquanto *um princípio cultural transcendente*. Ao teorizar sobre estes fundamentos, consolido respectivamente o meu solo teórico sobre o qual este trabalho repousa.

Analiso, em seguida, *o mito da terra sem males*<sup>31</sup>, com a finalidade de observar o contíguo existente *entre a natureza e a cultura*, ou seja, *sobre o lugar do sagrado* concebido por ambas culturas aqui em voga. Rememoro, ainda, *a mitologia da terra sem males* com vistas para *a cosmovisão indígena*, e revisito o significado do pensamento mítico na dinâmica dos seus encontros.

E com estes desdobramentos, adentro então *a educação etnomatemática*<sup>32</sup>, aonde descrevo, em linhas gerais, *o ser/saber/fazer autóctone*, isto é, suas *palavras e conhecimentos primordiais*, relacionando-os em particular com *a educação guarani e o ensino jesuíta*, enfocando aí alguns dos seus *aspectos e códigos de convívio*, salientando nisto sua alteridade e diferença.

Como epílogo exibio a *conclusão*<sup>33</sup>, que é onde o texto se encerra, e que vem seguido pelas suas *referências*, as quais compõem o rol de documentos que o embasam, junto com os seus *anexos*. Portanto, sendo esta a síntese capitular que esquematiza o seu escopo, pode então o leitor agora percorrer toda a tese, afim de conhecê-la na íntegra<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. Capítulo 3 desta tese.

<sup>31</sup> Cf. Capítulo 4 desta tese.

<sup>32</sup> Cf. Capítulo 5 desta tese.

<sup>33</sup> Cf. Capítulo 6 desta tese.

<sup>34</sup> Para ampliar a interlocução entre os partícipes desta tese, nos próximos capítulos o seu texto passará a figurar escrito não mais na primeira pessoa do singular, mas sim na primeira pessoa do plural.

## OS FRAGMENTOS DE UM CAMINHO

*Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; caminante, no hay camino, se hace camino al andar.*

Antonio Machado.

### 2.1 As configurações da pesquisa: interrogação e objetivos

Não seria inadequado dizer que o estímulo de uma investigação não está na resposta encontrada, mas na pergunta feita. No entanto, a tarefa de elaborar uma interrogação pode, por vezes, ser ingrata ou até mesmo desconcertante, pois academicamente é esperado que haja uma teoria e um método que a sustente. Estes preceitos inclusive anseiam que o investigador esteja afiliado a alguma linha de pensamento reconhecida pela comunidade universitária. Quando esta não existe, diz-se que é preciso constituí-la.

Algo similar acontece com o caminho adotado na busca pela resposta à interrogação. Não há método e/ou teoria que defina *a priori* um caminho. À frente não há caminho, ele se faz ao andar, e para trás, os vestígios deixados são tão frágeis que o mais leve sopro do esquecimento os transforma em pó, ficando nada mais que frações do que foram os rastros. Mesmo que permanecessem intactos, seria impossível descrever tal qual foram os passos dados num trabalho como este.

Ocorre que, à parte das limitações, o momento atual nos convida para um mergulho no passado em busca de conhecimentos e explicações que nos ajudem a entender o presente<sup>35</sup> e com isso construir um futuro melhor para todos. Ao menos àqueles que alcançamos com nossos atos cotidianamente, já que, como nos assegura Freire (2009b), “faz parte da natureza da prática docente a indagação, a busca, a pesquisa” (p. 29, nota de rodapé). Então, somos encorajados enquanto

---

<sup>35</sup> “A incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado” (BLOCH, 2001, p. 65).

educadores a isso pelo desejo de re-conhecer outras formas de pensar, diferentes das nossas, em diversos grupos socioculturais, sejam estes quais forem.

E assim, ironicamente ou não, encontramos uma teoria e um método que se adequam ao nosso modo de refletir e proceder. Dizer o contrário não seria plausível, tendo em vista que a procura se antecipou a epistemologia aqui em uso. O fato é que, enveredando pelos labirintos do passado, já possuídos pela ideia a ser investigada, encontramos nas relações entre história e educação matemática um solo propício onde assentar nossos alicerces, mais precisamente no campo de pesquisa da etnomatemática, no preclaro terreno da educação etnomatemática.

As esquinas dessa teoria ainda estão se delineando e as suas facetas aos poucos vão sendo reveladas, como veremos ao longo desse texto. Por esta razão, antecipamos apenas que a educação etnomatemática busca nas atitudes das pessoas modos de ser e agir dinâmicos, orientados por cosmovisões diferentes das usualmente empregadas nos meios escolares. Em termos pedagógicos, revigora o esforço por re-encontrar ações que enfatizem a educação e não o ensino, como na ‘procura’ motivada pelo mito da ‘terra sem males’ – que se notabiliza ora utopia, ora esperança, no entendimento jesuíta e guarani, respectivamente.

Adotando aqui esta esguelha, anunciamos então a problemática que deu orientação a esta investigação, e que fora formulada da seguinte maneira: *Como era a ‘educação matemática’ jesuíta e a guarani nos Sete Povos das Missões/RS entre os anos de 1680 e 1756? De modo a pesquisar os diferentes aspectos que essa pergunta abrangeu, foi conveniente formular questões auxiliares, tais como: O que é ensino? O que é educação? De qual ‘educação matemática’ estamos falando? Quais matemáticas estamos enfocando? Quais eram as cosmovisões dos grupos envolvidos? O que é o mito da ‘terra sem males’? O que é utopia e o que é esperança? Como a aprendizagem está ligada com o seu ambiente sociocultural? Quais as consequências desse encontro cultural? Por que fazer uma historiografia em etnomatemática? Por que é importante pensar em educação etnomatemática?*

E, como todo labor tem as suas razões de ser, este também teve as suas. Logo, quanto aos seus objetivos, o seu desígnio geral foi estudar e descrever a ‘educação matemática’ jesuíta e a guarani no local e época citados anteriormente, de modo a apresentar uma historiografia que versa sobre as visões de mundo próprias dos grupos culturais envolvidos, observando uma de suas crenças mais marcantes, pelo viés da utopia e da esperança, e daí fazer disso um suporte para



uma educação matemática contextualizada e significativa socioculturalmente, ou seja, à educação etnomatemática.

Os objetivos específicos pretenderam identificar e compreender o ensino realizado pelos jesuítas e o modo como a educação guarani acontecia; expor os parâmetros que direcionavam cada uma das posturas dos atores envolvidos; apresentar as ações pedagógicas nestas situações de diversidade; discriminar o legado que hoje pode ser proveitoso aos educadores matemáticos, etnomatemáticos e historiadores das matemáticas no tocante à educação e às matemáticas; dar encaminhamentos de como considerações feitas acerca dessa temática pode influenciar no processo de concepção e socialização das ciências matemáticas para a educação matemática; e por fim, estudar a cosmovisão jesuíta e a guarani, as suas filosofias de vida, sob a égide da utopia e da esperança, para assim contribuir com a historiografia das matemáticas no sentido de proporcionar conclusões que facultam transformar a educação escolar atual em uma educação para o ambiente.

As averiguações acerca dos questionamentos listados, acompanhadas dos objetivos sobreditos, são tratadas ao longo de todos os capítulos desta tese. Convém, entretanto, ressaltar que as referências que sustentam estas incursões extrapolam o período realçado, englobando naturalmente obras de antes e depois dessas datas, abarcando textos dos últimos cinco séculos.

Desse recorte, do conjunto de conhecimentos associados à geração, organização e difusão de conhecimentos nessa díade, focalizamos nas bibliografias certas passagens tentando compreendê-las, interpretando-as a partir da sua localização espaço-temporal. Assim, memoriais, livros e textos escritos formam a fonte principal de informações/dados<sup>36</sup>, ou seja, o nosso *corpus* fundamental/vital de conhecimento que procura responder primariamente as nossas indagações<sup>37</sup>.

A partir disso, acreditamos que:

---

<sup>36</sup> “O termo *dados* refere-se aos materiais em bruto que os investigadores recolhem do mundo que se encontram a estudar; são os elementos que formam a base da análise. [...]. Os dados são simultaneamente as provas e pistas. [...]. Os dados incluem os elementos necessários para pensar de forma adequada e profunda acerca dos aspectos da vida que pretendemos explorar” (BOGDAN; BIKLEN, 2006, p. 149, grifo dos autores).

<sup>37</sup> “As fontes primárias do programa etnomatemática são as tradicionais, como documentos escritos e monumentos, além do comportamento cotidiano e do conhecimento comum, implícito em narrativas, algumas esquecidas ou perdidas, escritas ou oralizadas, em mitologia ou ficção, nas quais reconhecemos as ideais implícitas ou explícitas de observação, comparação, classificação, ordenação, medição, quantificação, inferência” (D’AMBROSIO, 2011, p. 40).

Os documentos constituem também uma fonte poderosa de onde podem ser retiradas evidências que fundamentam afirmações e declarações do pesquisador. Representam ainda uma fonte 'natural' de informação. Não são apenas uma fonte de informação contextualizada, mas surgem num determinado contexto e fornecem informações sobre esse mesmo contexto. (LÜDKE; ANDRÉ, 1986, p. 39).

Porém, o acesso aos alfarrábios não foi fácil, por um lado pela raridade de alguns, e por outro, pela burocracia dos acervos e bibliotecas que sobre eles impõem restrições de uso. Por isso, várias incursões virtuais e físicas a arquivos foram necessárias, tanto no Brasil como na Argentina e no Paraguai, países que são importantes depositários de materiais bibliográficos que dizem respeito ao tema deste estudo.

Assim, depois de feita a captação e a seleção das obras, a análise dos dados<sup>38</sup> ocorreu através de progressivos confrontos entre leituras, num processo interativo junto à recolha de dados. Com uma demanda significativa, a assimilação tornou-se lenta<sup>39</sup> e, conforme Lüdke e André (1986), “é preciso que a análise não se restrinja ao que está explícito no material, mas procure ir mais fundo, desvelando mensagens implícitas, dimensões contraditórias e termos sistematicamente ‘silenciados’” (p. 48).

Como vieses de validação, reconhecimento e confiabilidade da investigação, destacamos a discussão com especialistas, além da sua própria legitimação pela metodologia empregada. Quanto à metodologia adotada na investigação, esta pode ser designada de qualitativa.

A metodologia qualitativa é, por sua vez, caracterizada pela palavra ‘dados’, ditos qualitativos, que são ricos em pormenores descritivos, onde se busca nas etapas da pesquisa compreender um acontecimento em toda a sua complexidade contextual, contemplando enfaticamente a descrição – interpretativa e escrita – e o significado das percepções pessoais.

Concordamos com Bogdan e Biklen (2006) na sua afirmação de que o objetivo principal dos investigadores nesta perspectiva “[...] é o de melhor

---

<sup>38</sup> “A análise envolve o trabalho com os dados, a sua organização, divisão em unidades manipuláveis, síntese, procura de padrões, descoberta dos aspectos importantes e do que deve ser aprendido e a decisão sobre o que vai ser transmitido aos outros” (BOGDAN; BIKLEN, 2006, p. 205).

<sup>39</sup> “A interpretação de um texto cultural será sempre uma tarefa difícil e vagarosa” (LARAIA, 1997, p. 64), seja ele um texto escrito ou não.

compreender o comportamento e [a] experiência humana. Tentam compreender o processo mediante o qual as pessoas constroem significados e descrever em que consistem estes mesmos significados” (p. 70), mesmo que façam incursões apenas à arquivos.

O argumento é que muitos textos conservam descrições de práticas, de saberes e fazeres, de processos e construções de significados, cujos detalhes por vezes se encontram ofuscados ou não aparecem com explicitação. O investigador precisa, então, iluminá-los, seja ele um historiador e/ou etnógrafo. “Esta via permite imaginar o não-documentado e reconstruir a historicidade de culturas e processos sociais em qualquer época ou lugar” (ROCKWELL, 2009, p. 185, tradução nossa)<sup>40</sup>.

Neste trabalho, o método qualitativo se adequou por representar, conforme expressou D’Ambrosio (2004b), “[...] o caminho para escapar da mesmice. [Ele] lida e dá atenção às pessoas e às suas ideias, [e] procura fazer sentido de discursos e narrativas que estariam silenciosas [...]” (p. 21), se não fosse a intensa curiosidade<sup>41</sup> de alguns educadores matemáticos pela dimensão histórica e pedagógica nas mais diversas manifestações culturais, de diferentes grupos de interesse, fato característico de algumas investigações que seguem o programa etnomatemática<sup>42</sup>.

Pensando holisticamente o nosso contexto, agora num paralelo com D’Ambrosio (1990), salientamos que neste estudo “o enfoque à história consistirá essencialmente de uma análise crítica da geração e produção de conhecimentos, da sua institucionalização e da sua transmissão” (p. 9), ou seja, a análise sobre os conhecimentos nessa somatória centra-se especialmente na sua criação, sistematização e educação. Por isso, mesmo “[...] que repousamos sobre muita informação de natureza etnográfica, a análise histórica é fundamental” (p. 17).

---

<sup>40</sup> Esta vía permite imaginar lo no-documentado y reconstruir la historicidad de culturas y procesos sociales en cualquier época o lugar.

<sup>41</sup> “A curiosidade como inquietação indagadora, como inclinação ao desvelamento de algo, como pergunta verbalizada ou não, como procura de esclarecimento, como sinal de atenção que sugere alerta faz parte integrante do fenómeno vital. Não haveria criatividade sem a curiosidade que nos move e que nos põe pacientemente impacientes diante do mundo que não fizemos, acrescentando a ele algo que fazemos” (FREIRE, 2009b, p. 32).

<sup>42</sup> Escapar da mesmice sugere esquivar-se das armadilhas que obrigam o pesquisador a enquadrar o seu método às ‘gaiolas epistemológicas’ que retalham, marginalizam ou excluem o conhecimento. “O programa etnomatemática, pela sua natureza dinâmica, não pode avançar se tiver que se submeter às gaiolas epistemológicas que subordinam o conhecimento [...]. O ideal é voar livremente!” (D’AMBROSIO, 2004c, p. 140).

Ao fazermos esta análise, descrevendo-a, escrevemos uma/outra história. Além disso, Certeau (2002) assegura que “a *escrita da história* é o estudo da escrita como prática histórica” (p. 10, grifo do autor). Isso quer dizer que esta escrita é o estudo de uma escrita anterior, para a qual concebemos o caráter de prática histórica. Essa prática é o que podemos chamar de historiografia – a/uma escrita da história –, sendo tarefa da mesma articular o real e o discurso, o fato e o imaginado, estabelecendo uma relação com o ‘outro’<sup>43</sup> em um tempo e um espaço claramente determinados.

Aqui, a historiografia pretende compreender um pouco do passado, recapitulando no presente o que jaz ou o que é elusivo concernente ao tema historiado. Ela tenta trazer à cena, pela fixação da escrita<sup>44</sup>, o que é/está ausente. Esta, segundo Certeau (2002), “não se interessa por uma ‘verdade’ escondida que seria necessário encontrar; ela [...] fabrica ‘cenários’ susceptíveis de organizar práticas num discurso hoje inteligível – aquilo que é propriamente ‘fazer história’” (p. 17-18).

Nesse processo de escrever/fazer a/uma história é estabelecido um discurso historiográfico que tira da ‘citação’ a sua verossimilhança, a sua verdade, o seu aporte, produzindo assim a sua credibilidade. Eis que, nessa acepção:

Coloca-se como historiográfico o discurso que ‘compreende’ seu outro – a crônica, o arquivo, o documento –, quer dizer, aquilo que se organiza em texto *folheado* do qual uma metade, contínua, se apoia sobre a outra, disseminada, e assim se dá o poder de dizer o que a outra significa sem o saber. Pelas ‘citações’, pelas referências, pelas notas e por todo o aparelho de remetimentos pertinentes a uma linguagem primeira, [...] ele se estabelece como [o/um] *saber do outro*. (CERTEAU, 2002, p. 101, grifo do autor).

Realmente, a historiografia tem estas e outras prerrogativas metodológicas que para nós são peculiarmente importantes. Por essa razão, na próxima seção apontaremos mais algumas delas, em especial as que melhor justificam a nossa opção por essa perspectiva.

---

<sup>43</sup> “O outro é o fantasma da historiografia. O objeto que ela busca, que ela honra e que ela sepulta” (CERTEAU, 2002, p. 14).

<sup>44</sup> “A escrita não fala do passado senão para enterrá-lo. Ela é um túmulo no duplo sentido de que, através do mesmo texto, ela honra e elimina” (CERTEAU, 2002, p. 108).

## 2.2 Entre a história e a etnografia: a perspectiva historiográfica

Como queremos conhecer à ‘educação matemática’ do período missioneiro e entendê-la de acordo com as generalidades guarani e jesuíta, cotejamos uma série de textos que apresentam dados históricos e/ou etnográficos sobre o tema. O conhecimento descritivo contido na documentação da época contém uma grande quantidade de informações e, conforme Melià (1981), “os detalhes, as reflexões diretas, os imponderáveis da vida real que se acumulam nas páginas missioneiras são tantos que constituem uma boa base para uma reconstrução da[aquela] realidade [...]” (p. 3, tradução nossa)<sup>45</sup>, desde que se use um método adequado para interpretá-los.

Daí, segue que:

Deve-se considerar todo documento relativo à América indígena como uma fonte etnográfica. A informação disponível é, portanto, muito abundante, pois começa a constituir-se a partir da época do descobrimento. Mas ao mesmo tempo é incompleta. Numerosas tribos desaparecidas só subsistem através do nome. Esta lacuna é, no entanto, largamente compensada pelos resultados de pesquisas de campo realizadas há duas décadas junto a populações pouco ou nada destruídas. Dispomos, portanto, em relação às sociedades primitivas, de documentos que vão desde os cronistas do século XVI até os trabalhos mais recentes. (CLASTRES, 1982, p. 67).

Com relativa facilidade, podemos observar que as informações contidas nessa documentação em relação a ‘educação matemática’, no geral, não estão em evidência, ou seja, os dados sobre os aspectos da cultura que nos interessam normalmente aparecem em *insights*, nas subjetividades e/ou nas entrelinhas.

Pelas re-leituras documentais, percebemos que os grupos que estamos estudando em reiteradas ocasiões se julgaram, entraram em crise, e na confrontação, se revelaram. Foi na adversidade que exibiram o seu maior potencial, a saber, sua diversidade.

Quando sociedades (e portanto sistemas culturais) encontram-se e expõem-se mutuamente, elas estão sujeitas a uma dinâmica de

---

<sup>45</sup> Los detalles, las reflexiones directas, los imponderables de la vida real que se acumulan en las páginas misioneras son tantos que constituyen una buena base para una reconstrucción de la realidad [...].

interação que produz um comportamento *intercultural*<sup>46</sup> que se manifesta em grupos de indivíduos, em comunidades, em tribos e nas sociedades como um todo. [...]. Particularmente importante pelas consequências que dela resultaram foi a decorrente do período chamado ‘grandes navegações’ [...]. Novos códigos e símbolos foram conhecidos, novas culturas foram identificadas e alguns códigos e símbolos universalizaram-se, afetando profundamente as maneiras de explicar, de conhecer, de conviver com e de manejar a realidade natural, social e cultural. (D’AMBROSIO, 2007, p. 25, grifo do autor).

Eis aí o nosso manancial, resquílios da sua cultura evidenciada. Entretanto, a noção de cultura é muito ampla e atrevidamente vaga, o que a torna difícil de definir, mas pensamos ser indispensável fazê-lo aqui<sup>47</sup>. Assim, nos termos desta tese, assumiremos que a “cultura é a atualização de uma potencialidade do ser humano, num lugar bem determinado da Terra e num momento bem determinado da História” (NICOLESCU, 1999, p. 115).

Essa atualização compreende todos os aspectos de uma realidade social e abrange desde um conhecimento específico até ideias e crenças mais profundas de um fragmento ínfimo dessa mesma humanidade, uma vez que foram produzidos coletivamente<sup>48</sup>. Em conformidade com isso, D’Ambrosio (2004a) conceitua “cultura como o conjunto de mitos, valores, normas de comportamento e estilos de conhecimento compartilhados por indivíduos vivendo num determinado tempo e espaço” (p. 21).

Dizendo de outra forma, a cultura por ser constituída por estruturas, códigos e símbolos organizados intelectual e socialmente; “é o substrato dos conhecimentos, dos saberes/fazeres e do comportamento resultante, compartilhado por um grupo,

---

<sup>46</sup> “[...] as relações entre indivíduos de uma mesma cultura (*intraculturais*) e, sobretudo, as relações entre indivíduos de culturas distintas (*interculturais*) representam o potencial criativo da espécie [humana]” (D’AMBROSIO, 2007, p. 28, grifo do autor).

<sup>47</sup> “Essa dificuldade encontra sua causa fundamental nas múltiplas acepções do termo ‘cultura’, que podem se distribuir esquematicamente entre duas famílias de significados: a que designa as obras e os gestos que, em uma sociedade dada, se subtraem às urgências do cotidiano e se submetem a um juízo estético ou intelectual e a que aponta as práticas comuns através das quais uma sociedade ou um indivíduo vivem e refletem sobre sua relação com o mundo, com os outros ou com eles mesmos” (CHARTIER, 2010, p. 34).

<sup>48</sup> Segundo Vergani (1995), “falar de cultura é expormo-nos a um saboroso exercício de desentendimento social. [...]. Consensuais se desenham, no entanto, a natureza não inata mas adquirida da cultura e a sua tessitura holística, na medida em que as suas componentes são intrinsecamente solidárias e coletivamente partilhadas por um determinado grupo humano.” (p. 24). Por isso, “a cultura é aquilo que torna o todo (social) alegremente maior que a soma das partes” (p. 25).

comunidade ou povo. [Logo, a] cultura é o que vai permitir a vida em sociedade” (D’AMBROSIO, 2007, p. 25).

As várias concepções sobre cultura sintetizadas por Santos (1986) mostram que, por um lado, a “[...] cultura diz respeito a tudo aquilo que caracteriza a existência social de um povo ou nação, ou então de grupos no interior de uma sociedade” (p. 24). Por outro lado, indicam que “[...] quando falamos em cultura estamos nos referindo mais especificamente ao conhecimento, às ideias e crenças, assim como às maneiras como eles existem na vida social” (p. 24-25).

A título de exemplo, temos que:

[...] os significados das palavras, escritas ou faladas, não são inerentes a elas; portanto, não podem ser compreendidos com os sentidos. Os significados lhes foram atribuídos, de forma livre e arbitrária, e só podem ser compreendidos por causa da capacidade de simbologização do homem. (WHITE; DILLINGHAM, 2009, p. 11-12).

Consequentemente, segundo estes autores, a base da cultura humana é o símbolo, e somente o homem tem a capacidade de simbologizar. Para White e Dillingham (2009), simbologizar “é criar, definir e atribuir significados a coisas e acontecimentos, bem como compreender esses significados, que não são sensoriais” (p. 13). Por isso, eles afirmam que, “por definição, não há cultura sem homem nem homem sem cultura [...]. Por definição, portanto, a cultura é realizada pela simbologização” (p. 23). E mais, ambos definem “cultura como a classe de coisas e eventos que dependem da simbologização, que são produtos da simbologização, considerada em contexto extrassomático<sup>49</sup>” (p. 58).

Não obstante, acreditamos que a “cultura é uma construção histórica, seja como concepção, seja como dimensão do processo social [...]. [Assim,] a cultura é um produto coletivo da vida humana [...], um território bem atual das lutas sociais por um mundo melhor” (SANTOS, 1986, p. 45). Neste sentido, colaboram também White e Dillingham (2009) dizendo que “a função da cultura é servir às necessidades do homem, internas e externas, para tornar a vida segura e duradoura” (p. 105).

Agora, usando uma conhecida figura de linguagem, podemos dizer que o ser humano concebe o mundo por uma lente chamada cultura, ou seja, “[...] a cultura é

---

<sup>49</sup> O contexto extrassomático refere-se a lidar, não “com relações com o organismo, mas com relações entre simbolantes em si” (WHITE; DILLINGHAM, 2009, p. 57).

como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desconstruídas das coisas” (LARAIA, 1997, p. 69)<sup>50</sup>.

Nestes moldes, temos que:

O estudo da cultura assim compreendida volta-se para as maneiras pelas quais a realidade que se conhece é codificada por uma sociedade, através de palavras, ideias, doutrinas, teorias, práticas costumeiras e rituais. O estudo da cultura procura entender o sentido que fazem essas concepções e práticas para a sociedade que as vive, buscando seu desenvolvimento na história dessa sociedade e mostrando como a cultura se relaciona às forças sociais que movem a sociedade. (SANTOS, 1986, p. 41).

Mas nem tudo é tranquilo na dinâmica dos encontros entre diferentes culturas, haja vista que “uma cultura é a expressão temporal de um ponto de vista singular e irreduzível sobre o mundo” (VERGANI, 1995, p. 24). Isso leva ao seguinte condicionamento:

O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada de etnocentrismo<sup>51</sup>, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais. (LARAIA, 1997, p. 75).

Essas alterações mostram que “todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro” (LARAIA, 1997, p. 90). Conseqüentemente, pesquisar uma situação onde ocorreram conflitos de várias naturezas, como a que nós pesquisamos, requer uma intensa atenção por parte do pesquisador à diversidade de/das culturas.

---

<sup>50</sup> Aqui Laraia (1997) parafraseia Benedict (1972).

<sup>51</sup> “Denomina-se etnocentrismo a vocação para julgar as diferenças a partir de sua própria cultura” (CLASTRES, 1982, p. 55). Isso quer dizer que o “etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc.” (ROCHA, 2007, p. 7). Assim, “o problema do etnocentrismo surge quando um grupo social se reclama detentor de uma superioridade incontestável que o impede de se situar numa perspectiva igualitária de reciprocidade dialogal” (VERGANI, 1995, p. 29). Via de regra, o ‘outro’ grupo é tomado como se estivesse em um estado sociocultural de inferioridade.



Tomada apenas como tal, a diversidade de culturas não poria outro problema para além do fato objetivo desta diversidade. Nada impede, com efeito, que culturas diferentes coexistam e que prevaleçam entre elas relações relativamente tranquilas [...]. Enquanto se consideram simplesmente diversas, as culturas podem voluntariamente ignorar-se, ou considerar-se como parceiras para um diálogo desejado. Num ou noutro caso, elas ameaçam-se e atacam-se por vezes, mas sem porem verdadeiramente em perigo as suas existências respectivas. A situação torna-se completamente diferente quando, à noção de uma diversidade reconhecida por ambas as partes, se substitui, numa delas, o sentimento da sua superioridade, baseado em relações de força e quando o reconhecimento positivo ou negativo da diversidade das culturas dá lugar à afirmação da sua desigualdade. (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 26-27).

Além disso, Freire (2009a) é contundente ao dizer que “todos os povos têm cultura, porque trabalham, porque transformam o mundo e, ao transformá-lo, se transformam” (p. 75). Aliás, para este autor, a “cultura são os instrumentos que o povo usa para produzir. Cultura é a forma como o povo entende e expressa o seu mundo e como o povo se compreende nas suas relações com o seu mundo” (p. 76). Paralelamente a isso, Lima (2008) afirma que “a cultura é, portanto, o primeiro sonho acordado do homem. A cultura é a natureza humanizada pelo homem” (p. 18).

Seguindo nesta direção, Freire (2008a) enuncia ainda que a “cultura é tudo o que é criado pelo homem [...]. A cultura consiste em recriar e não em repetir” (p. 30-31). Consiste antes em exercitar a sua mais peculiar potencialidade. Essa potencialidade é a capacidade de criar e recriar dos seres humanos, agregando experiências, criações e recriações ligadas aos homens no seu espaço – lugar da terra – e tempo – história –, de hoje e de ontem, aqui e ali, no mundo.

Por conseguinte, sabemos que:

A cultura move-se no tempo, passa de geração em geração como uma herança recebida dos ‘pais’, torna-se tradição. Esta dinâmica é própria da cultura em geral e encontra-se em todas as suas variantes. Por outras palavras, a cultura e todas as suas expressões são história. (BERNARDI, 1997, p. 79).

Por ser dinâmica, a cultura é perene, apresentando-se em constante mudança, em um vir a ser, numa atualização. No senso comum, atualizar significa transformar em ato algo que existe em potência (NICOLESCU, 1999); daí, temos que “a cultura só é enquanto está sendo” (FREIRE, 1980, p. 54).

Especialmente por isso, ressalvamos que:

[...] cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema<sup>52</sup>. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir. (LARAIA, 1997, p. 105).

Deste ponto de vista, quer se veja a cultura como sistema adaptativo, quer como sistema cognitivo, ou sistema estrutural, ou ainda sistema simbólico, o fato é que “estudar a cultura é, portanto, estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura” (LARAIA, 1997, p. 64).

Por sua vez, White e Dillingham (2009) definem que “um sistema é uma organização de fenômenos tão inter-relacionados que a relação de uma parte com a outra é determinada pela relação com o todo.” E que, “podemos considerar [a] cultura como uma ordem específica de fenômenos.” E assim, “fica evidente que a cultura constitui um sistema. Podemos [por isso] considerar a cultura da humanidade como um todo ou uma parte dela” (p. 81).

Sintetizando essa noção, ressaltamos ainda que:

A cultura envolve não só uma concepção de mundo que se traduz em conhecimentos e configurações de ação, mas o travejamento de um pensar e de um sentir articulado num sistema dinâmico de significações simbólicas. As estruturas conceptuais forjadas por uma dada sociedade fazem-na habitar o mundo de representações que elaborou, e criam simultaneamente a sua realidade nuclear específica. A originalidade desta identidade fundamenta a relatividade cultural e a igual dignidade das diferentes culturas, que se não podem hierarquizar em nenhuma escala linear que permita classificá-las segundo graus ‘superiores’ ou ‘inferiores’. (VERGANI, 1995, p. 24.)

Independentemente da definição que cada um adota, mas levando em conta a dinamicidade que as diversidades culturais e a própria cultura engendram, o que importa mesmo são os fatores essenciais de uma cultura, ou seja, os fatores que permitem interpretar, compreender e descrever as suas vicissitudes, evidenciando todas as suas manifestações.

---

<sup>52</sup> “A cultura entendida como um sistema de comportamentos socialmente (e não geneticamente) transmitidos, apresenta-se sob forma de herança de valores tradicionais que não só são produtos da ação humana mas que condicionam o desencadear de novas atividades sociais sujeitas a processos de seleção ao longo da história” (VERGANI, 1995, p. 23).

Estes fatores essenciais são:

O *anthropos*, ou seja, o homem na sua realidade individual e pessoal; o *ethnos*, comunidade ou povo, entendido como associação estruturada de indivíduos; o *oikos*, o ambiente natural e cósmico dentro do qual o homem se encontra a atuar; o *chronos*, tempo, condição ao longo da qual, em continuidade de sucessão, se desenvolve a atividade humana. (BERNARDI, 1997, p. 50, grifo do autor).

Por isso, é preciso ler as referências levando em conta o contexto reducional, estudando e entendendo o discurso etnográfico/histórico a partir da perspectiva missioneira, o que em particular o relativiza, porque foram os jesuítas e não os representantes da nação guarani, na maioria das vezes, os escritores da história, mas isso não invalida o discurso<sup>53</sup>.

A partir daí, podemos presumir, considerando que a experiência reducional como um todo perdurou por mais de um século e meio, que:

Um missionário com inclinações etnográficas está particularmente bem colocado para reunir informações sobre tópicos importantes tais como mudança cultural em grandes períodos de tempo, o conteúdo dos sistemas de crença religiosa e as complexidades semânticas e gramaticais das línguas nativas. (CLIFFORD, 2002, p. 236).

Com esta certeza, para conseguirmos estudar as singularidades da então cultura guarani podemos lançar mão de dois recursos, os quais aparecem, de acordo com a nossa teoria, assim delineados:

Um consiste na leitura atenta das fontes, comparando textos análogos, analisando as divergências, intentando desideologizar os traços mais prejudicados, valorizando a maior ou menor autenticidade dos diversos autores, a fim de reencontrar as constantes da visão que os jesuítas haviam podido ter dos guarani. Com o outro recurso se intenta semantizar distintamente os elementos fornecidos pela documentação jesuítica segundo a totalidade cultural dos guarani atuais. Não se trata de buscar simples coincidências nem de sobrepor traços semelhantes, já que entre os guarani atuais e os 'históricos' media um longo processo de interferências exteriores que produziu mudanças significativas; senão de procurar as categorias fundamentais para uma reestruturação semântica que seja autenticamente guarani. Os conhecimentos que se tem da cultura

---

<sup>53</sup> Melià (1981) cita Malinowski (1976) para dizer que é um grande feito para aquela época ter havido jesuítas que sabiam "colocar as suas redes no local certo" (p. 18, nota 16).

guarani atual, [...] permitem recorrer a este recurso com seriedade. (MELIÀ, 1993, p. 99-100, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Por categorias fundamentais aqui entendemos os conceitos basilares e convergentes, os elementos ou noções principais da sua cultura, cuja essência e substância orientam as suas vidas e dão a eles – enquanto grupos socioculturais – razões para viver e transcender. Ou seja, “[...] é a busca de invariantes ou de elementos invariantes entre diferenças superficiais” (LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 20).

Também chamadas de categorias socioculturais, são entendidas, conforme Rockwell (2009), como “[...] aquelas representações ou práticas que aparecem de maneira recorrente no discurso ou nas ações dos habitantes locais e que estabelecem distinções entre coisas do mundo que eles conhecem e manejam” (p. 80, tradução nossa)<sup>55</sup>. Decididamente, as categorias são, então,

[...] estes princípios de juízos e raciocínios [...] constantemente presentes na linguagem<sup>56</sup>, sem que estejam necessariamente explícitos; eles existem ordinariamente, sobretudo na forma de hábitos diretrizes da consciência, eles próprios inconscientes. (MAUSS, 1968, p. 24, tradução nossa)<sup>57</sup>.

Nesse âmbito, ao revisitar a história de distintos grupos socioculturais com a intenção de conhecê-los, nasce a proposta historiográfica com que pactuamos, a qual é sintetizada junto à compreensão de história do seguinte modo:

---

<sup>54</sup> Uno consiste en la lectura atenta de las fuentes, comparando textos análogos, analizando las divergencias, intentando desideologizar los trazos más prejuzgados, valorando la mayor o menor autenticidad de los diversos autores, a fin de reencontrar las constantes de la visión que los jesuitas hayan podido tener de los guaraní. Con el otro recurso se intenta semantizar distintamente los elementos suministrados por la documentación jesuítica según la totalidad cultural de los guaraní actuales. No se trata de buscar simples coincidencias ni de superponer rasgos semejantes, ya que entre los guaraní actuales y los ‘históricos’ media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos; sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea auténticamente guaraní. Los conocimientos que se tienen de la cultura guaraní actual, [...] permiten apelar a este recurso con seriedad.

<sup>55</sup> [...] aquellas representaciones o prácticas que aparecen de manera recurrente en el discurso o en las acciones de los habitantes locales y que establecen distinciones entre cosas del mundo que ellos conocen y manejan.

<sup>56</sup> Toda cultura é um intercâmbio sistemático de mensagens, e as mensagens não somente são transmitidas por palavras como também por todas as manifestações que chamamos de linguagem. E “a linguagem possibilita acumular e transmitir conhecimento” (WHITE; DILLINGHAM, 2009, p. 27).

<sup>57</sup> [...] ces principes des jugements et des raisonnements [...] constamment présents dans le langage, sans qu’elles y soient de toute nécessité explicites, elles existent d’ordinaire plutôt sous la forme d’habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes.

Em termos gerais e simplificados, *História* é o conjunto dos acontecimentos humanos ocorridos no passado, e a *Historiografia* é o conjunto dos registros, interpretações e análises desses acontecimentos. [...]. A historiografia é, essencialmente, a história das narrativas, do registro dessas narrativas e da interpretação dos processos de decisão tomados por grupos sociais. (D'AMBROSIO, 2004d, p. 166, grifo do autor).

A historiografia é, da mesma forma, a produção do historiógrafo. Enquanto a história se constitui como um emaranhado de situações e acontecimentos ocorridos a partir da atividade humana desenvolvida ao longo do tempo, relacionados a uma época e um lugar sobre os quais o historiador se debruça, a historiografia se compõe por textos escritos que, tanto reflete acerca dos fatos históricos aos quais agrega uma nova característica discursiva, quanto procura desvendar aspectos obscurecidos da história, descrevendo-os sob novas luzes.

Para Certeau (2002), “a história é o privilégio (tantra) que é necessário recordar para não esquecer-se a si próprio. Ela situa o povo no centro dele mesmo, estendendo-o de um passado a um futuro” (p. 16). Já dizia Vieira (2005)<sup>58</sup> que “o homem, filho do tempo, reparte com o mesmo tempo ou o seu saber ou a sua ignorância: do presente sabe pouco, do passado menos, e do futuro nada” (p. 121).

À historiografia cabe, então, a tarefa de apontar o que sobrou dessa escolha, entre o que é esquecido – seja de propósito ou não – e o que permanece, pois “o perecível é seu dado; o progresso, sua afirmação” (CERTEAU, 2002, p. 17). Ela o faz no gesto da escrita, articulando neste ato a ausência e a presença, sobretudo porque “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (BENJAMIN, 1994, p. 229).

Nisto é ressaltada uma importante particularidade da historiografia, ou seja, a

[...] de apreender a invenção escrituraria na sua relação com os elementos que ela recebe, de operar onde o *dado* deve ser transformado em *construído*, de construir as representações<sup>59</sup> com os materiais passados, de se situar, enfim, nesta fronteira do presente onde simultaneamente é preciso fazer da tradição um passado (excluí-la) sem perder nada dela (explorá-la por intermédio de métodos novos). (CERTEAU, 2002, p. 18, grifo do autor).

---

<sup>58</sup> Publicado originalmente em 1718.

<sup>59</sup> “As representações não são simples imagens, verdadeiras ou falsas, de uma realidade [...]; elas possuem uma energia própria que leva a crer que o mundo ou o passado é, efetivamente, o que dizem que é. Nesse sentido, *produzem* as brechas que rompem às sociedades e as incorporam nos indivíduos” (CHARTIER, 2010, p. 51-52, grifo do autor).

Indubitavelmente, o resultado do trabalho do pesquisador em nossa área é colaborar, posto que tentamos representar e descrever fatos históricos e estudar pessoas através de documentos, com a/uma historiografia das ciências – incluem-se aí os saberes e fazeres identificados como tal –, constituindo textos que narram a propósito da atividade científica e ponderam sobre ela.

Pensando deste modo, nossa intenção é colaborar com a construção e com a inovação na/da/para a história das matemáticas, tornando-a mais equitativa, plena e abrangente. Obviamente que “uma história da[s] matemática[s] planetariamente justa exige conhecimentos (compreensão) transculturais e transdisciplinares” (VERGANI, 2007, p. 38).

Portanto, estudamos pessoas, as suas obras e os seus contextos históricos, analisando documentos de época e obras subsidiárias nas quais aparecem vestígios que ajudam na compreensão do passado sobre o qual escrevemos e produzimos a nossa historiografia. Os dispositivos notadamente tangíveis que a certificam como um conhecimento autêntico, como um discurso legítimo, são as notas, as citações e as referências<sup>60</sup>.

Além disso, sabemos que:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que [é] circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam. (CERTEAU, 2002, p. 66-67).

Inclusive nós não nos excetuamos a isso, pois atravessamos e somos atravessados constantemente por tendências etnocêntricas da nossa cultura, da nossa atmosfera de trabalho e de estudo, que tentadoramente nos seduzem e nos repuxam somente para a nossa própria ciência acadêmica, haja vista que “os ‘caminhos da escrita’ combinam o plural dos itinerários e o singular de um lugar de produção” (CERTEAU, 2002, p. 219) que, no nosso caso, é a universidade.

Não obstante, em relação a essa ciência acadêmica, vemos que:

---

<sup>60</sup> Cf. Certeau (2002), Chartier (2010).

[...] [a] ideia de ciência implica necessariamente a existência de todo um aparato categorial e conceitual específico, organizado por meio de modelos e de teorias gerais, que busca e coleta os fatos e acontecimentos históricos, para organizá-los e inseri-los nas explicações científicas abrangentes [...]. (ROJAS, 2007, p. 38).

Providencialmente aqui, retomando D’Ambrosio (2004d), observamos que ele é contundente ao enfatizar que “a historiografia é tão importante quanto a própria história, pois ela define a busca e a interpretação do fato histórico” (p. 167). E então, ao tratar da proposta historiográfica, considerando o conhecimento científico de diferentes povos e épocas, diz que a sua proposta “[...] tem como categorias de análise o espaço e o tempo, como se manifestam no cotidiano, nos sistemas de produção e trabalho, e nas estruturas de poder” (p. 172). Quanto à sua estratégia de análise, esta “[...] se resume em entender a história da[s] ciência[s] [matemáticas inclusas]<sup>61</sup> como a história da espécie humana em busca de sobrevivência e de transcendência nos diversos ambientes por ela ocupados” (p. 172).

Teorizando sobre estas constantes, o mesmo autor as explica, dizendo que:

Na busca de sobrevivência se desenvolveram os meios de lidar com o ambiente mais imediato [...] e tudo o que é necessário para a sobrevivência do indivíduo e da espécie. São as técnicas, os estilos de comportamento e o conhecimento individual e coletivo. Na busca da transcendência se desenvolveram a percepção de passado, presente e futuro, e meios para explicar o seu encadeamento e os fatos e fenômenos. Esses meios são a memória, individual e coletiva, os mitos e os mistérios. Na memória e nos mitos estão as tradições e a história, que incluem as religiões e os sistemas de valores e modos de comportamento. A resposta aos mistérios são as artes, o que inclui as artes divinatórias, que permitem penetrar o futuro e dão origem a sistemas de explicação e de conhecimentos [...]. (D’AMBROSIO, 2004d, p. 172-173).

Paralelamente a esse quadro categórico, tentamos organizar o nosso, esboçando os conceitos fundamentais que encontramos nas nossas leituras sobre o período missioneiro e também posterior. Nos próximos capítulos especificaremos cada um deles, relacionando-os com a nossa teoria. Faremos aqui apenas uma prévia, anunciando e definindo-os sinteticamente. Verificaremos quais conceitos – e/ou invariantes – aparecem ligados a sobrevivência e transcendência da cultura guarani, compreendidos dentro do seu espaço e tempo respectivos.

---

<sup>61</sup> Oportunamente, Bloch (2001) afirma que “toda ciência, tomada isoladamente, não significa senão um fragmento do universal movimento rumo ao conhecimento” (p. 50). Que sozinhas, nada podem.

Nesse exercício de levantamento bibliográfico detectamos, na documentação analisada,

[...] uma categoria que parece realmente essencial no pensamento e na expressão dos guarani ‘históricos’, e que também aparece com a mesma importância nos guarani atuais. É a noção de *ñande reko*, que pode ser traduzida como ‘nosso modo de ser’ [...]. (MELIÀ, 1993, p. 100, grifo do autor, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Essa noção não se esgota apenas neste significado, ampliando-se, dentre outros, a costumes e modos de viver próprios do guarani, como segue anunciado:

As manifestações mais explícitas do modo de ser guarani aparecem naquelas situações críticas em que os índios se sentem ameaçados em sua própria identidade; é no momento em que vão ser ‘reduzidos’, quando eles mais se declaram irredutíveis, e justificam sua posição – e sua reação – recorrendo a seu ‘modo de ser’, quer dizer, a sua cultura particular e diferente e a sua identidade específica. (MELIÀ, 1981, p. 5-6, tradução nossa)<sup>63</sup>.

Nos documentos dos séculos XVII e XVIII há uma referência contínua ao modo de ser guarani, particularmente nos escritos dos padres missionários que viviam *in loco* os sucessos e fracassos do processo reducional. Ali aparece a palavra que está por trás da expressão *ñande reko*, que é o termo *teko*, ao qual Montoya (2011)<sup>64</sup> atribui alguns valores semânticos, como “ser; estado de vida; condição; estar; costume; lei; hábito” (p. 545, tradução nossa)<sup>65</sup>.

Como *teko* também denota ‘forma de vida’, associou-se pejorativamente a este termo a ‘forma de vida selvagem’ dos antigos indígenas não cristianizados, emergindo claramente daí, segundo Melià (1993), “[...] a confrontação de dois modos de ser, de duas culturas: o *ñande reko* tradicional e o *teko pyahu*, o sistema novo, que não pode satisfazer aos guarani” (p. 103, grifo do autor, tradução

<sup>62</sup> [...] una categoría que parece realmente esencial en el pensamiento y en la expresión de los guaraní ‘históricos’, y que también aparece con la misma importancia en los guaraní actuales. Es la noción de *ñande reko*, que puede ser traducido como ‘nuestro modo de ser’ [...].

<sup>63</sup> Las formulaciones más explícitas del modo de ser guaraní aparecen en aquellas situaciones críticas en las que los indios se sienten amenazados en su propia identidad; es en el momento en que van a ser ‘reducidos’, cuando ellos más se declaran irreducibles, y justifican su posición – y su reacción – apelando a su ‘modo de ser’, es decir, a su cultura particular y diferente y a su identidad específica.

<sup>64</sup> Publicado originalmente em 1639.

<sup>65</sup> Ser; estado de vida; condición; estar; costumbre; ley; hábito.



nossa)<sup>66</sup>. O *ñande reko* tradicional implica no *teko katu*, que é exposto por Montoya (2011) como “vida boa; livre” (p. 546, tradução nossa)<sup>67</sup>.

Os guarani definiam e ainda definem a sua autenticidade e a sua identidade nestes termos, como podemos observar pela citação a seguir:

Aqui convém apontar que a referência a um *teko* como forma de vida própria e como definição de identidade é também uma constante na expressão dos guarani atuais, especialmente quando marcam sua diferença frente a outras sociedades que continuam ameaçando sua liberdade e seu direito a ser eles mesmos [...]. Ainda tendo em conta que os discursos indígenas tenham sofrido transposições e inflexões redutivas, todavia é possível observar que o *teko* guarani é apresentado segundo duas categorias principais: a espacialidade e a tradição. O modo de ser guarani estaria ligado essencialmente ao modo como os índios viviam seu espaço geográfico [...]. Certamente a ‘redução’ como povoado e o espaço que ela produzia, se diferenciavam profundamente do *tekoha* guarani, o lugar onde até então se havia realizado e produzido a cultura guarani. (MELIÀ, 1981, p. 8, grifo do autor, tradução nossa)<sup>68</sup>.

O *tekoha* é o lugar onde se vive conforme os próprios costumes. É o lugar de produção destes mesmos costumes. Efetivamente, completa Melià (1991), “[...] o guarani se refere a seu território como *tekoha*; [...] se o *teko* é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o *tekoha* é o lugar e o meio aonde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani” (p. 64, grifo do autor, tradução nossa)<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> [...] la confrontación de dos modos de ser, de dos culturas: el *ñande reko* tradicional y el *teko pyahu*, el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los guaraní.

<sup>67</sup> Buena vida; libre.

<sup>68</sup> Aquí conviene anotar que la referencia a un *teko* como forma de vida propia y como definición de identidad es también una constante en la expresión de los guaraní actuales, especialmente cuando marcan su diferencia frente a otras sociedades que continúan amenazando su libertad y su derecho a ser ellos mismos [...]. Aun teniendo en cuenta que los discursos indígenas han sufrido transposiciones e inflexiones reductivas, todavía es posible observar que el *teko* guaraní es presentado según dos categorías principales: la espacialidad y la tradición. El modo de ser guaraní estaría ligado al modo como los indios vivían su espacio geográfico [...]. Ciertamente la ‘reducción’ como pueblo y el espacio que ella producía, se diferenciaban profundamente del *tekoha* guaraní, el lugar donde hasta entonces se había realizado y producido la cultura guaraní.

<sup>69</sup> [...] el guaraní se refiere a su territorio como *tekoha*; [...] si el *teko* es el modo de ser, el sistema, la cultura, la ley y las costumbres, el *tekoha* es el lugar y el medio donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní.

De fato, é o lugar geográfico que gera o espaço cultural. Já o espaço orienta o guarani, o seu sistema social e religioso, sendo cotidianamente revivido e revigorado na aldeia, também o impelindo para o movimento, quando for o caso.

Em outros termos: a categoria de espacialidade é fundamental para a cultura guarani, ela assegura a liberdade e a possibilidade de manter a identidade étnica. [...]. Dentro da categoria da espacialidade guarani entraria também aquele modo particular de vivê-la que é a migração. Nos textos históricos aqui considerados<sup>70</sup>, o *teko* guarani se afirma como localização livre frente à concentração imposta pelo sistema de encomendas ou pela redução. Entretanto, a documentação manejada não permite deduzir, pelo que refere aos guarani dessa época, que “todo o pensamento e a prática religiosa dos índios gravitam em torno da Terra sem mal<sup>71</sup>”. (MELIÀ, 1981, p. 10, grifo do autor, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Alternativamente, a expressão ‘terra sem mal’ na língua guarani se escreve *yvy marane’ỹ*, a qual aparece primeiramente traduzida por Montoya (2011) como “solo intacto (que não foi edificado)” (p. 298, tradução nossa)<sup>73</sup>. *Yvy* quer dizer “terra; solo; orbe” (p. 648, tradução nossa)<sup>74</sup> e *marane’ỹ* quer dizer “bom; inteiro; incorrupto” (p. 298, tradução nossa)<sup>75</sup>.

Essa expressão hoje carrega um significado bem maior do que este, ou seja:

A história semântica de *yvy marane’ỹ*, de solo virgem até ‘terra sem mal’, provavelmente não está desligada da história colonial que os guarani tiveram que suportar. Na busca de um solo em que pudessem viver o seu modo de ser autêntico, os guarani podem ter feito cristalizar tanto suas antigas aspirações religiosas como a consciência dos novos conflitos históricos.

<sup>70</sup> Como também é o nosso caso.

<sup>71</sup> Cf. Clastres (1978; 2007).

<sup>72</sup> En otros términos: la categoría de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica [...]. Dentro de la categoría de la espacialidad guaraní entraría también aquel modo particular de vivirla que es la migración. En los textos históricos aquí considerados el *teko* guaraní se afirma como localización libre frente a concentración impuesta por el sistema de encomiendas o por la reducción. Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que refiere a los guaraní de esa época, que “todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno de la Tierra sin mal”.

<sup>73</sup> Suelo intacto (que no ha sido edificado).

<sup>74</sup> Tierra; suelo; orbe.

<sup>75</sup> Bueno; entero; incorrupto.

*Yvy marane'ỹ* se convertia em 'terra sem mal', terra física como em sua acepção antiga, e por sua vez, terra mística depois de tanta migração frustrada. (MELIÀ, 1993, p. 108, grifo do autor, tradução nossa)<sup>76</sup>.

Este comportamento desafiou a racionalidade e a ideologia dos missioneiros, e revelou alguns dos aspectos mais importantes da cultura guarani. Ele mostra que a tradição, como categoria, é algo pré-existente, está durante e permanece depois da confrontação com os jesuítas. Entender esta conduta desafia inclusive a nós presentemente.

Além da espacialidade, "outra categoria com que os guarani davam razão de seu *teko* era o seu ser tradicional. Se a espacialidade estruturava o sistema em termos sincrônicos, a tradição o colocava no eixo da diacronia, cheio de passado e repleto de futuro" (MELIÀ, 1981, p. 11, tradução nossa)<sup>77</sup>. Notadamente, os indígenas sempre, e continuamente, apelaram à uma experiência anterior, algo que coletivamente fora expresso e perpetuado de geração em geração.

Essa sucessão de feitos através do tempo mostra que existe uma tradição antiga que, porém, deveria ser abandonada nas reduções, pois ela veio a ser compreendida como pecado, como comportamento selvagem e até mesmo bestial pelos jesuítas. Como exemplo citamos a nudez, a poligamia, a antropofagia, a pajelança etc.

Contudo, é perceptível quanto à tradição, enquanto característica cultural, que:

A tradição é algo mais que comportamento habitual e não se reduz a uma repetição rotineira de atividades. A tradição mostra seu caráter normativo fundamentado sobre a sacralidade das experiências e as palavras primogênicas, e tem também um caráter paradigmático, que vem sancionado pelos exemplos dos antepassados. A tradição possui suas raízes na mitologia, porém se processa concretamente através de quem a viveu durante longo período de tempo: os 'avôs'.

---

<sup>76</sup> La historia semántica de *yvy marane'ỹ*, de suelo virgen hasta 'tierra sin mal', probablemente no está desligada de la historia colonial que los guaraní han tenido que soportar. En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflictos históricos. *Yvy marane'ỹ* se convertía en 'tierra sin mal', tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada.

<sup>77</sup> Otra categoría con que los guaraní daban razón de su *teko* era su ser tradicional. Si la espacialidad estructuraba el sistema en términos sincrónicos, la tradición lo colocaba en el eje de la diacronía, lleno de pasado y preñado de futuro.

Deste modo, na tradição convergem perenidade e história. (MELIÀ, 1993, p. 110, tradução nossa)<sup>78</sup>.

Uma das formas de expressão da tradição são as danças rituais embaladas pelos cantos sagrados. Essa declaração cultural, além de apelar significativamente à elementos míticos e símbolos religiosos, como as maracás (*mbaraka*), flautas e bastões sagrados (*takuapu*), serve também como resistência política.

O argumento é o seguinte:

[...] o comportamento exercitado pelos guarani se apresenta como o de um povo profundamente religioso que encontra na dança ritual uma expressão privilegiada de seu ser [...]. Já no primeiro movimento messiânico histórico de que se tem notícia entre os guarani do Paraguai, a dança ritual tradicional constitui em si uma afirmação agressiva de identidade frente aos invasores. (MELIÀ, 1981, p. 14, tradução nossa)<sup>79</sup>.

Assim, levando em conta as categorias de espaço e tempo aqui sintetizadas, temos então, ligados à sobrevivência e à transcendência, o modo de ser, o modo de viver – *ñande reko* –, ou seja, a forma de vida – *teko* – guiada a partir do lugar em que se vive conforme os costumes dos antepassados – *tekoha* –, sob a forma de uma vida boa e livre – *teko katu* –, onde prevalece a autenticidade e a identidade guarani.

Desse lugar emerge a espacialidade e a tradição que pautam a vida guarani, que suscitam, por um lado, a migração e a orientação – *yvy marane'ÿ* –, por outro, a sacralidade – a religião, os cantos, os ritos, os mitos, as danças – e as palavras primogênicas fundamentais – *ayvu rapyta*. Por estas últimas, buscamos entender as suas artes e/ou técnicas de lidar, de explicar e de conhecer em seu ambiente, a sua 'educação matemática'.

Em síntese, observamos que:

---

<sup>78</sup> La tradición es algo más que comportamiento habitual, y no se reduce a una repetición rutinaria de actividades. La tradición muestra su carácter normativo basado sobre la sacralidad de las experiencias y las palabras primigenias, y tiene también un carácter paradigmático, que viene sancionado por los ejemplos de los antepasados. La tradición echa sus raíces en la mitología, pero se procesa concretamente a través de quienes la vivieron durante un largo período de tiempo: los 'abuelos'. De este modo, en la tradición convergen perennidad e historia.

<sup>79</sup> Sin embargo, como se verá, el comportamiento actuado por los guaraní se presenta como el de un pueblo profundamente religioso que encuentra en la danza una expresión privilegiada de su ser [...]. Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores.

Talvez o mais interessante da documentação jesuítica do primeiro período reducional está em que os guarani nela tratados, todavia chegam a transmitir de si mesmos uma imagem bastante autêntica, estruturada sobre as categorias fundamentais de espacialidade irreduzíveis e tradição firme. (MELIÀ, 1993, p. 120, tradução nossa)<sup>80</sup>.

A valorização desses documentos deriva, neste caso, da necessidade em captar essa imagem, a qual nos levou à arquivos na intenção de recolher informações sobre essas culturas em fontes bibliográficas, o que impôs um método necessariamente historiográfico.

Equivalentemente, em conformidade com Rojas (2007), sabemos que “[...] todo problema histórico e social está sempre inserido em determinadas coordenadas espaciais, temporais e contextuais que atuam sobre ele, em diversos graus e medidas” (p. 44-45), de tal modo que:

As informações que se podem esperar destas fontes são de várias ordens: antes de mais nada, a descrição das formas sociais vistas pelos relatores, as quais fixam um ‘presente etnográfico’ diverso do nosso e servem, portanto, como ponto de confronto para avaliar a dinâmica das eventuais transformações culturais com relação a outros ‘presentes etnográficos’. (BERNARDI, 1997, p. 223).

Elucidando conceitualmente o que aqui entendemos como etnografia, usamos o discurso de Clifford (2002), que é contundente ao afirmar que “a etnografia é a interpretação das culturas [...]. [Note que] a interpretação não é uma interlocução. Ela não depende de estar na presença de alguém que fala” (p. 40). Naturalmente, quando falamos da interpretação das culturas, estamos nos referindo objetivamente em conhecer de maneira descritiva uma cultura por quem ela representa, a saber, os homens e as suas obras.

Do mesmo modo como acontece com a etnografia, o sujeito da história também é o homem. “Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, [que melhor] convém a uma ciência da diversidade, [...] [uma vez que] são os homens que a história quer capturar” (BLOCH, 2001, p. 54). Conclusivamente, este autor afirma que a história é a ciência que estuda as obras dos homens no tempo.

---

<sup>80</sup> Tal vez lo más interesante de la documentación jesuítica del primer período reducional está en que los guaraní en ella tratados todavía llegan a transmitir de sí mismos una imagen bastante auténtica, estructurada sobre las categorías fundamentales de espacialidad irreductible y de tradición firme.

Em ambos os casos, quando focamos um lampejo do passado, “o objeto de estudo não é ‘a coisa real’, se não o produto do processo de construção [...], no sentido de algo que se fabrica para dar conta de certos aspectos da realidade” (ROCKWELL, 1987, p. 26, tradução nossa)<sup>81</sup>. Os aspectos em questão aqui são o ensino jesuíta e a educação guarani missioneira, o que representa tão-somente um fragmento da sua vida social. O homem, como um ser da práxis, é claramente um ser social.

Circunstancialmente, na medida em que escolhemos trabalhar com contextos socioculturais não habituais, “[...] ou se trabalha no cotidiano pela memória, ou tradição oral ou documentada” (ROCKWELL, 1987, p. 27, tradução nossa)<sup>82</sup>. Dado o afastamento temporal, estamos, portanto, trabalhando em nosso cotidiano com um anterior longínquo, acessível apenas através de documentos.

Nesta abordagem, as fontes históricas e etnográficas são então agregadas na investigação pela historiografia. Por esta perspectiva, o que parece se espaçar a princípio se intersecta na medida em que serve de base para um outro/novo procedimento de pesquisa.

E assim, efetivamente:

O paralelismo metodológico que se pretende traçar entre etnografia e história, para se oporem, é ilusório. O etnógrafo é alguém que recolhe os fatos, e que os apresenta (se é um bom etnógrafo) em conformidade com as exigências que são as mesmas que as do historiador. [...]. Em todos os casos, o etnógrafo estabelece documentos que podem servir ao historiador. [...] a diferença fundamental entre ambas não é nem de objeto, nem de objetivo, nem de método; mas que tendo o mesmo objeto, que é a vida social; o mesmo objetivo, que é uma compreensão melhor do homem; e um método onde varia apenas a dosagem dos processos de pesquisa, elas se distinguem, sobretudo pela escolha de perspectivas complementares. (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 33-34).

Isso quer dizer que, por um lado, na maioria das vezes, o etnógrafo estuda o homem face a face, por outro, o historiador estuda-o por meio de documentos. Logo, os seus trabalhos se complementam, podendo até se confundir em alguns instantes. Então, ao fazermos uso da historiografia, mesmo que trabalhemos com textos para

---

<sup>81</sup> El objeto de estudio no es ‘la cosa real’, sino el producto del proceso de construcción [...], en el sentido de algo que se fabrica para dar cuenta de ciertos aspectos de la realidad.

<sup>82</sup> [...] o se trabaja en lo cotidiano por la memoria o tradición oral o documentada.

produzir outros textos, coexistimos com ambas às perspectivas ao fitar objetos culturais em interstícios de tempo e de espaço alheio ao nosso, em realidades variadas.

Quanto a isso, importa dizer ainda que:

O etnógrafo tem a vantagem de construir uma documentação própria, porém a maneira de trabalhar sobre esses documentos na etapa de análise o aproxima ao ofício do historiador. O historiador, em contrapartida, desconfia das fontes documentais únicas, [...] e fixa sua reconstrução dos feitos na comparação cuidadosa de múltiplas fontes documentais distintas. O caráter mesmo de sua informação amplia o seu olhar mais além da circunscrição espaço-temporal de um estudo etnográfico. (ROCKWELL, 2009, p. 144, tradução nossa)<sup>83</sup>.

Por este motivo a historiografia que defendemos procura inovar, uma vez que posterga a leitura superficial, penetrando a fundo nos registros, nas interpretações e nas análises dos fatos narrados com relação à participação da cultura subjugada no experimento missioneiro, consolidando através destas interfaces a pesquisa em etnomatemática por meio de textos e de obras escritas.

Conseqüentemente, os amargos sabores deixados pela força de uma história parcial, de uma suposta história sem ‘heróis do povo’ nessas ‘missões civilizatórias’ coloniais dos séculos XVII e XVIII, instigam questionar essa ausência, e porque insistentemente ela persiste na escrita da história.

De maneira especial, D’Ambrosio (2004a) sugere que “uma proposta metodológica adequada para esse enfoque à história é o reconhecimento e análise interpretativa de textos, de obras e monumentos, de signos e símbolos” (p. 139) diversos.

Deliberadamente, o mesmo autor faz o seguinte estabelecimento ao formular uma proposta historiográfica que ele denominou de programa etnomatemática:

A proposta historiográfica teve a sua origem nos estudos da etnomatemática, que, naturalmente, não se esgota no conhecer o fazer e o saber matemático de culturas nativas e marginalizadas. Um estudo comparativo desse fazer/saber em diversos momentos

---

<sup>83</sup> El etnógrafo tiene la ventaja de construir una documentación propia, pero la manera de trabajar sobre esos documentos en la etapa de análisis lo acerca al oficio del historiador. El historiador, en cambio, desconfía de las fuentes documentales únicas, [...] y finca su reconstrucción de los hechos en la comparación cuidadosa de múltiples fuentes documentales distintas. El carácter mismo de su información amplía su mirada más allá de la circunscripción espaciotemporal de un estudio etnográfico.

históricos e em várias regiões leva ao questionamento da sua evolução, particularmente como resultado da dinâmica de encontros de culturas. Os encontros sempre têm conduzido a uma situação de ascendência, geralmente expressa como conquistador e conquistado, educador e educando, conversor e convertido. (D'AMBROSIO, 2004d, p. 190-191).

O empreendimento do programa etnomatemática inclui, por sua vez, os estudos que reconhecem a participação das diversas culturas europeias, africanas e ameríndias na formação cultural sul-americana, onde a teia histórica foi construída por obreiros, muitos dos quais não tiveram a oportunidade de receber o seu merecido agradecimento da posteridade. É por isso que a manutenção do atual *status quo* adstringente que reprime sociedades e pessoas merece ser revisitada.

Disso, segue que:

Não é surpreendente que o problema aberto pela irrupção do outro nos procedimentos científicos apareça, igualmente, nos seus objetos. A pesquisa não se põe mais, apenas, em busca das compreensões que tiveram êxito. Retorna aos objetos que não compreende mais. Procura medir aquilo que perde, fortalecendo suas exigências e seus métodos. [...]. A ciência histórica vê crescer, com o seu progresso, as regiões silenciosas do que não atinge. (CERTEAU, 2002, p. 50).

Por esta via, temos em mente que a diversidade da história é o objeto da historiografia e, portanto, “para o historiador, [...] o objetivo é fazer funcionar um conjunto cultural, fazer com que apareçam suas leis, ouvir seus silêncios, estruturar uma paisagem que não poderia ser um simples reflexo, sob pena de nada ser” (CERTEAU, 1995, p. 79-80).

Assim, a historiografia convive com a questão do outro – o sujeito de alhures – no seu discurso, pela escrita da/na história. Sua especialidade é a relação do presente com o passado, sendo ela mesma uma história narrada a partir de relatos re-passados.

Sem perda de generalidade, asseveramos que:

A historiografia mexe constantemente com a história que estuda e com o lugar onde se elabora. Aqui, a pesquisa *daquilo que deve ter ocorrido*, durante os séculos XVII e XVIII, para que se produzissem os fatos constatados em fins do século XVIII, normalmente pede uma reflexão a respeito *daquilo que deve ocorrer* e mudar hoje, nos procedimentos historiográficos, para que tais ou quais séries de elementos, que não estavam no campo dos procedimentos de análise empregados até então, apareçam. (CERTEAU, 2002, p. 124, grifo do autor).



No domínio desta tese, a historiografia transcorre em meio a história e a etnografia ao perpassar seus textos. Seu prestígio ambivalente fez do relato escrito um produto de sua análise, encenando um passado no presente que se identifica com um lugar de produção, concernentemente à uma arqueologia do conhecimento.

Portanto, a historiografia operando como práxis – ação e reflexão – que atua discursivamente enquanto escrita, resulta de uma operação atual e localizada, numa linguagem referencial<sup>84</sup> decorrente de um itinerário narrativo bem definido. Como síntese, organiza os interlocutores fundamentando os seus lugares, relacionando o texto com os seus leitores.

Isto significa, evidentemente, permanecer no campo da narração. Prender-se também ao que o escrito diz da palavra. Mesmo que sejam o produto de pesquisas, de observações e de práticas, estes textos permanecem relatos que um meio se conta. [...] estas 'lendas' simbolizam as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com uma outra. As experiências novas de uma sociedade não desvelam sua 'verdade' através de uma transparência destes textos: são aí transformadas segundo as leis de uma representação científica própria da época. Desta maneira os textos revelam uma 'ciência dos sonhos'; formam 'discursos sobre o outro', a propósito dos quais se pode perguntar o que se conta aí, nesta região literária sempre decalada com relação ao que se produz de diferente. (CERTEAU, 2002, p. 213).

Neste íterim, quando queremos conhecer a 'educação matemática' em um tempo<sup>85</sup> que não o do presente, encontramos uma dificuldade expressiva, pois "a prática educativa, a razão de ser de todo o aparato educativo, deixa escassas marcas nos documentos arquivados" (ROCKWELL, 2009, p. 153, tradução nossa)<sup>86</sup>.

Isso quer dizer que, "sem dúvida, o processo de ensino, como tal, quase não deixa marca escrita. As vozes dos mestres e alunos, o ruído diário da aula e do pátio, raras vezes se observam ou se ouvem nos arquivos" (ROCKWELL, 2009, p.

---

<sup>84</sup> "Sem dúvida, será sempre necessário um morto para que haja fala; mas ela [a linguagem] falará da sua ausência ou da sua carência, e explicá-la não se limita a apontar aquilo que a tornou possível em tal ou tal momento. [...]. Entre as ações que simboliza, ela mantém o espaço problemático de uma interrogação" (CERTEAU, 1995, p. 82).

<sup>85</sup> "O tempo, como o Mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e de outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos (vamos) vivendo, onde o passado termina e o futuro começa" (VIEIRA, 2005, p. 126).

<sup>86</sup> La práctica educativa, la razón de ser de todo el aparato educativo, deja escasas huellas en los documentos archivados.

154, tradução nossa)<sup>87</sup>. A partir daí, “em vez de documentar o não-documentado, [...] [quem] trabalha com o registro do passado somente pode *imaginar* o não-documentado” (ROCKWELL, 2009, p. 157, grifo da autora, tradução nossa)<sup>88</sup>.

Fazemos assim uma antropologia histórica ou etnografia no arquivo que, “para alguns, se trata de conhecer para outras épocas a escala local, mediante uma aproximação a sujeitos particulares e sua vida cotidiana. Para outros, implica a busca de estruturas invariantes de uma região” (ROCKWELL, 2009, p. 157, tradução nossa)<sup>89</sup>.

Para nós é ainda mais específico, conforme é dito na citação a seguir, cujas palavras fazemos nossas:

O que estou pensando e chamando aqui de ‘antropologia histórica’, porém, é algo mais do que um olhar antropológico sobre a história indígena e das missões [...]. Uma antropologia histórica das missões é antes de tudo, no meu entender, a tentativa de historicizar um objeto antropológico (o encontro de catequese) e, principalmente, certas categorias analíticas (como os conceitos de religião, de fé, de conversão, e até de mito e ritual) que são precisamente fruto da longa história desse encontro. (POMPA, 2006, p. 112).

Notavelmente, nesse constante movimento de busca, de procura minuciosa por historicizar, “[...] teremos que imaginar o não-documentado no passado, porque já não é possível registrá-lo” (ROCKWELL, 2009, p. 180, tradução nossa)<sup>90</sup>. Sem tardar:

Propomos, assim, escrever [...] uma história diferente, de acordo com as novas realidades nacionais e mundiais atuais. Essa história não pode continuar sendo o relato descritivo do passado, feito para a glorificação do presente, mas o resgate crítico da memória e da história, passadas e presentes, das lutas, resistências, esquecimentos e as marginalizações feitas por essa mesma história descritiva e complacente que hoje queremos superar. (ROJAS, 2007, p. 98).

---

<sup>87</sup> Sin embargo, el proceso de enseñanza como tal casi no deja marca escrita. Las voces de maestros y niños, el ruido diario del aula y del patio, rara vez se observan o se oyen en los archivos.

<sup>88</sup> En lugar de documentar lo no-documentado, [...] [quien] trabaja con el registro del pasado sólo puede *imaginar* lo no-documentado.

<sup>89</sup> Para algunos, se trata de conocer para otras épocas la escala local, mediante un acercamiento a sujetos particulares y su vida cotidiana. Para otros, implica la búsqueda de estructuras invariantes de una región.

<sup>90</sup> [...] tenemos que imaginar lo no-documentado en el pasado, porque ya no es posible registrarlo.

Portanto, este quefazer<sup>91</sup> historiográfico muda a nossa maneira de pensar e de refletir, e assim, nosso modo de agir. Na constante tarefa de ler reiteradas vezes o decorrido distingue-se a historiografia de outras maneiras de construir uma história articulada à etnomatemática, tornando-a particularmente interessante por evidenciar tão bem os resquícios do presente e do passado na metamorfose do mundo.

Por fim, “seja um historiador ou [um] etnógrafo, ou melhor, algum híbrido entre ambos, é importante lembrar que na história, e sobretudo no mundo escolar, *as coisas costumam fazer-se de um modo, dizer-se de outro modo, e escrever-se ainda de outro*” (ROCKWELL, 2009, p. 155, grifo da autora<sup>92</sup>, tradução nossa)<sup>93</sup>.

Por isso, é preciso ajustar o lume da investigação sobre o ‘real’ e sobre o ‘imaginado’, sobre o documentado e sobre o não-documentado, esclarecendo os processos educativos já vividos para quiçá preanunciar salutarmente os que ainda serão vivenciados. Nesse exercício de aspiração e vislumbre, nada melhor do que perpassar conceitos como o de esperança e de utopia, tal qual faremos no próximo capítulo desta tese, aonde abriremos as discussões tratando do ideal relativo a utopia.

---

<sup>91</sup> “No caso, o ‘que’ designa a busca de uma direção e conteúdo para a ação e o ‘fazer’ diz de forma direta que se trata de um agir no sentido de produzir algo” (ZITKOSKI; STRECK, 2010, p. 335).

<sup>92</sup> O trecho grifado é paráfrase de Thompson (1979).

<sup>93</sup> Sea uno historiador o etnógrafo, o bien algún híbrido entre ambos, es importante recordar que en la historia, y sobre todo en el mundo escolar, *las cosas suelen hacerse de un modo, decirse de otro modo, y escribirse de aun otro*.

## A UTOPIA E A ESPERANÇA

*Un gran paso adelante fue dado el día en que los hombres comprendieran que, para mejor poder atormentarse unos a otros, necesitaban reunirse, organizarse en sociedad.*

Émile Michel Cioran.

### 3.1 O ideal da utopia: a concepção do lugar-outro

Querer o impossível, imaginar uma vida completa de realizações em um mundo perfeito, neste ou noutro plano, são ideais utópicos; devaneios daqueles que sonham despertos. Visionários têm tido esses pensamentos e a sua imaginação é vista nos dias atuais como quimérica. Mas a utopia não é uma quimera, uma fantasia ou uma alucinação, explana Lacroix (1996): “ela é (imaginariamente) o tempo do processo, ou seja, uma nova realidade cuja essência aparece diretamente na existência” (p. 65).

Essa imaginação, viva e exigente, como bem afirma Coelho (1986), “é a imaginação utópica, ponto de contato entre a vida e o sonho, sem o qual o sonho é uma droga narcotizante como outra qualquer e a vida, uma sequência de banalidades insípidas” (p. 8-9). A imaginação utópica é, deste modo, o contraponto do aniquilamento do homem; ela é um antígeno que combate a mesmice.

Serve de estímulo à existência dos utopistas a fome, o desejo e o sonho acordado. Três propulsores que colocam o ser humano em movimento. Contudo, somente o terceiro permite antecipar um futuro melhor, enquanto este for um princípio da esperança. Princípio que condiciona a descoberta e que possibilita o nascimento da esperança e o sustento da expectativa.

Essa esperança é, por sua vez, o que move o indivíduo. É o que nos move enquanto pessoas. É o que nos projeta à frente na busca pela materialização e/ou consecução da nossa vontade autêntica. Sabemos, todavia, que:

A vontade utópica autêntica não é de forma alguma um almejar infinito, ao contrário: ela quer o meramente imediato e, dessa forma, o conteúdo não possuído do encontrar-se e do estar-aí [*Dasein*] finalmente mediado, aclarado e preenchido, preenchido de modo adequado à felicidade. (BLOCH, 2005, p. 26, grifo do autor).

Propositadamente, a imaginação utópica permite à quem a tiver, realizar as coisas que quiser, desde que as queira realmente. Pode o sujeito, ao contrário, tomado pelo receio, não fazê-lo. “Pode nutrir hostilidade contra os desejos orientados para e pelo futuro, por temer esse futuro, por estar inseguro das coisas em geral e, no fundo, de si mesmo; por ser um conservador, em suma” (COELHO, 1986, p. 11). E assim, a imaginação utópica torna-se incapaz de se concretizar.

Transcender a ideia de uma utopia abstrata passando para uma utopia concreta pela ação e não pela espera vã é o que queremos. Isso naturalmente está ligado a um ponto de vista próprio acerca da consumação do tempo e da história, dos fins últimos do ser humano em relação à esperança, cujas dimensões se conectam a conceitos como conscientização, emancipação, sonhos possíveis e práxis.

Essa ação que anuncia possibilidades redefine a consciência em antecipatória e o pensar para adiante. Reivindica conhecer o passado e as imagens de um presente potencialmente esperançoso que constitui um cenário dinâmico que projeta o ser humano para o futuro, ou seja, partindo do que vê no passado e no presente traceja as fronteiras de um futuro possível, desafio que visa ir além de uma condição de alheamento para alcançar um ‘mundo novo’.

Vemos, portanto, que:

O amanhã vive no hoje e sempre se está perguntando por ele. Os rostos que se voltaram na direção da utopia foram, é verdade, diferentes em cada época, exatamente como aquilo que eles imaginaram ver nela no que diz respeito aos detalhes, de caso para caso. Em contrapartida, a direção é parecida em toda parte, sim, é a mesma quanto ao seu alvo ainda encoberto; ela se manifesta como a única coisa inalterável na história. Felicidade, liberdade, não-alienação, idade de ouro, terra que mana leite e mel [...] e o cristomórfico do dia da ressurreição que se seguiu: são tantos e de peso tão diverso os testemunhos e as imagens, mas todos estão postados em torno daquilo que fala por si mesmo, enquanto ainda está calado. A direção para esse elemento plausível em termos materiais e não apenas lógicos precisa ser invariável; isso pode ser reconhecido em qualquer lugar em que a esperança compulsa o seu absoluto e tenta ler suas páginas. (BLOCH, 2006b, p. 461-462).

Com esse olhar também fitamos hoje, primeiro a essência da utopia, depois a da esperança. Almejamos perpassá-las, naturalmente, com vistas ao nosso campo de investigação e ao tema desta tese. Começaremos circunstanciadamente com alguns excertos históricos acerca destes conceitos, ressaltados na sequência.

Estamos cientes de que o termo utopia foi forjado no início do século XVI como um neologismo latino derivado do grego, e que transliterado centenários afora, serviu desde arquétipo de república e ideológico político até padrão de inspiração arquitetônica e urbanística. Por isso, é conveniente, nestas circunstâncias, esboçar algumas considerações alusivas a esse conceito.

Lembremos somente que o conceito de ‘utopia’ foi criado e utilizado pela primeira vez por Thomas Morus [ou More] a partir do substantivo grego *topos*, significando ‘lugar’ e de dois prefixos: 1) do prefixo ‘eu’ índice de uma qualidade positiva e, 2) do prefixo ‘ou’ significando um espaço que não existe. Na utopia moreana do ano de 1516 a ‘utopia’ é identificada com uma ilha no Oceano Atlântico Sul, lugar de concretização de uma sociedade idealizada. (MÜNSTER, 1993, p. 22-23, grifo do autor).

More relata no seu livro – A Utopia – a ‘vida boa’ que levam os habitantes da ilha fictícia que ele chamou de Utopia<sup>94</sup>, isto é, de *outopos*, um não-lugar, lugar nenhum, nenhures. Sua obra foi reeditada e traduzida em diversos idiomas e adquiriu um êxito fora do comum a tal ponto que a palavra ‘utopia’ converteu-se ao fim daquele mesmo século numa das mais usadas em projetos de governo futuro-imaginário e em empreendimentos sociais que almejavam tornar-se mais equitativos, persistindo com este sentido até meados dos séculos XVIII e XIX.

Essa criação literária que fora inspirada especialmente nas ideias de Platão<sup>95</sup> influenciou muito o pensamento ocidental<sup>96</sup>. Ao expor a república de Utopia como um lugar muito agradável para se viver, sem fome ou desigualdade, More – bem como o Gênesis bíblico, a cidade ideal de Platão e também outros – desperta um sonho entorpecido: o de um possível paraíso terreal. Porém, este sonho traz,

---

<sup>94</sup> Cf. More (2005).

<sup>95</sup> Cf. Platão (1997).

<sup>96</sup> “Formulado no século IV A.C., o programa platônico alicerça-se em três de suas obras: *A República*, que descreve a Cidade dos Homens, a *polis* ideal; *As Leis*, onde se retrata uma sociedade sob o império da lei, mais do que uma sociedade ideal; e *Crítias*, um diálogo inacabado onde se faz menção à Atlântida” (COELHO, 1986, p. 20, grifo do autor).

simultaneamente, um marasmo, a saber, a coibição do direito à individualidade – o exercício do livre arbítrio neste tipo de cometimento.

A imobilidade imposta pela ‘tala da homogeneidade’ atingida na suposta perfeição, não permite mudanças espontaneamente. As leis que regem esse imobilismo são intolerantes e coagem os subversivos a viverem conforme descrito nos quadros das suas leis, e o desvio sempre é punido com severidade.

A propósito disso, podemos citar que:

Na Utopia, as leis são pouco numerosas; a administração distribui indistintamente seus benefícios por todas as classes de cidadãos. O mérito é ali recompensado, e, ao mesmo tempo, a riqueza nacional é tão igualmente repartida que cada um goza abundantemente de todas as comodidades da vida. Alhures, o princípio do teu e do meu é consagrado por uma organização cujo mecanismo é tão complicado quanto vicioso. [...]. Quando me entrego a esses pensamentos, faço inteira justiça a Platão e não me admira mais que ele não tenha concordado em legislar para os povos que não aceitam a igualdade dos bens. Esse grande gênio previra facilmente que o único meio de organizar a felicidade pública era a aplicação do princípio da *igualdade*. (MORE, 2005, p. 51, grifo do autor).

Paradoxalmente, essa igualdade é relativa, visto que nem todos os cidadãos são livres, quiçá felizes. A regra é que todos trabalhem cerca de seis horas diárias<sup>97</sup>, mas há uma servidão maior por parte dos escravos e indígenas. Neste aspecto, qualquer semelhança com a postura etnocêntrica da época não é mera coincidência, o que prova que nem todos os cruzamentos entre as veredas da utopia e os caminhos da vida existencial são bem-aventurados.

É por isso que, na verdade, se pode afirmar: “quem tem roçado o inferno, a desgraça planejada, encontrará seu terrível paralelo na cidade ideal, lugar de felicidade para todos, e que resulta repugnante para quem muito tem sofrido” (CIORAN, 2003, p. 154, tradução nossa)<sup>98</sup>. As reduções foram outrora um exemplo.

Isso é algo que incomoda bastante nos estudos sobre as tentativas ditas utópicas até o século XX, porque, em geral, os regimes são ‘sufocráticos’ e com destacada divisão de classes, onde a obediência cega prevalece, bem como a

---

<sup>97</sup> “Na Cidade do Sol [...], cada individuo não trabalha mais de quatro horas por dia [...]” (CAMPANELLA, 2005, p. 33).

<sup>98</sup> Quien ha rozado el infierno, la desgracia planificada, encontrará su terrible paralelo en la ciudad ideal, lugar de felicidad para todos, y que resulta repugnante para quien mucho ha sufrido.

dependência, a disciplina absoluta, o conformismo, o maniqueísmo..., e a constante punição escravagista para quem não segue a risca o sistema<sup>99</sup>.

De fato, na ínsula de Utopia é assim:

Todos os escravos são submetidos a um trabalho contínuo e trazem correntes. Os indígenas são tratados com mais rigor, pois são tidos como os mais miseráveis dos criminosos, dignos de servir como exemplo aos outros por uma pior degradação. Com efeito, eles receberam todos os germens da virtude, aprenderam a ser felizes e bons, e, no entanto, abraçam o crime. (MORE, 2005, p. 111).

Esse discurso certamente não foi escrito à toa e sem fundamento. Ele teve todo um enredo englobando-o. Além de Platão, More foi influenciado por outros autores, antigos e de seu tempo, e por diferentes acontecimentos da sua contemporaneidade. Dentre alguns autores, podemos destacar Aristóteles, Homero, Desiderio Erasmo, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Américo Vespúcio e Cristóvão Colombo.

Quanto aos acontecimentos, a Europa fervilhava em plena Renascença, particularmente com o desenvolvimento da imprensa, com o mercantilismo e a expansão marítima e territorial, com o sistema cosmológico copernicano, com o novo humanismo em ascensão etc. De tudo isso, o encontro das terras americanas entremeio os séculos XV e XVI foi um marco primordial, pois:

A descrição de terras não habitadas pelo homem branco provocou a multiplicação, entre intelectuais, religiosos e o povo em geral, das ideias relativas à possibilidade, afinal, do estabelecimento do paraíso terrestre. Teorias sobre a bondade natural do homem não corroído pela chamada *civilização* (o 'bom selvagem') e relatos fantásticos sobre lugares onde era farto o ouro ou onde jorrava a fonte da juventude, associados a verificações concretas sobre a abundância de alimentos à flor da terra (ou alusões, como no caso do Brasil, a uma terra onde 'em se plantando, nela tudo dá') davam a entender ao europeu da época que era possível o reino da felicidade neste mundo. (COELHO, 1968, p. 69, grifo do autor).

Plausivelmente, poderíamos inferir que os europeus apelavam a tudo o que lhes fizesse sonhar. Por um lado pelos sucessos das navegações, pelas notícias das

---

<sup>99</sup> Por exemplo: "Um bom sistema de educação e instrução, quando preservados de toda e qualquer alteração, cria bons caracteres e, por outro lado, os caracteres honestos que receberam essa educação tornam-se melhores do que aqueles que os precederam [...], resumindo, faz-se necessário que os responsáveis pela cidade se esforcem para que a educação não se altere sem seu conhecimento, que velem por ela a todo o momento e, com todo o cuidado possível, evitem que nada de novo [...] se introduza contra as regras estabelecidas" (PLATÃO, 1997, p. 120). Isso é sufocante.



conquistas, das novas terras, das outras gentes. Por outro, pela fome e pela peste que abatiam o ‘Velho Mundo’; pela liberdade cerceada por saqueadores e pela Igreja da Idade Média – das Trevas – que lá imperava; liberdade esta que latejava por mais espaço, o qual é ganho no momento em que vem à tona a Reforma Protestante.

Entretanto, como para toda ação há uma reação, surge em resposta a Contra-Reforma. E por isso o mundo não seria mais o mesmo<sup>100</sup>. É criada aí a Companhia de Jesus com o pretexto de predicar a religião católica em regiões de infiéis e a confissão em nome da direção espiritual papal, conforme uma reinterpretação da Escritura Sagrada do Novo Testamento – O Evangelho de Marcos [16.15-20], onde o Filho de Deus teria dito aos seus discípulos:

Vão pelo mundo inteiro e anunciem o evangelho a todas as pessoas. Quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado. Aos que crerem será dado o poder de fazer estes milagres: expulsar demônios pelo poder do meu nome e falar novas línguas [...]; [e] os discípulos foram anunciar o evangelho por toda parte<sup>101</sup>. (BÍBLIA, 2000, p. 47).

E eles, os membros dessa nova Companhia, partiram para várias partes do mundo, mas especialmente ao ‘Novo Mundo’, pregando a mensagem da ‘salvação’, a ‘boa nova’ anunciada por Jesus Cristo e pelos seus apóstolos. Os ameríndios que o digam, particularmente a nação guarani, mas disso trataremos mais adiante.

Agora, todavia voltando ao sentido do nome ‘utopia’, Münster (1993) afirma que “o termo ‘utopia’ caracteriza um modelo abstrato e imaginário de um Estado, de uma sociedade, no qual são projetados todas as aspirações e sonhos de uma sociedade mais justa” (p. 23). Mais justa, talvez, porém não muito, como vimos na citação anterior que falava do tratamento dado aos escravos e indígenas em Utopia. Entretanto, isso não seria um problema se esse modelo ficasse somente no mundo das ideias e/ou da literatura.

Notadamente, a obra de More marca um divisor de águas, pois a partir dela surgem iniciativas de utopias na terra, agora não mais utopias abstratas fora do

---

<sup>100</sup> “Quando Martinho Lutero, na manhã do dia 31 de outubro de 1517, fixa as suas 95 teses *Contra as indulgências* na porta da igreja de Todos os Santos, ele sabe que está cumprindo com uma expectativa histórica [...], [e] a unidade da Igreja nunca mais permaneceu a mesma; a Reforma Luterana instaurou o maior cisma religioso da história” (LIMA, 2008, p. 78, grifo do autor).

<sup>101</sup> Na Bíblia (2000, p. 30), ver também o Evangelho de Mateus [28.18-19].

espaço terrestre. O sonho acordado tenta migrar do Gênesis ao Apocalipse, se incitando, portanto, pela realidade evidente. Começam as utopias religiosas. Mudaram-se, no entanto, os atores, o cenário, mas o roteiro continuou o mesmo. E ele foi particularmente bem cumprido pelos jesuítas até o Iluminismo<sup>102</sup> dar o seu brilho.

Naqueles anos quinhentistas,

[...] acreditava-se que o mundo cristão necessitava passar por uma transformação antes do fim dos tempos – e essa mudança seria exatamente um retorno às condições do mítico paraíso descrito nos livros santos, mudança essa possibilitada pela existência das novas terras isentas de males. [...]. E esse novo mundo estimulou não apenas a imaginação utópica, como motivou fortemente as pessoas a tentarem *nele*, que era a própria materialização da utopia, a concretização de seus sonhos (sem contar, naturalmente, as próprias pessoas que sempre habitaram estas terras, que eram seus donos e que também tinham suas formas utópicas: aqueles que, de modo estranho, chamamos de índios). (COELHO, 1986, p. 70-71, grifo do autor).

Assim, as pessoas viam-se tentadas a lançar-se à sorte nestes novos lugares – o lugar-outro – a utopia sonhada. Colaboravam muito para isso sujeitos como Colombo e Vespúcio por relatarem nos seus diários os modos de ser dos povos que desconheciam a propriedade privada, a monarquia, e que, vivendo em harmonia com a natureza como seus deuses lhes supostamente sugeriram, não se apegavam, por exemplo, as opulências do ouro, ignorando inclusive a sua abundância.

Estes lugares que agora existem e que são concretos, com exuberante vida ao natural, deixam o mundo sobrenatural e perfeito para tornarem-se visíveis; mais do que isso, acessíveis aos homens. Mas esse desvio logo poderia ter sido previsto, uma vez que na composição etimológica<sup>103</sup> da palavra utopia, esta decididamente já apresentava essa possibilidade.

De fato,

---

<sup>102</sup> “Por Iluminismo, entende-se um movimento intelectual, social e político do século XVIII, que se difundiu por vários países do Ocidente, especialmente França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Espanha. Embora não tenha sido o único movimento do séc. XVIII na Europa, o iluminismo foi o mais importante. Atingiu, sobretudo, as camadas mais cultas e a burguesia em ascensão, tendo como *marca distintiva* a defesa do conhecimento científico e da técnica” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 389, grifo do autor). Em suma, foi um movimento de renovação científico-racionalista que consistia em pregar a crença de que a razão é a principal responsável por reorganizar o mundo.

<sup>103</sup> “A *Etimologia* estuda a origem das palavras, considerando os radicais (étimos) dos quais estas se compõem” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 16, grifo do autor, nota de rodapé).

[More] havia partido da palavra latina *nusquam* (lugar nenhum) para criar o vocábulo, então inexistente; tomou o prefixo de negação *ou* + *topos*, lugar, formando por colagem o termo *Utopia*. [...]. Portanto, *outopos* ou *utopia* se constitui, primeiro, como negatividade. Negatividade de quê: de *topos* / *lugar*. O que nos leva a definir *outopos* / *utopia*, primeiro e fundamentalmente, como negação do lugar ou lugar-outro. E não como a tradição sempre trabalhou com o vocábulo, numa equivocada variante interpretativa de *outopos* / *utopia* como lugar nenhum / nenhum lugar / não-lugar, o que seria *atopia*. (LIMA, 2008, p. 14, grifo do autor).

Esta concepção de lugar-outro, lugar que se abre ao reino da mudança pela insatisfação constante que impele à busca do lugar bom, do lugar feliz, condiciona também subverter a condição do lugar em que se está<sup>104</sup>. Esta subversão contrapõe as dimensões da *eutopia*, ou lugar bom, com a da *distopia*, o lugar mau, o lugar da distorção. Assim, a denominação ‘utopia’, reinterpretada, amplia o seu sentido e a partir do século XX adquire uma acepção diferente da do senso comum prolixo.

Em termos sociológicos, por exemplo, Münster (1993), por um lado, embasado nos pensamentos de Mannheim<sup>105</sup>, diz que este “caracteriza as utopias como ideias e doutrinas ‘transcendentes’ exprimindo uma força ‘subversiva’ e tendo um efeito de transformação com respeito à ordem histórico-social existente” (p. 24). Por outro lado, pautado em Bloch<sup>106</sup>, fala que este,

[...] sublinha o caráter positivo destes produtos da imaginação social, sua força criadora e ‘subversiva’, porém, num sentido construtivo, anunciador e antecipador de uma vontade futura mais firme e clara da emancipação, da reconstrução da sociedade segundo ideias de igualdade, de dignidade humana, de fraternidade e de liberdade. (MÜNSTER, 1993, p. 24).

Por sua vez, Coelho (1986) afirma que “a utopia não é o dado, o existente, o fornecido, mas um projeto humano resultante de relações humanas” (p. 72). Em complemento, Münster (1993) sugere que a “utopia é, em primeiro lugar, um *topos* da atividade humana orientada para um futuro, um *topos* da consciência antecipadora e a força ativa dos sonhos diurnos” (p. 25, grifo do autor).

<sup>104</sup> “Porque o homem, com o fogo, força as árvores a florescer, e, com a lâmpada, na ausência do Sol, ilumina a própria casa” (CAMPANELLA, 2005, p. 66). Pois, “o homem é um ser da ‘práxis’; da ação e da reflexão” (FREIRE, 1980, p. 28).

<sup>105</sup> Cf. Mannheim (1976).

<sup>106</sup> Cf. Bloch (2005; 2006a; 2006b).

Deste modo, falando de uma forma mais genérica,

[...] podemos enunciar que utopia [*outopos*] vem a ser a negação do lugar, o lugar da negação: lugar-outro, clinâmen, desvio, cruzamento, descaminho, encruzilhada, excêntrico. [...] a utopia é a arqueologia do amanhã; o utopista é um arqueólogo do futuro. [...]. A utopia tem, portanto, sentido de insurreição, revolta<sup>107</sup>; destruição da ordem, do lugar. Assim como também: subversão das relações de poder [...] travessia, fronteira, passagem, errância. (LIMA, 2008, p. 16, grifo do autor).

Logo, a utopia é um espectro de mudança que sempre é ressuscitado quando a humanidade ou parte dela está sob alguma ameaça. É sobre ela que incidem os primeiros raios da esperança em um novo panorama social. Ela representa o que ainda não foi, mas que pode ser na história humana, pois, como bem diz Münster (1993), “tudo no mundo é movimento e gestação” (p. 27). Daí à concepção é uma questão de tempo.

Esse é o conteúdo ativo da esperança e da expectativa. Para Bloch (2005), é “o ponto de contato entre sonho e vida, sem o qual o sonho produz apenas utopia abstrata e a vida, por seu turno, apenas trivialidade; apresenta-se na capacidade utópica colocada sobre os próprios pés, a qual está associada ao possível-real” (p. 145).

A utopia, portanto, enquanto princípio da esperança representa um devir, um inédito viável, um possível-real. Além do mais, estamos persuadidos a dizer que:

Essa dimensão utópica se faz presente na primeira relação do homem com o mundo, que é a relação do homem com a natureza. Tal relação entre homem e natureza produz o primeiro produto utópico: a cultura, a primeira manifestação da utopia na história do desenvolvimento do homem. (LIMA, 2008, p. 17-18).

Como tal, ela se re-produz pelas relações dos homens. Astuciosa, então, a utopia aparece, ora como um lugar no mundo das ideias, ora como um lugar no mundo da política, do estado, da cidade perfeita..., e ora como um nenhum lugar no mundo abstrato do gênero literário; mas, sempre se situando na dimensão da linguagem, ela é disseminada e, somente aí, como narrativa, é desterritorializada.

Buscando transformar o homem e com ele a sociedade, e a humanidade por fim, ela se transforma junto. De supra celestial passa a figurar numa dimensão

---

<sup>107</sup> “O fato é que uma revolução autêntica não pode dispensar a imaginação utópica, se é que se pretende ter em *revolução* um outro nome para *eutopia*” (COELHO, 1986, p. 67, grifo do autor).

concreta, a da liberdade do homem. Estende-se da idealização à ficção, da ficção à concretude; da alienação à emancipação<sup>108</sup>. E, da imaginação utópica se transpõe à função utópica.

Como podemos observar,

[...] a função utópica é [...] uma função transcendente sem transcendência. Seu esteio e correlato é o processo que ainda não resultou no seu conteúdo mais imanente, o qual está sempre a caminho de se realizar – logo, o qual existe, ele próprio, em esperança e em intuição objetiva do que-ainda-não-veio-a-ser [...]: a função utópica como compreendida atividade do afeto expectante, a intuição da esperança, mantém a aliança com tudo o que ainda é auroral no mundo. (BLOCH, 2005, p. 146).

Assim, a perspectiva do sonhar com lucidez, terna perspectiva da esperança, é mais do que uma manifestação cultural e contemporânea. Ela é transcultural e também trans-contemporânea, pois seus horizontes interferem na direção da história enquanto acontecimento sócio-político-religioso-cultural trans-individual.

Ao mesmo tempo, esta concepção mostra o comparecimento do passado no presente e esta acumulação do passado, por assim dizer, muitas vezes se transforma em mito neste mesmo presente. Não obstante, é por isso que:

A utopia é sempre um *logos*<sup>109</sup> selvagem, uma singularidade selvagem que explode os sentidos de uma realidade do mundo para criar a possibilidade efetiva de uma outra nova realidade, de um lugar-outro. No lugar da parcialidade esgotada da caducidade do *topos*, a negatividade explosiva do *outopos* [a negação do lugar] para

<sup>108</sup> Este é um imperativo do comunismo. “O comunismo é o princípio último da utopia” (LACROIX, 1996, p. 159). E mais, “o comunismo vem a ser a utopia da utopia e coloca-se inteiramente dentro da dimensão utópica como uma metautopia. Metautopia porque inclui na sua crítica a síntese crítica de todas as utopias, inscrevendo-se nessa dimensão tão bem definida por Ernst Bloch como a utopia concreta” (LIMA, 2008, p. 139). Contudo, “[...] o comunismo constituirá, *no imediato*, a salvação daqueles que já estão salvos; não poderá trazer uma esperança concreta aos moribundos, e muito menos reanimar cadáveres” (CIORAN, 2003, p. 133, grifo do autor, tradução nossa)<sup>III</sup>.

<sup>III</sup> [...] el comunismo constituirá, *en el inmediato*, la salvación de aquellos que ya están salvados; no podrá traer una esperanza concreta a los moribundos, y mucho menos reanimar cadáveres.

<sup>109</sup> Segundo Chauí (2002), o vocábulo grego ‘logos’ em princípio significava palavra, verbo, razão, mas hoje “possui múltiplos sentidos e só pode ser traduzido para o português com o uso de muitas palavras: razão, pensamento, linguagem, explicação, fundamento racional, argumento causal. Palavra e pensamento, valor e causa, norma e regra, ser e realidade, *logos* concentra numa única palavra vários significados simultâneos que os gregos não separavam como nós separamos” (p. 37, grifo da autora). Em suma, este termo “[...] concentra os significados de razão, pensamento, discurso e realidade conhecível” (p. 39).

fundamentar e constituir o *eutopos* [lugar-feliz], o lugar bom, o único lugar possível em que o homem deixará de ser humilhado, subjugado, abandonado, desprezível. (LIMA, 2008, p. 153-154, grifo do autor).

A crença nesse lugar-outro também busca arguir contra a concepção de que a história seja um processo linear, acabado e inalterável. Esse pensamento possui como eixos centrais a imaginação e a esperança. São estas que deflagram o processo de transformação da história e do mundo. Conseqüentemente,

[...] a utopia concreta inscreve-se no horizonte deste processo de transformação. Para que isto aconteça é preciso que os sujeitos saibam apoderar-se dessas possibilidades de transformação, utilizando-as no sentido de uma prática transformadora verdadeiramente humana. (MÜNSTER, 1993, p. 92-93).

Essa prática verdadeiramente humana pode ser a educação. Nossa utopia atual é acreditar numa educação – matemática –, a qual se concretiza enquanto promove o desenvolvimento da imaginação e da esperança nos domínios que afeta. É, pois, na imaginação e na esperança que habita a fecundidade da transformação e são elas que impulsionam à superação de todo o pragmatismo estéril que envolve as sociedades. Com elas, os seres humanos voltam a se tornar propensos ao que lhes é inato, ou seja, transcendem o seu momento histórico.

Particularmente, quando as pessoas encontram-se a esmo e o passado não consegue mais apresentar soluções para as questões do presente, ou ainda, não pode mais sugerir um caminho para o futuro, a educação por seus condutos concede às pessoas a possibilidade de consolidarem sua utopia, de dinamizarem o seu *topos*, na aspiração de desfrutar o ainda-não do mundo.

Portanto, a utopia pode ser definida como um logos extático [...]. [E] então, podemos enunciar que a utopia é este *experimentum mundi* [...]: experimentar o mundo no desejo de um mundo melhor [...]. A utopia é experimentar o mundo no desejo e na paixão do mundo. (LIMA, 2008, p. 169, grifo do autor).

Ao contrário do que se poderia pensar, essa consciência utópica irrompe com os sistemas existentes que perderam contato com a realidade, nos quais prevalecem os dogmatismos<sup>110</sup>. Por isso, conforme Bloch (2005), “o ainda-não-

<sup>110</sup> “Atitude daqueles que seguem um dogma. [Um dogma é] um conjunto de doutrinas, princípios” (BORBA, 2004, p. 452). Cf. Abbagnano (1998) e Ferreira (1999) para saber mais.

consciente no ser humano efetivamente faz parte do que-ainda-não-veio-a-ser, do ainda-não-produzido, do ainda-não-manifestado no mundo.” E mais, este ainda-não-consciente “comunica-se e interage com o que-ainda-não-veio-a-ser, mais especificamente com o que está surgindo na história e no mundo” (p. 23).

Assim, superam-se a falta de ideais, a apatia, a indiferença e a incapacidade de sonhar um mundo melhor. Essa concepção do lugar-outro, como utopia, desacredita o determinismo<sup>111</sup>, a hipocrisia e a impossibilidade mundana, pois é “[...] a utopia, [um] princípio de renovação das instituições e dos povos” (CIORAN, 2003, p. 28, tradução nossa)<sup>112</sup>. E como tal, é também um princípio de renovação do homem no singular.

A partir disso, vale a pena olhar para a relação existente entre utopia e história, especialmente porque dessa relação derivam importantes elucidações acerca dos processos de transformação socioculturais ocorridos e/ou por ocorrer no mundo. Dadas as circunstâncias, passemos então agora à próxima seção, aonde essa temática será abordada com mais acuidade.

### 3.2 A utopia e a história: tempos e espaços imaginados

A existência da utopia é antes de tudo uma existência histórica. E como tal, a utopia sempre recorre às liberdades do pensamento humano, permitindo sua constante reelaboração e refinamento. Para Lacroix (1996), essa procura pela “sua perfeição permite e mesmo é seu perpétuo auto-aperfeiçoamento. É por isso que [a] utopia, nesse sentido preciso, pode ser dita ‘verdade da história<sup>113</sup>’” (p. 104).

Em contrapartida, Cioran (2003) defende que “as liberdades somente prosperam em um corpo social enfermo” (p. 31; tradução nossa<sup>114</sup>). Nestas condições, por não estarem em plena comodidade e bem-estar, os homens tentam

---

<sup>111</sup> “Teoria filosófica segundo a qual os fenômenos naturais e os fatos humanos são causados por seus antecedentes” (BORBA, 2004, p. 433). Cf. Abbagnano (1998) e Ferreira (1999) para saber mais.

<sup>112</sup> [...] la utopía, principio de renovación de las instituciones y de los pueblos.

<sup>113</sup> “Ciência do jogo, das aparências, da imagem e do ser, tal é a via da ‘verdade efetiva das coisas’” (LACROIX, 1996, p. 73).

<sup>114</sup> Las libertades sólo prosperan en un cuerpo social enfermo.

se libertar do seu invólucro. E assim, “a história é, como possível conquista do homem, a metamorfose do homem justamente em vista do [seu] cerne, do si mesmo que ainda está em formação” (BLOCH, 2005, p. 72), e que, aliás, não cessa.

Com efeito, como a história expõe o movimento das sociedades na dialética do ‘experimentalizar o mundo’ no desejo utópico de melhoria, sendo este ‘experimentalizar’ um produto da ação humana, a utopia certamente é, como constructo social humano no sentido de construção intelectual feita a partir de múltiplos subsídios, uma verdade da história, porque participa efetivamente da sua ‘edificação’. Ativamente, a utopia faz a história e não simplesmente a transcorre de modo passivo.

O aforismo de Freire (2009a) reforça bem essa noção: “Fazer a história é estar presente nela e não simplesmente nela estar representado” (p. 40). Se a utopia a faz, ela claramente participa da sua verdade. Além disso, Freire (2009b) afirma que “a história é tempo de possibilidades e não de determinismo [...]” (p. 19), e isso quer dizer que “todas as possibilidades somente alcançam a viabilidade dentro da história; [logo] também a novidade é histórica” (BLOCH, 2006a, p. 36-37).

Então a história, tal qual a utopia, pode ser concebida como uma possibilidade que outorga ao indivíduo um domínio para observar, conhecer e avaliar seu contexto, para poder transformá-lo. No entanto, Cioran (2003) diz que, “[...] o historiador, cético por ofício, temperamento e opção, se situa inteiramente fora da verdade” (p. 47, tradução nossa)<sup>115</sup>. Desse modo, crê que o historiador pode melhor discernir as diversidades na paisagem histórica que confronta.

E não poderia ser diferente, uma vez que ainda, “em seu desígnio geral, a utopia é um sonho cosmogônico *ao nível da história*” (CIORAN, 2003, p. 148, grifo do autor, tradução nossa)<sup>116</sup>, o que é presumível, dado que “o sonhar, de fato, não quer de forma alguma apontar permanentemente para frente” (BLOCH, 2005, p. 185).

Lembremos, porém aqui, o seguinte:

A utopia é o produto duma verdadeira *experiência mental* gratuita, lúcida, indiferente à realização, onde o homem joga com as próprias faculdades, demonstrando, a si mesmo e aos outros, suas possibilidades inesgotáveis de criação. Na situação atual, em que

<sup>115</sup> [...] el historiador, escéptico por oficio, temperamento y opción, se sitúa de lleno fuera de la verdad.

<sup>116</sup> En su designio general, la utopía es un sueño cosmogónico *al nivel de la historia*.



tantos condicionamentos (sociais, culturais, políticos, etc.) fazem com que os homens se tornem passivos e se deixem estagnar, a utopia é uma maneira simples de despertar neles a consciência das possibilidades que *têm* de ir além do '*status quo*', de multiplicar os possíveis e de criar novas alternativas. (FURTER, 1972, p. 38, grifo do autor).

Nesse processo, não é o modelo que mais importa, uma vez que os homens podem abandonar seus planos iniciais se outros modelos se revelarem melhores,

[...] o que importa é a vontade de evitar o velho, a repetição, o beco sem saída. Para se conseguir isto, para evitar que o futuro despenque sobre o homem com a força da fatalidade, resvalando ambos para a fossa comum, não é necessário mais que a coragem e o saber. O saber, a história fornece. E a coragem pode ser buscada na imaginação exigente. (COELHO, 1986, p. 98).

O que caracteriza a prerrogativa da história são os textos – escritos ou não – que possibilitam todo o acúmulo das suas principais causalidades. A da imaginação exigente – enquanto utopia – são os textos inspirados nas “[...] sociedades ideais imaginadas em lugares ilhados no espaço ou distantes no tempo, aparentemente à margem da causalidade histórica” (AINSA, 1999, p. 20, tradução nossa)<sup>117</sup>.

Estes textos, por vezes, eternizam um pensamento cujas palavras podem se proliferar e assim conduzir aos quatro ventos as suas mensagens. Os seus vocábulos recorrentes, como insularidade, autarquia, anacronismo, planificação urbanística e regulamentação, sempre mencionados em projetos utópicos, provam que “a imaginação utópica é, assim, inerente ao homem; sua presença nas sociedades históricas, uma constante” (COELHO, 1986, p. 14). Guardadas as devidas proporções, tanto a história quanto a utopia usam da escrita para melhor se perpetuarem.

Contudo, é legítimo deduzir que:

Uma utopia se escreve quando o autor *não crê mais* nas suas possibilidades pessoais de realização. Uma utopia é uma espécie de última mensagem, deixada para que uma geração ulterior se sinta chamada a realizar o que foi previsto. Portanto, o autor da utopia acreditou nas possibilidades de realizações, mas não encontra, no seu mundo, as possibilidades concretas de realizá-la de verdade. (FURTER, 1972, p. 43, grifo do autor).

---

<sup>117</sup> [...] sociedades ideales imaginadas en lugares aislados en el espacio o lejanos en el tiempo, aparentemente al margen de la causalidad histórica.

Qualquer utopia constitui, deste modo, um testemunho da esperança do seu autor. “São ‘planos para um mundo melhor’, nos quais o gênero utópico é importante na medida em que inventa uma espécie de modelo, um arquétipo para a sociedade humana” (AINSA, 1999, p. 34, tradução nossa)<sup>118</sup>. Esses projetos são as imagens de um desejo refletido num texto, a ser colocado em prática no amanhã.

Porém, quando uma geração subsequente reinterpreta esses projetos, eles podem sofrer mudanças. Por exemplo:

Quando Cristo assegurou que ‘o reino de Deus’ não era nem ‘daqui’ nem ‘de lá’, mas de dentro de nós, condenava por antecipação as construções utópicas para as quais todo ‘reino’ é necessariamente exterior, sem relação nenhuma com nosso eu profundo ou nossa salvação individual. [...]. Inaptos para encontrar o ‘reino de Deus’ em si mesmos, ou [...] demasiado astuciosos para buscá-lo aí, os cristãos o situaram no devir: perverteram um ensinamento com o fim de assegurar seu êxito. (CIORAN, 2003, p. 130, tradução nossa)<sup>119</sup>.

Nesse caso, podemos dizer sem receio que a utopia tampouco é um ‘reino’ no ‘Novo Mundo’, mas uma imagem idealizada do mundo, assim como a história também não é o original do que de fato ocorreu no passado, mas uma imagem sua. Ambas nos fazem imaginar o *sui generis*, cuja essência é sua imagem<sup>120</sup>.

Assim sendo, o paraíso terrestre pode não existir concretamente, mas é imaginado, para que passe a existir; ele é o ‘Mundo’ que os homens tornaram ‘Novo’. Sua verdade está no ‘outro’, que não pode ser identificado com o ‘mesmo’. Além do mais, como ‘certeza’, temos que “[...] a verdade não existe jamais” (CIORAN, 2003, p. 144, tradução nossa)<sup>121</sup>. Porque ela, a verdade, é onisciência<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Son ‘planos para un mundo mejor’, en los cuales el género utópico es importante en la medida en que inventa una especie de modelo, un arquetipo para la sociedad humana.

<sup>119</sup> Cuando Cristo aseguró que ‘el reino de Dios’ no era ni de ‘aquí’ ni de ‘allá’, sino de dentro de nosotros, condenaba por adelantado las construcciones utópicas para las cuales todo ‘reino’ es necesariamente exterior, sin relación ninguna con nuestro yo profundo o nuestra salvación individual. [...]. Ineptos para encontrar el ‘reino de Dios’ en sí mismos, o [...] demasiado astutos como para buscarlo ahí, los cristianos lo situaron en el devenir: pervirtieron una enseñanza con el fin de asegurar su éxito.

<sup>120</sup> “A imagem é a capacidade criadora de ligações. [...]. A imagem pode assim ser produtora se for regulada pelo real, que aqui é o sucesso da ação” (LACROIX, 1996, p. 72-73).

<sup>121</sup> [...] la verdad no existe jamás.

<sup>122</sup> “Em última instância, a própria ideia de verdade é um conceito discutível. Muitos pensadores acreditam que ela não exista e que o que chamamos verdade não passe, no fundo, de uma versão bem-sucedida sobre um determinado acontecimento” (ROCHA, 2006, p. 14).

Tanto a utopia quanto a história presenciam incessantemente mudanças na realidade envolvente, nos lembrando que o possível existe e que este pode sim realizar-se. Consequentemente, temos que ter esperança, ter confiança, acreditar. Para Bloch (2005), “a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas” (p.15).

Convencionadas com as necessidades humanas, habitualmente a história revela o que ocorreu e a utopia o que pode vir a ocorrer. Nestes termos, a utopia seria uma espécie de ‘história do futuro’. Não uma recordação mediada pelas tendências do mundo, mas uma esperança que se encontra na linha de frente deste.

Para Furter (1972), “a utopia não foge da história para uma ilha ou uma cidade fechada [...] mas é, fundamentalmente, uma maneira de tomar distância em relação à história, de modo a poder refletir dialeticamente sobre ela” (p. 39-40). Em particular, ela reflete sobre as suas dimensões espaços-temporais.

Daí, segue que:

Toda utopia pressupõe a rejeição do tempo presente ou do lugar (espaço) onde se vive, quando não de ambos simultaneamente, e a representação de um território que está em ‘outro lugar’ (outro espaço) ou ‘outro tempo’, passado ou futuro. Esta realidade alternativa, enquanto alteridade, oferece uma contra-imagem crítica da realidade vigente (o aqui e o agora), à que corrige propondo radicais modificações ao injusto de sua estrutura. (AINSA, 1999, p. 37, tradução nossa)<sup>123</sup>.

Essa tensão entre a realidade vigente e a realidade alternativa é o que melhor caracteriza a utopia. Toda a sua finalidade gira em torno de um clímax, a felicidade, que nada mais é do que a satisfação das necessidades em sua última instância. É por isso que a história humana é perpassada essencialmente por ações que perspectivam sempre essa saciedade.

A utopia pode tanto ser revolucionária quanto conservadora, pois ela reivindica outros tempos possíveis além do presente, a saber, o passado ou o

---

<sup>123</sup> Toda utopía presupone el rechazo del tiempo presente o del lugar (espacio) donde se vive, cuando no ambos a la vez, y la representación de un territorio que está en ‘otro lugar’ (otro espacio) u ‘otro tiempo’, pasado o futuro. Esta realidad alternativa, en tanto alteridad, ofrece una contra-imagen crítica de la realidad vigente (el aquí y el ahora), a la que corrige proponiendo radicales modificaciones a lo injusto de su estructura.

futuro<sup>124</sup>. Entendemos, aqui, que “o presente é objetivamente tudo o que existe” (BLOCH, 2006b, p. 25).

Por sua vez, o tempo passado é comumente identificado com os ‘mitos da criação’ da humanidade ou do ‘paraíso perdido’ pelo homem. Já o tempo futuro é o que está associado com o ‘lugar aprazível’ que se pode projetar no amanhã e fundase na ideia de construção, de emancipação, de progresso – inclusive científico.

Categoricamente, Cioran (2003) afirma que “até respirar seria um suplício sem a reminiscência ou o pressentimento do paraíso, objeto supremo – e não obstante inconsciente – dos nossos desejos, essência não formulada de nossa memória e de nossa espera” (p. 147, tradução nossa)<sup>125</sup>.

Por esse viés, o primeiro tempo elencado remete a uma ideia imaginária e nostálgica de um momento passado, ideal, cenário bucólico da eterna felicidade, onde a ‘mãe terra’ possuía a capacidade espontânea para prover de tudo à todos. O mito da ‘terra sem males’ que estudaremos adiante trata com retidão desse tempo. O segundo, por sua vez, que é o tempo futuro, é o que prevalece nas utopias a partir do final do século XVIII e nelas está representada a busca do novo a começar do presente, pois o futuro nele já é latente.

Entretanto, sobretudo nas culturas autóctones, é comum que o antepassado seja o depositário do futuro da sua respectiva cultura e não o ente atual, pois foi ele o titular do paraíso antes da ‘conquista’. Assim, tradição e modernidade passam a integrar a mesma utopia. Nesta perspectiva, do ponto de vista escatológico<sup>126</sup>, o ser humano também espera encontrar, ou no passado ou no futuro, respectivamente, o ‘paraíso perdido’ ou a ‘terra prometida’.

---

<sup>124</sup> “O revolucionário pensa que a mudança que ele prepara será a última; o mesmo pensamos todos na esfera das nossas atividades: *o último* é a obsessão do ser vivo” (CIORAN, 2003, p. 148, grifo do autor, tradução nossa)<sup>IV</sup>. Não é à toa que pensamos ser a educação etnomatemática uma das últimas inovações frente ao atual ensino da matemática vigente.

<sup>IV</sup> El revolucionario piensa que el cambio que él prepara será el último; lo mismo pensamos todos en la esfera de nuestras actividades: *el último* es la obsesión del ser vivo.

<sup>125</sup> Hasta respirar sería un suplício sin el recuerdo o el presentimiento del paraíso, objeto supremo – y no obstante inconsciente – de nuestros deseos, esencia no formulada de nuestra memoria y de nuestra espera.

<sup>126</sup> Uma utopia escatológica jesuíta missioneira era construir a ‘Cidade de Deus’ na terra, um ‘Estado Divino’ – uma arca dita Redução. A problemática é que “o Estado de Deus é uma arca, [mas] muitas vezes também é uma catacumba sempre de novo escondida; sua manifestação acontece somente no fim da história em curso” (BLOCH, 2006a, p. 61).

Todavia, pensando de forma mais cética acerca disso, percebemos que:

É como se o tempo em sua *totalidade* tivesse vindo a nos visitar, uma última vez, antes de desaparecer... Inútil se elevar depois para o antigo paraíso ou correr para o futuro: um é inacessível, o outro irrealizável. O que importa, pelo contrário, é interiorizar a nostalgia ou a espera necessariamente frustradas quando se voltam para o exterior, e obrigá-las a discernir ou a criar em nós a bem-aventurança pela qual, respectivamente, sentimos ou nostalgia ou esperança. Não há paraíso mais que no fundo de nós mesmos [...]. (CIORAN, 2003, p. 161-162, grifo do autor, tradução nossa)<sup>127</sup>.

Essa racionalidade implacável assola os ‘castelos de vento’ que tentam se concretizar como realidade. Porém, “a esperança afoga a angústia” (BLOCH, 2005, p. 113) e, para amenizar, prenunciamos que, “no fim, a vida sem utopia é irrespirável, para a multidão ao menos. Correndo o risco de se petrificar, o mundo necessita de um delírio renovado. É a única evidência que se desprende da análise do presente” (CIORAN, 2003, p. 29, tradução nossa)<sup>128</sup>.

Para sintetizar a questão da dimensão temporal, de um lado podemos então assegurar que “a utopia é um pensar no tempo” (FURTER, 1972, p. 40). De outro, que “nada desvela melhor o sentido metafísico da nostalgia como a sua impossibilidade para coincidir com algum momento do tempo” (CIORAN, 2003, p. 126, tradução nossa)<sup>129</sup>.

Sendo o tempo [...] o espaço da história, então o modo futuro do tempo é o espaço das possibilidades reais da história, e ele se situa sempre no horizonte da respectiva tendência do evento do mundo. Isto quer dizer, no nível teórico-prático: na linha de frente do processo do mundo, onde são tomadas as decisões, onde se descortinam novos horizontes. (BLOCH, 2005, p. 244, grifo do autor).

---

<sup>127</sup> Es como si el tiempo en su totalidad hubiese venido a visitarnos, una última vez, antes de desaparecer... Inútil remontarse después hacia el antiguo paraíso o correr hacia el futuro: uno es inaccesible, el otro irrealizable. Lo que importa, por el contrario, es interiorizar la nostalgia o la espera, necesariamente frustradas cuando se vuelven hacia el exterior, y obligarlas a discernir o a crear en nosotros la dicha por la que, respectivamente, sentimos o nostalgia o esperanza. No hay paraíso más que en el fondo de nosotros mismos [...].

<sup>128</sup> A la larga, la vida sin utopía es irrespirable, para la multitud al menos. A riesgo de petrificarse, el mundo necesita un delirio renovado. Es la única evidencia que se desprende del análisis del presente.

<sup>129</sup> Nada desvela mejor el sentido metafísico de la nostalgia como su imposibilidad para coincidir con algún momento del tiempo.

Em contrapartida, temos a dimensão espacial, sobre a qual explicitaremos que:

Todas as sociedades se definem em função de sua situação no espaço: extensão, abertura e fechamento, intercâmbio e isolamento. O espaço não pode ser nunca neutro ou indiferente, o que implica que as relações do homem com seu contorno, feitas de um jogo refinado de envios e correspondências entre os múltiplos componentes da natureza e da cultura, do indivíduo e da sociedade, se estruturam como harmônicas ou dissociadas. (AINSA, 1999, p. 42, tradução nossa)<sup>130</sup>.

Sabemos, além disso, que as descrições paradisíacas sempre refletem um ‘espaço feliz’ no qual a sociedade lá residente vive – viveu ou viverá – em harmonia com a natureza. Contradizendo estas descrições, Cioran (2003) fala que “a harmonia, universal ou não, não existiu e nem existirá jamais” (p. 160, tradução nossa)<sup>131</sup>. Mesmo assim, seus traços são fortes na alocução utópica.

O discurso utópico [...] se funda no divórcio e na dissociação do homem com o espaço que o rodeia [...]. A dissociação espacial se funda nos fatos de que o homem não é capaz de conceber a felicidade no lugar e no tempo em que vive. O ser humano tem imaginado sempre a felicidade fora do lugar onde está ou em um tempo passado ou futuro, porém dificilmente no ‘aqui e agora’. (AINSA, 1999, p. 43, tradução nossa)<sup>132</sup>.

Eis que daí, nada é mais simples do que querer sair de um lugar onde as coisas não estão bem. A questão é que o caminho que permite a evasão nem sempre é fácil de ser tomado, porque na realidade, ou o caminho deve ser traçado ou deve ser encontrado, podendo ainda o transeunte em qualquer deles se perder.

Esse enveredar, porém, passa a ser o mesmo que uma investida incisiva, a saber, na ponderação pendente daquilo que os seres humanos realmente querem e como o mundo em resposta se

---

<sup>130</sup> Todas las sociedades se definen en función de su situación en el espacio: extensión, apertura y cierre, intercambio y aislamiento. El espacio no puede ser nunca neutro o indiferente, lo que implica que las relaciones del hombre con su contorno, hechas de un juego refinado de envíos y correspondencias entre los múltiples componentes de la naturaleza y de la cultura, del individuo y de la sociedad, se estructuran como armónicas o disociadas.

<sup>131</sup> La armonía, universal o no, no existió ni existirá jamás.

<sup>132</sup> El discurso utópico [...] se funda en el divorcio y la disociación del hombre con el espacio que lo rodea [...]. La disociación espacial se funda en el hecho de que el hombre no es capaz de concebir la felicidad en el lugar y en el tiempo en que vive. El ser humano ha imaginado siempre la felicidad fuera del lugar donde está o en un tiempo pasado o futuro, pero difícilmente en el ‘aquí y ahora’.

relaciona com isso. É nessa direção que corre, depois do desenrolar de uma história prévia até o presente, [...] a história humanizada propriamente dita. (BLOCH, 2006a, p. 477).

Nestes termos, surge um ponto importante, a saber, a fronteira. Em outras palavras, “o que separa o espaço ideal do espaço real é a fronteira, noção que se estabelece graças ao limite, quer dizer, o lugar até onde vai uma ordem e onde começa outra” (AINSA, 1999, p. 44, tradução nossa)<sup>133</sup>. Objetivamente, ocorre que:

A utopia como fronteira é uma esperança de escapar do presente, não graças a uma confiança ilimitada no futuro, senão graças a viagem que permite o acesso a uma terra prometida, permeável, onde uma nova realidade pode ser forjada de imediato na medida dos desejos do emigrante. (AINSA, 1999, p. 46, tradução nossa)<sup>134</sup>.

Geralmente, todo emigrante projeta seu desejo para além do transitório, almejando com esperança encontrar o novo, o possível, o ilimitado, o qual está latente na realidade do lugar-outro, além do horizonte visível. Por isso, a utopia é mais do que uma evasão, é também uma reconstrução, cuja intenção é que o ‘novo mundo’ seja melhor que o atual. Essa esperança oferece alento para o dia-a-dia.

Mas, atualmente, a utopia tem recebido uma conotação pejorativa. O sonhar desperto não tem sido associado para além de um inventário de letargias, ou seja, “em linguagem coloquial, passou a ser sinônimo de prospecção do impossível, sonho ou quimera irrealizável, projeto desmedido que, mesmo quando for positivo a partir de um ponto de vista teórico, resulta desatualizado, ‘fora de moda’” (AINSA, 1999, p. 19, tradução nossa)<sup>135</sup>.

Ora, não sabem os respectivos vulgarizadores que “[...] o sonho angustioso e tenaz é o princípio do despertar metafísico” (CIORAN, 2003, p. 134, tradução nossa)<sup>136</sup>. Ou, melhor dizendo, é o ‘abrir dos olhos’ ao transcendente. É por isso que não somos complacentes com essa posição que visa sentenciar o ‘fim da utopia’.

<sup>133</sup> Lo que separa el espacio ideal del espacio real es la frontera, noción que se establece gracias al límite, es decir, el lugar hasta donde llega un orden y donde empieza otro.

<sup>134</sup> La utopia como frontera es una esperanza de escapar del presente, no gracias a una confianza ilimitada en el futuro, sino gracias al viaje que permite el acceso a una tierra prometida, permeable, donde una nueva realidad puede ser forjada de inmediato a la medida de los deseos del emigrante.

<sup>135</sup> En el lenguaje coloquial ha pasado a ser sinónimo de prospección de lo imposible, sueño o quimera irrealizable, proyecto desmesurado que, aun cuando pueda ser positivo desde un punto de vista teórico, resulta inactual, ‘pasado de moda’.

<sup>136</sup> [...] la pesadilla es el principio del despertar metafísico.

Este fim da utopia, ou seja, a recusa das ideias e das teorias que ainda se servem de utopias para indicar determinadas possibilidades histórico-sociais, podemos hoje concebê-lo, em termos bastante precisos, também como fim da história; isto é, no sentido [...] de que as novas possibilidades de uma sociedade humana e de seu ambiente não podem mais ser imaginadas como prolongamento das velhas, nem tampouco serem pensadas no mesmo *continuum* histórico. (MARCUSE, 1969, p. 13-14, grifo do autor).

Creemos não se tratar aqui do fim da história como um todo, mas da história pré-determinada, até porque “são os homens que fazem a história, cujo sujeito coletivo se forma, se cria, se estrutura nesta história” (MÜNSTER, 1993, p. 47). É claro, no entanto, que “a história, abandonada à sua própria sorte, é unicamente decadência e declínio” (BLOCH, 2006b, p. 27).

Mas esse não é o caso, pois:

Como o tempo presente, na sua dialética real, é transcendente, a perspectiva de uma *práxis transformadora do futuro* não deve ser descartada. O sujeito da produção da história nasce no tempo histórico presente e torna-se consciente de si mesmo na imanência do ser social. (MÜNSTER, 1993, p. 44, grifo do autor).

Isso prova, definitivamente, que:

A verdadeira gênese não se situa no começo, mas no fim, e ela apenas começará a acontecer quando a sociedade e a existência se tornarem radicais, isto é, quando se apreenderem pela raiz. Porém, a raiz da história é o ser humano [...], que remodela e ultrapassa as condições dadas. (BLOCH, 2006b, p. 462).

É por isso que Lima (2008) sustenta com veemência que “um espectro [que] percorre o mundo, é o espectro da utopia. A utopia, que foi o coração da modernidade, encontra-se hoje jogada na lata de lixo da história. Mas, para nós, ainda caminha conosco” (p. 153). Isso prova que qualquer transformação no mundo tem seu lugar, denotando que há uma semente utópica apta a conceber o novo.

E a utopia é fecunda, porque é capaz de abrir possibilidades à sobrevivência ante as misérias do mundo. “Efetivamente, a miséria é a grande auxiliar do utopista, a matéria sobre a qual trabalha, a substância com que nutre os seus pensamentos, a providência de suas obsessões” (CIORAN, 2003, p. 119, tradução nossa)<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> Efectivamente, la miseria es la gran auxiliar del utopista, la materia sobre la cual trabaja, la sustancia con que nutre sus pensamientos, la providencia de sus obsesiones.



É visto que “a metamorfose do ser humano, com causas socioeconômicas, é idêntica à própria história real e irreversível da humanidade” (BLOCH, 2006b, p. 137). Entrementes que “o delírio dos indigentes é gerador de acontecimentos, fonte de história: uma multidão de enfebrecidos que querem outro mundo, aqui embaixo e para agora. São eles os que inspiram as utopias, é por causa deles que se escrevem” (CIORAN, 2003, p. 120, tradução nossa)<sup>138</sup>. Daí que se os condicionantes da época projetam um paradigma que impulsiona as sociedades, a repulsa ao entorno e o seu triste presente provocam a marcha da utopia. Logo,

[...] as relações da utopia com a realidade são determinantes, já que a utopia mais irreal e fantástica não pode evitar sua contextualização histórica [...]. A utopia deve ser estudada, portanto, tendo em conta as estruturas mentais e os ideais da época em que se propõe. As ideias fortes que a animam estão em íntima relação com o pensamento filosófico, a literatura, os símbolos, os mitos, os movimentos sociais e mesmo com as crenças religiosas de seu tempo. (AINSA, 1999, p. 50, tradução nossa)<sup>139</sup>.

Sabemos, todavia, que a utopia que influencia no curso da história não é necessariamente a mais realista ou a de mais fácil realização. Prova disso é a influência da utopia quinhentista sobre as missões jesuíticas que estudamos. Neste sentido, mesmo que para alguns historiadores as obras utópicas sejam testemunhas hipotéticas, nós cremos que elas são interessantes, pois:

Realizada ou não, a utopia aparece como inevitável, para não dizer necessária, na história da humanidade. Um autor como Cioran, reticente à noção de utopia, o admite: a utopia é parte da busca da felicidade humana, por mais que [...] a felicidade tenha sido a causa de muitos acontecimentos funestos da história. (AINSA, 1999, p. 63, tradução nossa)<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> El delirio de los indigentes es generador de acontecimientos, fuente de historia: una turba de enfebrecidos que quieren otro mundo, aquí abajo y para pronto. Son ellos los que inspiran las utopías, es a causa de ellos que se escriben.

<sup>139</sup> [...] las relaciones de la utopía con la realidad son determinantes, ya que la utopía más irreal y fantástica no puede evitar su contextualización histórica [...]. La utopía debe estudiarse, por lo tanto, teniendo en cuenta las estructuras mentales y los ideales de la época en que se propone. Las ideas fuerza que la animan están en íntima relación con el pensamiento filosófico, la literatura, los símbolos, los mitos, los movimientos sociales y aun las creencias religiosas de su tiempo.

<sup>140</sup> Realizada o no, la utopía se aparece como inevitable, por no decir necesaria, en la historia de la humanidad. Un autor como Cioran, reacio a la noción de utopía, lo admite: la utopía es parte de la búsqueda de la felicidad humana, aunque [...] la felicidad ha sido la causa de muchos acontecimientos funestos de la historia.

Essa dialética histórica que relaciona e entrelaça utopia e realidade traduz um temor, o de que por fim, a utopia se concretize. É por isso que ela vem sendo tratada de modo grosseiro nos becos do palavreado coloquial. Deem-nos licença aqui os mais sensíveis para alocarmos a nossa posição, a qual confere que:

A utopia não é uma puta no bordel da história, como exemplarmente nos desvendava Benjamin nas suas teses sobre a história. Ela se constitui e sempre se constituiu como um fator desestabilizador de uma continuidade histórica morta. Hoje, mais do que nunca, sabemos que para ser possível viver em uma perspectiva utópica, ainda que mínima, é necessário invocar a luz acendendo uma vela, para que da noite tenebrosa do presente possamos desventrar o amanhã do futuro. O utopista muitas vezes tem que mergulhar no esgoto do presente e apreender na paisagem das ruínas o húmus, para fazer brotar a primavera da manhã de festa na história do mundo. Da sua janela, espera ver o sol do novo mundo e o homem que virá acertar o relógio da esperança do dia novo que começa. (LIMA, 2008, p. 165).

Completamos, enfim, que ser humano consiste em ser utópico, em ser utopista. Nós somos todos utopistas então, tentado ‘acertar’ aqui os ponteiros do porvir da educação matemática à luz da etnomatemática, na expectativa da chegada de um novo alvorecer, mais perfeito do que o que temos vivido nos nossos dias.

Porém, antes de nos adiantarmos mais nisto, façamos um conciso exercício retrospectivo com vistas à experiência missioneira jesuítica-guarani enfatizada nesta tese, com a finalidade de entender um pouco do porquê que ela não passou, digamos assim, de uma evidente ilusão, cujo tentame foi/é associado, por um lado, à terra prometida, e por outro, ao paraíso perdido. Portanto, acometamos em exame este ponto em seguida, para com a seção subsequente encerrar o atual capítulo.

### 3.3 A ilusão missioneira: a terra prometida e o paraíso perdido

Um predicado característico da utopia, segundo Melià (2004), “[...] é negar sua etimologia e definição, para poder dizer: aqui estive; aqui estou; sou futuro” (p. 9, tradução nossa)<sup>141</sup>. Assim, esse conceito pode atravessar a história, e também a geografia, para se fazer realidade em algum lugar-outro, em algum tempo possível.

---

<sup>141</sup> [...] es negar su propia etimología y definición, para poder decir: aquí estuve; aquí estoy; soy futuro.

Essa condição da utopia permitiu e ainda permite muitos autores apresentarem as Missões Jesuíticas Guaranis como tendo sido uma utopia concreta e plenamente realizada. Há quem diga, por isso, que essa experiência foi o ‘trunfo da humanidade’. Porém, a afirmação de que a utopia teve realmente existência entre os missionários é questionável. Nós mesmos não temos esta certeza.

Sabemos que a imagem estereotipada do guarani ‘reduzido’ a um arquétipo social padronizado fomenta essa crença. E não poderia ser diferente, uma vez que, por mais de cento e cinquenta anos, subsistiram as reduções até a supressão da Companhia de Jesus e a expulsão dos padres jesuítas dos domínios territoriais espanhóis em 1767; ato decretado pelo rei da Espanha sobre a incúria do Papa.

É dito, em consideração a esse entretempo, que:

Por suas dimensões e duração, este experimento resultou absolutamente único na história, e é conhecido (ou desconhecido) com o nome de ‘Estado’ jesuíta do Paraguai ou, mais corretamente, dos guarani. Foi realizado pela Companhia de Jesus mediante a criação de um complexo sistema de povoados ou ‘reduções’, aonde os indígenas nômades guarani foram reduzidos a vida sedentária e onde prosperou uma civilização bastante particular, na qual houve um avançado progresso material, se conciliaram singulares realizações nos planos econômico-social, cultural, religioso e mesmo militar. (ARMANI, 1987, p. 9, tradução nossa)<sup>142</sup>.

A desconstrução e o esfacelamento deste ‘Estado’, agora póstumo, começaram com o Tratado de Madrid assinado em 1750 entre Espanha e Portugal, o qual assegurava a posse dos Sete Povos das Missões ao último, em troca da Colônia do Santíssimo Sacramento, reduto localizado no sul do que é hoje o país Uruguai, na foz do Rio da Prata e, portanto, ponto estratégico para transações mercantis e despachos aduaneiros – lícitos e ilícitos – na época.

Com o referido tratado, mudavam-se as terras de reino e seus moradores – os guarani e também os jesuítas – deveriam migrar para os territórios espanhóis mais próximos. Porém, a recusa e a resistência na desocupação dos Sete Povos

---

<sup>142</sup> Por sus dimensiones y duración, este experimento resultó absolutamente único en la historia, y es conocido (o desconocido) con el nombre de ‘Estado’ jesuita del Paraguay o, más correctamente, de los guaraníes. Fue realizado por la Compañía de Jesús mediante la creación de un complejo sistema de poblados o ‘reducciones’, donde los indígenas nómades guaraníes fueran reducidos a la vida sedentaria y donde prosperó una civilización bastante particular, en la cual, a un avanzado progreso material, se aunaron singulares realizaciones en los planos económico-social, cultural, religioso y aun militar.

das Missões por parte dos seus habitantes acendeu o estopim da Guerra Guaranítica, que no todo durou três anos (1753-1756).

O genocídio eminente se consumou e foi assinado por ambos os impérios hispano-portugueses. Importa dizer que, “depois de anos de redução [...] os guarani vão à guerra em defesa de uma terra e de um povoado que ‘Deus lhes deu’; defendem até a morte as condições de poder viver sua redução [...]” (MELIÀ, 1993, p. 192, tradução nossa)<sup>143</sup>, bradando acolá, inutilmente, que ‘esta terra tem dono!’<sup>144</sup>.

Com isso, a total expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis adjacentes passou a ser uma questão de tempo, pois as ‘Reformas Pombalinas’<sup>145</sup> iniciadas em 1759 com o banimento dos jesuítas de Portugal e das suas jurisdições, brevemente ricochetearam nas terras castelhanas. E assim, se estabelece o fim do ciclo missioneiro, culminando com a irrestrita saída dos referidos padres da assistência paraguaia em 1768, com a posterior e gradativa dispersão do povo guarani.

Em termos históricos, se antes mesmo do seu fenecimento as Missões já eram aclamadas na literatura como uma utopia realizada, então agora, mediante essa novel reconfiguração, surge um ensejo a mais para tal. Por esse motivo, elas receberam abordagens variadas, sendo ovacionadas como um projeto ora idealista-cristão, ora socialista-cristão, ora comunista-cristão<sup>146</sup>.

Na realidade as Missões, em particular os Sete Povos, não foram uma presciência positiva de um prospero amanhã, tampouco o bom emprego de utopias

---

<sup>143</sup> Después de años de reducción [...] los guaraní van a la guerra en defensa de una tierra y de un pueblo que ‘Dios les dio’; defienden hasta la muerte las condiciones de poder vivir su reducción [...].

<sup>144</sup> Esta expressão é emblemática também para os missioneiros de hoje.

<sup>145</sup> “Em Portugal do século XVIII, as reformas pombalinas da instrução pública ocupam lugar de destaque ao lado das drásticas medidas políticas tomadas pelo Primeiro-Ministro português. Em sua reforma, o Marquês de Pombal se propôs a substituir os tradicionais métodos de ensino que eram utilizados pelos jesuítas por outros mais condizentes com os ideais de então. Um dos objetivos da reforma do ensino por ele posta em prática foi a remodelação dos métodos educacionais existentes [...]. A ideia principal da reforma pombalina era renovar a mentalidade imperante em Portugal” (SILVA, 1992, p. 39).

<sup>146</sup> Em linhas gerais, dizemos que o idealismo é uma teoria filosófica segundo a qual o ser, a realidade, enfim, tudo o que existe, é determinado pela consciência. Segundo essa doutrina, a ideia é considerada como o princípio, sendo ela o espírito da realidade. Já o comunismo é visto como uma doutrina política, econômica e social que, basicamente, defende o direito de uso coletivo da propriedade e dos meios de produção. Uma sociedade fundada sob esta doutrina se baseia invariavelmente na abolição da propriedade privada e na coletivização dos meios de produção. O socialismo, por sua vez, é considerado como uma doutrina que, em síntese, propõe promover o bem comum através da substituição da livre-iniciativa individual pela ação coordenada da coletividade na produção e na partição de bens e produtos. Cf. Abbagnano (1998), Borba (2004), Ferreira (1999).

renascentistas ou mesmo algum sonho atemporal objetivado, mas uma tentativa abortada disso tudo.

Entretanto, antagonizando essa situação, admitimos que:

Neste filão foi enxertado o pensamento [...] que fez querer ver no experimento paraguaio da Companhia de Jesus uma tentativa de traduzir na realidade histórica as teorias utopistas de filósofos da antiguidade clássica – Platão – e do Renascimento – Thomas More e Tommaso Campanella – ou, quando menos, um intento de realizar um hipotético ‘Reino de Deus’ na terra. (ARMANI, 1987, p. 12, tradução nossa)<sup>147</sup>.

Não raras são as obras dadas a essa perspectiva. *Il Cristianesimo Felice Nelle Missioni de ‘Padri Della Compagnia di Gesù Nel Paraguay*, de Muratori (1743; 1754); *Platón y los Guaraníes*, de Peramás (1793; 2004); *A República ‘Comunista Cristã’ dos Guaranis*, de Lugon (1977), são apenas alguns exemplares dessa tendência. Todas precedidas por outras tantas que deixam transpassar nas suas linhas, traços fortes de uma possível utopia, seja no seu título ou em seu conteúdo.

São relatos da *conquista espiritual*, de *viagens*, da *história da província*, da *história da Companhia de Jesus no Paraguai*, da *história das Missões*, da *organização social das doutrinas* etc.<sup>148</sup>, que descrevem contextos, culturas, vicissitudes, tensões, peculiaridades, cotidianidades..., desde a fundação da primeira redução até a ruína da última. Essas descrições trazem informações noticiosas de um tempo e de vidas que derrocaram; de um ambiente que sofreu deterioração em todos os sentidos até despenhar-se.

Hoje, cerca dois séculos e meio depois, ao fitar seus escombros, podemos ver que:

As ruínas das reduções, esse espaço produzido também pela história, não são mais um lugar de vida guarani, são uma ‘utopia’, que o visitante tentará reorganizar idealmente, mesmo com dificuldade, já que seus elementos estão dispersos, como pedras

---

<sup>147</sup> En esta filón se ha injertado el pensamiento [...] que ha querido ver en el experimento paraguayo da la Compañía de Jesús, una tentativa válida de traducir en una realidad histórica las teorías utopistas de los filósofos de la antigüedad clásica – Platón – y del Renacimiento – Tomás Moro y Tomás Campanella -, o cuando menos un intento de realizar un hipotético ‘Reino de Deus’ en la tierra.

<sup>148</sup> Charlevoix (1747; 1910), Hernandez (1913), Jarque e Altamirano (1687; 2008), Leite (1938-1950), Montoya (1639; 1640; 1997), Cardiel (1900), Sepp (1980), Techo (2005) são apenas alguns exemplos dessas obras.

espalhadas por campos de solidão<sup>149</sup>. (MELIÀ, 1993, p. 209, tradução nossa)<sup>150</sup>.

De fato, as Missões se transformaram em utopia na medida em que ocorria a sua desintegração. Por um lado, as causas foram os ‘negócios’ luso-hispânicos, por outro, às conjunturas históricas do então Século das Luzes. Um desequilíbrio ‘entre o trono e o altar’ – entre interesses colonialistas e evangelizadores – que custou caro aos membros da nação guarani, e aos jesuítas igualmente, pois eram estes os que mais tinham objetivos proféticos neste ‘novo’ continente.

Antes, porém, lembremo-nos que a colonização europeia estava acontecendo na América, e ‘ficar entre a cruz e a espada’ exigiu uma escolha por parte dos habitantes nativos daquelas pradarias. Mais precisamente, ocorreu que:

Os guarani foram solicitados a fazer uma opção pelos missionários que os procuraram nas suas aldeias, portando uma cruz. Fizeram-na, pois estavam dispostos a obter garantias para manter a liberdade e escapar do genocídio e da escravidão, que era a promessa que lhes faziam as ações dos encomendeiros espanhóis e dos bandeirantes lusos. (KERN, 1982, p. 207).

Estes então, ao fazer a sua opção, se tornaram partícipes das decisões que selaram os destinos de todos, tanto dos jesuítas quanto dos próprios guarani, na medida em que juntos alicerçaram o que foi a pedra angular de um ‘novo mundo’ a ser vivido daí em diante.

Porém, esse viver não era um viver puro e simples, no mundo, como ele se apresentava ali. Esse viver reclamava uma imediata ação de balizamento, ou seja, “para viver no mundo, há que fundá-lo [...]. Esse processo de fundação supõe traçar limites orientados. Trata-se de separar o cosmos do caos, o civilizado da ‘barbárie’ circundante, o sagrado do impuro [...] (AINSA, 1999, p. 99, tradução nossa)<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> “O templo semidestruído de São Miguel é um monumento testemunho do massacre do povo guarani, testemunho da resistência e da grandeza dos Povos Indígenas de toda a América. As pedras escurecidas pelo fogo e pelos séculos narram com seu terrível silêncio a passagem dos bandeirantes, a devastadora passagem dos exércitos de Portugal e Espanha” (CASALDÁLIGA et al., 1980, p. 21).

<sup>150</sup> Las ruinas de las reducciones, ese espacio producido también por la historia, no son más un lugar de vida guaraní, son una ‘utopia’, que el visitante intentará reorganizar idealmente, aunque con dificultad, ya que sus elementos están dispersos, como piedras esparcidas por campos de soledad.

<sup>151</sup> Para vivir en el mundo hay que fundarlo [...]. El proceso de fundación supone trazar límites orientados. Se trata de separar el cosmos del caos, lo civilizado de la ‘barbarie’ circundante, lo sagrado de lo impuro [...].

Assim, na expectativa de ‘separar o trigo do joio’<sup>152</sup>, a renascença cristã chega às Missões da América do Sul trazendo consigo o pensamento eurocêntrico, buscando planificar o espaço indígena sob a forma de povoados quadrangulares<sup>153</sup>, impondo rigidamente uma disciplina que era rigorosa como a regularidade de um badalo pendular.

Na ordem do dia, por exemplo, imperavam a segmentação e a compartimentalização, tudo regido por um tilintar bem característico da Santa Sé, a saber, o retumbar do sino. Para contextualizar, imaginemos que fosse possível retroceder às Missões da época.

Desse modo, porventura poderíamos observar uma cena como a seguinte:

É meia-noite nas missões jesuíticas junto ao rio da Prata. O sino toca. O sino tocando emite uma mensagem. Não bastasse o sino batendo de manhã cedinho, quase de madrugada, para que os índios fossem ao trabalho, de novo o sino batia marcando as horas das refeições e das rezas, intervalando as ações cotidianas. E martelando e compartimentando o tempo, o sino bate até indicando o momento apropriado para os índios copularem. Ou, então, o sino batendo, determinando a hora em que os ‘bailes’ dos índios deveriam acabar. [...]. O tempo contínuo e circular do pensamento selvagem sofrendo uma violência, passando por meioses, sendo transformado num mostrador de relógio. [...]. Com essa incisão se cruza a divisão do espaço. Dividido já o dia no trabalho do campo e no mostrador do relógio, restava agora dividir o espaço onde se erigia a moradia. As aldeias indígenas, redondas ou em formas oblongas, e as ocas, também erguidas segundo linhas da natureza, eram predominantemente curvas. Mas, em oposição, irrompe a planta das missões dos jesuítas no Novo Mundo, impondo à reta, princípio ordenador da autoridade e da hierarquia, como se, através desse traço, a cultura devesse subjugar e disciplinar as intrincadas curvas da natureza humana (e tropical). (SANT’ANNA, 2000, p. 35-36).

De plausível nesse panorama decorrido, podemos afirmar que nem todos os grupos guarani foram reduzidos e que ninguém era a todo custo ‘forçado a se reduzir’, ou mesmo ficar ‘reduzido’. E que, dadas às persistentes tentativas durante o decurso da ‘conquista’ e os intensos momentos de persuasão, se evidenciam heróis e/ou mártires entre indígenas e jesuítas, entre os sacerdotes com vestes negras e os sacerdotes desnudos, estes últimos alcunhados de feiticeiros.

---

<sup>152</sup> Na Bíblia (2000, p. 13-14), conforme o Evangelho de Mateus [13.24-30].

<sup>153</sup> Ver os Planos das Reduções no Anexo B.

Já nas reduções, para aqueles que se propuseram vivenciá-las, a rotina elucida uma realidade austera, que era intercalada por concretudes muito aquém das possibilidades gozadas numa ilha paradisíaca, ou numa república platônica, ou ainda numa cidade resplandecente e ensolarada, como a bibliografia ficcional gosta de expor<sup>154</sup>. Ali, no entanto, a vida era real, com amargos e doces sabores. Também era metódica e sistemática, tudo em prol do bendito preceito do *Ora et Labora*<sup>155</sup>.

Sabemos, ainda, que nas Missões Jesuíticas Guaranis, por um lado:

A disposição interior das reduções correspondia a um plano quase uniforme, estabelecido, em suas linhas gerais, desde o princípio. Cada construção inseria-se no plano geral. ‘Quem conhece uma das cidades conhece todas, pois todas se parecem exatamente, na medida em que a natureza dos locais o permite’. Esta frase de *A Utopia* aplica-se perfeitamente às reduções guaranis. (LUGON, 1977, p. 71, grifo do autor).

Por outro lado, conseguimos conhecer por intermédio da obra de Insaurralde (1759-1760), como devia ser ‘o uso perfeito do tempo’ nestas mesmas reduções. Ou, melhor dizendo, no seu texto vertido em língua guarani – idioma oficial naquelas Missões –, intitulado *Ara Porú Aguiyey Hába*,

[...] isto é, *Do bom uso do dia ou do tempo*, [...] ensina o autor aos indígenas em particular, como passar todo o dia santa e dignamente, seja trabalhando em casa, seja cultivando o campo<sup>156</sup>; comendo ou indo ao templo; assistindo ao santo sacrifício da Missa, ou rezando o Santo Rosário, ou fazendo qualquer outra coisa; porém no que mais se detém é no modo de aproximar-se devidamente aos sacramentos e praticar em toda ocasião aquela virtude que mais convém às

<sup>154</sup> “O que mais impressiona nos escritos utópicos é a ausência de olfato, de instinto psicológico: os personagens são autômatos, ficções ou símbolos, nenhum é verdadeiro, nenhum ultrapassa sua condição de fantoche, de ideia perdida em meio a um universo sem referência” (CIORAN, 2003, p. 123, tradução nossa)<sup>V</sup>.

<sup>V</sup> Lo que más impresiona en los escritos utópicos es la ausencia de olfato, de instinto psicológico: los personajes son autómatas, ficciones o símbolos, ninguno es verdadero, ninguno sobrepasa su condición de fantoche, de idea perdida en medio de un universo sin referencia.

<sup>155</sup> Orar e trabalhar. Lema inaciano sugerido pelos *Exercícios Espirituais*. Cf. Loyola (1992).

<sup>156</sup> Segundo Lugon (1977), “em regra, os guarani não trabalhavam mais de seis horas por dia.” (p. 189). E, “na República dos jesuítas [...] todos, homens, mulheres e crianças, contribuía para o bem comum pelo trabalho segundo suas forças, sua capacidade e as necessidades da produção. [...]. Como na Utopia, a agricultura era mais ou menos obrigatória para todos os cidadãos. [...]. Todos, numa alegria comum, participavam das colheitas” (p. 190-191).



circunstâncias. (PERAMÁS, 2004, p. 99, grifo do autor, tradução nossa)<sup>157</sup>.

Não nos admira, portanto, que se queira ouvir ecoando nas Missões as obras de Platão, More e Campanella. Estariam dessa maneira *A República*, a *Utopia* ou a *Cidade do Sol* nas reduções supostamente concretizadas. Elementos como o isolamento geográfico e linguístico, a reconfiguração espacial, a arquitetura e a urbanização, a conversão para uma única crença, a ritualização da vida social, enfim, todos estes subsídios, ajudam a elevar esse imaginário ao seu ápice.

Ademais, percebemos que foi deste modo que efetivamente se “[...] cristaliza uma forma que os próprios missionários sempre apresentaram como típica e que um deles chegou a comparar com a utópica República de Platão, agora já não ideal e projetada, mas concreta e realizada” (MELIÀ, 1993, p. 218, tradução nossa)<sup>158</sup>.

Notemos daí, que “o elixir da vida e a cidade ideal procedem de um mesmo vício do espírito, ou de uma mesma esperança” (CIORAN, 2003, p. 132, tradução nossa)<sup>159</sup>. Esta expectativa se constituiu dia após dia na vida ordinária das reduções que se perpetram, as quais obtiveram um *status* sublime de república bem ordenada e cristãmente feliz mediante, fundamentalmente, os ideais das leis da Igreja da época, o humanismo ‘civilizatório’ missionário e a predisposição cultural guarani.

Transluz aqui a ideia de estabelecer um espaço de liberdade aos nativos à parte do colonialismo imperial. “Entretanto, ao pretender para os indígenas guarani um espaço de liberdade inserido no mundo Colonial Ibero Americano, as Missões se transformaram em uma utopia” (KERN, 1982, p. 265), se arraigando assim à história.

Aparentemente, a convivência indígena facultou todo esse processo. Com efeito, relativizando o caso, poderíamos afirmar que, nesta passagem, o dito popular

---

<sup>157</sup> [...] esto es, *Del buen uso del día o del tiempo*, [...] enseña el autor a los indígenas en particular, cómo pasar todo el día santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo; comiendo o yendo al templo; asistiendo al santo sacrificio de la Misa, o rezando el santo rosario, o haciendo cualquier otra cosa; pero en lo que más se detiene es en el modo de acercarse debidamente a los sacramentos y practicar en toda ocasión aquella virtud que más conviene a las circunstancias.

<sup>158</sup> [...] cristaliza una forma que los mismos misioneros presentaron siempre como típica y que alguno de ellos llegará a comparar con la utópica república de Platón, ahora ya no ideal y proyectada, sino concreta y realizada.

<sup>159</sup> El elixir de la vida y la ciudad ideal proceden de un mismo vicio del espíritu, o de una misma esperanza.

‘o que um não quer dois não fazem’ aqui se adequaria com perfeição. O que quer dizer que houve um mínimo de consenso coletivo para esse estabelecimento.

Consequentemente, podemos ler nas páginas da historiografia os seus prováveis porquês. Em síntese, apontamos os seguintes:

Os guarani foram reduzidos à vida ‘política e humana’ com relativa facilidade, porque sua comunidade pré-colonial já era uma sociedade impregnada de uma peculiar lógica sócio-religiosa, um pensamento altamente simbólico e bem estruturado e uma religião que vivia em seu amplo e intenso ritual, o sacramento da vida perfeita na ‘terra sem males’ para a qual a comunidade guarani, às vezes com marchas e traslados físicos, está em contínua busca. [...] [E] para os guarani, talvez mais que conversão, as reduções apresentaram somente aparentes modificações e mudanças. [...]. O mérito desta utópica realidade provém primeiramente dos próprios guarani, e em segundo lugar dos jesuítas, na medida em que não destruíram nem a comunidade, nem a sacramentalidade da gente guarani, mas que, com amor cristão e fé, lhes deram uma forma de atualidade histórica muito adequada para aqueles tempos de Colônia. (MELIÀ, 1993, p. 219, tradução nossa)<sup>160</sup>.

Essa realidade prototípica que se estendeu por todos os espaços das Missões e por todo o tempo que perdurou o experimento da ‘república comunista cristã dos guaranis e jesuítas’, induziu à ilusão de que a utopia lá esteve, e que o amor e a fé cristã poderiam ser, nestas circunstâncias, naturalmente abnegadas.

Mas a utopia não registra mais a sua presença lá; logo, também não anunciará futuro algum para este experimento. Isso mostra que “não existe acontecimento naturalmente cristão, nem naturalmente comunista” (CIORAN, 2003, p. 137, tradução nossa)<sup>161</sup>, como alguns falseiam em afirmar. As Missões, portanto, sucumbiram em utopia por denotarem ‘um lugar sem lugar’, na América engendrada.

Ressalvamos aqui que, notadamente, há um descompasso causado pela não consideração de algumas ambiguidades acerca desse assunto, tais como:

---

<sup>160</sup> Los guaraníes se han reducido a vida ‘política y humana’ con relativa facilidad porque su comunidad precolonial era ya una sociedad impregnada de una peculiar lógica socio-religiosa, un pensamiento altamente simbólico y bien estructurado y una religión que vivía en su amplio e intenso ritual, el sacramento de la vida perfecta en la ‘tierra sin males’ hacia la cual la comunidad guaraní, a veces incluso con marchas y traslados físicos, está en continua búsqueda. [...] para los guaraníes, tal vez más que cambios, las reducciones sólo presentan aparentes modificaciones y mudanzas. [...]. El mérito de esta utópica realidad proviene principalmente de los mismos guaraníes, y en segundo término de los jesuitas en la medida en que no destruyeron ni la comunidad ni la sacramentalidad de la gente guaraní, sino que con amor cristiano y fe le dieran una forma de actualidad histórica muy adecuada para aquellos tiempos de Colonia.

<sup>161</sup> No existe acontecimento naturalmente cristiano ni naturalmente comunista.

Todo modelo de sociedade fundado em teoria [...] não tem aplicação prática em nenhuma parte, ou, somente a tem muito restritamente como um comentário filosófico ou antropológico no contexto da sociedade em que esse modelo teve sua origem ou tratou de se implantar. [...]. As Missões não foram uma utopia, no sentido idealista, nem tampouco um Estado, no estrito sentido político do termo. Suas relações de dependência em todas as ordens com a metrópole, o pagamento de tributos, a remessa de benefícios, a obediência ao Rei se mantiveram até o momento da expulsão; todos estes feitos negam a existência deste ‘Estado’ com autonomia e poder próprios, mesmo que o ‘Estado’ jesuítico possa prefigurar o embrião de um Estado possível<sup>162</sup>. (BASTOS, 1991, p. 30, tradução nossa)<sup>163</sup>.

Recordemos que é neste íterim que acontece um dos embates culturais mais intensos envolvendo clérigos e indígenas. Duas visões distintas de mundo num impasse, se digladiando internamente nas reduções na tentativa de ‘criar’ um paraíso cristão nesta terra – ‘novamente prometida’ –, mas que esbarra de imediato com outro paraíso que não é o cristão, todavia é autóctone.

Essa percepção faz sentir nos jesuítas que o paraíso prometido deles pode ter sido dado a outros no passado, e o pior de tudo é que ele pode ter sido dado aos próprios guarani. Assim, o mundo que se quer criar nas reduções para ‘humanizar’ os guarani não lhes faz sentido, uma vez que os seus antepassados já estiveram num paraíso, o qual eles agora procuram, mas que não encontram nas ditas Missões.

Neste inventário, entre imigrantes cristãos e nativos locais, pelas palavras de Ainsa (1999), diremos que “o caráter da outra-idade marca uma primeira e inevitável decepção: ‘o novo mundo’ é, na realidade, mais velho do que parece” (p. 101,

---

<sup>162</sup> “Nas missões do Paraguai nunca houve *República*, nem *Estado* nem *Teocracia*, no sentido autônomo da palavra, isto é, *Independente*. [...]. *República*, *Estado*, *Teocracia*, são noções políticas. Aqui houve apenas a organização da catequese, adaptada às condições sociais e mentais dos índios e do isolamento da selva, numa experiência particular de *comunidade*, na verdade surpreendente para o tempo, tudo, porém, enquadrado dentro do regime político da Monarquia Espanhola” (LEITE, 1945, vol. 6, p. 556, grifo do autor).

<sup>163</sup> Todo modelo de sociedad fundado en teoría [...] no tiene aplicación práctica en ninguna parte, o sólo la tiene muy restringida como un comentario filosófico o antropológico en el contexto de la sociedad en la que ese modelo teórico tuvo su origen o trató de implantarse. [...]. Las Misiones no fueron una utopía, en el sentido idealista, pero tampoco un Estado, en el estricto sentido político del término. Sus relaciones de dependencia en todos los ordenes con la metrópoli, el pago de tributos, la remesa de beneficios, la obediencia al Rey se mantuvieron hasta el momento de la expulsión; todos estos hechos niegan la existencia de ese ‘Estado’ con autonomía y poder propios, aunque el ‘Estado’ jesuítico pueda prefigurar el embrión de un Estado posible.

tradução nossa)<sup>164</sup>. E assim, “o *topos* do paraíso perdido tende a substituir a imagem inexistente da terra prometida. Os mitos invertem seu signo para seguir operando no espaço dissociado da utopia” (p. 103, grifo do autor, tradução nossa)<sup>165</sup>.

Portanto, a ideia acerca desse outro espaço e tempo que o mundo instiga buscar é definitivamente um reinvento de si mesmo. É algo idealizado que se malogra empiricamente quando perquirido. Logo, esse ambiente primeiramente mítico passa a ser utópico, para outra vez ‘renascer’, ser ‘redescoberto’ e motivar novas utopias.

Este ciclo é intrínseco à condição humana, ao seu universo intelectual – material e espiritual –, à sua imaginação utópica. A par disso, temos conhecimento de que:

Entre as sociedades chamadas primitivas encontra-se a imaginação utópica sob a forma de lendas e crenças que apontam para um lugar melhor (situado no outro ou, o que é importante, neste mundo) onde será possível encontrar a felicidade ou, pelo menos, uma vida melhor. [...]. A ideia de um paraíso a alcançar, depois, mais tarde, ao fim de alguma coisa – em todo caso, no futuro – ou a intuição de um paraíso perdido, esquecido lá para trás e do qual o homem teria saído ou sido expulso, são as formas mais comuns de manifestação religiosa da vontade utópica. [...]. Muitas das propostas vinculadas ao pensamento religioso – melhor seria dizer: ao pensamento do sagrado – dirigem-se para objetivos tão concretos e realizáveis quanto os defendidos pelas grandes utopias nascidas posteriormente entre as sociedades ditas civilizadas [...]. (COELHO, 1986, p. 15).

Isso mostra que o homem age sempre desafiando um dos atributos transcendentais do seu sagrado, a saber, a impossibilidade de alçar-se em vida ao paraíso.

Nestas condições, com os termos de Cioran (2003) podemos dizer, então, que “atuar é delinquir contra o absoluto” (p. 95, tradução nossa)<sup>166</sup> e que, “somente atuamos sob a falsificação do impossível: isto significa que uma sociedade incapaz de dar a luz a uma utopia e de entregar-se a ela, está ameaçada de esclerose e de

---

<sup>164</sup> El carácter de otredad marca una primera e inevitable decepción: ‘el nuevo mundo’ es, en realidad, más viejo de lo que parece.

<sup>165</sup> El *topos* del paraíso perdido tiende a sustituir la imagen inexistente de la tierra prometida. Los mitos invierten su signo para seguir operando en el espacio disociado de la utopía.

<sup>166</sup> Actuar es delinquir contra el absoluto.

ruína” (p. 118, tradução nossa)<sup>167</sup>. Acintosamente, qualquer semelhança nisto com a realidade não é mera coincidência.

Preponderantemente, aliás, sabemos que:

Antes já da intromissão europeia, com sua religião, os guarani acreditavam na possibilidade de conquista de um paraíso terreno [...]. Esse paraíso surgia-lhes como uma terra sem males, situada além do grande mar, o Atlântico, ou na forma de uma ilha da Felicidade situada no meio do oceano. Várias migrações em direção à costa foram registradas, desde o início do século XVI, efetuadas por grupos guarani à procura de um mundo melhor; [...] [eles] põem-se a caminho do sol nascente em busca da terra perfeita de além-mar. [...]. Nela, todas as vontades seriam satisfeitas; seria o lugar da plenitude, onde cada um se reintegra em sua própria natureza e torna-se parte harmônica no conjunto dos outros. É a Terra Prometida. [...]. Após a interferência da cultura europeia, os guarani apresentam uma tendência antes constatada entre os europeus: o anseio pelo retorno a um mundo perfeito que teria existido *antes*, em alguma época atrás, e que teria sido perdido. [...]. A própria localização da terra perfeita mudou: ela não podia mais estar na direção de onde vinham os brancos, mas na direção oposta. (COELHO, 1986, p. 78-79; grifo do autor).

[Ou seja,] [...] em momentos do contato colonial, a sociedade guarani estava sacudida por grandes movimentos messiânicos conduzidos por prestigiosos xamãs em busca de *yvy maraê'ÿ*, a terra sem mal. A mesma era uma fração *desta* terra a que se podia ascender em vida, mediante as orações, a dança e o canto para obter o *aguyjé*, a perfeição, que abria as portas do ansiado lugar [...]. Essas migrações messiânicas resultaram serem fracassos flagrantes, pois na busca ao oriente se encontraram com o mar infranqueável; e nas penosas peregrinações ao ocidente se toparam com a cordilheira dos Andes [...]. Os xamãs cristãos [...] conseguiram convencer os neófitos de que essa terra sem mal era o paraíso católico, e que se achava além da morte, sítio esse do qual ninguém regressou para desmentir a 'verossimilitude' do afirmado pelos padres. (SAGUIER; DUVIOLS, 1991, p. 46, grifo dos autores, tradução nossa)<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Sólo actuamos bajo la falsificación de lo imposible: esto significa que una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de abocarse a ella, está amenazada de esclerosis y de ruina.

<sup>168</sup> [...] en momentos del contacto colonial, la sociedad guaraní estaba sacudida por los grandes movimientos mesiánicos conducidos por prestigiosos chamanes en busca del *yvy maraê'ÿ*, la tierra sin mal. La misma era una fracción de *esta* tierra a la que se podía acceder en vida, mediante las oraciones, la danza y el canto para obtener el *aguyjé*, la perfección, que abría las puertas del ansiado lugar [...]. Esas migraciones mesiánicas resultaran ser fracasos flagrantes, pues en la búsqueda hacia el oriente se encontraron con el mar infranqueable; y en las penosas peregrinaciones hacia el occidente se toparon con la cordillera de los Andes [...]. Los chamanes cristianos [...] consiguieron convencer a los neófitos de que esa tierra sin mal era el paraíso católico, y que se hallaba más allá de la muerte, ese sitio del cual nadie regresó para desmentir la 'verosimilitud' de lo afirmado por los padres.

Por isso, Cioran (2003) seguramente diz que “sempre será mais sutil a estratégia religiosa, e mais suspeita, que a estratégia política” (p. 77, tradução nossa)<sup>169</sup>, quanto aos seus ‘propósitos edificantes’. Para nós, estes desdobramentos indicam que, finalmente:

O esforço sobre-humano de levantar esse reino de Deus na terra ficou pelo meio do caminho na jornada até a terra prometida: a bem-aventurança eterna da religião cristã e o lugar sem males da utopia messiânica guarani. O tempo se mostrou avaro com os indígenas e jesuítas; a história, ‘essa alucinação em marcha’, foi com eles excessivamente pródiga em vicissitudes e infortúnios. (BASTOS, 1991, p. 37, tradução nossa)<sup>170</sup>.

Atentos aos reveses que povoam essa história, daqui para frente nos deslocaremos por algumas das passagens que procuram conduzir da utopia ao que denominamos de *pantopia* – todo lugar –, cujo espaço é habitado pela esperança, princípio metafísico este onipresente em ‘todos os lugares possíveis’.

Sobre essa dita esperança, então, é que incidiremos o nosso olhar na próxima seção, onde a identificamos como uma práxis – ação e reflexão –, sendo ela um princípio cultural transcendente que transcorre continuamente o frenético fluxo da história, participando à sua maneira, na/da determinação dos seus rumos.

### 3.4 A esperança como práxis: um princípio cultural transcendente

Na maioria dos escritos utópicos de inspiração renascentista, é recorrente a crítica ao sistema vigente com o qual a utopia se encontra em estágio de rompimento, a partir de onde propõe um sistema alternativo regido por valores de austeridade, igualdade e liberdade tuteladas, cuja autarquia, isolamento, harmonia e ordem devem prevalecer e conduzir a vida cotidiana à felicidade.

Por meio destas propriedades, sem muito esforço, percebemos que:

<sup>169</sup> Siempre será más sutil la estrategia religiosa, y más sospechosa, que la estrategia política.

<sup>170</sup> El esfuerzo sobrehumano de levantar ese reino de Dios en la tierra se quedó a medio camino en la marcha hacia la tierra prometida: la bienaventuranza eterna de la religión cristiana y el lugar sin males de la utopía mesiánica guaraní. El tiempo se mostró avaro con los indios y jesuitas; la historia, ‘esa alucinación en marcha’, fue con ellos excesivamente pródiga en vicisitudes e infortunios.

A maioria das proposições utópicas enfatiza a regularidade do sistema que propõe, o qual deve funcionar como um mecanismo de relógio, onde a fantasia está abolida e o excepcional (heterodoxia) é excluído com frequência, quando não é reprimido. Organização e regulamentação substituem todo risco de acaso ou improvisação. A utopia clássica é hostil as anomalias, a improvisação e as diferenças não regulamentadas, preferindo ressaltar os aspectos matemáticos e geométricos da planificação, a fim de eliminar o acaso, graças a horários estritos e a rigorosos princípios de divisão do trabalho. As instituições estabelecidas por um legislador, o ‘sábio’ que concebeu e organizou o sistema, assegura a regularidade do seu funcionamento. (AINSA, 1999, p. 27, tradução nossa)<sup>171</sup>.

Essas utopias assim constituídas, as quais permitem apenas certos traços geométricos e êxtases predeterminados, são contraproducentes, pois, segundo Coelho (1986), “elas aspiram à homogeneidade, à repetição do módulo, do padrão, e pregam a ortodoxia, isto é, literalmente, o atendimento reto do disposto na letra do programa que as criou” (p. 42). Terminantemente, a sistematização é seu pedestal.

Além disso, a sua razão matemática – geometrização e aritmetização da vida – esquematiza as relações entre um saber/fazer regrado e inalterável, que gerencia, por conseguinte, o conviver, perseverando permanentemente o estado de ignorância e de obscuridade no que se reporta ao ser, mesmo que se insista dizer o contrário<sup>172</sup>.

Na ilha de Utopia, por exemplo, nos descreve More (2005) que “a linguagem, os hábitos, as instituições, as leis são perfeitamente idênticas. As 54 cidades são edificadas sobre o mesmo plano e possuem os mesmos estabelecimentos e edifícios públicos, modificados segundo as exigências locais” (p. 58). Em igualdade com o que já vimos anteriormente, este também era o caso dos 30 povoados das Missões Jesuíticas Guaranis<sup>173</sup>, nos quais os ‘sábios legisladores’ eram os sacerdotes.

---

<sup>171</sup> La mayoría de las proposiciones utópicas enfatizan la regularidad del sistema que proponen, el que debe marchar como un mecanismo de relojería, donde la fantasía está abolida y lo excepcional (heterodoxia) se excluye de oficio, cuando no se reprime. Organización y reglamentación sustituyen todo riesgo de azar o improvisación. La utopía clásica es hostil a las anomalías, a la improvisación y a las diferencias no regimentadas, prefiriendo resaltar los aspectos matemáticos y geométricos de la planificación, a fin de eliminar el azar, gracias a horarios estrictos y a rigurosos principios de división del trabajo. Las instituciones establecidas por un legislador, el ‘sabio’ que ha concebido y organizado el sistema, aseguran la regularidad de su funcionamiento.

<sup>172</sup> Nesses casos, é dito que “a unidade sistemática é, em troca, a condição para o desabrochar das diferenças individuais. E é isso que a matematização das relações sociais e do espaço tem por função fundamental tornar presente” (LACROIX, 1996, p. 128).

<sup>173</sup> Cf. Lübeck (2005).

Mas, em particular, quando fazemos uma interpelação quanto às instituições sociais de Utopia em comparação com as missioneiras, vemos que:

O fim das instituições sociais na Utopia é o de prover antes de tudo às necessidades do consumo público e individual, deixando a cada um o maior tempo possível para libertar-se da servidão do corpo<sup>174</sup>, cultivar livremente o espírito e desenvolver suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das letras. É nesse desenvolvimento completo que reside, para eles, a verdadeira felicidade. (MORE, 2005, p. 75).

Disso, surge-nos uma incredulidade no que concerne principalmente ao ‘cultivo do espírito’ e ao ‘desenvolvimento intelectual pelo estudo’ quando focalizamos as nossas Missões. Notadamente, os estabelecimentos de acolá tinham a ambição de sustentar os missioneiros e de se auto-sustentarem mediante a faina cooperativa, a produção coletiva e o comércio mútuo com o seu ‘exterior’.

Contudo, não nos parece nítido que havia um horário<sup>175</sup>, esse tempo de que fala o autor da ‘utopia-mor’, para que as pessoas lá ‘reduzidas’ pudessem, sem nenhum impedimento, se libertar da sujeição física ao trabalho e também do condicionamento mental às horas de oração. Tempo tão necessário, como enfatiza a citada nota, para que a pessoa possa se desenvolver e realmente ser feliz.

Mesmo alguém escrevendo que “quarenta mil famílias guaranis desfrutavam, em graus diversos, de uma felicidade [...] oferecida a todos na República dos Jesuítas, enquanto que, por toda parte, no imenso continente americano, os índios viviam frequentemente ao desabrigo, sem teto e nem conforto algum [...]” (LUGON, 1977, p. 206-207), ainda assim, cremos que os guarani não conheceram essa alegria toda que a respectiva ‘vivência civilizada’ quer insistentemente estampar<sup>176</sup>.

Antagonicamente, parece que a matematização da vida exclui a felicidade no momento em que obstrui o arbítrio à liberdade. Entendemos, pois, que a felicidade é

---

<sup>174</sup> “O exercício de uma profissão, o trabalho, não é, portanto o único objetivo da educação utópica, que visa, de modo bem mais geral, a formar homens. Mas não deixa de ser um de seus objetivos” (LACROIX, 1996, p. 129).

<sup>175</sup> Nas Missões, “o horário fixava o começo e o final das principais ocupações. Afortunada lei, que assegurava regular o tempo de lazer e de liberdade [...]” (LUGON, 1977, p. 207), dos indígenas.

<sup>176</sup> “Os guaranis [...] sentiam-se inteiramente à vontade, felizes e livres, nos quadros que limitavam sua vida de trabalho, de família e de ócio. ‘Uma liberdade bem regulada’. A expressão é de Muratori [e] pode ser conservada para caracterizar a vida social dos guaranis, em seu todo” (LUGON, 1977, p. 219-220). Essa passagem, por exemplo, ilustra bem essa ideia.



um ‘direito natural’; um bem comum do homem, assim como o são a liberdade e a humanidade, não podendo ser universalizadas exclusivamente às exigências de uma lei racional fundadora.

Dito de outro modo, o fato é que a natureza humana traz inerente a si a conotação de que a felicidade faz par com a liberdade, as quais participam juntas da ‘humanização’ do homem. Destarte, constatamos que:

Isso dá um sentido histórico à noção de ‘direito natural’: a felicidade não é um estado de conteúdo definitivo, mas determinado por adequações variáveis, em quadros circunstanciais diferentes, entre necessidades e produtos que podem satisfazê-la. (LACROIX, 1996, p. 165).

Em termos mais específicos, para podermos dizer que um experimento como o tentame missioneiro foi uma utopia, pensamos que deveria ter havido nele liberdade e felicidade incondicionais – um sonho genuinamente humanizado – para todos os seus residentes, indistintamente. Ou seja:

A utopia [...] não seria possível se faltasse a ela o gosto da liberdade, embutido na vocação para a humanização. [...]. O sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, e sempre devir, [...] é assim uma exigência ou uma condição que se vem fazendo permanente na história que fazemos e que nos faz e refaz. [...]. [Então], não sou se você não é; não sou, sobretudo, se proíbo você de ser<sup>177</sup>. (FREIRE, 2008b, p. 99-100).

Assim, por serem indivíduos da transformação e não da adaptação, os homens enquanto seres do quefazer, ao longo de sua história, comumente recusam o niilismo implantado pela geometrização e aritmetização trazidas à baila, refutando, conforme argumenta Freire (2006), “a afirmação de que ‘as coisas são assim porque não podem ser de outra forma’, [por esta ser] odientamente fatalista, pois decreta que a felicidade pertence apenas àqueles que têm poder” (p. 23), o que não é um fato admissível.

É inequívoco que a felicidade é um direito ontológico, e portanto, de todos e de cada um, merecendo ser imaginada e buscada à sua concretude. As palavras de Ainsa (1999) sugerem que “toda forma de ‘felicidade imaginada’, mesmo através da

---

<sup>177</sup> Nós sabemos que as proibições dentro das reduções eram inúmeras – bebida, ócio, poligamia, nudez, pajelança... – em consideração aos elementos naturais da cultura indígena. Por isso, devemos ter em mente que “o *Eu* e o *Tu* não podem ser sem o *Nós* [...]” (LACROIX, 1996, p. 172, grifo do autor).

subversão da realidade, é uma maneira de refletir sobre o presente, e paradoxalmente, uma forma de influir sobre ele para mudá-lo” (p. 51, tradução nossa)<sup>178</sup>.

Em contrapartida, depois de vinda à luz a mudança, este ‘novo presente’ pode propiciar a esperada transformação. Porém, as ideologias fatalistas contestam qualquer perspectiva transformadora porque veem nelas uma ameaça às bases da ‘arquitetura sociocultural’ que está, ao seu olhar, perfeitamente mensurada.

Em especial no âmbito político-pedagógico, para os seus correligionários, “se a educação não for cuidadosamente matematizada, [...] [ninguém] reinará nem será capaz de operar as determinações que convirão aos casos imprevisíveis [...]” (LACROIX, 1996, p. 127), arruinando, portanto, o seu Estado ideal.

Efetivamente, parece que o sistema pedagógico jesuítica também seguiu ao pé da letra uma proposição com esta característica. Veremos isso logo, mas antes, vejamos um pouco mais sobre como esse sistema aparece descrito na Utopia, onde:

A educação da infância e da juventude é confiada ao sacerdote, para quem os primeiros cuidados são para o ensino da moral e da virtude, de preferência aos das ciências e das letras. O mestre [...] emprega toda a sua experiência e seu talento para imprimir, na alma ainda tenra e impressionável da criança, os bons princípios que são a salvaguarda da república. A criança que recebeu o gérmen desses princípios guarda-os em sua carreira de homem, tornando-se mais tarde um elemento útil à conservação do Estado. (MORE, 2005, p. 146).

Agora, por sua vez, o padre Cardiel (1900)<sup>179</sup> ao versar sobre a dependência e a submissão dos guarani, afirma que “em todas as Repúblicas bem ordenadas, o maior empenho é para que os [seus] súditos sejam muito obedientes aos seus administradores” (p. 228, tradução nossa)<sup>180</sup>. E que, no caso, “os índios, segundo todos os historiadores da América, testemunhas de vista e experiência, são de índole e gênio infantis, e estes, de todo este contorno, mais infantis que os demais”

---

<sup>178</sup> Toda forma de ‘felicidad imaginada’, aun a través de la subversión de la realidad, es una manera de reflexionar sobre el presente, y paradójicamente, una forma de influir sobre él para cambiarlo. Este carácter distingue la utopia de la ideología.

<sup>179</sup> Escrito originalmente em 1758.

<sup>180</sup> En todas las Repúblicas bien ordenadas, el mayor empeño es el que los súbditos sean muy obedientes á sus directores.

(CARDIEL, 1900, p. 228-229, tradução nossa)<sup>181</sup>. Portanto, “o tutor, o padre, o mestre, prudentes, põem o maior cuidado em não deixar à sua liberdade o menor, o pupilo, o filho, o discípulo quando crianças ou jovens [...]” (CARDIEL, 1900, p. 229, tradução nossa)<sup>182</sup>, para que não se ‘desviem’ dos ideais catequéticos e reducionistas.

Porém, como é preciso tirá-los desta infantilidade para que vivam como bons cristãos e úteis à república, é necessário que os padres arquem com o grande peso de ensinar-lhes tudo, de assistir a tudo, ser mestre de tudo e fazer-lhes realizar tudo, mesmo contra o seu gênio. O quanto sabem, tudo lhes foi ensinado pelos padres, ajudados algumas vezes por alguns irmãos artífices. (CARDIEL, 1900, p. 283-284, tradução nossa)<sup>183</sup>.

Fazendo aqui uma digressão para falar desse processo educativo, temos pela definição de Bernardi (1997) que, primeiramente, “ao processo educativo pelo qual os membros duma cultura se tornam conscientes e coparticipantes da própria cultura dá-se o nome de enculturação<sup>184</sup>” (p. 92). Em segundo lugar, “enquanto a enculturação diz respeito à dinâmica interna duma cultura particular em relação aos seus membros, a aculturação refere-se às relações existentes entre as demais culturas e aos efeitos que derivam do seu contato” (BERNARDI, 1997, p. 99).

Assim, conforme o entendimento dos jesuítas, os guarani por sua ignorância, sua ‘meninice’, ou melhor, por sua ‘infantilidade cultural’, não tinham, por exemplo, a percepção da diferença entre o que é temporal e o que é eterno para a vida cristã, necessitando assim serem granjeados para percebê-la.

Isso quer dizer que, dentre outros:

Os indígenas não possuíam a noção de pecado, e a prédica dos padres não conseguiu imbuir lhes a ideia de culpa e castigo. A concepção de inferno e das penas eternas era estranha ao mundo religioso e ritual dos guarani. [Eles] somente concebiam o prêmio,

---

<sup>181</sup> Los indios, según todos los historiadores de la América, testigos de vista y experiencia, son de índole y genio de niños, y éstos de todo este contorno más niños que los demás.

<sup>182</sup> El tutor, el padre, el maestro prudentes, el mayor cuidado que ponen, es el no dejar á su libertad el menor, al pupilo, al hijo, al discípulo cuando niños ó muchachos [...].

<sup>183</sup> Pero, como es preciso sacarlos de esta poquedad para que vivan como buenos cristianos, y útiles á la república, es menester que los PP carguen con el grande peso de enseñarles todo, asistir á todo, ser maestro de todo y hacerles hacer todo, aun contra su genio. Cuanto saben, todo se lo han enseñado los PP, ayudándose algunas veces de algunos hermanos artífices.

<sup>184</sup> “Por outras palavras, pela enculturação informa-se e forma-se a visão mental do homem e orienta-se o seu comportamento” (BERNARDI, 1997, p. 92).

fora do tempo e do espaço, ao fim de sua travessia messiânica até a 'Terra sem males'. (BASTOS, 1991, p. 37-38, tradução nossa)<sup>185</sup>.

Por isso, os jesuítas tentaram mostrar esta diferença através de descrições e representações horrendas de um presumível inferno pós-morte, em especial com o livro *De La Diferencia entre Lo Temporal y Eterno*<sup>186</sup> escrito pelo padre Nieremberg, e impresso nas Missões a partir de 1705, já traduzido para o idioma guarani.

A respeito desse livro, é noticiado que ele representa

[...] uma síntese alcançada do sincretismo<sup>187</sup> religioso e cultural operado nas Doutrinas Misioneras. A 'diferença' se dá [...] entre os valores de um animismo mágico arraigado à natureza, isto é, no temporal, e um encadeamento de terrorismo teocrático e teológico que aposta no sobrenatural e no eterno, pela via do pavor metafísico, como a única dimensão possível e desejável para a redenção do indivíduo e da sociedade. (BASTOS, 1991, p. 37-38, tradução nossa)<sup>188</sup>.

Olhando para este subterfúgio chegamos, então, a uma importante constatação, a de que, “de um ponto de vista religioso, o *sincretismo* é um caso típico de aculturação. [...]. [E que], a atividade missionária, na perspectiva antropológica, é uma atividade aculturante<sup>189</sup>” (BERNARDI, 1997, p. 101-102, grifo do autor). E mais, que as Missões, enquanto projeto utópico sonhado pelos jesuítas, não lembravam nem de longe o cobiçado 'lugar' que os guarani sonhavam em elevar-se.

---

<sup>185</sup> Los indios no poseían la noción del pecado, y la prédica de los padres no consiguió imbuirles la idea de culpa y castigo. La concepción del infierno y de las penas eternas era extraña al mundo religioso y ritual de los guaraníes. Sólo concebían el premio, fuera del tiempo y del espacio, al cabo de su travesía mesiánica hacia la 'Tierra sin males'.

<sup>186</sup> Cf. Nieremberg (1643).

<sup>187</sup> O sincretismo representa uma mistura de elementos culturais diferentes, de ideias ou doutrinas diversificadas, por vezes até antagônicas, a qual forma um novo elemento, que pode ou não deixar perceptível algum sinal do original.

<sup>188</sup> El libro es [...] una síntesis lograda del sincretismo religioso y cultural que se operó en las Doctrinas Misioneras. La 'diferencia' se da [...] entre los valores de un animismo mágico arraigado en la naturaleza, es decir, en lo temporal, y una suerte de terrorismo teocrático e teológico que apuesta a lo sobrenatural y lo eterno, por la vía del pavor metafísico, como la única dimensión posible y deseable para la redención del individuo e de la sociedad.

<sup>189</sup> Evidentemente assim, mostra-se como “é a transição da concepção da natureza como *meio cosmológico* (dado) para a sua perspectivação como *meio antropológico* (a descobrir)” (CARVALHO, 1994, p. 44, grifo do autor).

Não raro poderíamos dizer ainda, articulando a alocução de Levcovitz (1998), que “os índios, em seu sistema genuinamente igualitário, parecem ter semeado nos padres, ou pelo menos reforçado, certos ideais de uma ‘utopia missionária’” (p. 38). Por outra parte, Cioran (2003) nos garante que “a utopia preenche na vida das coletividades a função atribuída à ideia de missão na existência dos povos. [E] das visões messiânicas ou utópicas, as ideologias são o seu subproduto, algo assim como sua expressão vulgar” (p. 132, tradução nossa)<sup>190</sup>.

Em vista disso, é notável que desde o seu limiar, os missionários jesuítas já demonstravam que se tornariam agentes intencionais de aculturação, pois a sua vontade de modificação está condicionada ao primeiro e ao último mandos de Jesus Cristo, ou melhor, da Igreja que diz a Ele representar.

Propositamente, a incumbência inicial aparece na mensagem que anuncia a ‘boa nova’ da conversão espiritual através do arrependimento – que significa mudança, transformação –, e a derradeira no imperativo ato de ‘fazer discípulos em todas as nações do mundo’; como consta nos Evangelhos referidos há pouco.

Ocasionalmente, do messianismo de outrora à ideologia profética calhou um lacônico caminho, um abreviado atalho que, porém, foi de certa forma inconsequente, pois não é razoável para nós imaginarmos que as Missões pudessem e/ou iriam perdurar *ad aeternum*<sup>191</sup>. Contudo, *errare humanum est*<sup>192</sup> e, portanto, entendemos que só pode ter sido um erro os jesuítas terem atuado do modo como atuaram, cuja claudicação custou cara à cultura guarani.

Ao seu revés, no entanto, se nós pensarmos que toda cultura é dinâmica, então a aculturação representa algo que lhe é natural e que os inevitáveis contatos culturais causam tanto as amistosas quanto as nefastas transformações. E aí, segundo Bernardi (1997), “todos os fatores fundamentais da cultura se encontram implicados, porque, efetivamente, na aculturação a cultura está *in fieri*<sup>193</sup>, no seu fazer-se e no seu devir” (p. 102, grifo do autor).

---

<sup>190</sup> La utopia llena en la vida de las colectividades la función asignada a la idea de misión en la vida de los pueblos. De las visiones mesiánicas o utópicas, las ideologías son el subproducto y algo así como su expresión vulgar.

<sup>191</sup> Para sempre; para toda eternidade.

<sup>192</sup> Errar é humano.

<sup>193</sup> Em vias de se tornar, de se constituir.

Alternativamente, na pragmática análise de Bloch (2005), “o desfrute parasitário da cultura se consoma por meio do reconhecimento da orientação cada vez mais adequada para assumir nossa identidade e por meio do comprometimento com ela, [de tal modo que] as obras da cultura surgem estrategicamente” (p. 156), sejam elas quais forem.

Em complementaridade, para Carvalho (1994), “o homem é, ele próprio, natureza e história” (p. 66) e, portanto, um homem para ser humano deve ser antes um ente cultural, o que é absolutamente significativo, porque “ser cultural quer dizer estar na natureza e na história, transcendendo-as sem que estas deixem de ser imanentes” (p. 68), sobretudo frente à sua personificação.

Assim, constatamos que “a história só pode ser revisitada à luz de um pensamento autoral desideologizado, sem barreiras no tempo e no espaço e comprometido com a dignidade do homem” (BACK, 1989, p. 58). Com esta percepção, logo aprendemos com Bloch (2005) que “a função utópica arranca os assuntos da cultura humana do leito pútrido da mera contemplação e desse modo descortina sobre cumes de fato galgados o panorama ideologicamente desimpedido do conteúdo da esperança humana” (p. 157).

Isso quer dizer que:

Como sugere Ernst Bloch, existe um excedente utópico, um núcleo ao nível do indivíduo e da sociedade que traz em si permanentemente os traços de uma sociedade perfeita. [...]. No reconhecimento da existência desse excedente utópico está a esperança. E se ele é uma realidade, como é, soa como obrigação, além de direito, exigir sua concretização. (COELHO, 1986, p. 97).

Trocando em miúdos, uma vez que a descrição de uma sociedade ideal, perfeita, harmoniosa, é erigida ignorando o espaço-tempo empírico, a qual lança para um futuro o estado de perfeição que o ser humano deseja, situando-o no alhures, num lugar que parece ser o farol que guia a ação humana, essa mesma descrição traz na utopia concreta – esta enquanto esperança ativa – a sua pujança.

Por isso, compactuamos com Furter (1972) para dizer que “sem a utopia, não existiriam perspectivas, nem horizontes profundos: sem ação, a utopia se desfaria em abstração e em sonho delirante. Portanto, a utopia deve tornar-se concreta” (p. 44). Sendo assim, as utopias até permitem prever um amanhã possível, desde que a elas sejam agregadas práticas que as concretizem.

Não obstante, é indispensável ficar atento ao fato de que, condizentemente:

As utopias dirigem-se à comunidade humana no seu conjunto, a toda Terra, e não apenas a um meio geográfico e temporalmente fechado. [...]. A utopia é, no seu cerne, descentralização crítica e esboço criativo; superação do presente no fio do devir. [...] é a esperança realizada, a união da esperança e do saber, a união dos contrários, a solução das antinomias, a resolução da contradição entre a sensibilidade e a razão, a moral e a felicidade, o indivíduo e a comunidade etc. (CARVALHO, 1994, p. 25).

Além disso, importa notar, como salienta Cunha (1989), que “as raízes da utopia estão no fato de que o homem não é um ser satisfeito e o mundo ainda não está terminado. Mas o que ‘ainda não é’ pode ‘vir a ser’ (a esperança). Isto indica que a utopia (vir a ser) deve realizar-se numa ação concreta” (p. 28).

Essa dualidade entre ‘o que é’ e ‘o que pode vir a ser’ constitui o devir, o ‘lugar-outro’, o ‘ulterior’; elementos que rompem com a ordem atual e com os laços rígidos existenciais permitindo sonhar um futuro sempre melhor, e acima de tudo, crível de ser consolidado.

Assim, a utopia não é um mero sonho, porque o pensamento utópico, ao invés do sonho, pretende realizar algo aqui na terra. Depois, a utopia não é mera visão profética; nela o pensamento utópico prevê uma possibilidade dentro de nosso espaço. O pensamento utópico, ao pretender chegar a resultados bem definidos [...], bem colocados, é um fator de transformação social. (FURTER, 1972, p. 42).

É um pressuposto para essa mudança, pelo argumento de Cunha (1989), que “[...] o que está contido na utopia é anteprojetado, que só se tornará projeto na práxis histórica, que é onde se tornará viável, real. Que entre a utopia e a sua realização há um tempo histórico, que é o tempo da ação transformadora” (p. 28-29). Conclusivamente, então, junto com Freire (2001), afirmamos que “não há amanhã sem projeto, sem sonho, sem utopia, sem esperança, sem o trabalho de criação e desenvolvimento de possibilidades que viabilizem a sua concretização” (p. 85).

Em suma, acreditamos, como Furter (1972), que “o homem, porque atua e reflete dialeticamente, é o elemento fundamental do devir do mundo. [...]. [E que] quando um homem sonha na vida cotidiana, ele se projeta e se transcende para um futuro que anima a sua esperança” (p. 45). Uma esperança que não é uma fé estanque, mas sim um permanente movimento de resistência ao presente estático e de rejeição à alienação reducionista. Movimento este que faz ressurgir o devir.

O devir é, com efeito, crítica aos limites do presente, sejam eles quais forem [...]. O devir, sendo o fluir da radicalidade crítica, é

expressão e condição da criatividade. Sempre independentemente de ser realizável, mas sem prejuízo também de poder vir a inspirar – por afirmação ou por oposição – os vários projetos – políticos e pedagógicos – em presença. (CARVALHO, 1994, p. 27).

Assim, efetivamente em todas as circunstâncias, referindo-se ao dilema sobre a possibilidade de ‘ser ou não ser’ do devir, a esperança é decisiva na sua dissolução ao sobressaltar a desesperança, principalmente a doutrinante, pois:

A esperança faz parte da natureza humana. [...]. A esperança é uma espécie de ímpeto natural possível e necessário, a desesperança é o aborto deste ímpeto. A esperança é um condimento indispensável à experiência histórica. Sem ela, não haveria história, mas puro determinismo. Só há história, onde há tempo problematizado e não pré-dado. (FREIRE, 2009b, p. 72).

Prospectivamente, para Freire (2006), “a esperança é exigência ontológica dos seres humanos. Mas [...] a sua natureza histórica se acha condicionada à possibilidade de concretizar-se, ou não” (p. 30). Nestas condições, agora por Freire (2008b), ficamos a par de que, “enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica. É por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira, assim, espera vã” (p. 11).

Por esta especificidade, em outro momento ainda, Freire (2008c) demonstra que “a esperança está na própria essência da imperfeição dos homens, levando-os a uma eterna busca. [...]. Não é, porém, a esperança um cruzar de braços e esperar” (p. 94-95). Isso seguramente é imobilismo, um atributo de quem perdeu o seu papel na história e que se deixa levar desgraçadamente pelo desânimo.

Em compensação, com assaz otimismo e justa perspicácia, podemos dizer que, em geral:

Faz parte da natureza humana que, dentro da história, se acha em permanente processo de tornar-se. Fazendo-se e refazendo-se no processo de fazer a história, como sujeitos e objetos, mulheres e homens [...] terminaram por ter no *sonho* também um motor da história. Não há mudança sem sonho como não há sonho sem esperança. (FREIRE, 2008b, p. 91, grifo do autor).

Inequivocamente, sonhando em alcançar uma completude secular no diálogo laico com o mundo, “a própria sociedade, também ela em *fieri*, segue [...] numa interação dialética com os seus membros e as suas instituições, mesmo que, na história desta esperança laicizada, os ‘paraísos encontrados’ [...] se tenham



constituído ‘paraísos perdidos’” (ARAÚJO; ARAÚJO, 2006, p. 104, grifo dos autores).

E, quanto ao indivíduo em particular, sugere-se que:

É exatamente esta capacidade de atuar, operar, de transformar a realidade de acordo com finalidades propostas pelo homem, à qual está associada sua capacidade de refletir, que o faz um ser da práxis. Se ação e reflexão, como constituintes inseparáveis da práxis, são a maneira humana de existir, isto não significa, contudo, que não estão condicionadas, como se fossem absolutas, pela realidade em que está o homem. (FREIRE, 2008a, p. 17).

Essa práxis, por sua vez, destacada do condicionamento imposto ao ser humano pela realidade envolvente,

[...] é um contragolpe contra a possibilidade negativa do declínio para o nada. [...]. Unicamente isto é práxis, conforme o possível em cada caso no campo do ser-possibilidade como um todo da história e do mundo inconclusos. Somente essa práxis pode transportar a causa pendente do processo histórico [...] da possibilidade real para a realidade. (BLOCH, 2005, p. 244).

E um veículo para fazê-lo é a palavra, a qual encerra nela todo um significado contextual próprio. Portanto, no sonho por um mundo diferente, “[...] a palavra [é] o direito de tornar-se partícipe da decisão de transformar o mundo” (FREIRE; MACEDO, 2002, p. 36). Generalizando, vemos que “não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (FREIRE, 2008c, p. 89).

Decididamente, então, podemos crer que tudo o que for dito e feito, premeditadamente e culturalmente verdadeiro, será práxis. Logo, como todo mito é uma palavra verdadeira, quiçá histórica, que apela para a esperança ao levar o indivíduo ao engajamento, ela também é uma práxis.

Especificamente, segundo Levcovitz (1998), “a partida rumo à *Terra sem Mal* é a consequência incontornável de uma práxis unificante” (p. 171, grifo do autor), a qual harmoniza homem, história e natureza numa busca guiada por um quefazer coletivo.

Mas, se os homens são seres do quefazer é exatamente porque seu fazer é ação e reflexão. É práxis. É transformação do mundo. E, na razão mesma em que o quefazer é práxis, todo fazer do quefazer tem de ter uma teoria que necessariamente o ilumine. O quefazer é teoria e prática. (FREIRE, 2008c, p. 141).

A educação é, por sua vez, um quefazer com estes predicados. Mais que depressa, “a educação apresenta-se, pois, como ‘trajeto’ humano em direção a um ‘mundo novo’, tornado dever-ser, que apela à ruptura, ao corte, ao rompimento das amarras” (ARAÚJO; ARAÚJO, 2006, p. 103), consecutivamente diligente e distinta dos modelos em voga, de tal modo que pode ser tomada como uma utopia em ato, e que

[...] não se desenvolve em meio ao formalismo ocioso, mais sim na práxis dos homens, uns com os outros, no mundo e com o mundo. Práxis na qual a ação e a reflexão, solidárias, se iluminam constante e mutuamente. Na qual a prática, implicando na teoria da qual não se separa, implica também numa postura de quem busca o saber, e não [só] de quem passivamente o recebe. (FREIRE, 1980, p. 80).

Indubitavelmente, para Furter (1972), “cada vez que o educador reflete sobre a sua ação e, portanto, pondera as repercussões de uma mudança na educação, realiza, de fato, uma utopia. É por isso mesmo que o pensamento utópico é tão ligado à reflexão pedagógica” (p. 42). Ressalvamos, porém, que, conforme Carvalho (1994), “a educação não é, de forma alguma, apenas utopia, mas não deixa nunca de o ser também” (p. 35).

A educação vem ser utopia não por acaso, mas pela sua estrutura e pela sua função. É ela que planta e rega a semente da esperança do devir na consciência das pessoas. Com efeito, vemos que:

A educação constitui, assim, a mola impulsionadora de uma longa marcha dos indivíduos e das comunidades para a plenitude do ser, que está ao alcance de uns e de outras, em interação dialética. Uns e outras, seres in-acabados que, num presente que é im-perfeito, aspiram à in-finitude e que, uma vez a caminho, dispõem de instrumentos necessários para re-conhecer a [...] *eutopia*, onde tem lugar a felicidade de todos e de cada um. (ARAÚJO; ARAÚJO, 2006, p. 105, grifo dos autores).

Nestes termos, podemos assegurar pelas palavras de Maia (2006), que a educação “é uma transcendência que se realiza pessoalmente e que daí transborda para o conjunto da sociedade” (p. 129), haja vista que toda pessoa ao ser, simultaneamente, almeja transcender; que ao viver no agora fixa o seu olhar para o amanhã; e que estando aqui, procura ainda o espaço de acolá; tudo para

transformar a norma e desafiar a inexorabilidade do futuro – e da história –, num exercício intelectual que imagina como as coisas seriam se fossem diferentes<sup>194</sup>.

Na verdade, toda vez que o futuro seja considerado como um pré-dado, ora porque seja a pura repetição mecânica do presente, só adverbialmente mudado, ora porque seja o que teria de ser, não há lugar para a utopia, portanto para o sonho, para a opção, para a decisão, [...] como existe [na] esperança. Não há lugar para a educação. Só para o adestramento. (FREIRE, 2008b, p. 92).

Nessa configuração, a aritmetização da vida revela o seu gosto em destruir o tempo e a geometrização o seu em subverter o espaço, ocasionando às substituições das categorias cosmológicas pelas categorias políticas, devaneio ideológico de quem quer criar um ‘céu na terra’, independente dos deuses<sup>195</sup>.

Ao tentá-lo, acabam por decretar, nos termos de Freire (2000), “a morte do sonho e da utopia, [...] [o que] implica a imobilização da história na redução do futuro à permanência do presente” (p. 123). Porém, “[um]a nova experiência de sonho se instaura, na medida mesma em que a história não se imobiliza, não *morre*. Pelo contrário, continua” (FREIRE, 2008b, p. 92, grifo do autor).

Continua porque há educação, porque há esperança planejada. Aliás, segundo Freire (2008a), “uma educação sem esperança não é educação” (p. 30), o que quer dizer que,

[...] a esperança planejada e vinculada ao possível-vencível<sup>196</sup> é a coisa mais forte e a melhor que existe. A esperança apenas transcende o horizonte, ao passo que o conhecido real mediante a

<sup>194</sup> “Quando dizemos que as coisas nos transcendem queremos significar que não as possuímos, que em certa medida as desconhecemos embora possamos afirmar a nudez de sua inegável existência – isto é, só podemos experienciá-las à medida em que encontramos, em nós próprios, o projeto que irá nos unir a elas” (VERGANI, 2007, p. 34).

<sup>195</sup> “Compreende-se assim por que é que, contrariando a disposição tradicional das aldeias, os missionários destroem tudo” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 218).

<sup>196</sup> Sem perda de generalidade, podemos ler a expressão ‘possível-vencível’ como ‘inédito-viável’, um dos conceitos de Paulo Freire mais importantes ligados à educação. Explicando-o, podemos dizer que o inédito viável “é a crença no sonho possível e na utopia que virá, desde que aqueles que fazem a história assim o queiram. É a última instância que o sonho utópico sabe que existe, mas que só se alcança pela práxis libertadora” (VASCONCELOS; BRITO, 2006, p. 125-126). Em outras palavras, “o ‘inédito-viável’ é na realidade uma coisa inédita, ainda não claramente conhecida e vivida, mas sonhada, e quando se torna um ‘percebido destacado’ pelos que pensam utopicamente, esses sabem, então, que [...] o ‘inédito-viável’ não é mais ele mesmo, mas a concretização dele no que ele tinha antes de inviável” (FREIRE, 2008b, p. 206-207). Por fim, podemos mencionar ainda que “o ‘inédito viável’ é, pois uma categoria que encerra nela mesma toda uma crença no sonho e na possibilidade da utopia. Na transformação das pessoas e do mundo” (FREIRE, 2010, p. 226).

práxis o desloca de maneira sólida; ainda assim, é exclusivamente a esperança que conduz à compreensão de mundo estimulante e consoladora e permite obtê-la, ao mesmo tempo, como a compreensão mais sólida e mais tendencialmente concreta. (BLOCH, 2006b, p. 453).

Assim, uma educação com esperança – e emancipatória – é a própria educação etnomatemática, que ao focalizar com o seu olhar híbrido a produção/difusão do conhecimento, movimenta-se, como descreve Vergani (2007), “nas fronteiras claro-escuras dos tempos de transição” (p. 13). E que “é sob a égide deste olhar comum e globalizante que poderá ocorrer (porque a esperança é um vetor que tende para um limite temporal) a *emancipação das emancipações* – o que é naturalmente, o inacessível marco do ‘fim dos tempos’...” (p. 14, grifo da autora).

Porém, nós estamos cientes de que nem todos os educadores assumem esta postura, o que é natural e respeitável. Contudo, oportunamente Campanella (2005) outrora escreveu que “o sol, ao nascer, não nos obriga a sair da cama, mas apenas nos convida a fazê-lo, oferecendo-nos para isso todas as comodidades, ao passo que a noite impede, com mil incômodos, que nos levantemos, sendo comodíssima para dormir” (p. 67). Graças a isso, ao raiar do sol alguns se levantam, outros não.

Ao optarmos por despertar ante os primeiros vestígios desse cintilar, nos damos conta de que temos que ter zelo ao recomeçar a nossa caminhada diária, atualmente auspiciosa à moda do mito da ‘terra sem males’, a qual demanda mudanças nos nossos sentidos e cautela nos nossos movimentos.

Por isso temos que aprender de novo a caminhar sobre a Terra com esperança. É preciso que o olho se torne mão, para aprender a tatear nas trevas das cidades do desespero humano o *phosphoros* da utopia e da esperança esclarecida [...]. E resgatar um saber que elabora a esperança na experiência do mundo, deixando-nos conduzir pelos gestos amorosos do princípio, na dimensão de um saber reconciliado com a esperança, um saber feliz [...]. (LIMA, 2008, p. 168, grifo do autor).

Ambiguidades à parte, a esta altura nós simplesmente podemos dizer que veremos com mais propriedade algo sobre esse resgate na sequência desta tese. Por isso, no próximo capítulo estudaremos um pouco do saber que compreende o mito da ‘terra sem males’, enfatizando a sua importância enquanto conhecimento histórico e sociocultural contextualizado, e como tal, condicionante para as visões de mundo dos atores aqui em evidência.

## O MITO DA TERRA SEM MALES

*O mito é o nada que é tudo.*

Fernando Pessoa.

### 4.1 Entre a natureza e a cultura: sobre o lugar do sagrado

A existência de qualquer sociedade decorre de diversas condições espaço-temporais geradoras que, ao longo de um prolixo movimento, determinam ou condicionam as imprescindíveis transformações para que os seus respectivos membros possam constituir uma ‘bagagem’ que lhes permita – ou que talvez lhes permitirá no futuro – viver o melhor possível junto aos seus pares, ao seu ecossistema circundante, bem como em consonância com outras sociedades.

Em particular, esse acumulativo devir possibilita a convivência, mesmo que de maneira efêmera, de diferentes coletividades mundo afora. Portanto, de uma natureza posta *a priori* à uma cultura construída *a posteriori*, os indivíduos nesses agrupamentos consolidam a sua vida por meio de invenções e de legados, de táticas e de estratégias, de metamorfoses nutridas por experiências, tradições, memórias, linguagens, códigos etc., a partir das quais concebem o seu universo.

Esse processo faz com que cada sociedade, e respectivamente cada cultura, seja única. Por isso, em todas elas podemos distinguir certos elementos *sui generis*, tais como a sua cosmovisão, a sua mitologia e a sua filosofia de vida. Nelas, também preponderam signos<sup>197</sup> e símbolos<sup>198</sup> próprios, os quais participam ativamente da formação intelectual e espiritual da pessoa. Evidentemente que

---

<sup>197</sup> “Os signos são palavras, gestos, acontecimentos ou objetos que podem significar alguma coisa. Em suma, signo é aquilo que significa algo, ocupando o seu lugar” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 49).

<sup>198</sup> “O símbolo exprime, por analogia, uma relação que não é diretamente determinável, mas que também é real, ou sentida como tal [...]. Embora diverso, o significado simbólico não é arbitrário; corresponde coerentemente à estrutura dinâmica duma cultura e ao sistema de pensamento que a distingue [...]. A linguagem simbólica tem coerência e lógica; forja vocábulos, inventa narrações, manifesta-se com gestos e ritmos” (BERNARDI, 1997, p. 388).

aprendê-los é, em parte, realizar a passagem do ser natural ao ser cultural, ação essa impulsionada pela comunicabilidade humana.

Daí, segue então, que:

A cultura e a sociedade tornam-se compreensíveis pelo valor de signo e de símbolo de todos os seus elementos; por outras palavras, constituem uma forma singular de linguagem e de relação humana [...]. [Logo,] a comunicabilidade humana está na raiz das relações culturais. Põe-se, portanto, o problema da passagem da natureza à cultura. (BERNARDI, 1997, p. 218).

O sobredito problema nos adverte para o fato de que, por vezes, podem ocorrer desagradáveis falhas nessa comunicabilidade. Como um caso característico deste tipo de falha destacamos o esquecimento. “[...] com efeito, o *esquecimento* forma sistema com o *mal-entendido*, definido como defeito de comunicação com outrem, e com a *indiscrição*, definida como excesso de comunicação, também com outrem” (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 265, grifo do autor).

Todavia, se olharmos antes em direção às origens dessa comunicabilidade, perceberemos que, para que não fosse aberta uma lacuna nas suas reminiscências por causa da falta de comunicação, muitos povos de outrora paulatinamente começaram a rememorar as suas lembranças. Foram várias as maneiras com que fizeram isso, mas a que enfatizamos neste momento é a que remete ao que hoje consensualmente conhecemos como ‘a ciência dos mitos’ ou mitologia.

Em linhas gerais, podemos dizer que a mitologia preserva, assim como faz a história, uma importante parte da memória cultural de um povo. Ambas impedem o esquecimento absoluto, como também a perda da identidade do grupo social que lhe compôs. Mesmo que a história e a mitologia de uma sociedade sejam construções realizadas apenas com fragmentos – o que é um fato –, elas ainda permitem à esta continuar a pensar e a viver o/no mundo. Essas ações são efetivadas, na maioria das vezes, pela criação e/ou reprodução de rituais.

Assim, se por um lado, o esquecimento “[...] assinala uma falta de comunicação em sociedades e em épocas diferentes, esse motivo serve sobretudo para fundar práticas rituais, daí resulta que a função própria do ritual é [...] exatamente a de preservar a continuidade do vivido” (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 271). Por outro lado,

[...] os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de um tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos de sensível. (LÉVI-STRAUSS, 2010c, p. 32).

Este conjunto de conhecimentos adquiridos pela especulação do mundo através dos sentidos, o autor acima designa como 'a ciência do concreto', a qual, segundo ele, é tão científica e os seus resultados são tão reais quanto os das ciências exatas ou os das ciências naturais. Por preservarem modos de observação e reflexão peculiares, os mitos e ritos tornam-se muito importantes nos dias de hoje, pois estes permitem olhar para todas as 'ciências' sob uma outra/diferente óptica.

Portanto, se considerarmos doravante essa composição especialmente atentos aos mitos, veremos que:

Os mitos representam expressões típicas da linguagem simbólica e são um elemento constante da linguagem religioso mágica. Com o mito, a realidade cósmica adquire uma dimensão humana e todas as forças e aspectos intuídos pelo homem assumem semelhanças de seres, animais ou pessoas, numa vida imaginária e fantástica, modelada pela vivência humana. Como parte integrante duma cultura particular, pertencem à sua linguagem, e neste sentido o seu valor é completo e verdadeiro. [...]. Em geral, os mitos pertencem à tradição: exprimem uma realidade histórica do passado ou apontam para as origens. (BERNARDI, 1997, p. 389).

Por ser um elemento cultural inerente à linguagem humana, o mito vem, indubitavelmente, ao encontro da incessante vontade que o homem manifesta em querer entender e explicar todas as coisas do mundo. Quando não consegue fazê-lo por outros meios, o homem recorre ao sobrenatural, isto é, ao mito, apelando para a sua transcendência, para o seu aspecto sagrado.

Em tais circunstâncias,

[...] o mito apresenta-se como situado no início da história ou de uma história cujas tradições justifica. Reveste-se de um caráter sério e sagrado, na medida em que remete para algo que nos ultrapassa. Transforma num ato exato, inicial e limitado no tempo uma realidade física ou moral permanente, ligando-a à sua instituição sobrenatural e, por esse fato, aproxima de um passado primitivo o destino imediato de cada homem. A história vê-se como que integrada na ordem do mito, que transpõe a realidade para o plano metafórico. (RIVIÈRE, 2010, p. 148).

Essa dupla disposição do mito, que ao mesmo tempo parece ser histórica e a-histórica, sugere que o mesmo enquanto linguagem metafórica pertence tanto ao âmbito da fala quanto ao da língua, embora também possa atuar como uma ponte entre as duas. Assim, em termos conceituais, podemos ressaltar que:

O mito poderia ser definido como modo do discurso em que o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero. [Ou seja], o valor do mito [...] permanece, por pior que seja a tradução. Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo. Sua substância não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que nele é contada. O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, *deslocar-se* do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 298-299, grifo do autor).

Esse deslocamento permite discorrer sobre aquilo que escapa à realidade, admitindo retroceder o quanto se queira no passado ou avançar no futuro para pensar aquilo que no presente é apenas uma ideia alusiva, tênue e vaga, que é, a saber, a saga da existência humana – o seu princípio e provável destino.

Além disso, conjectura-se que, através do mito,

[...] é possível um acesso às existências passadas ou por vir. Uma existência presente, com efeito, simplesmente constata-se, e a sensação é o modo de fazê-lo para as realidades empíricas. Mas isso é impossível quando aquilo cuja existência se quer atingir está situado num passado tão longínquo que dele não se tenha tido uma experiência sensível e, portanto, lembrança. É preciso, então, ‘pensar’ a existência. Ora, o mito (*mythos*)<sup>199</sup> é pensado (*logos*), no sentido amplo de ‘discurso em geral’, de ‘pensamento que se exprime’, pelo que se pode apresentar, o que não é nem da ordem do inteligível e nem da ordem do que é diretamente perceptível pelos sentidos, como o passado longínquo, objeto somente da tradição, ou os deuses ou a imortalidade da alma. (LACROIX, 1996, p. 53, grifo do autor).

Para esclarecer o que agora foi mencionado faremos a seguir um aparte, com o intuito de definir o que entendemos por mito – se é que isso é razoável de ser dito. Logo, começaremos pelo que sopesamos ser mais evidente, ou seja, considerando primeiramente que:

---

<sup>199</sup> “A palavra *mito* vem do grego, *mythos*, e deriva de dois verbos: do verbo *mythēyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar)” (CHAUI, 2000, p. 32, grifo da autora).



O mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de ‘estar no mundo’ ou as relações sociais. (ROCHA, 2006, p. 7).

Analisando igualmente a sua etimologia, quer dizer, a origem e a formação da palavra mito, constatamos que, fundamentalmente:

A palavra grega *mythos* [...] significa narrativa e, portanto, linguagem. Trata-se da palavra que narra a origem dos deuses, do mundo, dos homens, das técnicas [...] e da vida do grupo social ou da comunidade. Pronunciados em momentos especiais – os momentos sagrados ou de relação com o sagrado<sup>200</sup> –, os mitos são mais do que uma simples narrativa; são a maneira pela qual, através das palavras, os seres humanos organizam a realidade e a interpretam. (CHAUÍ, 2000, p. 173, grifo da autora).

Nesses termos, Lévi-Strauss (2012) também é enfático ao afirmar que “o mito faz parte da língua, [que] é pela palavra que o conhecemos, [e que] ele pertence ao discurso<sup>201</sup>” (p. 297). Daí, inferimos que:

Graças à palavra o homem passa do concreto para o abstrato. A palavra permite evocar as coisas em sua ausência; ela se transforma num instrumento que permite manipular as coisas; tudo é nomeado; todos os objetos são designados por um símbolo sonoro. A palavra não se limita a ser um meio de comunicação entre dois indivíduos: ela se transforma num instrumento de pensamento. (LÉPINE, 1974, p. 22-23).

---

<sup>200</sup> Segundo Rivière (2010), “o sagrado está além da nossa apreensão e além do nosso poder; é o mito ou a segurança íntima (o que significa a mesma coisa) de uma totalidade que se responsabiliza por aquilo pelo qual não sou responsável. É uma forma de teorizar a impotência” (p. 144). E, “como narrativa fundadora, o mito enuncia numa linguagem metafórica as bases do credo de um povo, quanto aos seus deuses, quanto à origem de certos fatos perturbadores no mundo, como sejam a vida e a morte e quanto às relações do homem com o sagrado” (p. 148). Categoricamente, um mito pode ser classificado de acordo com o tema que aborda. Das muitas classificações que existem, apontamos somente as três principais – e aqui pertinentes –, que são: “*Mitos teogônicos* (*theós* / deus + *gónos* / geração) – relatam o modo como surgiram os deuses e as entidades poderosas em geral [...]. *Mitos cosmogônicos* (*Kósmos* / universo + *gónos* / geração) – referem-se às origens do universo e do homem. Geralmente relatam a forma como, através de deuses ou de forças poderosas, o universo e o homem passaram a existir do modo como existem [...]. *Mitos escatológicos* (*éskhatos* / o último, as coisas últimas + *logía* / doutrina) – preveem o fim de todas as coisas ou parte das coisas, do homem ou de grande parte da humanidade” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 55-56, grifo do autor).

<sup>201</sup> “A mais fundamental das ideias de Lévi-Strauss, quase que o ponto de partida, é que existe uma relação muito próxima entre o mito e a linguagem [...]. Lévi-Strauss assume que o mito provém do discurso se dando a conhecer pela palavra” (ROCHA, 2006, p. 78). E mais, “Lévi-Strauss define a língua como um sistema de sinais que exprime ideias [...]” (VERGANI, 2009, p. 123).

Esta constatação é extremamente importante, pois são as palavras os nossos objetos de estudo nesta tese. Como já expusemos anteriormente, são as palavras e os conceitos que a etnomatemática interroga quando procura compreender as alteridades com as quais se relaciona. É pela 'releitura' desse instrumento de pensamento que compreendemos o significado que as palavras possuem para a sua respectiva cultura, e isso é algo vital para os nossos estudos – inclusive nos estudos sobre mitos.

Contudo, é necessário considerar previamente que:

O significado de uma palavra é dado por meio de palavras cuja própria definição reclama outras palavras. [...]. Pensamos ter descoberto o sentido de uma palavra ou de uma ideia quando conseguimos encontrar-lhe múltiplos equivalentes, extraídos de outros campos semânticos. O significado nada mais é do que o estabelecimento da correspondência. Isto é verdadeiro para as palavras e para os conceitos também. E como o mito atua por meio de imagens e acontecimentos, que são objetos ordinários, ele apresenta esse fenômeno sob uma luz mais crua, de maneira mais maciça, mas que reflete as condições muito gerais do exercício do pensamento. (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 200-201).

Aliás, segundo Lévi-Strauss (2010c), existe um intermediário entre a imagem e o conceito: “é o signo, já que sempre se pode defini-lo [...] como um elo entre uma imagem e um conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e de significado” (p. 35).

Então, fica com isso evidenciado que “o mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca” (ROCHA, 2006, p. 12). O mito tem, portanto, a singularidade de ‘expor’ o âmago de uma sociedade.

Outrossim, um mito serve, dentre outros, “[...] para explicar por que, diferentes de início, as coisas se transformaram no que são, e por que elas não podem ser de outra maneira. Justamente porque, se mudassem num domínio particular, toda a ordem do mundo seria perturbada” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 198). Consequentemente, “um mito deve ser interpretado [e/ou entendido] como um elemento que pertence a um sistema em cujo interior cada termo recebe sua significação de sua posição” (LÉPINE, 1974, p. 49).

Pragmaticamente, isso significa que

[...] o mito se deixa eternamente interpretar, e esta interpretação torna-se, ela mesma, um novo mito. Em outras palavras, as interpretações não esgotam o mito. Antes, de outra maneira, a ele se agregam como novas formas de o mito expor suas mensagens. Numa cápsula, poderia ser dito: novas interpretações, outros mitos. Isto é, talvez, aquilo que de mais sedutor se encontra no mito [...]. Tantas interpretações, tantos reflexos. Uma interpretação, um mito, uma imagem no espelho. (ROCHA, 2006, p. 48).

O dinamismo inerente aos mitos permite que possamos estudá-los sempre que desejarmos, sejam eles da nossa cultura ou de outra cultura qualquer. Em suma, tantas serão as suas imagens quantos forem os seus juízos. Entretanto, para entendermos um mito, impreterivelmente,

[...] temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da história. Portanto, temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de parte as frases musicais e tentando entender a página inteira, com a certeza de que o que está escrito na primeira frase musical da página só adquire significado se se considerar que faz parte, e é uma parcela, do que se encontra escrito na segunda, na terceira, na quarta e assim por diante. [...]. E só considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase é que o podemos entender como uma totalidade, e extrair o seu significado. (LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 60).

Compreender um mito como uma totalidade para apreender a sua essência é uma ideia que realmente não nos soa estranha, pois quando estudamos uma cultura ou mesmo algum aspecto dela, sempre o fazemos com uma visão holística e global, realizando inclusive um exercício semelhante ao aludido na citação anterior, guardadas evidentemente as relativas minúcias e as respectivas circunstâncias.

Cientes disso, devemos igualmente levar em conta um outro detalhe no mínimo instigante, isto é, o que diz respeito à autoria dos mitos, pois:

Os mitos não têm autor; a partir do momento em que são vistos como mitos, e qualquer que tenha sido a sua origem real, só existem encarnados numa tradição. Quando um mito é contado, ouvintes individuais recebem uma mensagem que não provém, na verdade, de lugar algum; por essa razão se lhe atribui uma origem sobrenatural<sup>202</sup>. (LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 37)

---

<sup>202</sup> “Na verdade, o mito foi a primeira grande arma da qual o homem se serviu para enfrentar o desconhecido e, de algum modo, controlá-lo” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 54).

Desse modo, podemos constatar que um mito não possui nenhum marco inicial aparente e, conforme nos fala Rocha (2006), também “[...] não possui verdade eterna e é como uma construção que não repousa no solo. O mito flutua. Seu registro é o do imaginário<sup>203</sup>. Seu poder é a sensação, a emoção, a dádiva. Sua possibilidade intelectual é o prazer da interpretação” (p. 95).

Dado esse seu caráter mais voltado para a esfera imaterial do que para a material, salientamos que “o *mito* é um modo de conhecer o mundo em que ocorre o apelo ao sagrado. Aquele que acredita no conteúdo da narrativa mítica dispõe de um conhecimento, já que este explica o *porquê* das coisas em geral” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 46, grifo do autor). E conseqüentemente, as especificidades das coisas.

Este conhecimento de que fala o referido autor é um testemunho devidamente estabelecido, que por sua vez, desfruta do prestígio de ser tratado como um saber autêntico, como um conhecimento verdadeiro. Reconhecendo-o como uma narrativa legítima, notamos com igual retidão que:

Um mito narra sempre que qualquer coisa se *passou realmente*, que um acontecimento teve lugar no sentido estrito da palavra, quer se trate da criação do Mundo, da mais insignificante espécie animal ou vegetal, ou de uma instituição. O próprio fato de *dizer* o que se passou, revela *como* a existência em questão se consumou (e esse *como* ocupa igualmente o lugar do *porquê*). (ELIADE, 2000, p. 9, grifo do autor).

Junta-se a isso uma outra certeza, a de que:

Um mito sempre se refere a eventos passados, ‘antes da criação do mundo’, ou ‘nos primórdios’ – em todo caso, ‘há muito tempo’. Mas o valor intrínseco a ele atribuído provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 297).

Não seria inoportuno dizer que “os mitos revelam as estruturas do real e os múltiplos modos de existir no mundo. É por isso que constituem o modelo exemplar dos comportamentos humanos: revelam histórias *verdadeiras*, referindo-se às *realidades*” (ELIADE, 2000, p. 9, grifo do autor). Essas realidades são, de acordo com Rossi (2010), “realidades involucradas profundamente na vida de toda a humanidade e que, por descuido ou ignorância, frequentemente os identificamos

---

<sup>203</sup> Cf. Lizcano (2006; 2009).

com contos, lendas ou fábulas” (p. 46, tradução nossa)<sup>204</sup>. Nessas situações, “quando deixa de ser assumido como uma revelação de ‘mistério’, o mito ‘degrada-se’, obscurece-se, transforma-se num conto ou numa lenda” (ELIADE, 2000, p. 10).

Para não deixar dúvida quanto a nossa concepção em relação a um mito, retomaremos a eito alguns dos seus predicados para novamente realçá-los. Assim, recapitulando-os, reforçamos que:

A primeira característica do mito é a de este se apresentar como narrativa, fala, história, [...] discurso, ação de recitar, mensagem, anúncio. Relata grandes eventos, grandes feitos dos antepassados, dos deuses, dos heróis. E, quando o mito é contado merece a adesão por parte daqueles que o ouvem: é *verdadeiro* e deve ser aceito como tal. [...]. Os mitos não só são histórias que relatam fatos reais como também são histórias *sagradas*<sup>205</sup>, pois, não se referem a pessoas ou fatos comuns, mas a entidades ou acontecimentos especiais, responsáveis pela existência e manutenção das coisas, quer daquelas favoráveis, quer das desfavoráveis [...] e seu conteúdo abrange a totalidade das coisas vivenciais. O mito dá uma visão abrangente da realidade. (HRYNIEWICZ, 2001, p. 54-55, grifo do autor).

E mais:

Na maioria das sociedades onde se faz presente, o mito constitui o elemento em torno do qual se organiza toda a vida social. É estrutura dominante, enquanto indica o tipo de ação que deve ser realizada nas diferentes circunstâncias. [...]. O mito serve para explicar a realidade, tranquilizar o homem e indicar a organização da sociedade. [...] o mito funciona como teoria que permite ao homem orientar-se no mundo. Indica-lhe também o modo como interferir no ritmo natural dos acontecimentos. (HRYNIEWICZ, 2001, p. 56-57).

Daí que, ainda:

Enquanto forma de revelação que suscita uma crença firme, o mito é palavra carregada de poder que explica a ordem existente, por vezes de maneira esotérica, e fornecendo as bases de comportamentos morais e rituais. É recitado em fragmentos, por altura das festas. É aprendido, quando das iniciações. (RIVIÈRE, 2010, p. 148).

<sup>204</sup> Realidades involucradas profundamente en la vida de toda la humanidad y que, por descuido o ignorancia, frecuentemente los identificamos con contos, leyendas o fábulas.

<sup>205</sup> Conforme Silva (2003), “o mito, geralmente, conta uma história sagrada, um evento ocorrido no princípio do tempo, relatando a ação de verdadeiros deuses e heróis civilizadores. Somente realidades sagradas participam dos mitos [...]. O mito coloca-se sempre como um arquétipo a ser seguido, cuja estrutura é envolvida por uma profunda humanização do homem” (p. 32).

Portanto:

Os mitos, expressões didáticas das cosmovisões, não surgem como produto específico de um ou vários gênios de alguma sociedade em um determinado momento [...], mas ao longo de um processo e do espontâneo e inconsciente do grupo ou setor social protagonista. [...]. Os mitos são gerados pelo homem através do tempo desde que a humanidade tem consciência de si mesma e do seu entorno. São autênticas estratégias coletivas simbólicas e práticas nas distintas etapas de sua marcha até uma situação melhor nunca satisfeita plenamente. (ROSSI, 2010, p. 46, tradução nossa)<sup>206</sup>.

Aqui é importante enfatizar que “o processo educativo presente nos mitos visa fazer do homem sujeito responsável, adquirindo comportamentos e hábitos dignos de serem incorporados pela criatura humana, pois estes são pertencentes somente aos deuses” (SILVA, 2003, p. 32). Por isso, segundo Hryniewicz (2001), “o homem mítico não se percebe propriamente como um indivíduo. Vê-se sobretudo como parte de um todo maior, uma célula de seu grupo” (p. 58). Logo, “para o homem mítico nada ocorre naturalmente. Tudo o que é feito e dito deve respeitar a tradição” (p. 59).

Ora, são por essas e outras razões que muitas ‘tábuas de salvação’ são criadas, as quais nos remetem incansavelmente à épocas primordiais. Recordemos rapidamente das utopias já discutidas nos tópicos precedentes. Deliberadamente, “as utopias, ao serem apresentadas como sociedades salvacionistas, mostram um verdadeiro mundo mítico no qual todas as ações humanas são realizadas em forma de ritos, expressando uma concepção sagrada da vida<sup>207</sup>” (SILVA, 2003, p. 32).

Como sabemos, a utopia é cultural e por isso há uma função utópica em toda produção humana. Nesse quadro, são os mitos proféticos e/ou ideais – aqueles que descrevem uma humanidade feliz vivendo em harmonia com a natureza – os que propiciaram desde sempre o acesso à muitos signos utópico-reais e que oferecem

---

<sup>206</sup> Los mitos, expresiones didácticas de las cosmovisiones, no surgen como producto específico de uno o varios genios de alguna sociedad en un determinado momento [...], sino a lo largo de un proceso y desde lo espontáneo e inconsciente del grupo o sector social protagonista. [...]. Ahora bien, los mitos son generados por el hombre a través del tiempo desde que la humanidad tiene consciencia de sí misma y del entorno. Son auténticas estrategias colectivas simbólicas y prácticas en las distintas etapas de su marcha hacia una situación mejor nunca satisfecha plenamente.

<sup>207</sup> Por isso, também, “[...] o Renascimento consistiu num processo de sacralização do homem ao procurar demonstrar o seu distanciamento de Deus, e conseqüentemente, recuperar sua dimensão sagrada” (SILVA, 2003, p. 51).

alento e esperança incondicionais às pessoas até hoje. É inegável que o futuro e o bem da humanidade ainda dependam disso<sup>208</sup>.

Com efeito, considerando o nosso recorte espaço-temporal representado pelo experimento missionário, observamos que, mesmo quando surgem ‘novas’ maneiras de ver o mundo, estas ainda podem se arraigar a ‘velhas’ estruturas. De fato, toda cosmovisão traz cristalizada em si as experiências e os conhecimentos acumulados historicamente por seus progenitores que passaram por este mundo antes.

Na qualidade de exemplo, lembramos que:

O Novo Mundo era entendido como uma obra sagrada do qual os descobridores tomaram posse em nome de Jesus Cristo. As novas terras conquistadas apareciam aos olhos dos modernos como um novo espaço sagrado. Eis que surgira um novo tempo religioso [...] e se abria uma nova terra, agora santa e renovada, um reencontro do homem com o transcendente. (SILVA, 2003, p. 48).

Nesse caso, podemos abertamente conjecturar, com as palavras de Clastres (1978), que “não existe ordem cultural alguma que não se pense como uma ordem transcendente. Ao passarmos da ordem natural à ordem da cultura, passamos de um tipo de necessidade a outro. [...]. [E que] entre a natureza e a cultura, há o lugar do sobrenatural” (p. 29). Ou seja, há o lugar do sagrado.

E esse espaço é um sítio que determinadamente persevera em conservar-se ocupado pelo mito – esse bendito ‘nada que é tudo’ –, o qual, com desvelo e diligência, envolve a existência de todas as sociedades, em todos os tempos e ambientes, com a sua dimensão sublime e sobre-humana.

Assim, passemos à próxima seção para então conhecermos a cosmovisão guarani na sua relação com o mito da ‘terra sem males’, essa utopia/esperança mobilizadora que muito sentido deu e por suposto ainda dá à vida dos que nela creem.

---

<sup>208</sup> “Assim como na alma humana raia o ainda-não-consciente que antes nunca havia sido consciente, assim raia no mundo algo ainda-não-originado: na dianteira do processo e da totalidade do mundo encontra-se essa frente e essa vasta categoria, ainda tão pouco compreendida, do novo. Seus conteúdos não são simplesmente os não manifestos, mas os não decididos, que despontam na mera possibilidade real, e que trazem em si o perigo de um possível desastre, mas também a esperança da possível felicidade, ainda não comprometida e capaz de ser decidida por seres humanos. A tal ponto se entende a utopia, com tanto vigor essa matéria-prima se comunica a todas as atividades humanas, de forma tão essencial precisa estar contida em todo o conhecimento do ser humano e do mundo” (BLOCH, 2006a, p. 178).

## 4.2 A mitologia da terra sem males: a cosmovisão indígena

Antes de versarmos sobre o mito da ‘terra sem males’ propriamente dito, é fundamental que aceitemos como premissa o fato de que a origem desse mito pode ser tão remota quanto se possa pensar em retroceder na história. Mas, para não nos perdermos em devaneios estéreis, começaremos a nossa insólita excursão a partir do século XVI, tempo em que alguns descritores/cronistas ocidentais começaram a analisar, e conseqüentemente, descrever a América indígena ao ‘Velho Mundo’.

Desde aquela época, essa continental região tem – de todos os lados e por diversas oportunidades – deixado estupefatos os que sobre ela se debruçam. Por ironia ou deleite, com os seus traços peculiares, “a América indígena não cessa de desconcertar aqueles que tentam decifrar sua grande face” (CLASTRES, 2012, p. 173). Seguramente, supomos que foram muitos os que com ela ficaram extasiados.

Contudo, independentemente de endossar ou não qualquer que seja a afirmação constante nessas crônicas que arriscaram descrever os pormenores desse ‘Novo Continente’, ocorre que, já nas suas primeiras apresentações, marcam presença nelas alguns vestígios que atestam para a existência de uma crença ancestral utópica assaz fervorosa entre os povos nativos, realçada sobretudo nos relatos luso-hispânicos.

Na parte portuguesa da expansão marítima, destaca-se a carta de Caminha, na sua descrição das maravilhas da *terra brasiliensis*<sup>209</sup>. [...]. [O] aspecto que remete à questão da propensão utópica entre os tupi-guarani é a procura, que eles faziam já antes da chegada dos invasores portugueses, da *ywy mara ey* (terra sem mal). (LIMA, 2008, p. 64; grifo do autor).

Para esclarecer essa abreviada passagem recorreremos a outra, um pouco mais completa, a qual nos diz que:

Os tupi-guarani [...] propõem à etnologia americanista o enigma de uma singularidade que, desde antes da Conquista, os levava à inquietude de procurar sem descanso o além prometido por seus mitos, *ywy mara ey*, a Terra sem Mal. Dessa busca maior e certamente excepcional junto aos índios sul-americanos, conhecemos a mais espetacular consequência: as grandes migrações religiosas de que falam os relatos dos primeiros cronistas.

---

<sup>209</sup> Cf. Caminha (1963).



Guiadas por xamãs<sup>210</sup> inspirados, as tribos se movimentavam e, por meio de jejuns e danças, tentavam atingir as ricas moradas dos deuses, situadas no levante. Mas então surgia o obstáculo aterrorizante, o limite doloroso, o grande oceano, mais terrível ainda por confirmar aos índios a sua certeza de que na margem oposta estava a terra eterna<sup>211</sup>. É por isso que permanecia a esperança de alcançá-la um dia, e os xamãs, atribuindo seu fracasso à falta de fervor e ao não-respeito às regras do jejum, esperavam sem paciência a vinda de um sinal ou mensagem do alto para recomeçar sua tentativa. Os xamãs tupi-guarani exerciam sobre as tribos uma influência considerável, sobretudo os maiores dentre eles, os *karai*<sup>212</sup>, cuja palavra, queixavam-se os missionários, continha em si todo o poder do demônio. [...]. [Os jesuítas reconheciam] a capacidade de sedução da palavra dos feiticeiros, principal obstáculo, diziam eles, para a evangelização dos selvagens. Aí se introduzia à sua revelia a confissão de que o cristianismo encontrava no universo espiritual dos tupi-guarani, isto é, de homens ‘primitivos’, algo fortemente articulado para se opor com sucesso, e como em plano de igualdade, à intenção missionária. Surpresos e amargurados, os jesuítas zelosos descobriam, sem compreendê-las, na dificuldade de sua pregação, a finitude de seu mundo e a derrição de sua linguagem: eles constatavam com estupor que as superstições diabólicas dos índios podiam ascender às regiões supremas daquilo que quer ser chamado de religião<sup>213</sup>. (CLASTRES, 2012, p. 174-175, grifo do autor).

Mesmo hoje, segundo Melià (1993), “a religião dos guarani atuais, que em sua estrutura e em sua função perpetua a religião dos antigos guarani, podendo ser definida como inspiração, sacramentalizada no canto e na dança, dirigida por ‘profetas’ em busca da terra sem mal” (p. 162, tradução nossa)<sup>214</sup>.

<sup>210</sup> “Numa só palavra, o xamã é o grande especialista das *questões espirituais*, isto é, aquele que conhece melhor que qualquer outro os múltiplos dramas, riscos e perigos da *alma*” (ELIADE, 2000, p. 67, grifo do autor).

<sup>211</sup> “O *mar maléfico* que não pode ser atravessado, porque obsta a marcha, garante a existência do ‘além’, que é o lugar do repouso. Obstáculo portanto de duplo sentido porque, se impede o acesso à Terra sem Mal, também impede ao mesmo tempo que a fé se perca. A procura não é vã, pode-se continuar andando” (CLASTRES, 1978, p. 114, grifo da autora).

<sup>212</sup> “Nem xamãs, nem sacerdotes, [...] estes homens situavam-se total e exclusivamente no campo da palavra, falar era sua única atividade: homens do discurso [...], afirmavam-se encarregados de proferi-lo em toda a parte com efeito e não unicamente no seio de sua própria comunidade. Os *karai* deslocavam-se sem cessar, indo de aldeia em aldeia perorar diante dos índios atentos” (CLASTRES, 1982, p. 98, grifo do autor).

<sup>213</sup> “As religiões diferenciam-se dos mitos por desenvolverem uma Teologia, possuírem um Texto Sagrado e exigirem espiritualidade de seus seguidores” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 66).

<sup>214</sup> La religión de los guaraní actuales, que en su estructura y en su función, perpetúa la religión de los antiguos guaraní, puede ser definida como inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por ‘profetas’ en búsqueda de la tierra sin mal.

Nessas condições, diríamos que “a busca da terra sem mal é – pelo menos no estado em que estão nossos conhecimentos – o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani [...]. A terra sem mal é, certamente, um elemento essencial na construção do modo de ser guarani” (MELIÀ, 1990, p. 33).

Sob um olhar mais escatológico acerca dessa crença, intuímos que existe uma preocupação pelo lado das comunidades indígenas – e também de grupos não-indígenas – de que o fim do mundo não está longe de ser consumado. Em outras palavras:

A terra em que vivemos está condenada à destruição em um futuro mais ou menos próximo, expectativa que não pode deixar de ser motivo de pânico para os que nela vivem. Daí a necessidade psicológica de se procurar uma tábua de salvação, que o guarani veio encontrar no mito da Terra sem Males, hoje elemento genuíno de sua cultura. [...]. O pavor da iminente destruição do mundo, aliado à esperança de se encontrar refúgio no Paraíso, determina do princípio ao fim da vida o pensar, sentir e agir dos indígenas guarani. (SCHADEN, 1954, p. 185-186).

Nisto não somos assim tão díspares, pois não faltam em nossa cultura – aliás, não faltam em nenhuma cultura – premonições que sugerem a proximidade do fim dos tempos, das pessoas e da vida como um todo, nos fazendo repensar, à propósito de um juízo extremo, os nossos atos, as nossas crenças e as nossas perspectivas.

Outrossim, seja a cultura qual for, nela podemos constatar, então, que:

Definitivamente, os mitos em si e a adesão ritual aos mesmos são uma forma inofensiva e útil porque, de algum modo, se enfrenta o problema e se gera certa expectativa e esperança, embora seja transitória, que permite viver não tão sobrecarregados ou desesperados àqueles que não encontram, a nível social, respostas favoráveis para o que acontece em si mesmos e no seu ambiente. (ROSSI, 2010, p. 51, tradução nossa)<sup>215</sup>.

Em linhas gerais, o que está por detrás disso é uma relação de qualidade mútua, ou seja, uma relação de conformidade e de reciprocidade, a qual garante receber algo em compensação sempre que alguma coisa for oferecida antes. Isso quer dizer que, se por acaso presentearmos, naturalmente podemos esperar que

<sup>215</sup> En definitiva, los mitos en sí y la adhesión ritual a los mismos, son una forma inofensiva y útil porque, de algún modo, se enfrenta el problema el problema e se genera cierta expectativa y esperanza, aunque sea transitoria, que permite vivir no tan agobiados o desesperados a quienes no encuentran, a nivel social, respuestas favorables a lo que acontece en sí mismos y en el entorno.

sejamos presenteados, ou, se rezarmos podemos almejar receber uma graça. É inegável que nós nos apeguemos a estes princípios parcimoniosos da nossa cultura.

Com os guarani isso também acontece, só que de um modo bem mais característico. De fato:

Uma constante etnográfica e histórica, que se aplica a todos os guarani de todos os tempos é que vivem uma economia de reciprocidade, sempre procurada, ainda que nem sempre conseguida. A terra-sem-mal é uma condição relativa e um elemento importante. [...] a terra-sem-mal é a condição realista da economia de reciprocidade neste mundo ou no mais além. (MELIÀ, 1990, p. 45).

Provavelmente seja “por isso que a busca da terra-sem-mal se reveste de tantas modalidades, porque no fundo não é a migração em si que define os guarani, mas sim o modo particular de viver a economia de reciprocidade<sup>216</sup>” (MELIÀ, 1990, p. 43). Entretanto, é preciso chegar à dita terra ascendendo-a em vida, como fizeram seus ancestrais, e o segredo para concretizar tal proeza está no saber dos profetas.

Segundo Clastres (1978), “o saber dos profetas consiste em possuir a chave desse novo lugar: eles conhecem o caminho da Terra sem Mal, o que não quer dizer propriamente sua localização geográfica, mas sim as regras éticas, únicas a propiciarem o acesso a ela” (p. 47). Logo, estes profetas eram/são vistos como uma classe de homens-deuses-oráculos muito sábia.

O discurso profético dos *karai* pode se resumir em uma constatação e uma promessa. Por um lado, afirmavam sem cessar o caráter intrinsecamente mau do mundo e, por outro lado, exprimiam a certeza de que era possível conquistar um mundo bom [...]. A infelicidade de viver neste mundo enraizava-se para eles no mal que destruía a sociedade, e a novidade de seu discurso era devida exclusivamente à mudança que, pouco a pouco, irrompe na vida social para alterá-la e desfigurá-la. [...]. O discurso dos *karai* constatava a morte da sociedade. [...]. Havia, portanto, uma concordância profunda entre os índios e os profetas que lhes diziam: é preciso mudar o mundo. (CLASTRES, 1982, p. 100-101, grifo do autor).

Essa necessidade de mudança encontrou consonância nos modos de ser/saber/fazer/conviver guarani, manifestando-se por meio de um movimento de

---

<sup>216</sup> “Para a solução desta questão [...], Lévi-Strauss encontra a chave em torno do conceito de *troca*, aliança, reciprocidade, pelo qual se religa ao estudo clássico de Mauss sobre o dom. A troca estabelece entre os homens relações de reciprocidade e funda o mecanismo pelo qual nasce e vive a cultura; a atividade peculiar do homem manifesta-se na capacidade de estabelecer uma ordem nas trocas” (BERNARDI, 1997, p. 218; grifo do autor). Cf. Mauss (2011) e Melià; Temple (2004).

busca, de marcha rumo à sua memorável ‘terra sem males’. Eis aí um contraponto ao messianismo cristão, o qual propõe que viver com fé segundo as leis cristãs pode bastar como prelúdio de acesso ao paraíso eterno, no caso, após a morte.

Todavia, “o messianismo é, na religião, a utopia que permite comunicar o totalmente-outro do conteúdo da realidade de tal forma que ele não corre o risco da unção senhoril nem da teocracia” (BLOCH, 2006b, p. 324). E não poderia ser de outra maneira, pois as religiões são o cruzamento da mitologia efêmera com o messianismo intencionado. E o cristianismo é só mais um exemplo disso. Portanto:

Os guarani, filhos da grande Nostalgia, buscadores incansáveis da ‘Terra sem males’, dariam o utópico tom político e também escatológico. A ‘Terra sem males’, que a mística guarani secularmente vem procurando, num êxodo comovente, é uma Terra possível, o dever fundamental da história humana, a tensa alegria de nossa esperança. (CASALDÁLIGA et al., 1980, p. 12).

Esta terra possível é, na verdade, “*yvy marã ey: a terra sem mal* – uma utopia mobilizadora para uma permanente situação melhor, durante a vida e depois da morte” (ROSSI, 2010, p. 38, grifo do autor, tradução nossa)<sup>217</sup>. Esta afirmação é plausível de ser professada, “pois o pensamento religioso desses índios está carregado da densidade de uma meditação rigorosa e liberta, desenvolvendo-se na pureza inicial de um mundo em que ainda são vizinhos deuses e viventes” (CLASTRES, 2012, p. 173-174). Então, podemos perceber que, sobretudo:

A ‘terra sem males’ não é uma mera utopia no sentido de um não-lugar como muitos querem concebê-la para se desvincular dos incômodos que a reivindicação dos indígenas pode desencadear. [...] Assim, não somente a ‘terra sem males’ é um lugar teológico, como também é um ‘estar a/no/em caminho’. [...] a imagem espacial para onde são projetadas as esperanças é a ‘terra plenificada’, a terra ‘do tempo-espaço perfeito’, *yvy araguyje*. [...] mesmo que esta terra não pressuponha a mobilidade geográfica, o caminho é um elemento fundamental no imaginário destes grupos. (CHAMORRO, 2004, p. 182-183, grifo da autora, tradução nossa)<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> *Yvy marã ey: la tierra sin mal* – una utopía mobilizadora hacia una permanente situación mejor, durante la vida tras la muerte.

<sup>218</sup> La ‘tierra sin males’ no es una mera utopía en el sentido de un no-lugar, como muchos quieren concebirla, para desvincularse de las incomodidades que la reivindicación de los indígenas puede desencadenar. [...]. Así, no solamente la ‘tierra sin males’ es un lugar teológico, sino también el hecho de ‘estar en camino’. [...] la imagen espacial hacia donde son proyectadas las esperanzas es la ‘tierra planificada’, la tierra ‘del tempo-espaço perfecto’, *yvy araguyje*. [...] aunque esta tierra no presuponga la movilidad geográfica, el camino es un elemento fundamental en el imaginario de estos grupos.

Surge aí o grande imperativo dos povos guarani, o de se porem à caminho, de peregrinar, a fim de que possam se encontrar, derradeiramente, divos e vivos.

Suas longas peregrinações através do espaço representavam também o tempo necessário para se consumir a lenta mutação dos espíritos e dos corpos, sendo apenas ela capaz de torná-los dignos de ascender ao término da sua busca. E a mutação passa pelo *abandono das normas sociais*. Eis aí a prova e o sentido da viagem: abandonar uma aldeia e um território é, simultaneamente, renunciar ao essencial das atividades econômicas, sociais e políticas que se enlaçam nesse espaço. (CLASTRES, 1978, p. 66, grifo da autora).

Isso não implica, conforme diz Casaldáliga et al. (1980), em “perder a terra, perder a língua, perder os costumes, [pois isso] é perder o chão da vida, [é] deixar de ser” (p. 16). A viagem, no entanto, sugere “viver e se ‘desviver’ por encontrar a Terra sem males e construí-la imediatamente, dia após dia, e esperá-la ainda e sempre, contra toda esperança, e anunciá-la fidedignamente com o limpo testemunho da própria existência” (p. 18). Sem causar, com isso, nenhuma desventura à outrem.

Aqueles que descaradamente se aproveitam de situações como essas para tomar de assalto a terra, os bens, a língua e os costumes dos povos indígenas, indiscutivelmente não aceitam a existência alheia. Ao contrário, por agirem de modo etnocêntrico, por corromperem e saquearem, só são capazes de produzir miséria, infelicidade e escravidão. Os conquistadores, clérigos e escravocratas que o digam.

Assim, mesmo lutando contra todos os tipos de violência que se possa conceber, “o povo guarani foi capaz de sonhar a Terra-sem-males. Não foi um ‘Céu sem males’, foi uma *Terra sem males*, a utopia possível. A utopia construída pela luta de todos os oprimidos. A pátria libertada de todos os homens” (CASALDÁLIGA et al., 1980, p. 23, grifo do autor). De fato, uma utopia concretizada para toda humanidade.

Neste sentido, a enorme atração que a ‘terra sem males’ vem exercendo sobre as pessoas e grupos, das mais diversas procedências culturais e acadêmicas, parece mostrar que o sonho e a esperança de um mundo melhor não são feitos insignificantes da experiência humana. Noutros termos, ideias, ideais, perseveranças, paixões e desejos não se deixam diretamente observar, porém, seu significado na história humana não é, por isso, menos transcendente, nem sua investigação menos valiosa ou menos importante. [...] a ‘terra sem males’ mostra como uma experiência indígena pode vir a ser exemplar e paradigmática para se chegar e trabalhar a realidade mais ampla e geral, como o projeto – a utopia – de uma sociedade

mais solidaria e mais humana. (CHAMORRO, 2004, p. 179, tradução nossa)<sup>219</sup>.

Aliás, agora, considerando tudo pelo que já passaram os povos guarani, o feito mais extraordinário e proeminentemente distinguível é que eles, não por acaso,

[...] conseguiram conservar sua identidade tribal contra todas as circunstâncias e provações do passado. No século XVIII, os jesuítas fracassaram em convencê-los a renunciar à idolatria [...]. [O que eles] sabiam e que os fortalecia em sua recusa eram a vergonha e a dor de ver aquilo que eles desprezavam ameaçar sua própria substância, seu ponto de honra e sua ética: seus deuses e o discurso de seus deuses, pouco a pouco aniquilados pelos recém-chegados. É nessa recusa que reside a originalidade dos guarani, que se delimita o lugar muito especial que eles ocupam entre as outras culturas indígenas [...]. É raro ver uma cultura indígena persistir na existência conforme as normas de seu próprio sistema de crenças, e conseguir conservar quase isento de empréstimos esse domínio particular. Do contato entre mundo branco e mundo índio resulta na maior parte das vezes um sincretismo empobrecedor onde, sob um cristianismo sempre superficial, o pensamento indígena procura somente adiar sua morte. (CLASTRES, 2012, p. 175-176).

Todavia, muito se enganam os que pensam que a escolha pela manutenção da originalidade não tenha sido dolorosa aos guarani. Embora tenham conseguido suportar com uma certa dose de integridade a passagem, não foi fácil – e ainda não é – para eles viver a sua vida numa constante recusa, pois:

Já nos tempos dos jesuítas, a crença aborígene no Paraíso ou na bem-aventurança no Além (em geral sem a passagem pela prova da morte) se mesclou com elementos cristãos e, em virtude da frustração das tentativas de se alcançar a terra da felicidade, o mito sofre na época presente ulteriores transformações, em conexão, evidentemente, com o processo aculturativo geral. (SCHADEN, 1954, p. 188).

Cumprе acentuar aqui a aproximação que os referidos padres tentaram quase à força perpetrar entre ambas as culturas na expectativa de subjugar os ameríndios. Entretanto, temos claramente a noção de que:

---

<sup>219</sup> En este sentido, la enorme atracción que la 'tierra sin males' viene ejerciendo sobre personas y grupos de las más diversas procedencias culturales y académicas parece mostrar que el sueño y la esperanza de un mundo mejorado no son hechos insignificantes de la experiencia humana. En otras palabras, ideas, ideales, fidelidades, pasiones y añoranzas no se dejan directamente observar, pero su significado en la historia humana no es por eso menos trascendente, ni su investigación menos valiosa o menos importante. [...] la 'tierra sin males' muestra como una experiencia indígena pueda llegar a ser ejemplar y paradigmática para conseguir y trabajar una realidad más amplia y general, como proyecto – la utopía – de una sociedad más solidaria y más humana.

Difícilmente os europeus puderam ‘ensinar’ algo que eles [os guarani] jamais tivessem vivido. [...]. Na prática [dos jesuítas] tudo estava dirigido a materializar nesta terra uma estrutura sócio-política autônoma [...] embasada numa ordem conventual com horários, condutas, orações, aprendizagem do latim, de ritos, moral e atitudes medievais [...]. Uma estrutura fechada na qual [...] tudo devia ser feito ‘para maior glória de Deus’ e ‘salvação da alma no céu cristão’ depois da morte. Rapidamente os jesuítas lograram transladar o conteúdo do mito *yvy marã ey* (uma utopia mobilizadora que lhes permitia buscar permanentemente algo melhor aqui e depois da morte) ao católico-apostólico-romano do céu. (ROSSI, 2010, p. 98, grifo do autor, tradução nossa)<sup>220</sup>.

Mas, sabemos bem que, em casos como esses de contato, de conflito e de dinâmica cultural, para cada estratégia de coerção que é tramada há sempre uma ou mais táticas de esquiva e/ou de recusa à sua imposição. Logo, notamos que:

Mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava externamente. (CERTEAU, 2011, p. 89).

Ora, por isso mesmo “poder-se-ia ficar surpreso com o que parece quase uma loucura: a saber, a constância dessa rígida certeza capaz de atravessar a história sem parecer afetada por esta” (CLASTRES, 2012, p. 176). Contudo, os certames que se desenvolveram na história não se resumem somente nesses.

Temos de ressaltar, ainda, que, por um lado:

Os séculos XVI, XVII e XVIII inventaram um tipo de ‘bom selvagem’, à medida das suas preocupações morais, políticas e sociais. Os ideólogos e os utopistas empanturraram-se de ‘selvagens’, sobretudo com o seu comportamento em relação à família, à sociedade, à propriedade; invejaram as suas liberdades, a sua judiciosa e

<sup>220</sup> Difícilmente los europeos hubieran podido ‘enseñar’ algo que jamás ellos habían vivido [...]. En la práctica todo estaba dirigido a concretar en esta tierra una estructura socio-política autónoma [...] basada en un orden conventual con horarios, modales, oraciones, aprendizaje del latín, de ritos, moral y actitudes medievales [...]. Una estructura cerrada en la que, [...] todo debían hacerlo ‘para mayor gloria de Dios’ y ‘salvación del alma en el cielo cristiano’ después de la muerte. Rápidamente los jesuitas lograban trasladar el contenido del mito *yvy marã ey* (una utopía mobilizadora que les permitía buscar permanentemente algo mejor aquí y después de la muerte) al católico-apostólico-romano del cielo.

equitativa divisão do trabalho, a sua existência beatífica no seio da natureza. Mas esta invenção [...] não era senão a revalorização, radicalmente secularizada, de um mito muito mais antigo: o mito do paraíso terrestre e dos seus habitantes nos tempos fabulosos que precederam a história. [...] os relatos de viagens em terras recentemente descobertas foram lidos e saboreados por um motivo muito particular: eles revelavam uma humanidade feliz, que tinha escapado aos malefícios da civilização, e forneciam modelos para as sociedades utópicas [...]. Os jesuítas compararam os selvagens aos gregos antigos [...] [reencontrando] neles os vestígios ainda vivos da antiguidade. [...] não duvidavam de que se podia realizar as utopias do século XVI e os jesuítas não fizeram outra coisa que não fosse pôr em prática as suas deduções quando fundaram o seu Estado Teocrático do Paraguai. (ELIADE, 2000, p. 31-32).

Em contrapartida à isso, por outro lado, destacamos que:

Os guarani nunca foram bons selvagens: perseguia-os sem trégua a convicção de não terem sido feitos para a desgraça e a certeza de atingirem algum dia *ywy mara ey*, a terra sem mal. E seus sábios, sempre meditando sobre os meios de atingi-la, refletiam sobre o problema da origem [...]. Desgraça da existência humana, imperfeição do mundo, unidade ao mesmo tempo que fende inscrita no âmago das coisas que compõem o mundo: eis o que recusam os índios guarani, e eis o que os levou em todos os tempos a procurar um outro espaço, para lá conhecer a felicidade<sup>221</sup>. (CLASTRES, 2012, p. 186, grifo do autor).

Em termos projetivos, a ‘terra sem males’ dos guarani lhes resplandece à mente como uma imagem que também hoje chamaríamos de paradisíaca. Desse modo, dentre os relatos que conhecemos desta, abaixo exibiremos alguns excertos, conforme descrevem algumas das sumidades no assunto. Eles nos dizem, dentre outros, que:

O Paraíso, a terra prometida [...] é um horto ou pomar [...], correspondente ao ideal da existência terrena: um país sem mosquitos e biriguis, sem cobras e feras, sem espinheiros e outras pragas, e rico em caça, árvores frutíferas de pouca altura e boa terra para a lavoura; país, enfim, em que se poderá caçar e plantar à vontade. (SCHADEN, 1954, p. 195).

Então, respectivamente:

Este lugar foi chamado de *yvy marãne'ÿ*, ‘terra sem males’. Nela as plantas nascem por si mesmas, os frutos da terra se processam por

<sup>221</sup> “Assim, inaugurar a longa marcha rumo à terra sem mal não é apenas pôr-se a percorrer o espaço até atingir o lugar suposto da terra prometida; é muito mais: [é] querer escapar do peso – demasiado humano – da coletividade” (CLASTRES, 1978, p. 67).



si mesmos, a caça chega aos pés do caçador já morta, sua gente não envelhece e nem morre, assim como tampouco conhece o sofrimento. [...]. É o lugar onde nasce o sol. Todos os que vivem lá e tudo o que existe nela estão adornados com a qualidade *marãne'ÿ*, sem mal. Assim, a vegetação deste lugar é perene, eterna e sempre cuidada, [...] todas as plantas nascem e se espalham sozinhas sobre a terra. [...] existe um manancial de água iluminado pelo sol nascente, o vento que sopra neste lugar é bom [...] e a água que corre sobre a superfície é salubre. Lá não existe sujeira, [...] não existe enfermidade, tudo é sempre saudável [...], não há tristeza, a pessoa lá sempre vive feliz. (CHAMORRO, 2004, p. 180-181, grifo da autora, tradução nossa)<sup>222</sup>.

Essa noção também é a corroborada por Clastres (1978) quando esta, por sua vez, afirma que “a ‘terra sem mal’ é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (p. 30). Esta conspícua autora declara ainda que:

A ‘terra sem mal’ [...] foi o núcleo à volta do qual gravitava o pensamento religioso dos tupi-guarani; a vontade de chegar a ela governou suas práticas; esteve na origem de uma diferenciação nova, nascida do xamanismo, que viria a isolar uma categoria especial de xamãs: os *karai*, os homens-deuses cuja razão de ser era essencialmente promover o advento da ‘terra sem mal’. (CLASTRES, 1978, p. 56).

Como vimos anteriormente, esses ‘homens-deuses’ eram os que promoviam o crucial exercício que impulsionava o dito cometimento, realizando-o através das suas palavras, pormenorizadas como palavras inspiradas, pois, como nos relata também a autora citada acima, “a procura da ‘terra sem mal’ é uma longa ascese” (p. 63). Na verdade, isso esclarece que somente uma vida puramente dedicada à essa procura é que poderia/poderá promover o tão pretendido encontro.

Ora, para os *karai*, a ‘terra sem mal’ era um lugar real, concreto, acessível *hic et nunc*, isto é, sem passar pela prova da morte. De acordo com os mitos, situavam-na geralmente a leste, do lado do sol nascente. [...]. Ao chegarem à beira do oceano descobriam o obstáculo maior, o mar além do qual encontrava-se com toda certeza

<sup>222</sup> Este lugar fue llamado *yvy marãne'ÿ*, ‘tierra sin males’. En ellas las plantas nacen por sí solas, los frutos de la tierra se procesan por sí solos, la caza llega a los pies del cazador ya muerta, la gente no envejece ni se muere, así como tampoco conoce el sufrimiento. [...]. Es el lugar donde nace el sol. Todos los que viven allá y todo lo que existe en ella están adornados con la cualidad *marãne'ÿ*, sin males. Así, la vegetación de este lugar es perene, eterna y siempre cuidada, [...] todas las plantas nacen y se esparcen solas sobre la tierra. [...] existe un manantial de agua iluminado por el sol naciente, el viento que sopla en este lugar es bueno [...] y el agua que corre sobre su superficie es saludable. Allá no existe suciedad, [...] no existe enfermedad, todo es siempre saludable [...], no hay tristeza, uno siempre vive allá feliz.

a 'terra sem mal'. [...]. Se o fluxo migratório esgotou-se entre os últimos guarani, sua vocação mística, ao contrário, continua a inspirar seus *karai*. Estes, sem poder agora guiar as pessoas em direção à 'terra sem mal', não cessam de praticar viagens interiores que os colocam na via de uma procura de pensamento, de um trabalho de reflexão sobre seus próprios mitos, na via de uma especulação propriamente metafísica, como atestam os textos e os cantos sagrados que ainda se podem ouvir de suas bocas<sup>223</sup> [...]. À espera escatológica do fim do mundo, os índios guarani sabem que então seu reino chegará e que a 'terra sem mal' será sua verdadeira morada<sup>224</sup>. (CLASTRES, 1982, p. 102-103, grifo do autor).

Como um último ato desse admirável espetáculo cultural, nos fica destacada a convicção de que, realmente,

A grande massa dos guarani está hoje totalmente convencida de que já não poderá alcançar o *yvy marãe'ỹ* como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas europeias [...], no entanto, a antiga ilusão ainda não se desvaneceu completamente. (NIMUENDAJU, 1987, p. 104, grifo do autor).

Apesar disso, acreditamos que, muito mais do que ser apenas uma forma saudosista de se esperar pelo fim e perecer, o mito da 'terra sem males' também é um portador de outras importantes revelações. Nele percebemos, por exemplo, que:

A 'terra sem mal' nos é descrita inicialmente como um lugar de abundância: o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça... Opulência e lazes infinitos. Mais nenhum trabalho, portanto: danças e bebedeiras podem ser as ocupações exclusivas. Nem tampouco regras de casamento [...]. Quer dizer que o *mal* – trabalho, lei – é a *sociedade*. A ausência de mal – a terra sem mal – é a contraordem. [...]. Finalmente, a Terra sem Mal é o lugar da imortalidade, enquanto nessa terra o homem nasce e morrem: como se fosse tal a correspondência entre a ordem social das regras (que implica troca matrimonial, trabalho, etc.) e a ordem natural da geração (que implica nascimento e morte) que bastasse abolir aquela para se libertar desta. O homem nasce

<sup>223</sup> Na cultura guarani, o canto e a dança estão “[...] ambos integrados ao sistema das práticas religiosas. Canto e dança são indispensáveis ao contato com poderes do mundo sobrenatural” (SCHADEN, 1963a, p.79). Cf. Breard (1995), Cadogan (1959; 1997; 1998; 2003), Chamorro (1995; 2004), Chase-Sardi e Zanardin (1999), Clastres (1990; 1993), Gálvez (2001), Métraux (1979), Nimuendaju (1987), Péres-Maricevich (1996), Schaden (1963b; 1998), dentre outros.

<sup>224</sup> Ah, “*Yvy mara-e'ỹ*, destinação dos últimos homens, não abriga mais homens, não abriga mais deuses: somente iguais, deuses-homens, homens-deuses [...]” (CLASTRES, 2012, p. 188, grifo do autor).

bom (nasce para ser deus), a sociedade deprava-o (abole sua natureza divina). (CLASTRES, 1978, p. 67, grifo da autora).

Note que “o mal da terra não é o homem, porém o mal não costuma dar-se sem o homem” (MELIÀ, 1990, p. 40). Assim, “a procura da Terra sem Mal é, portanto, a recusa ativa da sociedade” (CLASTRES, 1978, p. 68). Com efeito, em particular, segue que:

Todo guarani sabe perfeitamente que a desintegração da cultura em que vive é consequência direta do contato com indivíduos e elementos culturais estranhos, mas não ignora tão pouco que ele próprio não soube resistir às inovações tentadoras, aceitando-as em substituição de uns tantos elementos tradicionais. É compreensível que os resultados do contato cultural, entre eles a desorganização social, venham a constituir para ele explicação para o fato de que, apesar de todo o fervor religioso e dos mais intensos esforços, não lhe é revelado o caminho que leva ao Paraíso. (SCHADEN, 1954, p. 192).

Essa atitude comprova que “toda crise existencial põe em questão, ao mesmo tempo, a realidade do mundo e a presença do homem nesse mundo. A crise é, em suma, ‘religiosa’, pois que, nos níveis arcaicos de cultura, o *ser* se confunde com o *sagrado*” (ELIADE, 2000, p. 11, grifo do autor). “Teologicamente, contudo, o caminho até a ‘terra sem males’ não deveria desviar da ‘terra sem males’, porém aproximar dela” (CHAMORRO, 2004, p. 185, tradução nossa)<sup>225</sup>.

Por isso, vem à calhar dizer que:

É num sentimento de culpa, portanto, que o guarani encontra a explicação da falta de êxito. Sente-se culpado por ter se desviado das formas de vida dos antepassados pela aceitação de umas tantas coisas do mundo civilizado, pelo afrouxamento dos velhos padrões de solidariedade para com os companheiros de tribo [...]. A posição atual do mito no conjunto da concepção-do-mundo guarani está, pois, estritamente ligada às transformações culturais e sociais decorrentes do contato com a civilização [euro-cristã]. (SCHADEN, 1954, p. 201).

No entanto, hoje a conjectura mais razoável acerca disso é a de que:

O pensamento da ‘terra sem mal’ não se reduz, portanto, ao pensamento de um alhures estritamente espacial. Trata-se de pensar um outro do homem, absolutamente isento de coerção: homem-deus. Mas, se é talvez possível gozar dessa liberdade, isso não é dado: é

<sup>225</sup> Teológicamente, sin embargo, el camino hacia la ‘tierra sin males’ no debería desviar de la ‘tierra sin males’, sino acercarse a ella.

necessária a mediação, a viagem ascética que mostra que se deve abandonar o humano para que, no homem, realize-se o deus. Viajar é aceitar a aposta. (CLASTRES, 1978, p. 68).

Essa obstinação por ‘viajar’ é igualmente um pretexto para realizar o desejo de reestabelecer determinados costumes em sua pureza original, e que devido a penúria coletiva decorrente dos contatos e imposições socioculturais constantes, esses costumes acabaram gradativamente sendo estremecidos ao longo dos anos. Assim, “a saída é obrigatória. O caminho aparece como espaço de liberdade” (CHAMORRO, 2004, p. 185, tradução nossa)<sup>226</sup>.

Porém, reforçado por uma esperança proveniente das ideias tradicionais de sua mitologia, e com “o espírito sempre voltado para o além, [...] [o guarani] procura quanto antes alcançar o estado de *agwydjê*, a perfeição espiritual, que o habilitará a fugir, mesmo em vida, deste mundo condenado e a encontrar salvação no Paraíso” (SCHADEN, 1963a, p. 80, grifo do autor). Imediatamente por isso, decorre que:

Todo e qualquer elemento que se reconheça provir do mundo civilizado é banido do Paraíso. Enfim, a lealdade aos elementos da cultura tradicional já tomou sentido religioso. Isto significa ter o momento anti-aculturativo invadido o terreno das representações míticas e influenciado a concepção do mundo. [...]. No fundo, portanto, o paraíso sonhado outra coisa não é senão a continuação da existência terrena, com a diferença apenas de lá não se passar pelas provações e dissabores que caracterizam a vida neste mundo. (SCHADEN, 1954, p. 196-197).

Contudo, é claro que “para atingir a ‘terra sem mal’ sem passar pela prova da morte [...] é necessário haver obtido o *aguyje*: a perfeição, a completude. Esse termo, que retorna sem parar nas belas palavras, é um dos conceitos fundamentais da ética guarani<sup>227</sup>” (CLASTRES, 1978, p. 97, grifo da autora). De fato:

Para o guarani, o *aguydjê* [*agwydjê*, *aguyje*, *aguiyey* ou *awijê*] corresponde ao próprio fim e objetivo da existência humana. Neste sentido costuma ser concebido de maneira concreta como felicidade paradisíaca no mundo sobrenatural, que todos almejam alcançar sem antes morrer e cuja obtenção depende principalmente do

<sup>226</sup> La salida es obligatoria. El camino aparece como espacio de libertad.

<sup>227</sup> Seu discurso sempre trata de temas como o “seu destino sobre a terra, a necessidade de respeitar as normas fixadas pelos deuses, a esperança de conquistar o estado de perfeição, o estado de *aguyje*, que é o único que permite aos que o atingem ter o caminho da ‘terra sem mal’ aberto pelos habitantes do céu” (CLASTRES, 2012, p. 177, grifo do autor).

cumprimento de umas tantas prescrições religiosas, ‘morais’ ou simplesmente mágicas. (SCHADEN, 1954, p. 188, grifo do autor).

Logo, o popular provérbio que afirma que ‘quem viver verá’ nisto muito bem pode ser aplicado, o qual, com certeza, não encontrará outro lugar melhor para se fazer pertinente, salvo nas situações em que são mencionadas as demandas do arrebatamento final e as revelações do grande juízo universal.

Então, para concluir esta seção, gostaríamos de dizer que:

A Terra sem Mal é um espaço sem lugares marcados, onde se apagam as relações sociais, um tempo sem pontos de referência, em que se abolem as gerações. É o *aguyje*, a completude; no conjunto dos homens cada um se vê restituído a si próprio, suprimida a dupla distância que os fazia dependentes uns dos outros e separados dos deuses – lei de sociedade, lei de natureza: o mal radical. [...]. A Terra sem Mal é a idade do ouro, se assim quisermos, mas anunciada, e não perdida desde toda a eternidade. É uma Terra Prometida na própria terra e que contudo não será um reino, porém, ao contrário, a abolição de toda forma de poder. Discurso inesperado, por ligar justamente o que esperaríamos ver segregado, por inverter as linguagens – a da fé onde aguardávamos o mito – e que implica uma nova maneira de pensar o homem, a terra, o céu, os deuses, em que explode o sentido e se dispersa a verdade. (CLASTRES, 1978, p. 113, grifo da autora).

Essa ‘terra sem males’ – *yvy marãne’ÿ* – é uma terra redimida e renovada, uma necessidade de toda humanidade insatisfeita com as mazelas e injustiças do mundo atual. A sua busca, reflexo de uma práxis, é uma projeção da esperança em querer viver numa ‘terra de tempo-espaço perfeito’ – *yvy araguyje*. Por isso, é preciso apreender as belas palavras, cantá-las e recitá-las, com todo o fundamento que a língua/linguagem humana merece enquanto palavra-alma – *ayvu rapyta*.

Portanto, sonhar, crer e rezar é preciso, seja por justiça, paz ou amor recíproco, pois essa é uma forma de legitimar o mito e aguentar a pressão da vida, dia após dia. Não é uma utopia e nem ignorância buscar uma boa condição para as pessoas. Por sermos cientistas e educadores, esse predicado depende também das nossas atitudes e das nossas palavras – ações e expressões – sem males.

Assim, para mantermos os desígnios desta tese, falta ainda apresentarmos mais alguns aspectos do ser/saber/fazer/conviver autóctone, da educação guarani e do ensino jesuíta, o que procuraremos fazer nas páginas subsequentes, quando nelas abordaremos a educação etnomatemática tangenciada às particularidades do processo aculturativo missionário.

## A EDUCAÇÃO ETNOMATEMÁTICA

*La palabra es el summum.*  
León Cadogan.

## 5.1 O ser/saber/fazer autóctone: palavras e conhecimentos primordiais

Ressaltamos no preâmbulo desta tese que uma das nossas metas aqui é realizar um estudo de certas palavras contidas nos textos que ora passamos em escrutínio; palavras estas que aparecem transcritas nas narrativas realizadas, sobretudo, pelos padres jesuítas acerca da cultura guarani missioneira, mas que também surgem nas narrativas sobre os guarani contemporâneos, em particular nas concernentes aos seus mitos e cantos sagrados.

E para concretizar essa tarefa, nós selecionamos alguns vocábulos que, no nosso entendimento, estão relacionados com o ser/saber/fazer indígena no tocante a ‘educação matemática’ vivida dentro – e/ou fora – dos aglomerados reducionais, o que torna esses referidos vocábulos sobressalentes em relação a outros tantos.

Assim, olharemos para uma componente imaterial da sua cultura, a saber, o conjunto das palavras que revelam a numeração guarani. Talvez seja conveniente, inclusive, denominar esta componente de ‘a palavra das contas’, pois conforme Vergani (2009), “*a palavra das contas*<sup>228</sup> compreende o universo da numeração e dos cálculos em geral” (p. 292, grifo da autora)<sup>229</sup>.

Além disso, essas palavras remetem à uma capacidade universal de todos os seres humanos, que é a sua habilidade de matematizar. Isto é, assim como localizar, medir, esquematizar, jogar, inferir, estimar etc., contar também é uma manifestação constante no pensar, no sentir e no agir dos homens, seja qual for a sua cultura.

---

<sup>228</sup> Cf. Vergani (1995).

<sup>229</sup> Apesar da autora se referir a um contexto sociocultural específico da África, pensamos que a sua ideia também se adequa ao nosso contexto sociocultural, embora este seja específico da América.

Outrossim, enquanto componente relacionado ao que conhecemos como ‘invariantes universais’, essas ‘palavras das contas’ são um indicativo de que “os pensadores indígenas estavam todos preocupados com o significado/sentido e as virtudes dos números” (LÉVI-STRAUSS, 1954, p. 649, tradução nossa)<sup>230</sup>.

Isso quer dizer que eles, os guarani, compreendiam a importância que essas ideias tem no que se refere à natureza dos números, principalmente porque, na sua cultura, a numeração sempre foi marcada mais pela sua característica qualitativa do que pela quantitativa.

Porém, antes de prosseguirmos nisto, nos cientificamos de que, na realidade:

Os guarani seguem tão guarani como nos tempos pré-históricos, e isso porque seu ‘espaço social’ se manteve fiel a si mesmo [...]. O cosmos guarani não enfatiza um céu e uma terra, segundo o eixo vertical de um abaixo e outro acima. O cosmos guarani se apresenta mais como uma plataforma circular, cujas referências principais são os pontos cardeais, leste e oeste. Os [seus] deuses se situam em função desses pontos cardeais [...]. Outros espaços estão ocupados por outros seres, que [...] não passam de simples ‘servidores’ do Nosso Pai. Junto com uma concepção que poderíamos chamar de horizontal do cosmos, segundo a qual o ‘céu’ estaria nas bordas da plataforma terrestre, coexiste uma concepção de planos sobrepostos, como se os seus cosmos formassem diferentes pisos, ou céus, que a dança ritual fizesse atravessar. Esta é a concepção cosmológica [...] que, em forma de hino, relata a criação da terra, a revelação dos deuses que tomaram conta da terra e dos homens, ‘filhos da sua palavra’. Estes [homens] se adornam ritualmente e se aproximam, mediante o mesmo canto e dança, às portas dos paraísos. (MELIÀ, 1991, p. 53-54, tradução nossa)<sup>231</sup>.

A sugerida ritualização é o que impele à procura da mítica ‘terra sem males’, sobre a qual já falamos anteriormente. Contudo, observe nesta passagem que o seu autor, com base no conhecimento que possui da mitologia guarani, deixa entrever

---

<sup>230</sup> Les penseurs indigènes ont tous préoccupés de la signification et des vertus propres aux nombres.

<sup>231</sup> Los guaraní siguen tan guaraní como en los tiempos prehistóricos, y esto porque su ‘espacio social’ se ha mantenido fiel a sí mismo [...]. El cosmos guaraní no insiste demasiado en un cielo y una tierra, según el eje vertical de un abajo y de un arriba. El cosmos guaraní se presenta más bien como una plataforma circular, cuyas referencias principales son los puntos cardinales, este y oeste. Los dioses se sitúan en función de esos puntos cardinales [...]. Otros espacios del cosmos guaraní están ocupados por otros seres, que [...] no pasan de simples ‘servidores’ de Nuestro Padre. Junto con una concepción que podríamos llamar horizontal del cosmos, según la cual el ‘cielo’ estaría en los bordes de la plataforma terrestre, coexiste una concepción de planos superpuestos, como si los cosmos formaran diferentes pisos, o cielos, que la danza ritual hace atravesar. Esta es la concepción cosmológica [...] que en la forma de un himno relata la creación de la tierra, la revelación de los dioses que tomarán cuenta de la tierra y de los hombres, ‘hijos de su palabra’. Estos se adornan ritualmente y se aproximan, mediante el mismo canto y danza, a las puertas de los paraísos.

alguns elementos relacionados com certas noções de espacialidade, assim como de quantificação, as quais teriam/tem esses grupos indígenas. Atente ao fato de que:

O universo guarani se compõe de três espaços bem diferenciados: a terra (*yvy*), o paraíso (*yva*, *yvága*, *yvy araguyje*, *yva rypy*, *yvy marãne'ÿ*) muitas vezes chamado de céu, e uma região intermediária (*ará popy*) que para alguns grupos é o mar (*para*) [...]. A morada das divindades se localiza nas bordas da plataforma terrestre e a morada dos seres humanos está no centro desta plataforma. O espaço intermediário, por sua vez, é uma espécie de purgatório [...]. (CHAMORRO, 2004, p. 169-170, grifo da autora, tradução nossa)<sup>232</sup>.

Vale lembrar que “a busca de *yvy marãne'ÿ* constitui o cerne da vida religiosa guarani, objetivo importante e, portanto, motivação para a luta diária” (OTAZÚ, 2006, p. 167, grifo da autora, tradução nossa)<sup>233</sup>. E esta ação possui uma estreita ligação com o espaço onde os povos guarani vivem, bem como com os indicadores tradicionais relativos às suas concepções teológicas, cosmológicas e cosmogônicas.

Não obstante, podemos notar ainda a proeminência de outras informações, tal como a existência de *um* ‘Deus Pai Supremo’; de *dois* eixos de orientação, um vertical e outro horizontal, respectivamente; de *três* espaços cósmicos principais, que diríamos ser a terra, o ‘paraíso’ e o ‘limbo’; e por fim, de *quatro* pontos cardeais, sendo leste e oeste os mais significativos.

Então, podemos inferir que estes indígenas possuem, pelo menos, quatro palavras ou vocábulos fundamentais – que foram associados aos números um, dois, três e quatro –, os quais expressam, segundo nossos referenciais, determinados conhecimentos primordiais enquanto ‘palavras das contas’.

Aliás, tudo indica que são somente quatro estes ‘verbos especiais’. Isso não quer dizer que esses grupos não saibam contar mais do que até quatro<sup>234</sup>. Quer

<sup>232</sup> El universo guaraní se compone de tres espacios bien diferenciados: la tierra (*yvy*), el paraíso (*yva*, *yvága*, *yvy araguyje*, *yva rypy*, *yvy marãne'ÿ*) muchas veces llamado cielo y una intermediaria (*ára popy*) que, para algunos grupos es el mar (*para*) [...]. La morada de las divindades se localiza en las orillas de la plataforma terrestre y la morada de los seres humanos queda en el centro de esta plataforma. El espacio intermedio, a su vez, es una especie de purgatorio [...].

<sup>233</sup> La búsqueda de *yvy marãne'ÿ* constituye el centro de la vida religiosa guaraní, objetivo importante y por ende motivación para la lucha diaria.

<sup>234</sup> “A faculdade humana da contagem parece radicar-se numa ‘sensação numérica’, ou numa percepção que permite reconhecer de imediato uma determinada quantidade. Normalmente, os conjuntos de elementos assim reconhecidos não excedem a cardinalidade 4: um número superior de elementos exige já técnicas de contagem, ou de registro, capazes de auxiliarem as faculdades sensoriais e a memória” (VERGANI, 2002, p. 25, grifo da autora).



dizer apenas que eles tem somente quatro palavras que são as primogênicas, digamos assim, o que não os impede de contar até onde queiram, desde que façam as devidas associações e composições que a sua língua permite.

Embora exista a possibilidade de alguma horda guarani possuir mais do que apenas quatro palavras fundamentais, pelas leituras que fizemos até agora, nada sugere isso, sendo o contrário um indicativo constante, ou seja, de que não há mais do que quatro palavras na língua guarani com essa característica de originalidade<sup>235</sup>.

Essa é a causa principal que motiva determinados autores a proferirem que:

Um aporte fundamental dos jesuítas à língua e a cultura guarani foi a introdução de um elemento novo: a numeração. Os guarani tinham vocábulos em seu idioma para indicar os números nada mais que até o quatro. Isto significa que somente podiam expressar números até o vinte, isto é, a soma do número de dedos das mãos e dos pés. Os jesuítas revolucionaram a cultura guarani ao inserir em sua língua a série completa dos números, com tudo o que isto significou como um desenvolvimento de pensamento. Por simplicidade e comodidade, se designou os números seguindo a terminologia espanhola. (ARMANI, 1987, p. 163, tradução nossa)<sup>236</sup>.

Mesmo tentando anistiar essa parcial visão, não cremos que isso tenha sido um avanço, mas sim um flagrante atraso. Na realidade, isso mostra que “o nosso desconhecimento do(s) outro(s) é incentivado por um poder autocentrista que nos pede para ‘acreditarmos que a nossa ignorância é boa’” (VERGANI, 2002, p. 167).

Entretanto, para abstrairmos melhores compreensões, vejamos como possivelmente se deu o desenrolar dos fatos na região das Missões Jesuíticas Guaranis. De lá, sabemos que as primeiras divulgações relacionados à ‘arte’ gramática e/ou léxica-vocabular da língua guarani devem-se sobretudo às obras do padre Montoya, originalmente publicadas entre os anos de 1639 e 1640.

---

<sup>235</sup> “Quando cada número recebeu um nome, a língua enriqueceu-se com novos vocábulos capazes de exprimirem realidades abstratas e operativas. [...]. O ato de nomear marca a origem [...] da existência que concedemos a algo ou a alguém. Até então esse algo ou alguém era-nos indiferente, ausente, exterior ao universo que temos em ‘conta’” (VERGANI, 2002, p. 35, grifo da autora).

<sup>236</sup> Un aporte fundamental de los jesuitas a la lengua y la cultura guaraní fue la introducción de un elemento nuevo: la numeración. Los guaraníes tenían vocablos en su idioma para indicar los números nada más que hasta el cuatro. Esto significa que sólo podían expresar números hasta el veinte, esto es, la suma del número de los dedos de las manos y de los pies. Los jesuitas revolucionaron la cultura guaraní al inserir en su lengua la serie completa de los números, con todo lo que esto significó como desarrollo del pensamiento. Por simplicidad y comodidad, se designó a los números siguiendo la terminología española.

Da parte dos guarani, porém, devemos previamente tomar ciência de que “a criação verbal, proveniente da sua preocupação de nomear seres e coisas conforme sua dimensão mascarada, segundo seu ser divino, resulta assim em uma transmutação linguística do universo cotidiano, em uma Grande Fala<sup>237</sup> [...]” (CLASTRES, 2012, p. 178).

Essa ‘Grande Fala’ tem toda uma distinção religiosa e divinal, como a que vimos expressa no mito da ‘terra sem males’. Então, já no século XVII, “o padre Montoya admitia que o [idioma] guarani poderia suportar a comparação com as mais ricas línguas europeias, tanto pela harmonia das palavras como pela exatidão das expressões. Cada termo é uma definição precisa, rigorosa” (LUGON, 1977, p. 213).

De fato, ao discorrer sobre a cultura guarani o dito padre afirma, referindo-se à essa língua e aos seus respectivos falantes, que “muitos se enobrecem com a eloquência no falar, pois tanto estimam a sua língua e é com razão que o fazem, porquanto é digna de louvor e merece celebrar-se entre as de fama” (MONTROYA, 1997, p. 54). E essa notoriedade não tardou quase nada à chegar.

Outrossim, para legitimar a supremacia e a perceptibilidade dos vocábulos dessa língua, o mesmo autor, em outra oportunidade, supõe duas condicionantes:

A primeira é que esta língua guarani tem toda sua força e trama em partículas que sozinhas não expressam muito dela, porém compostas umas com as outras formam nomes, verbos e palavras significativas. A segunda é que esta língua é tão [...] própria em seus significados que, despidas das coisas em si, lhe dá veste, numa roupagem honesta, a sua própria e nativa significação, sem que a vergonha lhe afete. (MONTROYA, 1996<sup>238</sup>, p. 45, tradução nossa)<sup>239</sup>.

Isso quer dizer que, “no idioma guarani, quase todas as palavras que têm mais de uma sílaba são compostas, e o significado dessas palavras é relativo ao das sílabas que as compõem” (HERVÁS, 1786, p. 96, tradução nossa)<sup>240</sup>. Nessa

---

<sup>237</sup> Cf. Clastres (1990; 1993).

<sup>238</sup> Escrito datado originalmente em 1651.

<sup>239</sup> La primera que esta lengua guaraní tiene todo su nervio y tramas en partículas que solas no significan muchas de ellas, pero compuestas unas con otras forman nombres, verbos, y voces significativas. La segunda que esta lengua es tan [...] propia en sus significados que desnudas las cosas en sí las da vestidas de un ropaje honesto con su propia y nativa significación, sin que la vergüenza halle en qué formar empacho.

<sup>240</sup> Nella lingua guarani sono composte quasi tutte le parole, che hanno più di una sillaba e la significazione della voce composta è relativa a quella delle sillabe, che la compongono.

conjuntura, “se todas as línguas pedem especial estudo para saber bem o uso das partículas, muito mais pede esta que toda se compõem delas” (RESTIVO, 1892, p. 215, tradução nossa)<sup>241</sup>. E foi o que tentaram fazer os jesuítas dos primeiros tempos de contato. Eles estudaram-na tirando proveito disso para a sua pregação.

Mas, no caminho desse entendimento, surge uma outra constatação, a de que:

Uma língua não é uma nomenclatura, nem uma coleção de palavras. É um sistema cuja capacidade de geração interna é praticamente ilimitada. Este princípio geral da linguística se faz muito mais atual em uma língua como o guarani [...], na qual a formação de palavras novas só se limita na capacidade de invenção e de aceitação por parte da sociedade, das novas palavras inventadas. [...]. Com o jogo de incorporação e síntese, graças também a riqueza de afixos e morfemas, as possibilidades do [idioma] guarani são praticamente ilimitadas. (MELIÀ, 1995, p. 49, tradução nossa)<sup>242</sup>.

Com a intenção de completar os estudos acerca das palavras dessa língua, os jesuítas então utilizaram determinadas estratégias de tradução<sup>243</sup>, dentre elas a equivalência de palavras ou sinônimos, a criação de novas palavras – neologismos – e os hispanismos – e/ou aportuguesamentos –, tudo pela necessidade em verter os textos cristãos à língua nativa, ou seja, ao idioma guarani, e assim levar à cabo a catequização e a conversão do autóctone.

Nessas condições, vemos que:

O projeto gramatical [jesuítico] apresenta-se, assim, como um esforço por penetrar no sistema, o que permitirá, por sua vez, operar à vontade de dentro dele. Por esta via, talvez a única, a cultura religiosa importada da Europa, não veio simplesmente à aderir-se como um elemento externo, senão a enxertar-se dentro dessa estrutura privilegiada que é a língua. O indígena seguiu conservando o seu idioma, porém, na medida em que a língua é analisada e o seu mecanismo posto à descoberto, o que vem de fora se apodera, de

---

<sup>241</sup> Si todas las lenguas piden especial estudio para saber bien el uso de las partículas, mucho más lo pide ésta que toda se compone de ellas.

<sup>242</sup> Una lengua no es una nomenclatura, ni una colección de palabras. Es un sistema cuya capacidad de generación interna es prácticamente ilimitada. Este principio general de la lingüística se hace todavía más actual en una lengua como el guaraní [...], en la cual la formación de palabras nuevas sólo tiene su límite en la capacidad de la invención y de la aceptación por parte de la sociedad, de las nuevas palabras inventadas. [...]. Con el juego de incorporación y síntesis, gracias también a la riqueza de afixos y morfemas, las posibilidades del guaraní son prácticamente ilimitadas.

<sup>243</sup> Cf. Otazú (2006).

certa maneira, de sua alma. (MELIÀ, 2003, p. 185, tradução nossa)<sup>244</sup>.

Logo, “o missionário busca em primeiro lugar, em sua tradução, as palavras e os modos de falar adequados para transmitir um novo ensino – a sua doutrina – e as palavras capazes de estabelecer a comunicação entre as duas sociedades, a espanhola e a guarani” (OTAZÚ, 2006, p. 99, tradução nossa)<sup>245</sup>. Observe que o objetivo é desenvolver uma ‘teologia da língua’, pois “para o missionário, é o estudo do idioma o seu primeiro dever ‘teológico’” (MELIÀ, 2003, p. 50, tradução nossa)<sup>246</sup>.

Assim, segue que:

O conhecimento da língua com vistas à pregação é absolutamente necessário; o sacerdote que se atém somente aos ritos sem palavras não pode atribuir-se o nome de pastor; pretender que os indígenas aprendam outra língua é uma ilusão, e dar-lhes leis nesse sentido é permanecer em lindas palavras: na prática, torna-se pura fábula. (MELIÀ, 2003, p. 48, tradução nossa)<sup>247</sup>.

E o missionário, ao se render aos abissais predicados da língua indígena na tentativa de ‘dominá-la’ era, concomitantemente, ‘dominado’ por ela, pois esta fazia com que este também fosse, de certa forma, missionado.

Considere, pois, aqui, que:

Segundo o juízo dos missionários, o guarani é uma língua charmosa, elegante, misteriosa, cheia de majestade e energia, nobre e harmoniosa. [...]. Através de seus argumentos em favor do ‘artifício’ admirável desta língua ‘selvagem’, o missionário reconhece que nela o pensamento alcança uma expressão privilegiada. E esse pensamento que se mantém oculto no seio das línguas indígenas, se

---

<sup>244</sup> El proyecto gramatical se nos presenta así como un esfuerzo por penetrar en el sistema, lo que permitirá a su vez operar a voluntad dentro de él. Por esta vía, tal vez la única, la cultura religiosa, importada de Europa, no vino simplemente a adherirse como un elemento externo, sino a injertarse dentro de esa estructura privilegiada que es la lengua. El indio seguirá conservando su idioma, pero, en la medida en que la lengua es analizada y su mecanismo puesto al descubierto, el que viene de afuera se apodera, en cierta manera, de su alma.

<sup>245</sup> El misionero busca en primer lugar, en su traducción, las palabras y modos de decir adecuados para transmitir una nueva enseñanza – su doctrina – y palabras capaces de establecer la comunicación entre las dos sociedades, la española y la guaraní.

<sup>246</sup> Para el misionero es el estudio del idioma su primer deber ‘teológico’.

<sup>247</sup> El conocimiento de la lengua con miras a la predicación es absolutamente necesaria; el sacerdote que se atiene sólo a los ritos sin palabras no puede atribuirse el nombre de pastor; pretender que los indios aprendan otra lengua es una ilusión, y darles leyes en ese sentido es quedarse en lindas palabras: en la práctica, se vuelve pura fábula.

transforma em prova teológica. [...] [Os missionários creem que], assim como as diversas línguas saídas da confusão de Babel, [o guarani] tem a sua origem em um desígnio divino. (MELIÀ, 2003, p. 145, tradução nossa)<sup>248</sup>.

Essa concepção sugere que “a palavra divina e criadora toma forma no mundo, adquire uma dimensão cosmológica” (CHAMORRO, 2004, p. 170, tradução nossa)<sup>249</sup>. No entanto, se lembrarmos que a “cosmologia reflete sobre a natureza última do mundo físico (sua origem, sua constituição, o que é tempo, espaço etc.)” (HRYNIEWICZ, 2001, p. 19), perceberemos que a língua guarani é, por assim dizer, uma imagem dessa dimensão, a qual se consolidou pela constante práxis indígena.

A essa altura, enfocando novamente o plano de tradução efetivado pelos padres jesuítas, gostaríamos de ressaltar que:

Em uma tradução, as palavras adquirem, inevitavelmente, uma mudança semântica, porque cada cultura associa as palavras, ou o significante, com vários significados possíveis. [...]. A semântica toma por objeto as categorias de palavras ou de morfemas relativos a um mesmo domínio (campos semânticos), ao mesmo tempo que levanta um problema de como se combinam as significações dos elementos da frase para constituir o seu sentido completo [...]. A tradução supõe uma transformação semântica, em que eventualmente se mantém a polissemia inicial, e se lhe adicionam novos sentidos, o que, por vezes, implica inclusive a negação e o esquecimento de significados antigos, devido a nova contextualização social, religiosa, política, econômica etc. que a história introduz em determinada sociedade. (OTAZÚ, 2006, p. 160-161, tradução nossa)<sup>250</sup>.

Um exemplo recorrente que podemos citar é a interpretação feita pelos jesuítas dos mitos, das crenças e das visões de mundo dos indígenas. Apesar dos

---

<sup>248</sup> Según el juicio de los misioneros, el guaraní es una lengua hermosa, elegante, misteriosa, llena de majestad y energía, noble y armoniosa. [...]. A través de sus argumentos a favor del ‘artificio’ admirable de esta lengua ‘salvaje’, el misionero reconoce que en ella el pensamiento alcanza una expresión privilegiada. Y ese pensamiento que se adivina oculto en el seno de las lenguas indígenas, se transforma en prueba teológica. [...] así como las diversas lenguas salidas de la confusión de Babel, tiene su origen en un designio divino.

<sup>249</sup> La palabra divina y creadora toma forma en el mundo, adquire una dimensión cosmológica.

<sup>250</sup> En una traducción adquieren las palabras, indefectiblemente, un cambio semántico, porque cada cultura asocia las palabras, el significante, con varios significados posibles. [...]. La semántica toma por objeto las categorías de palabras o morfemas relativos a un mismo dominio (campos semánticos), al mismo tiempo que plantea un problema de cómo se combinan las significaciones de los elementos de la frase para constituir su sentido completo. [...]. La traducción supone una transformación semántica, en que eventualmente se mantiene la polissemia inicial, y se le añaden nuevos sentidos, lo que a veces implica inclusive una negación y olvido de significados antiguos, debido a la nueva contextualización social, religiosa, política, económica, etc. que la historia introduce en una determinada sociedad.

padres, forçosamente ou não, verem uma aparente semelhança entre muitos dos elementos de ambas culturas, a maioria do que eles imaginavam ser similar nada mais era do que uma ilusão. Entretanto, contra alguns fatos não há muito o que argumentar.

Logo, cabe fazer referência a uma outra questão, a de que:

O conhecimento de uma língua cria, mais do que qualquer outro meio, laços e vínculos com um país e sua gente. A língua comum é comunhão; dela nasce a simpatia; há nela uma espécie de poder mágico, sobretudo para os guarani, para quem o dirigente é um 'dono da palavra', que a possui como um dom místico. (MELIÀ, 2003, p. 94-95, tradução nossa)<sup>251</sup>.

Ora, como já deve ter ficado claro, "é a palavra que marca a aproximação dos missionários com os guarani [...], dado que a palavra implica um contato e uma convivência com os catequizandos" (OTAZÚ, 2006, p. 226, tradução nossa)<sup>252</sup>. Nisto, o mais incontestável é a crença que perpassava os sacerdotes, ou seja, de que:

A língua é o lugar privilegiado em que Deus está sempre presente; é o meio privilegiado mediante o qual os indígenas poderão de novo aproximar-se de Deus e receber o anúncio da revelação cristã. E através dela os missionários, provenientes de uma Europa marcada pelo classicismo e o humanismo, puderam estabelecer laços de amizade com essas populações. (MELIÀ, 2003, p. 150, tradução nossa)<sup>253</sup>.

E os clérigos foram indubitavelmente exitosos neste quesito, conseguindo portanto, estabelecer um vínculo que desencadeou uma extraordinária relação, que na maioria das vezes, foi bastante amistosa. Não falaremos dos martírios aqui, basta saber que eles existiram e que as causas e conseqüências deles foram várias.

---

<sup>251</sup> El conocimiento de una lengua crea, más que ningún otro medio, lazos y vínculos con un país y su gente. La lengua común es comunión; de ella nace la simpatía; hay en ella una especie de poder mágico, sobre todo para los guaraníes, para quienes el dirigente es un 'dueño de la palabra', que la posee como un don místico.

<sup>252</sup> Es la palabra la que marca el acercamiento de los misioneros hacia los guaraníes [...], dado que la palabra implica un contacto y convivencia con los catequizandos.

<sup>253</sup> La lengua es el lugar privilegiado en el que Dios está siempre presente; es el medio privilegiado mediante el cual los indios podrán de nuevo acercarse a Dios y recibir el anuncio de la revelación cristiana. Y a través de la ella los misioneros, provenientes de una Europa marcada por el clasicismo y el humanismo, podrán establecer lazos de amistad con esas poblaciones.

Por outra parte, sabemos que os jesuítas eram exímios oradores, e que eram indivíduos de grande erudição e muito habilidosos para o trato com as palavras e as línguas, o que os tornava à época os mais capazes para empreender a missão de converter qualquer que fosse o gentio do mundo recém contatado.

No entanto, essa proeza só foi possível por causa de um detalhe, o de que, “para o guarani, a palavra é tudo. E tudo para ele é palavra. Estas afirmações [...] são a expressão mais constante do que o guarani nos diz através de seus mitos, de seus cantos e de seus ritos” (MELIÀ, 1991, p. 29, tradução nossa)<sup>254</sup>.

De fato, para o guarani “a palavra é mais do que dicção-reza-canto, ela é vida, alma” (CHAMORRO, 1995, p. 193, tradução nossa)<sup>255</sup>. Para ele, a palavra é o *summum*, ou seja, é tudo, representa tudo, diz tudo, está em tudo e tudo em si é palavra. Ele próprio se vê como uma palavra encarnada. Em síntese, diríamos que para o guarani a palavra é onipresença e onipotência.

Todavia, enquanto linguagem<sup>256</sup>, uma palavra pode ser, simultaneamente, uma mensagem trocada e a negação desta mensagem, isto significa que “[...] ela pode se pronunciar como signo e como o contrário de um signo [...]. Essa capacidade da linguagem de exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade do seu desdobramento em *signo* e em *valor*” (CLASTRES, 2012, p. 142, grifo do autor).

Quando é signo, ela se destina à comunicação; quando é valor, é um fim em si mesma. A palavra primeira, mais que representação, não é somente morada e sinal, mas também fonte e sustento do próprio ser das coisas; é linguagem original, força fundadora do próprio ser das coisas, porque nela se originam todos os sinais. A palavra-verbo, mais que substantivo, não é o ser, nem o cria, porém o expressa.

---

<sup>254</sup> Para el guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra. Estas afirmaciones [...] son la expresión más constante de lo que el guaraní nos dice a través de sus mitos, de sus cantos y de sus ritos.

<sup>255</sup> La palabra es más que dicción-rezo-canto, ella es vida, alma.

<sup>256</sup> “A linguagem é, simultaneamente, produção de pensamento e capacidade de o comunicar. Sendo a ‘língua’ a componente social da linguagem e a ‘fala’ a sua componente individual, a atenção que lhe prestamos pode abrir-nos vastos horizontes de compreensão coletiva e intersubjetiva” (p. 161). E mais, “a etnomatemática sabe que a linguagem não é ‘a imagem do mundo’: *o mundo constrói-se num processo cognitivo transacional, através das interações sujeito/objeto/palavra*. Por isso a etnomatemática *conhece e fala diferentes linguagens, desde as técnicas às simbólicas*” (VERGANI, 2002, p. 168, grifo da autora).

Está aqui a natureza autêntica da linguagem. (CHAMORRO, 2004, p. 59, tradução nossa)<sup>257</sup>.

Em virtude dessas características, conjecturamos que os jesuítas tomaram o caminho da comunicação. Mais interessante teria sido se tivessem tomado o caminho inverso – caso o notassem – e lá compreendessem que pronunciar simples palavras para pregar a sua crença talvez não fizesse sentido aos indígenas, pois as palavras que proferiam estavam despidas de qualquer valor em si.

Faltou quiçá aos padres a sensibilidade para com a ‘dimensão mascarada’ das palavras. Não é à toa que muitos missionários julgavam que os indígenas, inclusive adultos e velhos, que nasceram e estavam morrendo sob o regime das reduções, não passavam de ‘pobres e ingênuas crianças grandes’<sup>258</sup>.

Esse estigma pode ser explicado agora pela provável falta de compreensão, por parte dos jesuítas, da natureza autêntica do ser indígena e do seu crucial verbo. Validamente, é plausível afirmar que o que se ouvia naqueles sítios de outrora não necessariamente era o que se pretendia dizer. Com efeito, o que acolá se disse não passou de um sussurro, uma fala perdida e sem rumo, que escassos ecos deixou.

Mas, como todas as atividades cotidianas nas reduções faziam uso da língua guarani, era indispensável o domínio dela por todos os que nelas estavam. E para persuadir os nativos a experimentarem da religião cristã, foi preciso conhecer um pouco a sua cultura para depois começar a ação evangelizadora propriamente dita. É aí que entra em cena a escola e os métodos de ensino dos jesuítas<sup>259</sup>, cujo o único desígnio realmente era a catequização – e/ou ‘humanização’ – do gentílico.

Eis que, ao observarem que muitos dos termos cristãos não tinham uma tradução ou sequer existiam na cultura indígena, os padres tiveram, então, que usar de sagazes artimanhas para poder instruir toda aquela nação, porque era preciso fazê-la crer no Evangelho, informá-la dos Mandamentos Divinos e dos Sacramentos

---

<sup>257</sup> Cuando es signo, ella se destina a la comunicación; cunado es valor, es un fin en sí misma. La palabra primera, más que representación, no es sólo morada y señal, sino también fuente y sustento del propio ser de las cosas; es lenguaje original, fuerza fundadora del propio ser de las cosas porque en ella se originan todas las señales. La palabra-verbo, más que sustantivo, no es el ser, ni lo crea, pero lo expresa. He aquí la naturaleza auténtica del lenguaje.

<sup>258</sup> Cf. Gambini (1988), Cardiel (1900), Muratori (1752; 1754), Sepp (1980), dentre outros.

<sup>259</sup> Cf. França (1952), Compañía de Jesús (1995a; 1995b), Loyola (1992), dentre outros.



Católicos, definir à ela o que é pecado, ensiná-la a rezar o Terço e o Santo Rosário, e finalmente, impor a tão necessária e corretiva penitência<sup>260</sup>.

Entretanto, um dos entraves encontrados pelos religiosos foi o fato de haver apenas quatro palavras para expressar os números na língua guarani, as quais, como já dissemos, foram associadas imediatamente aos quatro primeiros números da cultura dos padres, conforme apontam os catequizadores quando discorrem acerca da sua árdua tarefa que foi a dita 'conquista espiritual'<sup>261</sup>. Nesse aspecto, ao arguirmos sobre a cultura guarani, emerge do seu discurso a seguinte verificação:

Contam eles os anos pelos invernos [...]. O seu contar não chega além de quatro, e dali em diante, com alguma confusão, chegam até dez. Assim sendo, vamos lhes ensinando o nosso modo de contar, que é importante para as confissões. Sabem o tempo das plantações pelo movimento das 'cabrilhas'<sup>262</sup>. (MONTROYA, 1997, p. 55).

Essa ideia é igualmente reforçada por outros autores, os quais majoram que:

O contar se lhes ensina, porque não contam em sua gentildade aquelas nações mais que até quatro, ignorando todos os demais números; cinco explicam os gentis, mostrando os dedos de uma mão; para significar dez, mostram as duas mãos; e vinte os pés e as mãos. O que de vinte excede o número, chamam de muitos, sem mais racional conta; e encontrando-se em tal rudeza, não era possível distinguir o número de pecados na confissão, e outras coisas, fora desta, para o trato político e o bom governo. Por isso, não somente aprendem os meninos na escola a contar, como também todo o povo depois de concluído o sagrado, lhes fazendo repetir na igreja a tabuada inteira, para que saibam explicar com distinção os números. (JARQUE; ALTAMIRANO, 2008<sup>263</sup>, p. 91, tradução nossa)<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> Cf. Lübeck (2011).

<sup>261</sup> Cf. Montoya (1639).

<sup>262</sup> As 'cabrilhas' são as sete estrelas visíveis das plêiades, conforme nota do tradutor do livro.

<sup>263</sup> Publicado originalmente em 1687.

<sup>264</sup> El contar se les enseña, porque no cuentan en su gentilidad aquellas naciones más que hasta cuatro, ignorando todos los demás números; cinco explican los gentiles, mostrando los dedos de una mano; para significar diez, muestran las dos manos; y veinte con pies y manos. Lo que de veinte excede el número, llama muchos, sin más racional cuenta; y quedándose en tal rudeza no era posible distinguir el número de pecados en la confesión, y de otras cosas, fuera de ella, para el trato político y buen gobierno. Por esto no sólo aprenden los muchachos en la escuela a contar, sino también a todo el pueblo después de concluido lo sagrado, se les hace repetir en la iglesia la tabla entera, para que sepan explicar con distinción los números.

Dito isso, lembramos que o padre Montoya, no seu livro *Arte y Vocabulário...*, escreveu as palavras que fizeram a vez dos números um, dois, três e quatro, respectivamente. Além disso, figura nessa obra a maneira de representar o cinco, o dez, o vinte e muitos. Ele afirma, categoricamente, que:

Os numerais não são mais do que quatro. *Peteĩ, Ñepeteĩ, Moñepeteĩ*, um. *Mocöi*, dois. *Mbohapiĩ*, três. *Yrundy*, quatro. *Yrundy hae nirüi*, cinco. *Ace pópeteĩ*, uma mão, que são cinco. *Ace pómocöi*, dez. *Mbó mbĩ abé; acepó acepĩ abé*, pés e mãos, são vinte. *Hetá*, muitos. *Ndipapahábi*, inumeráveis.” (MONTROYA, 1640, p. 7, grifo e tradução nossa)<sup>265</sup>.

Simultaneamente, outro padre jesuíta, ao igualmente descrever esse peculiar saber/fazer guarani, disse o seguinte:

Os números nesta língua não chegam a mais de quatro. *Peteĩ*, um. *Mocöi*, dois. *Mbohapiĩ*, três. *Yrundi*, quatro. *Heta* muitos. E depois contam pelos dedos das mãos e dos pés. Destes ditos se formam os [números] ordinais: *Yyĩpi* o primeiro. *Ymomocoĩhaba* o segundo. *Ymombohapiĩhaba* o terceiro. *Ymoĩrundiĩhaba* o quarto. (ARAGONA, 1979<sup>266</sup>, p. 14, grifo do autor, tradução nossa)<sup>267</sup>.

Conforme Montoya (1640), os números guarani podem ser escritos na forma ordinal<sup>268</sup> simplesmente

[...] colocando aos numerais o relativo (*y*) e a partícula (*mö*), ou seja, *ymömcöi*, o segundo, *ymömbhapiĩ*, o terceiro. O primeiro é *yyĩpi*. Também se faz subtraindo o *mö*, e acrescentando a terminação *bae*, ou seja, *ymöcöibae*, o segundo, *yründibae*, o quarto. Também se faz com *hába*, e *ymö*, ou seja, *ymömcöihába*, o segundo, *ymöseishába*, o sexto. (p. 8, grifo e tradução nossa)<sup>269</sup>.

<sup>265</sup> Los numerales no son más que cuatro. *Peteĩ, Ñepeteĩ, Moñepeteĩ*, uno. *Mocöi*, dos. *Mbohapiĩ*, tres. *Yrundy*, cuatro. *Yrundy hae nirüi*, cinco. *Ace pópeteĩ*, una mano, que son cinco. *Ace pómocöi*, diez. *Mbó mbĩ abé; acepó acepĩ abé*, pies e manos, son veinte. *Hetá*, muchos. *Ndipapahábi*, innumerables.

<sup>266</sup> Escrito originalmente entre os anos de 1620 e 1629.

<sup>267</sup> Los números en esta lengua no llegan mas de a cuatro. *Peteĩ* uno. *Mocöi*, dos. *Mbohapiĩ*, tres. *Yrundi*, cuatro. *Heta* muchos. Y después cuentan por los dedos de las manos y de los pies. De estos dichos se forman los ordinales: *Yyĩpi* el Primero. *Ymomocoĩhaba* el segundo. *Ymombohapiĩhaba* el tercero. *Ymoĩrundiĩhaba* el cuarto.

<sup>268</sup> Notação muito usada nos Catecismos na língua guarani. Cf. Montoya (2008).

<sup>269</sup> [...] poniendo a los numerales el relativo (*y*) y la partícula (*mö*), ut, *ymömcöi*, el segundo, *ymömbhapiĩ*, el tercero. Lo primero es *yyĩpi*. También se hace quitando el *mö*, e añadido a la terminación *bae*, ut, *ymöcöibae*, el segundo, *yründibae*, el cuarto. También se hace con *hába* y *ymö*, ut, *ymömcöihába*, el segundo, *ymöseishába*, el sexto.

Passadas aproximadamente oito décadas, numa ‘nova’ edição inteiramente revista e publicada nos povos missioneiros, são então perpetradas algumas poucas mudanças em relação ao texto original<sup>270</sup>. Consultando esse documento, vemos que nele consta agora a ulterior descrição:

Os numerais são (*peteî, moñepeteî, mboyepeteî*) um, (*mocoi*) dois, (*mbohapi*) três, (*yrundi*) quatro. Os demais como no idioma espanhol: cinco, seis, sete, etc. Também os primeiros quatro, muitos usam agora como no idioma espanhol: um, dois, três, quatro [...]. Os ordinais se formam do numeral com (*ymo*) no começo e (*haba*) ao final. O primeiro diz-se (*yyîpî*) [...], (*ymomocoihaba*) o segundo, (*ymombohapi*) o terceiro, (*ymoirundihaba*) o quarto, (*imocincohaba*) o quinto, etc. Também se fazem com (*y*) no começo e (*bae*) ao final. (MONTROYA, 1724, p. 19-20, grifo do autor, tradução nossa)<sup>271</sup>.

Um outro autor, que escreveu sobre várias nações do mundo, na parte em que menciona os guarani, ele anota o seguinte acerca dos seus numerais:

1. *Petei*, ou *ñepetei*, ou *moñepe*. 2. *Mocôî*. 3. *Mbohapi*. 4. *Irundi*, ou *iruñci*. 5. *Irundi hae ninûi*: isto é, quatro e outro. 6. *Ace pôpetei, hae petei abè*: isto é, uma mão de pessoa e mais outro. 7. *Ace pôpetei, hae mocoi abè*: isto é, uma mão de pessoa e mais dois. 8. *Ace pôpetei, hae mbohapi abè*: isto é, uma mão de pessoa e mais três. 9. *Ace pôpetei, hae irundi abè*: isto é, uma mão de pessoa e mais quatro. 10. *Ace pomocoi*: isto é, duas mãos de pessoa. 11. *Ace pomocoi, hae petei abè*: isto é, duas mãos de pessoa e mais um. 20. *Mbò-mbi-abè*: isto é, mãos-pés-juntos. 20. *Acepò-acepi-abè*: isto é, mãos-pés-de-pessoa-juntos. 30. *Mbò mbi, hae pomocoi abè*: isto é, mãos-pés e mais duas mãos. (HERVÁS, 1786, p. 96, grifo e tradução nossa)<sup>272</sup>.

Da mesma forma, outro padre jesuíta apresenta o subsequente registro:

<sup>270</sup> Cf. Restivo (1892).

<sup>271</sup> Los numerales son (*peteî, moñepeteî, mboyepeteî*) uno, (*mocoi*) dos, (*mbohapi*) tres, (*yrundi*) cuatro. Los demás como en romance: cinco, seis, siete, &c. También los primeros cuatro, muchos lo usan ahora como en el romance, uno, dos, tres, cuatro [...]. Los ordinales se forman del numeral con (*ymo*) por delante, y (*haba*) al fin. El primero dícese (*yyîpî*) [...], (*ymomocoihaba*) el segundo, (*ymombohapihaba*) el tercero, (*ymoirundihaba*) el cuarto, (*ymocincohaba*) el quinto, &c. También se hacen con (*y*) por delante, y (*bae*) al fin.

<sup>272</sup> 1. *Petei*, o *ñepetei*, o *moñepe*. 2. *Mocôî*. 3. *Mbohapi*. 4. *Irundi*, o *iruñci*. 5. *Irundi hae ninûi*: cioè, quattro e altro. 6. *Dicessi ancora ace pôpetei*: cioè, una mano di persona. 7. *Ace pôpetei, hae petei abè*: cioè, una mano di persona, e altro di più. 8. *Ace pôpetei, hae mocoi abè*: cioè, una mano di persona, e due di più. 9. *Ace pôpetei, hae mbohapi abè*: cioè, una mano di persona, e quattro. 10. *Ace pomocoi*: cioè, due mani di persona. 11. *Ace pomocoi, hae petei abè*: cioè, due mani di persona, e uno di più. 20. *Mbò-mbi-abè*: cioè, mani-piedi-ancora. 20. *Acepò-acepi-abè*: cioè, mani-piedi-di-persona-ancora. 30. *Mbò mbi, hae pomocoi abè*: cioè, mani-piedi, e due mani di più.

Em outro tempo, os guarani apenas haviam iniciado na numeração. Somente quatro palavras usavam para contar, isto é: *peteî*: um; *mokôî*: dois; *mbohapy*: três; *irundy*: quatro. Cinco: *peteî po*; ou seja, uma mão com os cinco dedos; dez era *mokôî po*; vinte, ambas mãos e ambos pés. Porém, quando se tratava de uma grande quantidade, diziam geralmente: *hetá*, muitos; se eram muitíssimos: *hetahetá*, duplicando os vocábulos [...]. Repetem o vocábulo para indicar que aquele que expressam é o melhor. Outras vezes adicionam à fala simplesmente: *eté*, como *hetá eté*, muito muitos; *eté* é, pois, o mesmo que muito. Porém se o número é incontável, o anunciam com: *ndipapahabi*, inumerável. [...] esta maneira de numerar guaranítica é muito deficiente para tratar de uma soma que cresce mais e mais. Por isso pareceu oportuno aos padres jesuítas que os neófitos aprendessem os números espanhóis. (PERAMÁS, 2004, p. 77, grifo do autor, tradução nossa)<sup>273</sup>.

Segundo Hervás (1786), “os missionários não ouviram dos guarani número maior que trinta; porque, quando falam de quantidade maior, dizem *hetá* ou [...] *ndipapahabi* inumerável” (p. 96, grifo nosso, tradução nossa)<sup>274</sup>. O vocábulo *Ndipapahabi* ou *ndipapahávi*, por sua vez, refere-se à coisas que “não são contáveis, nem se há contado” (MONTROYA, 2011, p. 395, tradução nossa)<sup>275</sup>.

E assim prosseguem despontando reedições e/ou novas edições de textos, livros e dicionários que mencionam as ‘palavras das contas’ de que fazem uso, já não mais somente os guarani, mas também todos os falantes do seu idioma, sejam eles indígenas ou não. Dessas obras, uma chama mais a nossa atenção, haja visto que nela relaciona-se toda uma teocosmogonia às quatro palavras aqui em pauta.

Logo na introdução desse trabalho, o seu autor escreve que:

As quatro palavras guarani correspondentes aos quatro primeiros números *Pêtêi* um; *Môcôî* dois; *Mbohapy* três; *Irundü* quatro, servem de conclusão à este trabalho, revelando-nos os conhecimentos teocosmogônicos que foram em seu alvorecer os da raça guarani,

<sup>273</sup> En otro tiempo, los guaraníes apenas habían progresado en la numeración. Solo cuatro palabras usaban para contar, esto es: *peteî*: uno; *mokôî*: dos; *mbohapy*: tres; *irundy*: cuatro. Cinco: *peteî po*, esto es, una mano con cinco dedos; diez era *mokôî po*; veinte, ambas manos y ambos pies. Pero si se trataba de una gran cantidad, decían generalmente: *hetá*, muchos; si eran muchísimos: *hetahetá*, duplicando los vocablos [...]. Repiten el vocablo para indicar que aquello que expresan es lo mejor. Otras veces añaden a la voz simple: *eté*, como *hetá eté*, muy muchos; *eté* es, pues, lo mismo que mucho. Pero si el número es incontable, lo enuncian con: *ndipapahabi*, innumerable. [...] esta manera de numerar guaranítica es muy deficiente si se trata de una suma que crece más y más. Por esto pareció oportuno a los padres jesuitas que los neófitos aprendieran los números españoles.

<sup>274</sup> I missionari non hanno sentito da' Guarani numero maggiore del trenta; poiché, quando parlano di maggiore quantità, dicono *hetá* o [...] *ndipapahabi* innumerabili.

<sup>275</sup> No son contables, ni se ha contado.

talvez os da humanidade, ao sair das trevas da irracionalidade. (LAHITTE, 1899, p. 3, grifo do autor, tradução nossa)<sup>276</sup>.

Mais adiante retomaremos este alfarrábio. Contudo, antes, gostaríamos de fazer um aparte para dizer que em todos os documentos que repassamos, antigos e recentes, não vimos neles nenhum indício de que possa haver mais do que quatro palavras fundamentais para os números guarani, o que só realça o prestígio destas.

No léxico de Montoya (2011<sup>277</sup>), por exemplo, vemos os vocábulos *peteĩ*, *moñepeteĩ*, *moñepe*, *ñepeteĩ*, *moñepeĩ* associados ao numeral ‘um’; *mokõi* ao ‘dois’; *mbohapy* ao ‘três’; e *irundy* ao ‘quatro’. Note que o ‘um’ está inventariado com variantes da palavra *peteĩ*. No dicionário de Guasch e Ortiz (2008), os numerais são: *peteĩ* ‘um’; *mokõi* ‘dois’; *mbohapy* ‘três’; *irundy* ‘quatro’. *Po* ‘cinco’; *poteĩ* ‘seis’; *pokõi* ‘sete’; *poapy* ‘oito’ etc. não passam de neologismos formados a partir dos quatro primeiros termos, ou seja, “são poucos os [numerais] de ascendência guarani: *peteĩ*, *mokõi*, *mbohapy*, *irundy* (um, dois, três, quatro). *Heta*, *mbovy*: muitos, poucos. Os numerais que faltam podem ser supridos por outros formados a partir de analogias” (p. 809, grifo dos autores, tradução nossa)<sup>278</sup>. Por outra parte, Dooley (2006) descreve os ditos numerais como: *peteĩ* ‘um’, *mokoĩ* ‘dois’, *mboapy* ‘três’, *irundy* ‘quatro’, *peteĩ nhiruĩ* ‘cinco’, *mboapy meme* ‘seis’.

Ressaltamos nisto que o ‘cinco’ – ‘os dedos de uma mão’ – e o ‘seis’ – ‘o que vem depois de duas vezes três’ – que aparecem referenciados no último léxico, foram extraídos, assim como os demais nomes mencionados nele, de textos recolhidos junto à comunidades indígenas em meados do século XX. Estes textos que lhe servem de base compreendem de longe a recopilação mais completa sobre os mitos, as lendas e as tradições da cultura guarani ‘contemporânea’<sup>279</sup>.

<sup>276</sup> Las cuatro palabras guaraníes correspondientes á los cuatro primeros nombre *Pêtetéi* uno; *Môcôĩ* dos; *Mbohapy* tres; *Irundũ* cuatro, sirven de conclusión á este trabajo, revelándonos los conocimientos teocosmogónicos que fueran en sus albores los de la raza guaraní, tal vez los de la humanidad, al salir de las tinieblas de la irracionalidad.

<sup>277</sup> Publicado originalmente em 1639.

<sup>278</sup> Son pocos los de abolengo guaraní: *peteĩ*, *mokõi*, *mbohapy*, *irundy* (uno, dos, tres, cuatro). *Heta*, *mbovy*: muchos, pocos. Los numerales que faltan, pueden suplirse por otros formados analógicamente.

<sup>279</sup> Cf. Cadogan (1959; 1997; 1998; 2003), Ninuendaju (1987).

E, ao repassarmos estes escritos, cujo o conteúdo versa desde o surgimento do Pai Supremo, a criação da terra e do paraíso, da humanidade e do fundamento da linguagem humana até algumas receitas medicinais, percebemos também que as únicas ‘palavras das contas’ que neles figuram são as quatro que enfatizamos.

Em Cadogan (1959), por exemplo, podemos ler frases como: “*cinco* palmeiras eternas criou [...]. existem *sete* paraísos; o firmamento descanso sobre *quatro* colunas [...]. Havendo colocado inicialmente *três* colunas ao paraíso, este ainda se movia; por este motivo, lhe colocou *quatro* colunas de varas-insígnias” (p. 29, grifo e tradução nossa)<sup>280</sup>. Noutro extrato, consta que: “dos remédios que geram a fertilidade há *dois* tipos distintos: *um* vermelho e *um* branco” (p. 113, grifo e tradução nossa)<sup>281</sup>.

Em Nimuendaju (1987), por sua vez, vemos passagens como: “as *duas* filhas de *Añãy* falaram: ‘o que mataste, pai?’” (p. 148, grifo nosso). “Depois de *quatro* meses, o pai veio a eles e *Ñanderuvuçu* foi e levou seu filho” (p. 150, grifo nosso). “Eles dançaram durante *três* anos, quando ouviram o trovão da destruição” (p. 155, grifo nosso). “A filha de *Guyrapoty* tinha *um* jovem tatu, o qual ela tinha levado” (p. 156, grifo nosso)<sup>282</sup>.

E assim persiste a recorrência às quatro palavras-números, é só prosseguir esquadrinhando os textos<sup>283</sup>. Entretanto, destes excertos já podemos auferir uma importante certeza: a de que as únicas palavras primordiais empregadas para quantificar/numerar/contar são *peteĩ*, *mokõi*, *mbohapy* e *irundy*<sup>284</sup>.

Aliás, nestes descritos míticos, não encontramos nenhuma menção relativa a neologismos e nem a hispanismos e/ou aportuguesamentos, o que perfaz dos ditos vocábulos palavras fundamentais assaz genuínas – a ‘palavra-alma das contas’ –, por persistem em não se subjugar, mesmo depois de tantos contatos e imposições.

<sup>280</sup> *Pindovy peteĩ ñirũĩ ombojera [...]. Mboapy meme oĩ yva; Yva ijyta irundy [...]. Yvyra’i mboapy py rãgê omboupa ramo, oku’e poteri yva; a’e rami ramo, omboyta irundy yvyra’i py.*

<sup>281</sup> *Memby raku i ja mokõi jóramigua êy aĩ: peteĩ pytã, peteĩ chi’ĩ.*

<sup>282</sup> *Añãy mocóĩ rajjry: ‘mbaéva pã erejucá, iú?’ Irundy jacy rupi Tuvy ma ou enguívaere, oó ma, ogueraá ma guay Ñanderuvuçu. Ojiroquy ma mboapy rupi maápy oendú mbaemêguá ryapú. Guyrapoty rajú oguerecó peteĩ taturay ogueraá agué.*

<sup>283</sup> Cf. Guasch (1956), Restivo (1893), Saguier (1986), dentre outros.

<sup>284</sup> Considerando inclusive as possíveis diferenças tipográficas destes, pois os textos que os contêm remontam quase quatrocentos anos de impressões e reproduções.

Cada palavra-número dessas, cuja existência é incontestável desde a época pré-hispano-portuguesa, constituiu-se numa admirável mensageira de sabedoria, num saber/fazer autóctone basilar, e por isso se negam a serem substituídas ou esquecidas, estando sempre presentes quando um mito é rememorado.

Não obstante, poderíamos até cogitar, em um momento de digressão, que:

A 'função mitológica' [...] do número atribui a *cada número* um tom emotivo e um conteúdo intuitivo particulares, que permeiam o numerado à ponto de que duas representações que participam do 'quatro', por exemplo, como a cruz e os pontos cardeais, terem mais essência em comum do que podem compartilhar o 'quatro' e o 'três'. (LIZCANO, 2009, p. 49, grifo do autor, tradução nossa)<sup>285</sup>.

Contudo, crédulos na exclusividade destas palavras, nos permitiremos fazer agora um melindroso exercício de especulação semântico-etimológico a propósito delas<sup>286</sup>. É claro que o faremos apenas como uma ação exploratória, como uma conjectura, e não para definir uma suprema verdade, pois acreditamos ser plausível encontrar distintas explicações para cada investigação que for realizada. Lembremos que esta língua é um manancial abundante e fecundo para todas as ciências.

Assim, se considerarmos uma possível composição da palavra *peteĩ* como a junção das partículas *pe* (pronome) + *teĩ* (por si, por fim), podemos obter: 'o que está si', 'o sem parceiro', 'o uno'... 'o um'. Da palavra *mokõi*, temos a partícula *mo* (prefixo factivo) + *kõi* (duplo, gêmeos, dobro), de onde obtemos: 'o que está em dobro', 'o que está em dupla', 'ambos'... 'o dois'. Para *mbohapy*, por sua vez, de *mbo* (prefixo factivo) + *hapy* (entre um e outro), tiramos: 'o que está entre um e outro', 'o que está entre ambos', 'o que está em meio à ambos'... 'o três'. E, por fim, para *irundy*, de *iru* (companheiro) + *ndy* (conjunto, pares, reunião), segue então: 'uma reunião de companheiros', 'um conjunto de companheiros', 'os pares de companheiros', 'o conjugado de pares'... 'o quatro'. De resto, para *ndipapahávi* temos *ndi* (muitos) + *papa* (número, conta de número) + *hávi* (equivocar-se, confundir-se), o que é igual a: 'equivocar-se na conta com muitos números', 'o que confunde na conta com muitos números', 'o que não se contou com números', 'o que é incontável'... 'o inumerável'.

<sup>285</sup> La 'función mitológica' [...] del número asigna a *cada número* un tono emotivo y un contenido intuitivo particulares, que impregnan lo numerado hasta el punto de que dos representaciones que participen de 'el cuatro', p. e., como la cruz y los puntos cardinales, tienen más esencia común que la que puedan compartir 'el cuatro' y 'el tres'.

<sup>286</sup> Cf. Guasch (1956), Guasch e Ortiz (2008), Hervás (1786), Montoya (2011), Saguier (1986).

Como podemos ver, as partículas dessa língua factualmente formam palavras significativas. O problema é que ao traduzi-las não temos assegurada a garantia de que junto ‘revelamos’ o seu valor, o seu sentido e/ou significado original. Portanto:

Este é o grande peso de toda investigação etnomatemática [...]: o saber dos outros somente pode se identificar *propriamente* como saber (e não como mero não-saber) na medida em que assimilar ao *próprio*, ou seja, na medida em que já é um saber *impróprio* (para esses outros), um saber literalmente *ex-propiado*. (LIZCANO, 2009, p. 8, grifo do autor, tradução nossa)<sup>287</sup>.

Todavia, isso não impede os estudos das palavras ou mesmo da ‘Grande Fala’ guarani. As referências que por aí se encontram confirmam essa possibilidade, e cujos aspectos enredam temas voltados à linguística, história, religião, filosofia... e mesmo à matemática. E ao perpassa-las todas, a etnomatemática dispensa a sua atenção às suas confluências, ou seja:

Enquanto palavra no mundo contemporâneo, a etnomatemática enfatiza a abordagem das convergências da sua postura e das mais promissoras correntes atuais de pensamento crítico e transdisciplinar [...], [pois] a etnomatemática nasceu decidida a escutar/pensar com a amplidão dos olhos e a falar/operar com a clarividência de uma nova visão. (VERGANI, 2009, p. 219-220).

Isso implica dizer que “[...] a produção verbal posta em correlação com vários contextos socioculturais, geográficos, econômicos, políticos, estéticos, lúdicos (ou outros ‘espaços’ diferenciados), pode ser considerada como a primeira fonte (in)formativa da práxis etnomatemática” (VERGANI, 2009, p. 221).

Com esta confiança, enfatizamos então o texto de Lahitte (1899), e neste percebemos que o seu autor, ao mesclar argumentos da filosofia, da linguística, da teologia, enfim, das várias ciências, procura demonstrar que as palavras *pêtêi*, *môcôî*, *mboapu* e *irundü* são verdades que por si mesmas explicariam uma teocosmogonia humana, objetivo nada modesto para apenas quatro vocábulos.

Em resumo, ele analisa estas quatro palavras separando-as em doze partículas, tal que seja<sup>288</sup>: *pê* – o infinito incriado, o verbo gerador, a palavra eterna;

<sup>287</sup> Éste es el lastre de toda investigación etnomatemática [...]: el saber de los otros sólo puede identificarse *propiamente* como saber (y no como mero no-saber) en la medida en que se asimile al *propio*, es decir, en la medida en que ya es un saber *impropio* (para esos otros), un saber literalmente *ex-propiado*.

<sup>288</sup> Cf. Lahitte (1899, p. 53-66).



*tê* – a criação abstrata, o verbo realizado; *i* – a substância eterna, o imutável, o que é em si; *mô* – o nada, o indefinido, o movimento abstrato; *cô* – a lei de ordenação, a inteligência soberana e infinita; *i* – a substância eterna, o imutável, o que é em si; *mbo* – o movimento concreto, a essência de toda criação, a força e o ânimo vital; *a* – a vida orgânica, o poder da organização, a lei da forma e da entidade do que é vivo; *pu* – o espaço, o infinito, o inconcreto, o irracional; *i* – a substância eterna, o imutável, o que é em si; *ru* – a lei de reprodução, a causa do ser, o ciclo da vida; *ndü* – as dimensões, as faculdades de percepção, os sentidos.

Ao concluir seu raciocínio, o autor apresenta um esquema semelhante a este:

Pê – Mô O irracional	Pê	Deus	Mô	A teogonia Ideias dogmáticas As sociedades teocráticas
Tê – Cô Leis do abstrato	Tê		Cô	
Mbo – I Força e matéria	I	O mundo cósmico	I	A cosmogonia O universo As sociedades racionais
I – I O racional	Mbo		I	
A – Ru Vida e reprodução	A	O mundo orgânico	Ru	A evolução Espírito de observação e de discussão As sociedades modernas
Pu – Ndü Espaço e dimensão Animais e plantas O homem	Pu		Ndü	

Não cabe aqui darmos mais pormenores destas inferências devido as limitações da tese, razão pela qual pretendemos fazê-lo em uma outra oportunidade. Contudo, sopesando o que jaz descrito nas páginas precedentes, pensamos que o que nelas consta convém para arrematar o tema. Isto é, “a noção de quantidade experimentada em relação ao espaço. [Aonde] o espaço é encarado em relação ao tempo e [onde] o tempo é indissociável do movimento” (VERGANI, 2007, p. 20).

Outrossim, importa comentar que a arte/técnica aritmética guarani, mesmo se apoiando em elementos corporais como dedos, mãos e pés – como anteriormente foi aludido – é tão eficaz quanto a arte/técnica aritmética difundida na nossa cultura.

Não raro, vemos pessoas usando medidas do corpo humano como a polegada, o palmo, a braça... para efetuar cálculos, pois estas estão, literalmente, sempre à mão.

Ademais, se os guarani não desenvolveram uma aritmética mais complexa, obviamente é porque a sua era suficiente para a vida simples e natural que levavam. Sabemos todos que palavras não lhes faltavam para tal feito. O caso é que poucas vezes eles devem ter carecido de contas mais complicadas. Cotidianamente, *peteĩ*, *mokõi*, *mbohapy* e *irundy* certamente lhes satisfizeram.

Quanto à nossa cultura, não é nenhuma novidade dizer que:

Nós temos atualmente a numeração pelo sistema decimal. É bem razoável esta numeração, mas erraria quem dissesse que é a única possível, pois há e houve gente que contava por outros sistemas [...]. Pois bem, os antigos guarani [...] possuíam unicamente quatro números: *peteĩ*, *mokõi*, *mbohapy*, *irundy* (um, dois, três, quatro) [...]. Isto suposto, se queremos contar em guarani pelo nosso sistema decimal, será preciso formar os números que não teriam as tribos guaraníicas. E se haverá de formar discretamente, cientificamente e por analogia<sup>289</sup>. Quer dizer, seguindo as regras de composição de vocábulos em guarani e atentando-se à genialidade e estrutura do idioma<sup>290</sup>. (GUASCH, 1956, p. 82, grifo do autor, tradução nossa)<sup>291</sup>.

Acontece que, independente da invenção e/ou criação de neologismos a partir da composição de vocábulos pré-existentes, como os que são sugeridos pela referência anterior, acreditamos que somente as quatro palavras-número que estudamos aqui sejam palavras fundamentais; sejam um saber/fazer primordial e um conhecimento culturalmente original.

E o nosso desejo sincero é que permaneçam dessa maneira, pois essas palavras ainda são as que são sonhadas, cantadas e contadas pelos guarani.

<sup>289</sup> Geralmente, a 'dimensão oculta' de uma língua é perdida nisto. O idioma guarani do Paraguai é um caso típico. Para a maioria dos seus falantes, é apenas mais um meio de comunicação, independente de qualquer valor que possa carregar. É provável que isso ocorra também com quase todas as línguas espalhadas pelo mundo.

<sup>290</sup> Cf. Guasch; Ortiz (2008), Melià (1995; 2003), Montoya (1996), Otazú (2006), Saguier (1986), dentre outros.

<sup>291</sup> Nosotros tenemos actualmente la numeración por sistema denario. Es muy razonable esta numeración, pero erraría quien dijese que es la única posible, pues hay y ha habido gentes que contaban por otros sistemas [...]. Ahora bien, los antiguos guaraníes [...] poseían únicamente cuatro números: *peteĩ*, *mokõi*, *mbohapy*, *irundy* (uno, dos, tres, cuatro) [...]. Esto supuesto, si queremos contar en guaraní por nuestro sistema denario, será preciso formar los números que no tenían las tribus guaraníicas. Y se habrán de formar discretamente, científicamente y por analogía. Quiere decir, siguiendo las reglas de composición de vocablos en guaraní y atemperándose al genio y estructura del idioma.

Porque desde sempre são essas as palavras que se ouvem ecoar nas suas vozes. E isso é assim porque certamente são elas as grandes portadoras de um saber/fazer histórico, tradicional e cultural o qual faz com que os guarani sejam quem são.

Curiosamente, o legítimo anseio de 'ser' não é uma empreitada simples para nenhum vivente. Os guarani reduzidos nas Missões Jesuíticas conheceram a fundo essa máxima, e nós certamente a compreenderemos melhor quando adentrarmos na próxima seção, onde em particular, rememoraremos alguns dos aspectos e códigos de convivência que permearam a educação guarani e o ensino jesuíta naqueles insólitos recantos.

## 5.2 A educação guarani e o ensino jesuíta: aspectos e códigos de convívio

Não é de hoje que consideramos ser relevante, tanto do ponto de vista histórico como do pedagógico, estudar os processos educacionais que envolveram o cotidiano nas Missões Jesuíticas Guaranis<sup>292</sup>, pois julgamos que as descrições desses processos, das condições socioculturais e da vida ordinária em si, podem nos ajudar a entender um pouco daquela realidade, mesmo que dela reste somente algumas frações devido a escassez de documentos da época.

Esse exercício investigativo cede à aspiração que temos por conhecer um passado que muito pode explicar no presente e até depreender condicionamentos para o futuro, principalmente pela crítica que oferece ao alertar sobre as ideologias etnocêntricas que almejam reduzir o múltiplo ao singular, e que por vezes ganham espaço – e força – dentro dos ambientes escolares. Com essa atitude, esperamos contribuir com uma historiografia coerente para com a história das matemáticas, e é claro, de acordo com o programa de pesquisa etnomatemática.

Deste modo, quando estudamos os escritos acerca da aproximação entre indígenas e clérigos, a natureza desta e a sua dinâmica, notamos uma permanente necessidade pelo lado dos padres por instruir os autóctones com noções de contagem conforme as usadas na Europa, alegando que os mesmos não possuíam conhecimentos tão bem estruturados quanto os possuídos pelos europeus, o que foi,

---

<sup>292</sup> Cf. Lübeck (2005).

ao nosso ver, um infeliz engano. Entretanto, essa perspectiva fez com que os padres jesuítas fatalmente interferissem na educação – etnomatemática – dos ditos guarani.

Com esse pretexto, em todas as reduções jesuíticas, desde os primeiros tempos de implantação, às crianças se ensinava a ler, a escrever e a calcular, sendo que essa instrução, bem como a escola que lá se introduzia, eram ambas dirigidas eminentemente para a vida prática. Além disso, o ensino era seletivo e os alunos ficavam em turmas separadas, tanto por gênero quanto por sua hierarquia tribal.

Notadamente, os padres “em cada redução, abriram classes para ensinar aos filhos dos caciques e lideranças do povo a ler, escrever, contar, cantar e dançar” (JARQUE; ALTAMIRANO, 2008, p. 90, tradução nossa)<sup>293</sup>. Vemos nisto que “nem todas as crianças eram instruídas na leitura, escritura e nas noções de cálculo, mas somente aquelas que exigia o bem da cidade” (PERAMÁS, 2004, p. 77, tradução nossa)<sup>294</sup>.

Essas explicações despontadas em 1687 e 1793, respectivamente, para noticiar a realidade daquelas missões deixam transparecer o que e à quem se devia ensinar. Elas mostram, ainda, a preocupação dos sacerdotes em manter o controle sobre os seus neófitos, e assim permanecerem, direta e indiretamente, na direção dessas reduções.

Por outra parte, ao fitarmos a relação que ali se estabelecia, percebemos que uma ação educacional firmada num encontro cultural como esse não pode ser um contraponto da cosmovisão e da filosofia de vida do educando à ela submetido. Ao contrário, ela deve ser um complemento para a sua inclusão sociocultural<sup>295</sup>, pois “a educação é a arte de lidar com os encontros culturais” (D’AMBROSIO, 2011, p. 64).

Nestes termos, vemos que:

Uma reação comum a um encontro com outra cultura, ou com itens de outra cultura, é a adaptação, ou empréstimo no varejo para incorporar as partes em uma estrutura tradicional. É o que o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss<sup>296</sup> chamava de ‘bricolagem’

<sup>293</sup> En cada reducción han abierto clases para enseñar a los hijos de los caciques y principales del pueblo a leer, escribir, contar, cantar y danzar.

<sup>294</sup> No todos los niños eran instruidos en la lectura, escritura y en nociones de cálculo, sino sólo aquellos que pedía el bien de la ciudad.

<sup>295</sup> Cf. Lübeck (2008; 2010), Lübeck; Rodrigues (2011; 2012).

<sup>296</sup> Cf. Lévi-Strauss (2010c).

e afirmava ser uma característica de *la pensée sauvage*. Mais recentemente, este processo de apropriação e reutilização tem sido descrito e analisado também no caso da cultura ocidental, notadamente pelo cientista social francês Michel de Certeau<sup>297</sup>. A adaptação cultural pode ser analisada como um movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente. (BURKE, 2010, p. 91, grifo do autor).

E um movimento de reconfiguração desses foi o implementado pelos jesuítas junto aos guarani, os quais realmente tentaram adaptar elementos culturais da tradição indígena – como a língua e suas palavras – aos contemporâneos desígnios da utópica incumbência evangelizadora no ‘Novo Mundo’.

Contudo, cremos que:

A sociedade guarani era – e é na vida das aldeias atuais não cristãs – uma comunidade real de reciprocidade de palavras inspiradas. A redução chegou também à esta esfera. A palavra guarani lá se disse diferentemente. Ao longo do tempo, também a língua se organizou diferentemente. [...]. Houve uma história de encontros entre jesuítas e guaranis, onde religião e economia sofreram mudanças profundas, onde os indígenas não deixaram de dizer a sua palavra [...]. Mas a utopia ficou somente na tentação; uma vez mais, a utopia não teve lugar. (MELIÀ; TEMPLE, 2004, p. 215, tradução nossa)<sup>298</sup>.

Com efeito, podemos dizer que, com isso, padeceram tanto os sacerdotes como os indígenas. Porém, consideramos que as consequências sofridas pelos últimos foram implacavelmente mais nefastas se comparadas com as sofridas pelos primeiros. Basta focalizarmos a vida autóctone antes das reduções para nela vermos que, à qualquer nativo, todas as circunstâncias vividas por ele na aldeia – e mesmo fora dela – formavam a base da sua educação.

Ou seja:

Esparramadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza – situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo – têm, em

---

<sup>297</sup> Cf. Certeau (2011) e Certeau; Giard; Mayol (2011).

<sup>298</sup> La sociedad guaraní era – y es en la vida de las aldeas actuales no cristianas – una comunidad real de reciprocidad de palabras inspiradas. La reducción llegó también a esta esfera. La palabra guaraní se dijo diferentemente. A lo largo del tiempo, también la lengua se organizó diferentemente. [...]. Hubo una historia de encuentros entre jesuitas y guaraníes, donde religión y economía sufrieron cambios profundos, donde los indígenas no dejaron de decir su palabra [...]. Pero la utopía quedó en sola tentación; una vez más, la utopía no tuvo lugar.

menor ou maior escala a sua dimensão pedagógica<sup>299</sup>. Ali, todos que *convivem aprendem*, aprendem da sabedoria do grupo social e da força da norma dos costumes da tribo<sup>300</sup>, o saber que torna todos e cada um pessoalmente aptos e socialmente reconhecidos e legitimados para a convivência social, o trabalho, as artes da guerra e os ofícios do amor. (BRANDÃO, 2007, p. 20-21, grifo do autor).

Junto à tudo, igualmente, estava a sua ‘educação matemática’. No entanto, durante as reduções – e mesmo depois –, ao se darem conta de que a sua realidade estava sendo gradativamente transformada, os guarani de outrora perceberam que:

Nunca deveriam ter perdido de vista certas verdades elementares, isto é, que a educação na maior parte das sociedades do mundo se levou à cabo sem escola e sem escrita. Povos ágrafos, que foram quase a totalidade dos que existiram sobre a face da terra, tiveram não somente educação, mas verdadeiros mestres da educação e práticas educativas de alcance e resultados nada depreciativos. Estes povos aprendiam a ser, a ser eles mesmos, com técnicas e modos de educação eficazes e sólidos, que lhes permitiram criar culturas admiráveis e permanecer por séculos e séculos na história. (MELIÀ, 1995, p. 150, tradução nossa)<sup>301</sup>.

Tudo evidentemente sem passar por nenhuma escola modelada à imagem e semelhança de qualquer cultura alheia, pois o seu mundo é outro, sendo que “a escrita é letal para esse mundo, para esses mundos” (LIZCANO, 2006, p. 151, tradução nossa)<sup>302</sup>. Além disso, para os guarani, a sua vida é uma ‘escola’, e o seu conhecimento e o seu estudo advém da convivência, especialmente com os anciões.

Dadas essas prerrogativas, nessa cultura ainda sucede o seguinte:

A criança guarani se caracteriza por um notável espírito de independência. Na medida em que lhe permite o desenvolvimento físico e a experiência mental, participa da vida, das atividades e dos

<sup>299</sup> Essa pedagogia “[...] é educar para a liberdade e ela se dá quando concedemos aos outros a liberdade de serem eles mesmos, de dar e ajudar” (MELIÀ, 1999, p. 12).

<sup>300</sup> Observe que “no [sistema] indígena, a norma não pode ser confundida com a repetição mecânica de atos” (MELIÀ, 1979, p. 11).

<sup>301</sup> Nunca deberían haberse perdido de vista ciertas verdades elementales, esto es, que la educación en la mayor parte de las sociedades del mundo se llevó a cabo sin escuelas y sin escritura. Pueblos ágrafos, que han sido la casi totalidad de los que han existido sobre la faz de la tierra, tuvieron no solo educación, sino a verdaderos maestros de la educación y prácticas educativas de alcance y resultados nada despreciables. Estos pueblos aprendían a ser, a ser ellos mismos, con técnicas y modos de educación eficaces y sólidos, que les permitieron crear culturas admirables y permanecer por siglos y siglos en la historia.

<sup>302</sup> La escritura es letal para ese mundo, para esos mundos.

problemas dos adultos. Compreende-se que [...] tal característica é o respeito pela personalidade humana e a noção de que se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de se interferir de maneira decisiva no processo. [...] [Por isso,] o guarani descrê inteiramente da conveniência e da eficácia de métodos educativos. [...]. O extraordinário respeito à personalidade e à vontade individual [...] torna praticamente impossível o processo educativo no sentido de repressão<sup>303</sup>. (SCHADEN, 1954, p. 75-76).

Para os guarani, a concepção de estudo é muito mais do que a que a escola eventualmente oferece, visto que na sua sensatez, o conhecimento não pode ser ensinado, sendo, antes, uma revelação; um ato típico da sua liberdade. Aliás, “*cada povo é um ‘espaço’ com N palavras de liberdade. É a liberdade que vai determinar a singularidade do seu olhar racional e da sua expressão simbólica*” (VERGANI, 2002, p. 133, grifo da autora).

Ora, é por isso que, dentre outros, nesse povo:

Não se ensinam as rezas às crianças, porque, sendo individuais, são mandadas diretamente pelas divindades. Desde a mais tenra infância, [...] [a criança] participa das cerimônias familiares e das de toda a comunidade, aprendendo, assim, sem esforço, tudo o que faz parte do patrimônio grupal; ao mesmo tempo, fica à espera de que lhe seja enviada a sua reza própria, a qual receberá em sonho. (SCHADEN, 1954, p. 78).

Veja que nessa cultura, “o sonho não tem somente um caráter premonitório. [Nela] o sonho gera conhecimento e ação” (MELIÀ, 1991, p. 102, tradução nossa)<sup>304</sup>. Portanto, “para os guarani, o conhecimento acontece na busca de cada um junto aos mais velhos e numa sábia escuta da revelação” (BERGAMASCHI, 2007, p. 202). E assim, todos aprendem, quer pela observação, quer pela imitação ou pela oralidade, individualmente, desde simples aspectos do dia-a-dia até rezas bastante complexas.

Logo, podemos daí supor que:

Se pode dar muito bem educação sem alfabetização. [...]. As sociedades indígenas da América, assim como muitas outras sociedades em todo o mundo, se educaram perfeitamente durante séculos sem depender da alfabetização, conseguindo com meios quase exclusivamente orais, criar e transmitir uma rica herança cultural [...], uma grande riqueza de sabedoria em provérbios e ditos,

<sup>303</sup> “A educação indígena permite, de fato, um alto grau de espontaneidade, que facilita a realização dos indivíduos dentro de uma margem de muita liberdade” (MELIÀ, 1979, p. 11).

<sup>304</sup> El sueño no tiene sólo un carácter premonitorio. El sueño genera conocimiento y acción.

uma visão mais unitária do mundo, uma forte vivência do presente como tal, uma compreensão da vida como um todo [...]. [Por sua vez] a alfabetização [...] tem incentivado a privatização do conhecimento e do poder, contribuindo com um tipo de individualismo que de pronto se manifesta como fonte de tensões e conflitos sociais entre dominantes e dominados. (MELIÀ, 2008, p. 7, tradução nossa)<sup>305</sup>.

Apesar desses aspectos serem assaz restritivos, invariavelmente, vemos que:

Em uma missão, inclusive antes da pregação propriamente religiosa, se constrói uma escola. O missionário se dá conta de que já não poderá mudar a mentalidade dos velhos e adultos, e que tem que começar com as crianças. E é pela escola que pretende, decididamente, criar um outro espaço cultural, no qual tudo será diferente. (MELIÀ, 1995, p. 151, tradução nossa)<sup>306</sup>.

Nesse distinto espaço cultural, observamos que, *a priori*, “a pedagogia escolar dos jesuítas era [...] inspirada pelas condições de vida do povo. A escola era totalmente dirigida para a vida prática. Pode-se [até] dizer que, durante muitos anos, foi principalmente profissional, utilitária” (LUGON, 1977, p. 212).

Por isso, em todos os povoados conduzidos pela assistência espanhola da Companhia de Jesus, encontramos uma mesma rotina instrucional, salvo algumas pequenas variações, a tal ponto que não erraríamos se a generalizássemos numa mesma ordem do dia, a qual sugere que:

O ensino e a disciplina dos guarani era esta: os meninos eram instruídos, parte em suas casas [...] e parte na comunidade. Viviam e passavam a noite com os seus. Ao amanhecer, despertados com o toque do sino, iam ao templo, e rezadas as orações junto com o catecismo – redigidos por dois recitadores –, assistiam a santa missa. Ao sair do templo [...] eram conduzidos por uma pessoa mais velha e pelo fiscal das boas maneiras à realizar trabalhos conforme a sua idade [...]. Pela tarde, ao som do sino da torre, novamente voltavam ao templo para a catequese, que lhes dirigia o cura ou o

---

<sup>305</sup> Se puede dar muy bien educación sin alfabetización. [...]. Las sociedades indígenas de América, así como muchas otras sociedades en todo el mundo, se educaron perfectamente durante siglos sin depender de la alfabetización, consiguiendo con medios casi exclusivamente orales, crear y transmitir una rica herencia cultural [...], una gran riqueza de sabiduría en proverbios y dichos, una visión más unitaria del mundo, una fuerte vivencia del presente como tal, una comprensión de la vida como un todo [...]. La alfabetización [...] ha incentivado la privatización del conocimiento y del poder y contribuido a un tipo de individualismo que pronto se manifiesta como fuente de tensiones y conflictos sociales entre dominantes e dominados.

<sup>306</sup> En una misión, antes incluso de la predicción propiamente religiosa, se construye una escuela. El misionero se ha dado cuenta de que no podrá ya cambiar la mentalidad de los viejos y adultos, y tiene que empezar con los niños. Es por ello por lo que la escuela pretende decididamente crear otro espacio cultural, en que todo será diferente.



seu companheiro. À catequese seguia a reza do Rosário [...]. Depois disso, os meninos [...] voltavam às suas casas, cada um tentando aliviar em parte o trabalho de sua mãe. O ensino das meninas, que também prescindiam de uma guardiã vigilante e séria, era a mesma, se bem que separada da dos meninos. (PERAMÁS, 2004, p. 75-76, tradução nossa)<sup>307</sup>.

Quanto aos que ‘privilegiadamente’ frequentavam as escolas, é evidente que destes deveriam desabrochar “[...] admiráveis frutos, porque [cedo] se desbastavam aqueles pequenos troncos, lhes imprimindo mais de perto as virtudes cristãs, fazendo-os capazes para governar aos demais, para cuidar das oficinas e fazendas comuns do povo” (JARQUE; ALTAMIRANO, 2008, p. 90, tradução minha)<sup>308</sup>.

Essa escolarização – descaradamente elitista – era obrigatória para aqueles que tivessem de 7 a 12 anos de idade. Desde os seus primeiros ciclos, além de ler, escrever e calcular, os jesuítas ensinavam aos seus pupilos a música, a dança, o teatro e o canto sacros, bem como outras artes e ofícios mais; também o catecismo, o latim e o espanhol eram vistos, assim como algumas noções de contabilidade.

A partir dessa novel organização espacial e social que incontidamente recaía sobre os guarani, intuímos que estes, quase que unanimemente, iam gradualmente se submetendo à vontade dos missionários. Sabemos disso pelos sacerdotes, que taxativamente afirmaram que “[...] não há ofício que não se execute nas reduções, de tal sorte que não necessitamos da ajuda de ninguém, e a causa última disso é a tenaz memória [do guarani], que dificilmente esquece o que uma vez aprendeu” (BETSCHON, 1991, p. 129, tradução nossa)<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> La educación y disciplina de los guaraníes era ésta: los niños eran educados, parte en sus casas [...] y parte en la comunidad. Vivían y pasaban la noche con suyos. Al amanecer, despertados a toque de campana, iban al templo, y rezadas las oraciones junto con el catecismo – dirigidos por dos recitadores –, asistían a la santa misa. Al salir del templo [...] eran conducidos por una persona mayor y el censor de las costumbres, a realizar trabajos conforme a la edad [...]. Por la tarde, al son de la campana de la torre, de nuevo volvían al templo para la catequesis que les dirigía el cura o su compañero. A la catequesis seguía el rezo del Rosario [...]. Después de esto, los niños [...] volvían a sus casas cada uno procurando aliviar a sus madres en parte del trabajo. La educación de las niñas, a las que también presidía una guardiana vigilante y seria, era la misma, si bien separadas de los niños.

<sup>308</sup> De estas nacían admirables frutos, porque desbastan aquellos tronquillos, se les imprimen más de cerca las virtudes cristianas, se hacen capaces para gobernar a los demás, para cuidar de las oficinas y haciendas comunes de pueblo.

<sup>309</sup> [...] no hay oficio que no se ejecute en las reducciones, de tal suerte que no necesitamos de la ayuda de nadie, y la causa ultima de ello es la tenaz memoria que difícilmente olvida lo que una vez ha aprendido.

E ao falar dessa memorável capacidade apresentada pelos guarani, muito útil, diga-se de passagem, para com o cumprimento de qualquer tarefa que fosse imposta pelos jesuítas, um outro padre é ainda mais incisivo ao declarar que:

O que viram uma só vez, pode-se estar convencidíssimo de que o imitarão. Não precisam absolutamente de nenhum mestre, ou de dirigente que lhes indique e os esclareça sobre as regras das proporções, nem mesmo de professor que lhes explique o pé geométrico. Se lhes puseres nas mãos alguma figura ou desenho, verás daí a pouco executada uma obra de arte, como na Europa não pode haver igual. (SEPP, 1980, p. 246).

Outrossim, além desse natural talento demonstrado nas artes e nos ofícios manuais, “os guarani manifestavam uma verdadeira paixão pela arte da palavra e da expressão, [...] [sendo que nisto] a escola desenvolvia, metodicamente, o gosto e os dotes das crianças para a composição, a declamação, o canto e o teatro” (LUGON, 1977, p. 213).

Era, pois, deste modo que o catecismo deveria penetrar na alma dos miúdos, uma vez que toda doutrina cristã foi traduzida em cantos e peças de teatro, afim de que ficasse facilitada a sua incorporação pelos ditos catecúmenos<sup>310</sup>. Se repararmos meticulosamente aqui, veremos uma releitura bem contextualizada do ardiloso dito do ‘pão e circo’ romano, algo nada raro para a religião católica romana.

Ao que diz respeito à sua aprendizagem, é importante enfatizar que os guarani “[...] tinham uma qualidade muito importante: uma paciência incansável, [...] qualidade que foi de fundamental importância na aprendizagem das artes e ofícios, que foi o que mais fama deu à essas reduções, já que ainda hoje podemos contemplar seus resultados” (BALLESTEROS, 1979, p. 40, tradução nossa)<sup>311</sup>.

Compreendemos atualmente que essas materializações sobrevivem das várias situações cotidianamente vividas naquelas longínquas localidades, especialmente das oriundas das suas oficinas, dos seus ateliers e das suas escolas. Contudo:

O tema das escolas nas reduções jesuíticas aparece com frequência, porém muito pouco é o que saberíamos dizer sobre a pedagogia praticada e as matérias ensinadas. Se manteve o programa de

<sup>310</sup> Cf. Cardiel (1900), Charlevoix (1747; 1913), Sepp (1980), Muratori (1752; 1754), dentre outros.

<sup>311</sup> [...] tenían una cualidad muy importante: un paciencia incansable, [...] cualidad que fue de fundamental importancia en el aprendizaje de las artes e oficios, que fue lo que más fama ha dado a estas reducciones, ya que aun hoy podemos contemplar sus resultados.

‘ensinar a ler e escrever, contar e cantar’. A política linguística dessa escola não há dúvida que era a de manter a língua guarani. Mais que o ensino da gramática prevaleceu o princípio de ensinar a escrever com correção ortográfica e gramatical. Os escritos dos indígenas o confirmam. [...] cartas, registros e mesmo notícias dos conselhos e das autoridades continuaram em guarani [após a expulsão dos jesuítas] por muito tempo [...]. Pouco a pouco, portanto, e na medida em que os povoados se desintegravam, templos e casas caíam em ruínas, e se dispersava a população indígena, a escrita se fazia mais tosca, a língua perdia a sua pureza [...]. O guarani jesuítico – essa variedade dialetal do guarani colonial – foi desaparecendo, ao perder-se a sociedade e a cultura que o sustentavam. (MELIÀ, 2003, p. 324-325, tradução nossa)<sup>312</sup>.

Agora, destacamos a preocupação por parte dos clérigos com o modo de contar dos indígenas, pois os guarani supostamente não conseguiam descrever o número de pecados que teriam cometido a mais que quatro, o que era um problema para os padres, haja visto que estes precisavam saber o número exato de pecados, para assim aplicar uma penitência adequada.

Então, precisavam ensinar a contar para exemplarmente poder punir com a quantidade ideal de orações e/ou castigos<sup>313</sup>. Essa questão causou muito desassossego e a solução encontrada consistiu em fazer o povo memorizar toda a tabuada numérica.

Assim, “cursos de instrução e aperfeiçoamento foram instituídos para os adultos que não se tivessem beneficiado da escola na infância. Chegou-se ao ponto de [...] repetir aos domingos, na igreja, após o serviço divino, a tabuada inteira à toda população” (LUGON, 1977, p. 214).

E a dinâmica desenvolvida acolá ficou definida da seguinte maneira:

Depois da doutrina, se lhes ensinava a contar desde um até mil ou mais; o nome dos dias da semana; dos meses do ano, e outras

---

<sup>312</sup> El tema de las escuelas en las reducciones jesuíticas aparece con frecuencia, pero es muy poco lo que sabríamos decir sobre la pedagogía practicada y las materias enseñadas. Se mantuvo el programa de ‘enseñar a leer y escribir, contar y cantar’. La política lingüística de esa escuela no hay duda que era la de mantener la lengua guaraní. Más que la enseñanza de la gramática habrá prevalecido el principio de enseñar a escribir con corrección ortográfica y gramatical. Los escritos de los indígenas así lo confirman. [...]. Así, cartas, expedientes y aun noticias de los cabildos y las autoridades continuaron en guaraní por mucho tiempo [...]. Poco a poco, sin embargo, y a medida que los pueblos se desintegraban, templos y casas caían en ruinas, y se dispersaba la población indígena, la escritura se hace más tosca, la lengua pierde su pureza [...]. La guaraní jesuítico – esa variedad dialectal del guaraní colonial – fue desapareciendo, al perderse la sociedad y la cultura que lo sustentaban.

<sup>313</sup> No ensino de hoje, “grande importância se dá à matemática, em vista a saber fazer contas, que poderão servir para o indígena não ser enganado no salário ou nos negócios” (MELIÀ, 1979, p. 45).

coisas semelhantes, [...] porque o idioma guarani, embora tão elegante e fecundo, [...] carece de frases próprias para explicar estes conceitos que temos relatado, e não há números para contar mais do que cinco, que são os dedos da mão, e os indígenas se viam muito embaraçados para expressar os pecados na confissão quando passavam deste número. (ANGELIS, p. 80, 1836, tradução nossa)<sup>314</sup>.

Em outras palavras:

Recordemo-nos que a língua guarani não possuía vocábulos para designar nem dias da semana, nem meses, e que [os indígenas não] contavam nada mais do que até cinco. E sabendo que o idioma representa a cosmovisão do povo, [...] todas estas características influenciaram notavelmente na metodologia de ensino [jesuítica], assim como também na sua organização social e econômica. (BALLESTEROS, 1979, p. 39, tradução nossa)<sup>315</sup>.

Por isso, não nos soa demasiado estranho, se levarmos em consideração as condições e venturas da época, constatar que:

Todos os domingos, depois de recitadas as fórmulas do catecismo por todos e cantados pela comunidade os mistérios da fé, dois [indígenas], que por sua voz eram melhores que os outros, estando de pé no meio do templo, diziam: aqui, mostrando a ordem e o nome dos números: um; respondia o povo: um. Depois eles: dois, e a sua vez todos: dois. Depois, três, quatro etc.; e assim por diante até cem e mil. Depois disso, os mesmos dirigentes do coro: aqui, mostrando os nomes dos dias da semana [...]. Daí passavam aos meses [...]. Assim se conseguia que os indígenas desde pequenos se fizessem familiarizados com estes nomes e os usassem com facilidade [...]. (PERAMÁS, 2004, p. 78, tradução nossa)<sup>316</sup>.

---

<sup>314</sup> Después de la doctrina se les enseñaba á contar desde uno hasta mil ò mas; el nombre de los días de la semana; el de los meses del año, y otras cosas semejantes, [...] porque el idioma Guaraní, aunque tan elegante y fecundo, [...] carece de frases propias para explicar los conceptos que hemos referido, y no tiene números para contar mas de cinco, que son los dedos de la mano, y los indios se veían muy embarazados para expresar los pecados en la confesión cuando pasaban de aquel número.

<sup>315</sup> Recordémonos que la lengua guaraní no tenia vocablos para designar ni días de la semana ni meses, y que contaban nada más que hasta cinco. Sabiendo que el idioma representa la cosmovisión del pueblo, [...] todas estas características influyeran notablemente en la metodología de la enseñanza, así como también en su organización social y económica.

<sup>316</sup> Todos los domingos, después de recitadas las fórmulas del catecismo por todos, y cantados por la comunidad los misterios de la fe, dos, que por su voz eran mejores que otros, estando de pie en medio del templo, decían: aquí os mostrando el orden y el nombre de los números: uno; respondía el pueblo: uno. Después ellos: dos, y a su vez todos: dos. Después, tres cuatro etc.; y así por delante hasta ciento y mil. Después de esto, los mismos directores de coro: aquí os mostrando los nombres de los días de la semana [...]. De ahí pasaban a los meses [...]. Así se conseguía que los indígenas desde pequeños se hicieran familiares estos nombres y los usaran con facilidad [...].

Observe que o método de ensino dos jesuítas constituía-se, essencialmente, de três etapas: a memorização, a recitação e a repetição da palavra. Eis que temos aqui um nítido contraponto com a cultura tradicional guarani.

Recordemo-nos que:

Dizíamos que [para os guarani] a palavra não é ensinada nem aprendida humanamente. E para muitos guarani resulta insensato e até provocador pretender ensinar às crianças na escola; daí seu receio e as vezes o seu rechaço frontal com o ensino escolar em termos ocidentais. [Ora,] a palavra é um dom que se recebe do alto e não um conhecimento aprendido de outro mortal. (MELIÀ, 1991, p. 38, tradução nossa)<sup>317</sup>.

Então, na contramão do método dos padres temos a metodologia indígena, a partir da qual podemos afirmar, no que concerne o seu processo educativo, que:

Para o indígena, a educação é um processo global. A cultura indígena é ensinada e aprendida em termos de socialização integrante. O fato dessa educação não ser feita por profissionais do ramo não quer dizer que ela seja feita por uma coletividade abstrata e anônima. Os educadores do indígena tem rosto e voz; tem dias e momentos; tem seus materiais e seus instrumentos próprios, tem toda uma série de recursos bem definidos para educar aquele que vai ser um indivíduo de uma comunidade, com sua personalidade própria e não mais um elemento de uma multidão. A educação do indígena, nesse sentido, não é geral e muito menos genérica. A educação do indígena é menos parcial que a nossa [...]. A educação de cada indígena é de interesse de toda a comunidade. A educação é o processo pelo qual a cultura atua sobre os membros da sociedade para gerar indivíduos e pessoas que possam conservar essa cultura<sup>318</sup>. (MELIÀ, 2008, p. 10, tradução nossa)<sup>319</sup>.

---

<sup>317</sup> Decíamos que la palabra no es enseñada ni es aprendida humanamente. Y para muchos guarani resulta insensato y hasta provocador el pretender enseñar a los niños en la escuela; de ahí su recelo y a veces su rechazo frontal de la enseñanza escolar en términos occidentales. La palabra es un don que se recibe de lo alto, y no un conocimiento aprendido de otro mortal.

<sup>318</sup> “A educação, como processo, deve ser pensada como a maneira pela qual os membros de uma sociedade socializam as novas gerações objetivando a continuidade dos valores e instituições consideradas fundamentais” (MELIÀ, 1979, p. 11).

<sup>319</sup> Para el indígena la educación es un proceso global. La cultura indígena es enseñada y aprendida en términos de socialización integrante. El echo que se esa educación no esté hecha por profesionales del ramo, no quiere decir que ella se haga por una colectividad abstracta y anónima. Los educadores del indígenas tienen rostro y voz; tienen días y momentos; tienen sus materiales y sus instrumentos propios, tienen toda una serie de recursos bien definidos para educar a quien va a ser un individuo de una comunidad, con su personalidad propia y no elemento de una multitud. La educación del indígena, en ese sentido, no es general y mucho menos genérica. La educación del indígena es menos parcial que la nuestra [...]. La educación de cada indígena es interés de toda la comunidad. La educación es el proceso por el cual la cultura actúa sobre los miembros de la sociedad para crear individuos y personas, que puedan conservar esa cultura.

Desse processo, então, podemos igualmente considerar três etapas básicas:

A primeira seria a socialização, que assimila o indivíduo dentro das normas da vida tribal. Chamaremos a segunda de ritualização, enquanto integra o indivíduo numa ordem simbólica e religiosa mais específica. Essas duas etapas vem alimentar-se do que é tradicional, ao mesmo tempo em que perpetuam essa tradição. Uma terceira etapa vem a ser a historização, quando a pessoa assume inovações, que vão permitir a sua auto-realização e, às vezes, o exercício de funções específicas, únicas e singulares, dentro do próprio grupo. (MELIÀ, 1979, p. 14).

Voltando a nossa atenção uma vez mais para o ensino jesuítico, descortinamos que, conforme descreve Lugon (1977), os jesuítas tinham “[...] como aconselhava Platão, separado aqueles que anunciavam dotes de talento especial para iniciá-los nas ciências e nas letras.” E essas crianças, por seu turno, “[...] eram educadas numa espécie de seminário e estavam submetidos à rigidez do silêncio, do retiro e dos estudos dos discípulos de Pitágoras” (p. 216).

Interpretando o que propôs o pensador ateniense, descobrimos que para ele:

A educação não é o que alguns proclamam que é, porquanto pretendem introduzi-la na alma onde ela não está, como quem tentasse dar vista à olhos cegos. [...]. A educação é, pois, a arte que se propõe este objetivo, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de o conseguir. Não consiste em dar visão ao órgão da alma, visto que este já a tem; mas, como ele está mal orientado e não olha para onde deveria, ela esforça-se por encaminhá-lo na boa direção. (PLATÃO, 1997, p. 229).

Ainda, segundo Platão (1997), o único estudo que dá ao homem virtuosidade e sabedoria para que ele siga na direção correta, e “[...] que serve para todas as artes, para todas as operações do espírito e todas as ciências [...] [é] esse estudo vulgar que ensina a distinguir um, dois e três. Quero dizer, numa palavra, a ciência dos números e do cálculo” (p. 234). Assim, o cálculo e a aritmética, estas enquanto ciências matemáticas, por se dedicarem integralmente ao número são, “[...] por conseguinte, ciências com poder de conduzir à verdade” (p. 237).

Ressaltamos, todavia, que nos atuais tempos de transição é desenhada uma outra realidade, a saber:

Hoje a matemática perde esse *status de mathesis universalis*, isto é, de verdade universal e de existência independente dos seres humanos que apenas a redescobrem, para assumir seu papel de uma ciência criada por nós e, portanto, sem verdades absolutas e contextualizadas. Nada melhor para mostrar a nova visão desta

ciência que observar como outras sociedades a estão construindo. (FERREIRA, 1994, p. 94, grifo do autor).

Logo, podemos testemunhar presentemente que “as matemáticas não são ciências de certezas, mas de *coerências constantemente interpeladas*. Nelas se exprimem as dúvidas, os desejos, as lutas humanas em busca de sentidos e valores” (VERGANI, 2003, p. 31, grifo da autora). E que “há tantas matemáticas como formas de pensar e de falar nas que os diferentes imaginários sociais se expressam e se compreendem a si mesmos” (LIZCANO, 2009, p. 265, tradução nossa)<sup>320</sup>.

Desse modo, muito embora indique uma acreditada vocação utópica<sup>321</sup>, concluímos que:

A[s] matemática[s] não é[são] uma disposição da natureza nem um dom dos deuses. [Mas] é[são] feita[s] de um querer a partir do qual uma coisa nova começa. Esta instauração de um novo começo é um *acontecível que já teve lugar, um acontecimento que vem acontecendo*. (VERGANI, 2009, p. 66, grifo da autora).

Consequentemente, sobre à ‘educação matemática’ incide a mesma ideia. Nisto convém apenas prestar atenção às distintas culturas, às suas artes e técnicas, aos seus saberes e fazeres, aos seus modos ser e de conviver, para daí prontamente apreendermos criativos procedimentos educativos bem como copiosas desenvolvimentos atitudinais. Que esclareça isso a própria etnomatemática.

Segundo Vergani (2007), “a etnomatemática se descentraliza das referências habituais a um currículo uniforme ao qual a população escolar é obrigada a se conformar” (p. 7). E, respeitando e “reconhecendo o fenômeno universal dos processos de matematização<sup>322</sup>, [ela] celebra a sua dignificação em todos os tipos de sociedade”. (p.13). Como implicação, “a etnomatemática assume a conjunção desse respeito com a luta contra a unidimensionalidade da educação” (p. 16).

---

<sup>320</sup> Hay tantas matemáticas como formas de pensar y de hablar en las que los diferentes imaginarios sociales se expresan y se comprenden a sí mismos.

<sup>321</sup> “Costuma-se chamar utopia ao esboço da conjunção entre o possível e o desejável” (VERGANI, 2009, p. 66).

<sup>322</sup> “A capacidade de matematizar é tão universal quanto a capacidade de verbalizar” (VERGANI, 2007, p. 27).

E um modo efetivo para isso são as pesquisa em etnomatemática e educação etnomatemática, ou seja:

Os numerosos estudos dos etnomatemáticos mostram que há tantas matemáticas como imaginários culturais e como, em torno da implantação escolar das matemáticas acadêmicas, se desenvolvem autênticos campos de poder orientados para a colonização dos diferentes imaginários locais. (LIZCANO, 2006, p. 41, tradução nossa)<sup>323</sup>.

Por isso, “a etnomatemática procura re-situar o pensamento da ciência *in lócus*, sobre o solo fecundo da experiência humana, onde a inteligência sensível se ergue para trabalhar o mundo” (VERGANI, 2007, p. 35, grifo da autora). E, em um terreno onde há encontros de culturas – culturas com e sem escrita estruturada, respectivamente –, “a atitude educacional que a etnomatemática subentende sabe que existe ‘une pensée dans la parole que l'intellectualisme ne soupçonne pas’<sup>324</sup> e que a compreensão do outro não se alicerça na banalidade normalizada da palavra ‘instituída’” (p. 35).

Além do mais, sabemos que:

As culturas sem escrita [...] são culturas de palavras, [de] modos de viver cuja coesão e dinâmica estão *apalavradas*. [Onde] palavra falada e texto não são canais transparentes, veículos neutros pelos quais podem circular as mesmas mensagens. [...]. Verbo e texto são duas maneiras de viver, de viver-se e de conviver. (LIZCANO, 2006, p. 153, grifo do autor, tradução nossa)<sup>325</sup>.

E que, por sua vez:

A educação do guarani é uma educação da palavra, pela palavra, contudo [o guarani] não é educado para aprender e muito menos memorizar textos, mas para escutar as palavras que receberá do alto, geralmente através do sonho [...]. [E que ele] busca a perfeição do seu ser na perfeição do seu dizer, [e que] sua valorização e seu

---

<sup>323</sup> Los cada vez más numerosos estudios de los etnomatemáticos ponen de manifiesto que hay tantas matemáticas como imaginarios culturales y cómo en torno a la implantación escolar de las matemáticas académicas se juegan auténticos pulsos de poder orientados a la colonización de los diferentes imaginarios locales.

<sup>324</sup> Um pensamento na palavra que o intelectualismo não suspeita.

<sup>325</sup> Las culturas sin escritura [...] son culturas de palabras, modos de vivir cuya cohesión y dinámica están apalabradas. Palabra hablada y texto no son canales transparentes, vehículos neutros por los que puedan circular unos mismos mensajes. [...]. Verbo y texto son dos maneras de vivir, de vivirse y de convivir.



prestígio [...] se medem pelo grau de perfeição e pela quantidade de cantos e modos de dizê-los que possui. (MELIÀ, 1991, p. 35-36, tradução nossa)<sup>326</sup>.

Nesse caso, não será mais aqui nenhuma novidade se afirmarmos que:

Os guarani habitualmente usam os cantos, o contar mitos e lendas (relatos de feitos reais ou imaginários) e a dança como práticas pedagógicas para transmitir sua religião e perpetrar as histórias de seus pais. [E que] desde os primeiros tempos da evangelização, entre os guarani se produziu o que poderíamos chamar de um 'choque de culturas', o que, por sua vez, justificava a necessidade dos missionários por substituir os costumes e os ritos dos nativos. [...]. Os missionários não quiseram sequer averiguar o conteúdo da mitologia e as crenças dos guarani, e portanto, na prática seguiram métodos de ensino que hoje chamaríamos de irrestritos, nos quais também se incluía a recitação, os corais, as representações mímicas e sobretudo padrões de vida ritualizados. (OTAZÚ, 2006, p. 221, tradução nossa)<sup>327</sup>.

De fato, “os missionários [...] raras vezes se ocuparam em recolher informações dessa natureza, dedicando seus esforços em manter seus conceitos teológicos, em espanhol ou português, ou ainda traduzindo-os através da criação de neologismos na língua indígena” (CHAMORRO, 2004, p. 207, tradução nossa)<sup>328</sup>.

No entanto, para o guarani “a palavra é sua alma [...]. A vida e a morte do guarani são a vida e a morte de sua palavra e a medida de suas realizações e de suas crises está dada pelas formas que toma a sua palavra” (MELIÀ, 1991, p. 84, tradução nossa)<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> La educación del guaraní es una educación de la palabra, por la palabra, pero no es educado para aprender y mucho menos memorizar textos, sino para escuchar las palabras que recibirá de lo alto, generalmente a través del sueño [...]. Busca la perfección de su ser en la perfección de su decir; su valoración y su prestigio [...] viene medida por el grado de perfección e incluso la cantidad de cantos y modos de decir que posee.

<sup>327</sup> Los guaraníes emplean habitualmente los cantos, el contar mitos y leyendas (relatos de hechos reales o imaginarios) y la danza, como prácticas pedagógicas para transmitir su religión y perpetrar las historias de sus padres. Desde los primeros tiempos de la evangelización entre los guaraníes se produjo lo que podíamos llamar un 'choque de cultura', lo que a su vez justificaba la necesidad de los misioneros de sustituir las costumbres y los ritos de los nativos. [...]. Los misioneros no quisieron averiguar si quiera el contenido de la mitología y las creencias de los guaraníes, y sin embargo, en la práctica siguieron métodos de educación, que hoy llamaríamos integrales, en los cuales también se incluía la recitación, los coros, las representaciones mímicas y sobre todo pautas de vida ritualizadas.

<sup>328</sup> Los misioneros [...] raras veces se ocuparon de recoger informaciones de esta naturaleza, dedicando sus esfuerzos en mantener sus conceptos teológicos en español o portugués o traduciéndolos a través de la creación de neologismos en la lengua indígena.

<sup>329</sup> La palabra es su alma [...]. La vida y la muerte del guaraní son la vida de su palabra y la medida de sus realizaciones y de sus crisis está dada por las formas que toma su palabra.

Isso equivaleria a dizer que “a pessoa vale o que vale a sua compreensão da palavra. A palavra coincide com este profundo entendimento holístico, cujo pulsar tem dois tempos: o da palavra do mundo que criou o homem e o da palavra pela qual o homem continua a edificar o mundo” (VERGANI, 2009, p. 296, grifo da autora).

Assim, a história do guarani é a história da sua palavra, a série de palavras que formam o hino da sua vida. Toda a vida do guarani se estrutura para ser fundamento e suporte de palavras verdadeiras, o que ao mesmo tempo significa perfeição. A arte da palavra é a arte da vida. [...]. Aquele que chegar à plenitude e a perfeição, já não morre porque tampouco morre sua palavra. (MELIÀ, 1995, p. 33, tradução nossa)<sup>330</sup>.

Nesses termos, se por um lado atinamos que “a palavra é para o guarani a sustentação de um ato, um ato causado pela palavra: quem faz palavras, faz coisas, faz que sucedam coisas, faz, enfim, história” (MELIÀ, 1991, p. 104, tradução nossa)<sup>331</sup>. Por outro lado, também notamos que “os guarani pensam que todos e cada um dos seres humanos são palavras sonhadas por Deus. [Portanto] o fundamento de cada pessoa, sua unidade vital, é a palavra” (CHAMORRO, 2004, p. 238, tradução nossa)<sup>332</sup>.

Não obstante:

A propósito das experiências humanas relacionadas com a palavra divina, cabe ressaltar o fato de que eles [os guarani] consideram a gravidez como um resultado do ato de haver sonhado a palavra, portanto, um ato mais lógico do que fisiológico. O humano vem a ser, pois, ‘palavra sonhada de Deus’. Na ocasião do nascimento, a palavra se assenta e procura para si um lugar no corpo da criança. Assim, cada pessoa é como uma encarnação da palavra divina. [...]. A palavra divina é a que mantém [o corpo] em pé, a que humaniza, porque ela circula pelo esqueleto humano. A palavra, entretanto, não se dá completamente pronta. É um impulso inicial que deve se

---

<sup>330</sup> Así la historia del guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida. Toda la vida del guaraní se estructura para ser fundamento y soporte de palabras verdaderas, lo que al mismo tiempo significa la perfección. El arte de la palabras es el arte de la vida. [...]. El que ha llegado a la plenitud y a la perfección, ya no muere porque tampoco muere su palabra.

<sup>331</sup> La palabra es para el Guaraní la sustentación de un acto, un acto causado por la palabra: quien hace palabras, hace cosas, hace que sucedan cosas, hace, en fin, historia.

<sup>332</sup> Los guaraní piensan que todos y cada uno de los seres humanos son palabras soñadas por Dios. El fundamento de cada persona, su unidad vital, es la palabra.

desenvolver ao longo da vida por meio da dedicação e do esforço pessoais. (CHAMORRO, 2004, p. 205-206, tradução nossa)<sup>333</sup>.

Salientamos com os termos de Lizcano (2006) que, “em seu modo oral, a língua é órgão e palavra, carne e alma, conecta o fisiológico e o psicológico (e o lógico), subordina a oração à respiração, a representação à ação, a ideia à emoção. Nela, até silêncio é eloquente” (p.155). E o produto é uma cultura da palavra; uma cultura do dizer, do se dizer, do ser dito. Entretanto, “tudo isso que poderia parecer uma transposição gratuita do platonismo ocidental ao universo guarani tem suas provas etnográficas registradas em vários lugares e tempos” (MELIÀ, 1995, p. 104-105, tradução nossa)<sup>334</sup>.

Essas evidências, incontestavelmente prodigiosas, são as mesmas que nos asseguram que a língua estandardizada nas reduções missioneiras foi a língua guarani, como exemplarmente mostram os escritos dos jesuítas que ali outrora exerceram o seu sacerdócio.

Mesmo assim, os guarani foram subestimados pelos jesuítas, os quais lhes impuseram um modo de contar alheio ao seu costume original, sobretudo para atender um anseio cristão e não uma necessidade do indígena. Intuímos que infligir-lhe a crer, instruir-lhe a contar e ensinar-lhe a rezar foi apenas uma forma eficaz de submetê-lo ao regime vigente; um meio funcional de convertê-lo e dominá-lo.

Por seu turno, quanto mais estudavam para memorizar a cultura estrangeira, menos tempo tinham os indígenas para aprender e aproveitar a sua própria cultura, o que desgraçadamente acabou por induzi-los ao processo aculturativo. Lembremos, que “a atitude em face da educação se modifica de modo visível com a marcha do processo aculturativo, que traz novo ideal de cultura e novas aspirações sociais anteriormente desconhecidas” (SCHADEN, 1954, p. 80).

---

<sup>333</sup> Sobre las experiencias humanas relacionadas con la palabra divina cabe resaltar el hecho de que ellos consideran el embarazo como resultado del acto de haber soñado la palabra, por tanto un acto más lógico que fisiológico. El humano viene a ser, pues, ‘palabra soñada de Dios’. En ocasión del nacimiento, la palabra se asienta y procura para sí un lugar en el cuerpo de niño. Así es como cada persona es una encarnación de la palabra divina. [...]. La palabra divina es la que mantiene en pie, la que humaniza, porque ella circula por el esqueleto humano. La palabra, sin embargo, no se da completamente lista. Es un impulso inicial que debe desarrollarse a lo largo de la vida por medio de la dedicación y esfuerzo personales.

<sup>334</sup> Todo esto que podría parecer una transposición gratuita de platonismo occidental al universo guaraní, tiene sus pruebas etnográficas registradas en varios lugares y tiempos.

Aliás, é importante alertar aqui os educadores de hoje para que não incorram em absurdos semelhantes, e que sempre procurem educar mantendo a sua atenção voltada à diversidade, especialmente quando souberem que algum grupo estadista não-indígena estiver propondo uma ‘educação’ – matemática ou não – para os indígenas. Nessas situações, estes deverão se pôr de alerta à seguinte questão:

Uma sociedade nacional, seja paraguaia, brasileira ou argentina, que maltratou tradicionalmente aos povos indígenas, os despojou de suas terras, abusa da sua mão de obra, faz sarcasmo de seus mais inocentes costumes, e que por vezes nem disfarça o seu desejo por vê-los desaparecer do mapa, será tão generosa e desinteressada em dar-lhes ‘educação’?” (MELIÀ, 1995, p. 151, tradução nossa)<sup>335</sup>.

Nesses casos, é preciso pensar rapidamente em uma educação – matemática – que seja contextualizada para cada grupo de interesse, em uma educação como a educação etnomatemática, a qual, conforme Vergani (2007), rompe com “[...] uma ordem de conhecimento instituída à margem da harmonia/alegria/bem estar sociocultural, cujas normas violentamente cegas e impositivas tendem a esmagar simultaneamente comunicação/solidariedade/esperança humana” (p. 7). Eis que, então, “a escola não poderá continuar a ignorar/desprezar a indissociabilidade homem/cultura, [pois] é nela que a criança funda sua dignidade, a confiança no seu saber, o valor da sua experiência e do seu processo singular de autonomia” (p. 27).

Em termos teórico-práticos, “a educação etnomatemática – lidando com a inteireza racional, psíquica, emocional, social, cultural do homem – é uma postura criativa que ecoa à diferentes níveis e segundo diferentes graus de profundidade” (p. 42). Ou seja, “a educação etnomatemática é uma ‘educação para o ambiente’, desenvolvida [...] a partir das relações do homem com o domínio ecológico das suas capacidades lógico-rationais” (VERGANI, 2007, p. 45).

Daí que os estudantes sejam sempre mais importantes do que currículos ou métodos de ensino; que o conhecimento não possa ser dissociado da plenitude humana [...]; que tanto a paz pessoal como a paz ambiental, social e cultural sejam corolários de um posicionamento correto face à vida, face ao conhecimento e face ao cosmos. (VERGANI, 2007, p. 32).

---

<sup>335</sup> Una sociedad nacional, sea paraguaya, brasileña o argentina, que maltrató tradicionalmente a los pueblos indígenas, los despoja de sus tierras, abusa de su mano de obra, hace sarcasmo de sus más inocentes costumbres, que a veces ni disimula su deseo de verlos desaparecer del mapa, ¿será tan generosa y desinteresada en darles ‘educación’?

Daí que [a educação] abra grandes clareiras de escuta, de diálogo, de silêncio criativo: lugares vocacionados à compreensão da alteridade/identidade, portanto ao crescimento mútuo – certamente desconcertante aos olhos daqueles que se habituaram a dissociar conteúdos, objetivos e metodologias. (VERGANI, 2007, p. 35).

Esperanças à parte, devemos mencionar ainda uma última palavra sobre o encontro cultural vivido nas reduções, a saber, que:

A missão entre os guarani contribuiu para o diálogo entre culturas diferentes, desde a primeira época até a última fase. Por um lado, se percebe claramente a influência europeia refletida nos empréstimos e neologismos e, por outro lado, a influência indígena, no caso das palavras guarani que adquirem um novo significado, sem modificar sua estrutura básica nem destruir seu primeiro campo semântico originário. (OTAZÚ, 2006, p. 234, tradução nossa)<sup>336</sup>.

Ademais, cada um dos Sete Povos das Missões, enquanto perdurou, foi um admirável reduto cultural. E os motivos foram muitos, mas dentre eles destacamos o fato de que nesses estavam alguns dos mais preparados jesuítas da sua época, em especial músicos, linguistas, arquitetos, matemáticos, escultores, artesãos...

Porém, os jesuítas nunca estiveram sozinhos naquelas missões, ao contrário, eles estavam sempre acompanhados por uma imensa totalidade indígena que lhes auxiliavam em tudo, literalmente. Não havia nada que fosse empreendido em uma redução que não tivesse a participação direta ou indireta dos guarani. Afinal de contas, eram eles o pretexto da sua existência.

Dessa peculiar ‘parceria’ resultaram produções artísticas e/ou técnicas que espelham um vasto desenvolvimento científico, cultural e religioso da época, como a arte/técnica barroca-missioneira implementada na arquitetura, na escultura, na pintura..., os códices linguísticos da língua guarani, os catecismos, os vocabulários, os léxicos bilíngues, enfim, os remanescente históricos que atualmente nos ajudam na investigação e no estudo acerca desses saberes locais<sup>337</sup> do passado, de onde ainda extraímos lições para o presente e para o futuro.

---

<sup>336</sup> la misión entre los guaraníes contribuyó para el diálogo entre culturas diferentes, desde la primera época hasta la última fase. Por un lado, se percibe claramente la influencia europea reflejada en los préstamos y los neologismos y, por otro lado, la influencia indígena, en el caso de las palabras guaraníes que adquieren un nuevo significado, sin modificar su estructura básica ni destruir su primer campo semántico originario.

<sup>337</sup> “Os saberes locais fazem parte da história, tanto da de ontem como da de hoje” (VERGANI, 2007, p. 39).

## 6

## CONCLUSÃO

*Viver é respirar diferenças.*  
Teresa Vergani.

A história das Missões Jesuíticas Guaranis, em especial a dos Sete Povos das Missões, possibilita constatar que o passado ainda não morreu, muito embora venha sendo lançado, paulatinamente, ao abismo do esquecimento. Por felicidade, no entanto, ele vive e revive, ainda e sempre, na tradição oral e/ou escrita daqueles memoriosos que se recusam a esquecer uma história da qual todos fazemos parte.

Ao adentrarmos nos complexos desfiladeiros que conduzem à esse passado, aproximando-nos da componente que concerne a ‘educação matemática’ perpetrada naqueles sítios dos séculos XVII e XVIII, logo percebemos que, “de fato, há muitas histórias na história, e [que] estamos habituados a silenciar aspectos que forjaram outra[s] forma[s] de entendimento e ação” (VERGANI, 2007, p. 38), nomeadamente, aquelas que são estranhas à moda eurocêntrica.

Outrossim, compreendemos que a hegemonia de alguns saberes e fazeres que severamente foram instituídos em detrimento de outros tantos, como aconteceu com ‘as palavras das contas’, por exemplo, pode deixar a história – das matemáticas – tendenciosa, deficitária, parcial ou mesmo mal contada. Aliás, “uma história da[s] matemática[s] que seja planetariamente justa exige conhecimentos (e compreensão) transculturais e transdisciplinares” (VERGANI, 2007, p. 38), e quiçá, multifacetários.

Quando nos movemos na contramão desse fluxo canônico que habitualmente supervaloriza certos conhecimentos e/ou aspectos culturais e que subvaloriza outros simplesmente porque estes não pertencem aos sujeitos que formalmente escrevem a história, mas que pertencem aos sujeitos que a registram por outros elementos, notadamente assumimos uma nova postura, qual seja, transcultural, transdisciplinar e holística.

Nisto tomamos por fundamento os aportes teóricos do programa de pesquisa etnomatemática, e assim, consolidamos um modo bem característico de investigar a

cultura matemática dos diferentes grupos socioculturais perante o viés da dinâmica dos seus encontros. Esta maneira é retratada pela perspectiva historiográfica enquanto método de investigação qualitativa plausível para a etnomatemática, a partir da qual a história passa a ser vista e/ou revista, não mais como uma meta de chegada ao final de uma pesquisa histórica, mas, antes, como um ponto de partida desta.

Assim, tendo uma ideia como encadeamento e uma vontade inquietante como motivo, nos colocamos a compor esta tese, aonde, cada um dos seus componentes é um peculiar fragmento que a historiografia harmoniosamente conectou, conferindo à totalidade um corpo textual completo, cujo fundamental desígnio é contribuir com a história das matemáticas e com a educação matemática. E fizemos isso revisitando algumas das páginas que as intempéries que marcam a passagem dos anos não conseguiram apagar.

Nestas laudas, respectivamente, constatamos que os missionários jesuítas que ‘apostolaram’ junto aos povos guarani ostentaram artifícios evangelizadores bastante providenciais, como a tradução e a assimilação linguística, para se acercarem conceptualmente da mentalidade indígena. Naturalmente, calhou que o exercício de apreender a língua autóctone também lhes facilitou a apropriação de palavras e de conhecimentos primordiais da cultura nativa.

Desta interação entre indígenas e clérigos, surgiram interpretações teológico-gramaticais bem originais, e também novos vocábulos, pois quando os jesuítas não encontravam uma palavra adequada para traduzir certos termos afim de predicar a sua fé, eles criavam neologismos, ou, ainda, introduziam expressões do idioma hispânico; uma consequência singular proveniente do convívio reducional.

Na realidade, a prática de tradução da doutrina cristã para o idioma guarani ajudou muito no projeto de cristianização do indígena, mas, também, oportunizou que hoje conhecêssemos um pouco da sua cultura matemática, como é o caso das palavras associadas aos seus numerais, ora vistos como invariantes socioculturais que se manifestam desde os primórdios dessa cultura até a sua atual cotidianidade.

Entretanto, os padres cometeram um grande ‘pecado’ nesse processo, que foi a imposição sobre os seus neófitos de um ensino totalmente adverso da educação guarani, principalmente por se utilizarem de metodologias que indiscriminadamente empregavam a repetição e a memorização; regras austeras e uma disciplina linear aplicada à quem sempre viveu alheio a esse tipo de costume.

Essas asperezas transformaram a vida nas reduções numa proscricção metódica centrada unicamente na liturgia cristã, que de modo simultâneo ordenava e condenava todos a uma subjugação espiritual e humana.

Já o florescimento de uma 'cultura híbrida' jesuítica-guarani, encaminhou o 'sacro' experimento à uma constituição que, desde a época mais remota, foi tomado como sendo de realização utópica. A imagem acerca do indígena conquistado e reduzido fertilizou o pensamento de muitos, dando à luz a várias utopias.

Eis que acolá, possivelmente, as utopias se fizeram presentes, ora na imaginação missionária, ora na imaginação guarani. Mas, o que parece prevalecer mesmo é a esperança e o desejo de ambos em poder viver em um mundo melhor, quer seja neste ou em algum outro plano.

Logo, a utopia sonhada não foi nada mais do que a concretude de uma esperança mobilizadora, vívida e compartilhada. Porém, lembremo-nos que existem diferenças expressivas entre os grupos culturais envolvidos aqui, e essas distinções certamente condicionaram a dinâmica cultural nos seus mais variados encontros e desencontros.

Daí a importância de sempre serem levadas em consideração as artes, as técnicas, os valores, as atitudes, os mitos, as crenças, as cosmovisões, as filosofias de vida, as metodologias, as palavras, enfim, todas as manifestações teórico-práticas que são díspares, sobretudo, das da experiência ocidental vigente, como fizemos no âmbito deste trabalho. Se assim continuamente o fizermos, certamente passaremos a viver em um mundo mais equitativo, justo e perfeito.

Talvez seja esta, dentre todas, a maior das nossas utopias e cujo o escopo serve de ponte para ligar o exequível àquilo que é desejável. Esta ponte, por sua vez, tem na esperança a sua base mais consistente, pois essa prodigiosa disposição do espírito humano é a última a perecer no indivíduo.

Com efeito, a nossa utopia é pensar em uma educação que seja livre de qualquer tipo de exclusão ou preconceito. Uma educação que emancipa as pessoas para viverem a heterogeneidade, e que não tem por hábito sentenciar ninguém aos fortes grilhões homogeneizadores de um ensino unidimensional, aonde impera somente um saber/fazer validado, aonde apenas uma maneira de ser/conviver é legitimada.

O que queremos dizer com isso é que estamos também buscando uma 'terra sem males', um lugar neste mundo sem as mazelas próprias deste mesmo mundo;



um espaço/tempo continuamente melhores, em que a felicidade e a paz possam se estabelecer em definitivo.

Contudo, nós à buscamos através da educação, por meio de uma educação matemática que esteja repleta de valores culturais, sociais e éticos, como os que a própria etnomatemática frequentemente enfatiza nas suas investigações. Essa nossa busca é alimentada pela esperança de que os melhores dias da humanidade ainda estão para chegar.

E dadas as circunstâncias, queremos afirmar que, como etnomatemáticos, não somos iconoclastas etnocêntricos que apenas questionam o que para muitos é uma verdade inquestionável, e que não temos as soluções para todos os problemas e nem as respostas para todas as perguntas quem assolam o ambiente educacional contemporâneo. Ao contrário, problemas e interrogações em aberto igualmente nos sobram.

Apesar disso, estamos procurando ampliar os nossos horizontes, cientes de que “não devemos esquecer que na ciência não pode haver verdades estabelecidas. [E que] o estudioso não é o homem que fornece as verdadeiras repostas; [mas sim] é aquele que faz as verdadeiras perguntas” (LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 26). Eis que mais uma vez a etnomatemática nos serve de manancial, visto que ela representa um elo clamoroso entre o mundo que já se foi e o que ainda está por vir.

Em outros termos:

A etnomatemática ergue a sua voz justamente na charneira dos dois mundos mencionados: aquele que ainda não morreu e aquele que ainda não nasceu. *Situa-se entre o centro e a periferia, a identidade e a alteridade, a globalização e a singularização.* [...]. Atende ao significado de um conhecimento *nascido da contemporaneidade, da comunicação, da solidariedade e da esperança humana.* (VERGANI, 2002, p. 167, grifo da autora).

Em uma derradeira palavra, enfatizamos que “a etnomatemática conhece e ‘fala’ diversas ‘linguagens’ humanas, compreendendo, assim, aspectos linguísticos, semânticos e simbólicos envolvidos na prática da racionalidade [...]” (p. 36). E que “a sua abordagem pedagógica escuta, simultaneamente, o senso comum, o desafio das mudanças sociais e o desenvolvimento tecnológico” (VERGANI, 2007, p. 38). Por essa razão, ela é deveras auspiciosa, tanto para a educação matemática quanto para a educação como um todo.

E um começo para esse diálogo são os estudos historiográficos acerca dos encontros culturais que povoam a nossa história mundo afora. Esta perspectiva, relacionada com o programa etnomatemática, de certo nos ajudará a implementar uma educação matemática para o ambiente, ou melhor, para os ambientes; uma educação matemática que seja dinâmica e viva; flexível e adaptativa; sem fronteiras ou limites epistemológicos; isto é, uma educação etnomatemática que nos conduza para melhor compreender a nossa condição humana, para então entrevermos um futuro mais perfeito no devir.

Por outra parte, se a educação – matemática – decidir conservar o atual *status quo* metodológico no qual “a vontade [do aprendiz] é gentilmente desviada ou rigorosamente dobrada até assumir a forma de sorriso e balançar a cabeça em sinal de assentimento. [Onde] o seu entendimento é treinado para em lugar algum ir além das perguntas e respostas convencionadas [...]” (BLOCH, 2006b, p. 11), então daí, o futuro de todos e de cada um estará em risco.

Contudo, dada a pluralidade de conhecimentos existentes nas mais diferentes esferas culturais e as pesquisas que tentam evidenciá-los, acreditamos que seremos capazes de evitar este infeliz destino. E o faremos de forma sábia, através do estudo e do entendimento das distintas culturas, das suas concepções, das suas práticas, das suas crenças, dos seus conhecimentos e das suas aspirações.

Assim, essa atitude não poderá ser tolhida, subjugada, limitada, reprimida ou mesmo colonizada, pois ela se esquivará, transbordará, rebelará e se libertará, para engendrar as necessárias transformações para o bem-estar educacional e a alegria de todas as pessoas. Enfim, essa é a nossa utopia, a nossa esperança, o nosso mito numa ‘terra sem males’ e a nossa educação etnomatemática.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGNOLIN, Adone. Companhia de Jesus. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 460.
- AINSA, Fernando. **La Reconstrucción de la Utopía**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.
- ANGELIS, Pedro de. **Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias Del Río de La Plata**. Buenos Aires: Imprenta Del Estado, 1836. Volume IV.
- ARAGONA, Alonso. Breve Introducción para Aprender la Lengua Guaraní. Presentación, edición y notas Bartomeu Melià. **Amerindia**, Paris, n. 4, p. 23-62, 1979.
- ARAÚJO, Joaquim Machado; ARAÚJO, Alberto Filipe. Utopia e Educação. **Revista Portuguesa de Pedagogia**, Coimbra, v. 40, n.1, p. 95-117, 2006.
- ARMANI, Alberto. **Ciudad de Dios y Ciudad del Sol**: el “estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768). Traducción Marcos Lara. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- BACK, Silvio. **Pensar es Insalubre**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- BALLESTEROS, Juan Carlos Pablo. **La Educación Jesuítica en las Reducciones de Guaraníes**. Entre-Rios: EDUNER, 1979.
- BASTOS, Augusto Roa. Entre lo Temporal y lo Eterno. In: SAGUIER, Rubén Bareiro; DUVIOLS, Jean-Paul (Ed.). **Tentación de la Utopía**: las misiones jesuíticas del Paraguay. Barcelona: Tusquets/Círculo, 1991. p. 9-38.
- BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Educação Escolar Indígena: um modo próprio de recriar a escola nas aldeias guarani. **Cadernos Cedes**, Campinas, v. 27, n. 72, p. 197-213, 2007.
- BERNARDI, Bernardo. **Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos**. Tradução A. C. Mota da Silva. Lisboa: Ed. 70, 1997.

BETSCHON, Anton. Carta al Reverendo Padre Javier Am-Rhin. In: SAGUIER, Rubén Bareiro; DUVIOLS, Jean-Paul (Ed.). **Tentación de la Utopía: las misiones jesuíticas del Paraguay**. Barcelona: Tusquets/Círculo, 1991. p. 127-130.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada: nova tradução na linguagem de hoje**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Tradução e notas Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2005. Volume I.

\_\_\_\_\_. **O Princípio Esperança**. Tradução e notas Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2006a. Volume II.

\_\_\_\_\_. **O Princípio Esperança**. Tradução e notas Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2006b. Volume III.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Tradução André Telles; Prefácio Jacques Le Goff; Apresentação Lilia Moritz Schwarcz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação Qualitativa em Educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Tradução Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos, Telmo Mourinho Baptista. Porto: Porto, 2006.

BORBA, Francisco da Silva. (Org.). **Dicionário UNESP do Português Contemporâneo**. São Paulo: EDUNESP, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Que é Educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

BREARD, Miguel Raúl López. **Mitos Guaraníes**. Asunción: Intercontinental, 1995.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Tradução Leila Souza Mandes. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta – Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **Antropologia nº 5**, São Paulo, n. 227, 217 p., 1959.

\_\_\_\_\_. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Edición Bartomeu Melià. 3. ed. Asunción: CEADUC/CEPAG, 1997.

\_\_\_\_\_. **Gua'i Ratapy** – fragmentos del folklore guaireño. Edición Bartomeu Melià. Asunción: CEPAG, 1998.

\_\_\_\_\_. **Tradiciones Guaraníes en el Folklore Paraguayo** – fragmentos de etnografía mbyá-guaraní. Edición Bartomeu Melià. Asunción: CEPAG, 2003.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel**. Introdução e Organização do Texto Leonardo Arroyo. São Paulo: Dominus, 1963.

CAMPANELLA, Tommaso. **A Cidade do Sol**. Tradução Heloisa da Graça Burati. 1. ed. São Paulo: Rideel, 2005. (1623).

CARDIEL, José. **Declaración de la Verdad**. Introducción Pablo Hernández. Buenos Aires: Juan A. Alsina, 1900. (1758).

CARVALHO, Adalberto Dias de. **Utopia e Educação**. Porto: Porto, 1994.

CASALDÁLIGA, Pedro et al. **Missa da Terra sem Males**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Escrita da História**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A Invenção do Cotidiano: 2. morar, cozinhar**. Tradução Ephraim Ferreira Alves, Lúcia Endlich Orth. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CHAMORRO, Graciela. **Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar**. Prefacio Bartomeu Melià. Asunción: CEADUC/IEPG/COMIN, 1995.

\_\_\_\_\_. **Teologia Guarani**. Quito: Abya-Yala, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos à Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de. **Historie du Paraguay**. Paris: Desaint/David/Durand, 1747. 6 v.

\_\_\_\_\_. **Historia del Paraguay**. Traducción Pablo Hernández. Madrid: Victorino Suárez, 1910. 3 v.

CHARTIER, Roger. **A História ou a Leitura do Tempo**. Tradução Cristina Antunes. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CHASE-SARDI, Miguel; ZANARDINI, José. (Ed.). **Textos Míticos de los Indígenas del Paraguay**. Asunción: CEADUC, 1999.

CIORAN, Émile Michel. **Historia y Utopía**. Prólogo y traducción Esther Seligson. 4. ed. Barcelona: Tusquets, 2003.

CLASTRES, Hélène. **La Tierra sin Mal**: el profetismo tupí-guaraní. Traducción Viviana Ackerman. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007.

\_\_\_\_\_. **Terra sem Mal**: o profetismo tupi-guarani. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: ensaio de antropologia política. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura; Nota Preliminar Bento Prado Jr. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **A Fala Sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. **La Palabra Luminosa**: mitos y cantos sagrados de los guaraníes. Traducción de María Eugenia Valentié. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade Contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução Theo Santiago. Prefácio Tânia Stolze Lima; Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Organizador José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2002.

COELHO, José Teixeira. **O Que é Utopia**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

COMPANHIA DE JESÚS. **Características de la Educación de la Compañía de Jesús**. Asunción: CEPAG, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Pedagogía Ignaciana**: un planteamiento práctico. Asunción: CEPAG, 1995b.

CORTESÃO, Jaime; VIANNA, Hélio. (Org.). **Manuscritos da Coleção De Angelis**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951-1970. 7 v.

CUNHA, Diana. **As Utopias na Educação**: ensaio sobre as propostas de Paulo Freire. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

DOOLEY, Robert. **Léxico Guarani**. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 2006.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Etnomatemática**: arte ou técnica de explicar e conhecer. 5. ed. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. **Etnomatemática**: elo entre as tradições e a modernidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

\_\_\_\_\_. Um Enfoque Transdisciplinar à Educação e a História da Matemática. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; BORBA, Marcelo de Carvalho. **Educação Matemática: pesquisa em movimento**. São Paulo: Cortez, 2004a. p. 13-29.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: BORBA, Marcelo de Carvalho; ARAÚJO, Jussara de Lóiola. (Org.). **Pesquisa Qualitativa em Educação Matemática**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004b. p. 11-23.

\_\_\_\_\_. Gaiolas Epistemológicas: habitat da ciência moderna. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ETNOMATEMÁTICA, 2., 2004, Natal. **Anais...** Natal: EDUFRN, 2004c. p. 136-140.

\_\_\_\_\_. Tendências Historiográficas na História da Ciência. In: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria; BELTRAN, Maria Helena Roxo. (Org.). **Escrevendo a História da Ciência: tendências, propostas e discussões historiográficas**. São Paulo: EDUC/Livraria da Física/FAPESP, 2004d. p. 165-200.

\_\_\_\_\_. Sociedade, Cultura, Matemática e seu Ensino. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 31, n.1, p. 99-120, 2005.

\_\_\_\_\_. **Educação Matemática: da teoria à prática**. 14. ed. Campinas: Papirus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ea, Pitágoras e Avatar: cenários distintos em matemática**. Tradução Luciana Latarini Ginezi, Glauco Fratric. São Paulo: Arte-Livros, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1989.

\_\_\_\_\_. **Mitos, Sonhos e Mistérios**. Tradução Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Tratado de História das Religiões**. Tradução Fernando Tomaz, Natália Nunes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Eduardo Sebastiani. A Importância do Conhecimento Etnomatemático Indígena na Escola dos Não-Índios. **Em Aberto**, Brasília, v. 14, n. 62, p. 89-95, 1994.

FRANÇA, Leonel. **O Método Pedagógico dos Jesuítas – O Ratio Studiorum – Introdução e Tradução**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FREIRE, Ana Maria Araújo. Inédito Viável. In: STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 223-226.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?** Tradução Rosisca Darcy de Oliveira; Prefácio Jacques Chonchol. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Indignação:** cartas pedagógicas e outros escritos. Organização e apresentação Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: EDUNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia dos Sonhos Possíveis.** Organização Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: EDUNESP, 2001.

\_\_\_\_\_. **À Sombra Desta Mangueira.** Prefácio Ladislau Dowbor; Notas Ana Maria Araújo Freire. 8. ed. São Paulo: Olho D'água, 2006.

\_\_\_\_\_. **Educação e Mudança.** Tradução Moacir Gadotti, Lilian Lopes Martin; Prefácio Moacir Gadotti. 31. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Esperança:** um reencontro com a pedagogia do oprimido. Prefácio Leonardo Boff; Notas Ana Maria Araújo Freire. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do Oprimido.** Prefácio Ernani Maria Fiori. 47. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008c.

**A Importância do Ato de Ler:** em três artigos que se complementam. 50. ed. São Paulo: 2009a.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia:** saberes necessários à prática educativa. Prefácio Edna Castro de Oliveira. 39. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009b.

FREIRE, Paulo; MACEDO, Donaldo. **Alfabetização:** leitura do mundo leitura da palavra. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

FURTER, Pierre. **Educação e Reflexão.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y Jesuitas:** de la tierra sin mal al paraíso. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.

GAMBINI, Roberto. **O Espelho Índio:** os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GUASCH, Antonio. **El Idioma Guaraní.** Gramática y Antología de Prosa y Verso. 3. ed. Asunción: Casa América, 1956.

GUASCH, Antonio; ORTIZ, Diego. **Diccionario Castellano-Guaraní y Guaraní-Castellano – Sintáctico-Fraseológico-Ideológico.** 13. ed. Asunción: CEPAG, 2008.



GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Os Desafios da Diversidade na Escola. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Diversidade, Cultura e Educação**: olhares cruzados. São Paulo: Biruta, 2003. p. 83-105.

HERNANDEZ, Pablo. **Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús**. Barcelona: G. Gilli, 1913. 2 v.

HERVÁS, Lorenzo. **Idea Dell'universo che Contiene la Storia Della Vita Dell'uomo**. Cesena: Gregorio Biasini, 1786. Volume XIX.

HRYNIEWICZ, Severo. **Para Filosofar Hoje**. 5. ed. Rio de Janeiro: Santelena, 2001.

INSAURRALDE, José. **Ara Porú Aguiyey Hába**. Madrid: Joaquín Ibarra, 1759-1760. 2 v.

JARQUE, Francisco.; ALTAMIRANO, Diego Francisco. **Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay** – estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata que comprende su distrito. Pamplona: Juan Micón, 1687.

\_\_\_\_\_. **Las Misiones Jesuíticas en 1687** – El Estado que al Presente Gozan las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, Tucumán y Río de La Plata. Estudio Preliminar Ernesto J. A. Maeder. 1. ed. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2008.

KERN, Arno Alvarez. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

LACROIX, Jean-Yves. **A Utopia**. Tradução Marcus Penchel; Revisão Geraldo Frutuoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LAHITTE, Carlos de. **La Teo-Cosmogonia**. Base de la Filosofía Positiva Explicada Racionalmente Según el Guaraní. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico, 1899.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 2. ed. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Porto: INL/Porto Médico, 1938-1950. 10 v.

LÉPINE, Claude. **O Inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo: Ática, 1974.

LEVCOVITZ, Sergio. **Kandire**: o paraíso terreal – o suicídio entre os índios guaranis do Brasil. Rio de Janeiro: Te Corá, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Les Mathématiques de l'Homme. **Bulletin International des Sciences Sociales**, Paris, v. 6, n. 4, p. 643-653, 1954.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Tradução Chaim Samuel Katz, Eginardo Pires. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996a.

\_\_\_\_\_. **O Olhar Distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1996b.

\_\_\_\_\_. **Mito e Significado**. Tradução António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2010a.

\_\_\_\_\_. **O Cru e o Cozido**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010b.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. Tradução Tânia Pellegrini. 11. ed. Campinas: Papirus, 2010c.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. Tradução Gabinete Literário Edições 70. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De Perto e de Longe**. Tradução Léa Mello; Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LIMA, Luiz Carlos do Rego. **Genealogia Dialética da Utopia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LIZCANO, Emmánuel. **Metáforas que nos Piensan**: sobre ciencias, democracia y otras poderosas ficciones. Prologo Santiago Alba Rico. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.

\_\_\_\_\_. **Imaginario Colectivo y Creación Matemática**: la construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia. Barcelona: Gedisa, 2009.

LOYOLA, Inacio de. **Ejercicios Espirituales en Castellano y Guaraní**. Asunción: Centro de Espiritualidad 'Santos Mártires' de Limpio, 1992.

LUGON, Clovis. **A República 'Comunista' Cristã dos Guaranis**: 1610-1768. Tradução Álvaro Cabral; Prefácio Henri-Charles Desroches. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LÜBECK, Marcos. **Uma Investigação Etnomatemática sobre os Trabalhos dos Jesuítas nos Sete Povos das Missões/RS nos Séculos XVII e XVIII**. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2005.

\_\_\_\_\_. Educação Etnomatemática: por uma 'pedagogia dos trópicos'. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ETNOMATEMÁTICA, 3., 2008, Niterói. **Anais...** Niterói: UFF, 2008, CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Etnomatemática: pesquisa e educação na prática de ensino. In: SILVA, Adailton Alves da et al. (Org.). **Educação Etnomatemática: concepções e trajetórias.** Goiânia: EDPUC, 2010. p. 99-121.

\_\_\_\_\_. Crer, Calcular e Rezar: contagem e penitência guarani. In: SEMANA ACADÊMICA DA MATEMÁTICA, 10., 2011, Foz do Iguaçu. **Anais...** Foz do Iguaçu: UNIOESTE, 2011, CD-ROM.

LÜBECK, Marcos; RODRIGUES, Thiago Donda. Desafios para a Educação Etnomatemática. In: PRADO, Alessandro Martins et al. (Org.). **Práxis Educacional, Direitos Fundamentais e Política: perspectivas para o século XXI.** Curitiba: CRV, 2011. p. 145-152.

\_\_\_\_\_. Melhor que Integrar, é Incluir: uma concepção da educação etnomatemática. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ETNOMATEMÁTICA, 4., 2012, Belém. **Anais...** Belém: UFPA, 2012, CD-ROM.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli Elisa Dalmazo Afonso de. **Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas.** São Paulo: EPU, 1986.

MAIA, Carlos Fernandes. Mitos e Educação. **Revista Portuguesa de Pedagogia,** Coimbra, v. 40, n.1, p. 119-142, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia.** Tradução Anton Carr, Ligia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia.** Tradução Sérgio Magalhães Santeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

MARCUSE, Herbert. **O Fim da Utopia.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MAUSS, Marcel. **Oeuvres.** Paris: Les Editions de Minuit, 1968. Volume I.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia.** Introdução Claude Lévi-Strauss. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

MELIÀ. Bartomeu. **Educação Indígena e Alfabetização.** São Paulo: Edições Loyola, 1979.

\_\_\_\_\_. El "Modo de Ser" Guaraní en la Primera Documentación Jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropologia,** São Paulo, v. 24, p. 1-24, 1981.

\_\_\_\_\_. A Terra sem Mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

\_\_\_\_\_. **El Guaraní: experiencia religiosa**. Asunción: CEADUC/CEPAG, 1991.

\_\_\_\_\_. **El Guaraní Conquistado y Reducido: ensayos de etnohistoria**. 3 ed. Asunción: CEPAG, 1993.

\_\_\_\_\_. **Elogio de la Lengua Guaraní**. Asunción: CEPAG, 1995.

\_\_\_\_\_. Educação Indígena na Escola. **Cadernos Cedes**, Campinas, v. 19, n. 49, p. 11-17, 1999.

\_\_\_\_\_. **La Lengua Guaraní en el Paraguay Colonial**. Asunción: CEPAG, 2003.

\_\_\_\_\_. Mi Recordada Utopía. In: PERAMÁS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: CEPAG, 2004. p. 9-19.

\_\_\_\_\_. **Educación Indígena y Alfabetización**. Asunción: CEPAG, 2008.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. **Los Paí Tavyterã – etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo**. 2. ed. Asunción: CEADUC/CEPAG, 2008.

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. **El Don, la Venganza y Otras Formas de Economía Guaraní**. Asunción: CEPAG, 2004.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás e suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guaranis**. Prefácio, tradução e notas Estevão Pinto; Apresentação Egon Schaden. 2. ed. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1979.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay, y Tape**. Madrid: Imprenta del Reino, 1639.

\_\_\_\_\_. **Arte y Vocabulario de la Lengua Guaraní**. Madrid: Juan Sánchez, 1640.

\_\_\_\_\_. **Arte de la Lengua Guaraní**. Escolios, anotaciones y apendices Paulo Restivo. Santa Maria la Mayor: Imprenta da la Compañía de Jesús, 1724.

\_\_\_\_\_. **Apología en Defensa de la Doctrina Cristiana Escrita en Lengua Guaraní**. Introducción y notas Bartomeu Melià. Asunción: CAAAP/CEPAG/ESPFL, 1996. (1651).

\_\_\_\_\_. **Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Tradução Arnaldo Bruxel, Arthur Rabuske. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

\_\_\_\_\_. **Catecismo de la Lengua Guaraní**. Introducción y notas Bartomeu Melià; Transliteración Bartomeu Melià y Angélica Otazú. Asunción: CEPAG, 2008. (1640).

\_\_\_\_\_. **Tesoro de la Lengua Guaraní**. Introducción y Notas Bartomeu Melià; Transcripción y Transliteración Friedl Grünberg. Asunción: CEPAG, 2011. (1639).

MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução Heloisa da Graça Burati. 1. ed. São Paulo: Rideel, 2005. (1516).

MURATORI, Ludovico. **Il Cristianesimo Felice Nelle Missioni de'Padri Della Compagnia di Gesù Nel Paraguay**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1752.

\_\_\_\_\_. **Relation des Missions du Paraguai**. Paris: Bordelet, 1754.

MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch**: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: EDUNESP, 1993.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Tradução Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 1999.

NIEREMBERG, Juan Eusebio. **De La Diferencia Entre Lo Temporal y Eterno**. Crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos. Barcelona: Sebastian Mercader, 1643.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução Charlotte Emmerich, Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC/EDIUSP, 1987.

OTAZÚ, Angélica. **Práctica y Semántica en la Evangelización de los Guaraníes del Paraguay (S. XVI-XVIII)**. Asunción: CEPAG, 2006.

PASTELLS, Pablo. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay** - (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil). Madrid: Victorino Suárez, 1912-1933. 5 v.

PERAMÁS, Josep Manuel. **De Vita Et Moribus Tredicim Virorum Paraguaycorum**. Faenza: Ex Typographia Archii, 1793.

\_\_\_\_\_. **Platón y los Guaraníes**. Nuova Versión del Original Latino Francisco Fernández Pertíñez, Bartomeu Melià; Prólogo e notas Bartomeu Melià. Asunción: CEPAG, 2004.

PÉREZ-MARICEVICH, Francisco. **Mitos Indígenas del Paraguay**. Asunción: El Lector, 1996.

PLATÃO. **A República**. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997

POMPA, Cristina. Para uma Antropologia Histórica das Missões. In: MONTERO, Paula. (Org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

PORTO, Aurélio. **História das Missões Orientais do Uruguai**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954. 2 v.

RESTIVO, Paulo. **Lexicon Hispano-Guaranicum**. Praefatio Christianus Fredericus Seybold. Stuttgartiae: Guilielmi Kohlhammer, 1893.

\_\_\_\_\_. **Linguae Guarani Grammatica Hispanice**. Praefatio Christianus Fredericus Seybold. Stuttgartiae: Guilielmi Kohlhammer, 1892.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RICARDO, Carlos Alberto. Passados 500 Anos, Sequer Sabemos Seus Nomes. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli. (Org.) **Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 63-70.

RIVIÈRE, Claude. **Introdução à Antropologia**. Tradução José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, 2010.

ROCHA, Everardo Guimarães. **O Que é Mito**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Que é Etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

ROJAS, Carlos Antônio Aguirre. **Antimanual do Mau Historiador: ou como fazer uma boa história crítica?**. Tradução Jurandir Malerba. Londrina: EDUEL, 2007.

ROCKWELL, Elsie. Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985). In: \_\_\_\_\_; EZPELETA, Justa (Eds.). **La práctica docente y sus contextos institucional y social**. México: DIE, 1987. p. 1-57.

\_\_\_\_\_. **La Experiencia Etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos**. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ROSSI, Juan José. **Los Guaraníes: una mirada crítica**. Buenos Aires: Galerna, 2010.

SAGUIER, Rubén Bareiro. La Numeración en Guaraní. **Amerindia**, Paris, n. 11. p. 143-152, 1986.

SAGUIER, Rubén Bareiro; DUVIOLS, Jean-Paul (Ed.). **Tentación de la Utopia: las misiones jesuíticas del Paraguay**. Barcelona: Tusquets/Círculo, 1991.

SANTOS, José Luiz dos. **O Que é Cultura**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. **Barroco: do quadrado à elipse**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. **Antropologia nº 4**, São Paulo, n. 188, 230 p., 1954.

\_\_\_\_\_. Desenhos de Índios Kayová-Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 11, n. 1 e 2, p. 79-82, 1963a.

\_\_\_\_\_. Caracteres Específicos da Cultura Mbüa-Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 11, n. 1 e 2, p. 83-94, 1963b.

\_\_\_\_\_. **Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní**. Traducción Stella Maris Macchi de Paula Gomes. Asunción: EDUC, 1998.

SEPP, Antônio. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. Tradução A. Raymundo Schneider; Introdução Wolfgang Hoffmann Harnisch; Nota Rubens Borba de Moraes. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980.

SILVA, Clóvis Pereira da. **A Matemática no Brasil**: uma história de seu desenvolvimento. Curitiba: EDUFPR, 1992.

SILVA, João Carlos da. **Educação e Utopia no Renascimento**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2003.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. **As Missões Orientais e seus Antigos Domínios**. 2. ed. Porto Alegre: Erus, 1979.

TECHO, Nicolás del. **Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús**. Traducción Manuel Serrano y Sanz; Prologo Bartomeu Melià. Asunción: CEPAG/FONDEC, 2005. (1673)

TESCHAUER, Carlos. **História do Rio Grande do Sul dos Dois Primeiros Séculos**. 2. ed. Transcrição Arthur Rabuske. São Leopoldo: EDUNISINOS, 2002. 3 v.

THOMPSON, Edward Palmer. **Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase**. Prólogo Josep Fontana; Traducción Eva Rodríguez. Barcelona: Editorial Critica/Grijalbo, 1987.

VASCONCELOS, Maria Lucia Marcondes Carvalho; BRITO, Regina Helena Pires de. **Conceitos de Educação em Paulo Freire**: Glossário. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Mack Pesquisa, 2006.

VERGANI, Teresa. **O Zero e os Infinitos**: uma experiência de antropologia cognitiva e educação matemática intercultural. Lisboa: Minerva, 1991.

\_\_\_\_\_. **Excrementos do Sol**: a propósito de diversidades culturais. Lisboa: Pandora, 1995.

\_\_\_\_\_. **Matemática e Linguagem(s)**: olhares interactivos e transculturais. Lisboa: Pandora, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Surpresa do Mundo**: ensaios sobre cognição, cultura e educação. Introdução Ubiratan D'Ambrosio; Prefácio Maria da Conceição de Almeida;

Organização Carlos Aldemir da Silva, Iran Abreu Mendes. Natal: Flecha do Tempo, 2003.

\_\_\_\_\_. **Educação Etnomatemática: o que é?** Natal: Flecha do Tempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Criatividade como Destino: transdisciplinaridade, cultura e educação.** Organização Carlos Aldemir Farias, Iran Abreu Mendes, Maria da Conceição de Almeida. São Paulo: Livraria da Física, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego.** Tradução Isis Borges da Fonseca. São Paulo: Difel, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mito e Religião na Grécia Antiga.** Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIEIRA, Antônio. **História do Futuro.** Organizador José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: UNB, 2005.

VIEYRA, Antônio. **História do Futuro.** Lisboa: Antonio Pedrozo Galram, 1718.

WHITE, Leslie; DILLINGHAM, Beth. **O Conceito de Cultura.** Tradução Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

ZITKOSKI, Jaime José; STRECK, Danilo. Quefazer. In: STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Org.). **Dicionário Paulo Freire.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 335-337.



## ANEXOS

## ANEXO A: Localização geográfica das Missões Jesuíticas Guaranis.



Fonte: <http://www2.uol.com.br/mochilabrasil/missoes.shtml>. Acessado em 22/05/2013.

## ANEXO B: Planos das reduções de São Miguel Arcanjo e São João Batista.



Fonte: <http://www.memorial.rs.gov.br/cadernos/missoes.pdf>. Acessado em 22/05/2013.



Fonte: <http://www.memorial.rs.gov.br/cadernos/missoes.pdf>. Acessado em 22/05/2013.