

ESCOLA INDÍGENA GUARANI MBYA: RESISTÊNCIA E SUBORDINAÇÃO
NOBRE, Domingos. – UERJ e Universidade Estácio de Sá. – dbnobre@terra.com.br
GT: História da Educação / n.02
Agência Financiadora: Sem Financiamento

Este artigo objetiva analisar a “crise” pela qual vem passando nos últimos dois anos a Escola Indígena Guarani Kiringue Yvotyty, localizada na Aldeia Sapukai, do povo Guarani Mbya, em Angra dos Reis, no Rio de Janeiro. Tal análise se propõe a partir de uma perspectiva histórica onde se busca relacionar os fatores conjunturais das políticas públicas atuais para escolarização indígena no Estado com os fatores ligados à cosmovisão guarani, em especial, sua religiosidade, em constante processo de transformação. Tais fatores de natureza simbólica, mas de raízes históricas, explicariam em parte, a apatia frente à escola e o adiamento do projeto de escolarização dos Mbya no Estado num processo marcado pela ambigüidade e contradição.

Busca-se aqui, estabelecer uma relação entre as atitudes atuais dos Guarani frente à escola, com o processo sócio-histórico de constituição da pessoa Guarani Mbya, que origina-se do *complexo guerreiro-antropofágico* oriundo dos ancestrais Tupinambá, transforma-se no *complexo profético-migratório* dos modernos Guarani Mbya em busca de sua *Terra sem Males* e assume contemporaneamente uma espécie de *complexo resistente-subordinado*, que guia sua conduta dúbia e contraditória hoje, frente ao acelerado processo de escolarização das Aldeias.

Na primeira parte um breve histórico do povo Guarani no Brasil a partir de clássicos trabalhos de etnologia e historiografia guarani que abordam em especial a religiosidade indígena guarani. Na segunda parte uma análise do processo de *guaranização* pelo qual vem passando a escolarização da Aldeia Sapukai, relacionando a atual “crise” de adiamento do projeto escolar com os processos históricos de construção da pessoa guarani a partir de elementos de religiosidade em transformação, que marcam a conduta frente à escola por resistência e subordinação.

Breve História dos Guarani no Brasil...

Seres do devir, para os Guarani a destruição do mundo não é um termo, mas uma linha de fuga que os arrasta para um além sempre adiado – e isto é o presente. Melancolia, ou orgulho, deste povo imperceptível?

(CASTRO, 1987: xxxiii)

Ao estudar-se o povo Guarani percebe-se que há um descompasso entre a etnografia guarani recente e a historiografia guarani do início do contato interétnico. A etnografia guarani recente é rica e com uma vasta produção. Autores clássicos importantes como: Curt Nimuendaju (1987), Pierre Clastres (1978, 1990 e 2004), Hélène Clastres (1978), Egon Schaden (1974, 1976, 1976a, 1989), Alfred Métraux (1979), León Cadogan (1992) e, recentemente, Bartomeu Melià (1979, 1991, 1995, 1997 e 2000) produziram uma interessante etnologia indígena Guarani e que continua atraindo estudiosos da Antropologia e, mais recentemente, da Educação. Entretanto os estudos históricos sobre os primeiros anos da invasão não foram acompanhados do mesmo volume de pesquisas. Monteiro (1992) a esse respeito argumenta que "a distância entre os Guarani 'históricos' e os 'etnográficos' é grande a ponto de desautorizar a projeção de atributos destes naqueles." (p.476) Isto porque os séculos de contato com os portugueses e espanhóis teriam produzido muitas transformações irreversíveis, como: a enorme diminuição demográfica, o aprisionamento territorial, as crises políticas internas de liderança e o suposto impacto das missões sobre a religião e religiosidade dos Guarani. Hoje os Guarani somam apenas 35.000 índios em território brasileiro e cerca de 90.000 em territórios paraguaios, argentinos e bolivianos (ISA, 2000), cifras inexpressivas em relação à população Guarani colonial; todos os grupos Guarani encontram-se confinados em Aldeias relativamente pequenas¹ ao longo do litoral, se comparado às extensas áreas que ocupavam os grupos Tupi-Guarani anteriormente e que iam da Amazônia à Bacia do Prata (Brandão, 1990:54) constituindo uma "nação em estado de liberdade" (Almeida, 2001:119); diversas novas Aldeias menores surgiram a partir da divisão entre lideranças, assim como grupos macro-familiares foram obrigados a conviver entre si, confinados em diminutas e poucas áreas, criadas como Postos Indígenas pelo Estado brasileiro, a partir de 1910 (Almeida, 1998:19). Muitas igrejas protestantes com suas missões estão instaladas, hoje, dentro de aldeias Guarani, e vários índios convertidos transformaram-se em pastores, chamados hoje de "índios crentes" (Almeida, 2001) e para Brandão (1990) haveria guarani católicos e guarani crentes, mas em alguns casos preservando a essência de uma religião Guarani.

Há uma crítica à historiografia em geral e, em especial, à brasileira, que tem reservado ao índio um papel de "figurante mudo ou de vítima passiva" (Monteiro,

¹ A Aldeia Sapukai, a maior do Rio de Janeiro, abrange uma área de 2.127 ha, a de Parati-Mirí possui 79 ha e a de Araponga tem 213 ha. (ISA:2000)

1992:476) dos processos coloniais. Há, na historiografia relativa à formação do Brasil meridional no período colonial, duas tendências antagônicas: uma, das "reduções jesuíticas"; outra, dos "bandeirantes ou bandeirantismo paulista". Numa, os índios Guarani são dominados, amansados, catequizados; e na outra são dizimados ou escravizados. Recentemente tem-se buscado tematizar esse debate e incluir estudos que levem a apontar as estratégias indígenas em cada contexto histórico do período colonial e em cada forma de inserção nas estruturas coloniais, que espaços de preservação e de recriação do "modo antigo de viver" foi construído. Foi a partir de inúmeras dessas estratégias que o povo Guarani completou mais de 500 anos de contato.

Os cálculos sobre a população Guarani às vésperas da invasão são contraditórios (Monteiro, 1992:478): os de John Hemming apontam modestamente uma "adivinhação pura" de 258 mil índios, enquanto que a "fantasia aritmética" de Pierre Clastres indica a cifra de 1,5 milhão de índios! O certo é que a população era muito superior aos 35.000 Guarani computados atualmente pelo ISA - Instituto Socioambiental em 1998 (ISA, 2000:11). Entretanto, uma interpretação desse decréscimo demográfico como sendo simplesmente uma "'tragédia demográfica' tem o risco de apresentar a história dos índios como uma espécie de crônica de sua extinção" (Monteiro, 1992: 479). Isso esconderia sob uma simplificação argumentativa todo um movimento complexo da sociedade guarani na história, movimento de inserção nas estruturas coloniais, descrito por alguns antropólogos como de "fricção interétnica", cheio de avanços, recuos e conflitos.

No decorrer dos séculos XVI e XVII surgiram poderosas lideranças Guarani relativas ao tamanho e à densidade das populações do litoral e regiões interfluviais no período da invasão. Muitas delas chefiam rebeliões violentas contra o domínio espanhol. Tais fatos contestam a noção comum de que os Guarani aceitaram passivamente a dominação colonial. As relações com os espanhóis e portugueses não foram um processo contínuo, homogêneo ou fácil, mas foram demarcadas pela absurda superioridade dos invasores europeus. No início da colonização do Paraguai os espanhóis empreenderam uma série de alianças com grupos locais, permeadas por casamentos com as filhas dos chefes indígenas e com o estabelecimento de núcleos de povoamento espanhol, por meio da incorporação das mulheres Guarani e a conseqüente emergência de uma população mestiça. (Monteiro, 1992:482)

Para alguns autores (Melià, 1988; Gadelha, 1980; Susnik, 1979) estava em curso um processo de atribuição a uma única chefia a amplos territórios, compostos por várias

aldeias unidas por laços de parentesco ou alianças, o que indicaria o surgimento de cacicados guarani. Mas uma grande dúvida permanece: tratava-se de cacicados surgidos a partir de um processo histórico autóctone ou essas lideranças surgem pelas circunstâncias da conquista, quando a presença de interesses coloniais resultou na reestruturação do quadro das alianças? (Monteiro, 1992)

A questão da liderança está intrinsecamente ligada à outra questão fundamental na história guarani: o profetismo. Segundo Pierre Clastres (1978), o surgimento de fortes lideranças entre os guarani, na forma de caciques, teria ameaçado a ordem social tradicional e levado a uma resposta da sociedade indígena que reagiu contra esse poder. Daí nascem os *karaí*, "profetas da jângal", que contestavam abertamente a autoridade do chefe. Eles evocavam os mitos dos heróis-civilizadores e a "*terra sem males*", através das "belas palavras" (discurso profético), dos cantos, das danças e convenciam os índios às migrações em busca do paraíso terrestre. (pp.149-152)

Mas o profetismo guarani não se assemelha a um messianismo, pois, segundo Hélène Clastres (1978), ele surge de conflitos e crises no interior da própria sociedade indígena e não externos. Para ela a ocorrência do profetismo é um resultado de uma tensão contraditória entre o "político" e o "religioso" nas sociedades Tupi-Guarani, tensão esta anterior à invasão européia. Haveria uma natureza autônoma, não-reativa à conquista, das crenças Guarani sobre a "*Terra sem Mal*" e da eclosão dos movimentos migratórios em demanda deste paraíso. (Castro, 1987:xxxii). Pierre Clastres (1990) coloca que a migração religiosa maciça, como efeito concreto do discurso dos *karaí*, tornou-se impossível por causa da chegada dos europeus, da brutalidade da conquista, do esmagamento das rebeliões, o que acelerou o desenvolvimento da transformação social posterior ao movimento profético.

Mas, para Levcovitz (1998), a busca da *Terra sem Mal* foi um fenômeno não apenas anterior à invasão, "mas que esta anterioridade se perdia nos confins de um passado milenar".(p.173). Segundo o autor:

A partida rumo ao Paraíso Terreal (*Kandire*) era recorrente e governada por um ciclo de temporalidade que não tem parentesco com a história judaico-cristã. Este pêndulo, coração dos povos tupi-guarani, oscilava entre o mundo estático da dispersão e o mundo dinâmico do movimento. A mesma lógica governa dispersão e movimento, o mesmo pêndulo fecha o eterno ciclo de vida destes povos a construir seus castelos de areia na beira do mar, às vésperas do dilúvio. O fim do mundo é também o re-início, infortúnio-

felicidade: *mabaé meguá*. A destruição que se espera não será a primeira, não será a última. (p. 174)

Discordando, portanto, de Clastres², Levcovitz (1998) ao interpretar o estado de crise que atravessa a sociedade tupi-guarani às vésperas da partida aceita o caráter de revolução que ela significa: rearranjo das relações de aliança e parentesco, abandono de padrões econômicos e geopolíticos. Entretanto, para ele

...este estado de crise não era, ao nosso ver, o resultado de contradições históricas entre o político e o religioso que explodiram pouco antes da chegada dos navegantes. Esta crise não representava a dissolução ou o suicídio da sociedade mas era, ao contrário, uma crise de solução, o ponto extremo da trajetória do pêndulo. O estado sublime que assumiam então estas sociedades guerreiras era a metamorfose no e para o traslado. Estes seres do devir viviam uma crise em cada extremo do pêndulo, em cada ponto de partida, em cada ponto de chegada. Da dispersão ao movimento, do movimento à dispersão, assim viviam os tupi-guaranis, assim continuaram vivendo até Nimuendajú, quatro séculos mais tarde. Se entramos em sua rota, se eles não puderam mudar o curso e se isto significou a sua morte, não foram eles os artífices desta morte. O pêndulo não poderia parar... (p. 178)

Melià (1988) inserindo o movimento migratório Guarani dentro do conceito de “espacialidade” integrado à tradição, sugere uma inter-relação entre a necessidade constante de procura de terras novas para aldeias e roças e a migração de origem profética.

Sem dúvida, o pensamento e a prática religiosa Guarani gira ainda em torno da "Terra sem Mal". Para Clastres (1978) os Mbya são uma tribo porque são uma minoria religiosa não-cristã, porque o cimento da sua unidade é a comunidade da fé. (p.112)

Mas hoje a pessoa do Guarani não consegue se livrar da ambivalência de viver parecido com os “brancos”, de converter-se subalternamente aos desígnios do mal – representados pela sociedade não-índia, pois não há uma *cidade celestial* a construir ou a encontrar alhures, no dizer de Brandão (1990). Só resta um lugar a descobrir através da ascese individual e coletiva - o *Kandire*. Hélène Clastres (1978) assim definiu o *Kandire*:

O que eles se esforçam por pensar é que entre a existência finita que é a dos humanos na *yvy mbaemegua* (= terra má) imperfeita porque

² Fausto (2005) também discorda de P. Clastres apontando que suas *bases arqueológicas e históricas são frágeis*. (p. 392). Tal polêmica, entretanto, não é o objeto deste trabalho.

prometida a uma destruição próxima e a vida sem fim desfrutada pelos divinos na *yvy maraey* (= terra sem mal), não existe ruptura. É possível passar de uma à outra sem solução de continuidade; ou, como dizem os próprios Mbya sem passar pela prova da morte: *oñemokandire*. Essa expressão que, segundo a etimologia fornecida por León Cadogan, significa literalmente fazer com que os ossos permaneçam frescos é a mesma que os Mbya empregam para significar a chegada à Terra Sem Mal sem perder a sua natureza, sua forma humana, isto é, sua postura vertical. (p. 89)

Chegar ao *Kandire* implica, como aponta Brandão (1990) em uma dupla viagem: a do indivíduo através da ascese e a da tribo através da busca da *Terra Sem Mal*. “É uma promessa dada ao Guarani, mas uma promessa somente cumprida por meio de um esforço que, nos dois sentidos, implica o abandono de tudo e uma busca incessante”. (p. 69)

Esta eterna busca pela *Terra sem Mal* que caracteriza um autêntico “complexo profético-migratório” dos Guarani tem suas origens históricas num costume muito antigo, anterior ao contato, dos antepassados dos povos Tupi-Guarani: a guerra de vingança.

Entre todos os costumes dos povos Tupi-Guarani, a guerra de vingança aos contrários parece ter sido mais fundamental, segundo alguns autores como Pierre Clastres (1978), Viveiros de Castro (2002), Florestan Fernandes (1976) e Sergio Levcovitz (1998). A morte significava renome, nome, mulher, filho, honra e memória ao antigo guerreiro tupinambá (consequências onomásticas, honoríficas e memoriais da vingança guerreira, conforme Castro). Só a morte no terreiro inimigo era capaz de conduzir ao plano divino. “O complexo guerreiro-antropofágico era a síntese de um duplo ritual: como gesto funerário, ele produzia, por via da cena, a ‘boa morte’. Como gesto de nomeação ele produzia a ‘pessoa’.” (Levcovitz,1998:197). A guerra de vingança produzia assim o *socius*. “O homem está sempre em busca de um tomar-se outro, tornar-se pessoa, tornar-se Deus. ...Este é o devir tupi-guarani, seres que só existem sob a forma de puro movimento”. (Idem)

As alianças são, portanto, construídas em função do Inimigo. Na cosmovisão guarani o Inimigo se transformou na *Terra do Mal*, que representa a sociedade não-indígena com seus valores e cultura que destroem a tradição guarani. A grande aliança passou a ser então a busca, a eterna busca da *Terra Sem Males*. O Inimigo assim se projeta para além de suas fronteiras, pois a noção de identidade apresenta-se como desconstruída; os Tupi-Guarani se definem em um “vir-a-ser”, em tornar-se outro.(Idem,

p.125) Como seres do devir, os Tupi-Guarani só existem propriamente neste percurso do tornar-se outro.

No mundo pitagórico (porque triangular) da sociedade tupi-guarani, “tudo gira em torno do Inimigo: os deuses são inimigos, os mortos são inimigos e o destino da ‘pessoa’ é tornar-se esse ‘outro’... É a relação com esse ‘outro’ que confere consistência ao laço social, sendo o conflito e o mal, situados necessariamente do lado de fora.” (Idem, p.131)

De tanto buscar alhures essa quase inatingível *Terra Sem Mal* e por negar a possibilidade de sua existência na sociedade terrena dos não-índios, porque corruptível e imperfeita, o pensamento guarani atual aceita supor uma sociedade justa, cujo modelo, a ser encontrado em algum lugar no futuro, é o seu próprio passado, conforme Brandão (1990). Substituíram então a Terra sem Mal, pelo *Kandire – o Paraíso Terreal* - uma ascese individual em busca do *Nhande Reko* dos antigos, mas aqui mesmo na terra (Brandão, 1990; Levcovitz, 1998). Seria o atingir a *Terra sem Mal* sem ter que passar pela prova da morte. Seria a imortalidade na vida. O mal é a ambivalência de valores antigos com os novos trazidos pelo contato. Mas, segundo Brandão (1990), tal mal passa a ser individual “pois existe quando o índio é seduzido pela dessemelhança – por ser, ele mesmo, Guarani e viver também como o branco” (p.71). Não adianta mais viajar. Instala-se a dúvida, a ambivalência, o conflito, e como propõe Levcovitz (1998) a atitude migratória dos povos tupi-guarani deve ser então entendida à luz do *complexo guerreiro-antropofágico*.

Assim, a firme decisão de partir para a *Terra sem Mal* deve ser necessariamente articulada com a fuga da *Terra do Mal*. O lugar definido como mundo arruinado, terra do Inimigo, é o ponto de partida para a *Terra sem Mal*.

O fim do mundo, nos mitos guarani da criação e destruição do mundo, é chamado na língua guarani de *mbae megua* que Montoya traduziu como *felicidade* e Nimuendajú lhe deu o sentido de *infortúnio*. Levcovitz (1998) sugere designar essa ambigüidade como *infortúnio-felicidade*.

“Os próprios Guarani não crêem mais em futuro algum. Não fosse assim talvez tivessem se agarrado à tênue esperança de uma crença messiânica... A elegíaca apatia dos Guarani não quis acreditar sequer nisto, e encontrou na fuga para o Além o único caminho da salvação.” (Nimuendaju, 1987:71) Essa é uma marca profunda da religiosidade guarani.

Conforme Brandão (1990) haveria três situações no campo da religiosidade guarani produzidas no contato. Num primeiro momento o grupo preserva sua integridade religiosa e desloca para sua fronteira, apropriando-se como magia utilitária, os valores e princípios de usos de culto de outras religiões. O núcleo religioso essencial, entretanto, permanece guarani, pois o conteúdo é pagão, ou melhor dizendo, indígena e não-cristão.

Num segundo momento a religião indígena reordena seu próprio *logos* e se re-significa através do que integra de uma outra religião. Seria “uma subordinação do cristianismo a uma lógica sincretizante indígena”. (p.82).

Finalmente,

Numa terceira situação ocorre o efeito de sincretismo, mas de uma cultura já cristianizada que se deixa impregnar de elementos nativos e se realiza mesclada com eles ou produz da mistura de uma ou mais religiões uma nova, diferente de todas.(Idem.)

Mas nem sempre a etnologia admitiu essas nuances na construção da religiosidade guarani. Acompanhando Fausto (2005) pode-se delinear etapas históricas na etnologia dos Guarani e nelas localizar a questão da religião na construção da identidade étnica guarani. Vê-se, com esse autor, que diferentes enfoques interpretativos foram dados em cada período de estudos dos Guarani para explicar sua relação com a religião e a sociedade envolvente, a partir da influência de importantes publicações que marcaram as pesquisas de cada época histórica.

Num primeiro momento, marcado pela clássica etnografia de Nimuendaju de 1914, delineia-se as grandes questões da etnologia guarani posterior, em particular, o problema da autenticidade ou não da religião contemporânea (p.390). Para Nimuendaju os *Apapocuva*³ haviam adotado uma série de elementos não-indígenas como roupas, cruzes, nomes cristãos, mas mantinham, um universo mítico-religioso tipicamente indígena, fundado em uma cataclismologia.

Num segundo momento, nos anos 1950, essa noção de “indigenização da tradição” reaparece em Schaden que aponta que a religião guarani sofrera profundas influências cristãs, mas que a assimilação de novos elementos teria sim, acentuado certos valores centrais da doutrina guarani primitiva, que reinterpreto os ensinamentos do Cristianismo, mas segundo a lógica desta doutrina indígena.

³ *Apapocuva* – “Gente do Arco Longo”, autodesignação do principal grupo guarani estudado por Nimuendaju.

Para Fausto (2005), o terceiro momento estaria nas décadas de 1960 e 1970, marcado pelo predomínio das noções de preservação e identidade, sendo influenciado pelo clássico trabalho de León Cadogan sobre os textos místicos dos Guaraní Mbyá do Guairá, de 1959. Nele, os Guaraní Mbya são vistos como mantendo suas tradições na original pureza sem influências cristãs, sejam jesuíticas das Missões ou modernas. Aqui, se processa uma mudança de enfoque pois, segundo Fausto (2005)

Passamos, assim, do cripto-paganismo de Nimuiendaju, visto como um mecanismo de defesa contra a sociedade envolvente, para uma religião secreta transmitida secular e imaculadamente no interior da floresta. (p. 391)

Essa fase é concluída por Pierre Clastres em 1974 que publica uma coletânea de mitos e cantos sagrados dos Guaraní recolhidos por Cadogan, por Nimuendaju, por Thevet e por ele, reforçando a tese da substituição da mitologia pela metafísica na existência de um *núcleo duro e puro da religiosidade guarani*, numa perspectiva essencialista.

Na análise desses períodos de estudo, Fausto (2005) aponta que o problema da conversão (que afligia os catequizadores europeus no século XVII) transformou-se em um problema antropológico de identidade e contaminação no século XX. Para ele, apesar dos estudos etnológicos terem mostrado acertadamente que *a religião guarani no século XX não partilhava de uma série de dicotomias características da soteriologia cristã*, eles, entretanto, tenderam a depurar e negar qualquer transformação histórica nessa religião em nome de uma guaranicidade intocada.(p.392)

Sabe-se entretanto, que a chamada “conquista” dos Guaraní foi permeada, por diferentes e conflituosas relações desenvolvidas em distintos períodos com a população nativa ao longo de vários séculos de colonização: desde alianças dos colonizadores com grupos locais, com casamentos com filhas de chefes indígenas; ao combate conjunto aos inimigos tradicionais dos Guaraní, especialmente os Guaykuru, Paiaguá e Kaingang; com episódios de crises epidêmicas ainda no séc. XVI e principalmente no século XVII (de 1610 a 1640); a movimentos revoltosos dos Guaraní, como o liderado por Oberá, em 1579 próximo a Assunção; ao expressivo sistema de missões – as reduções, a partir de 1610 até a expulsão final da Companhia de Jesus, em 1767; revoltas Guaraní contra as missões no período inicial, como as do profeta Ñezú, e a de Yaguacaporó, no Tape em 1630, conhecidos como movimentos proféticos, mas com uma dimensão guerreira; as

encomiendas paraguaias e as incursões de apresamento dos bandeirantes paulistas, com o surto sertanista de 1628-41 com ataques às missões, como na batalha de Caaçapaguaçu, em 1638; a adaptação resistente na São Paulo colonial do século XVII, até os movimentos migratórios do século XIX que trouxeram as primeiras levas de Guarani ao Sudeste, em 1835. (Monteiro, 1992).

Tais relações expressam um movimento histórico permanente na busca de tradição e mudança que acompanha até hoje o povo Guarani e que envolveu, sem sombra de dúvida sua religiosidade e sua relação com o mundo dos *jurua*⁴, assim como com a escola.

A “solução” guarani para a escola.

Um guarani mbya me dizia que a civilização é muito ruim porque ela trazia escola e polícia, o que adoentava o ‘modo de ser’ mbya. É bem conhecido o caso de povos indígenas que por isso procuraram na ecologia do analfabetismo a preservação de sua identidade.

MELIÀ (1979:81)

No caso guarani aqui estudado, é inequívoco que uma aparente “crise” se abateu sobre a Escola Indígena Guarani Kyringue Yvotyty nos dois últimos anos, pois ela praticamente não funcionou. Os professores estão desmotivados, a escola ficou fechada e descuidada, o prédio depreciou-se, os “papéis jogados pelo chão” e as jovens lideranças não têm se aglutinado mais em torno da escola, pois não há atividades “escolares”⁵. Uma hipótese explicativa dos fatores dessa “crise” refere-se a uma estratégica postura guarani de adiamento da efetiva construção da escola indígena.

Tal adiamento, tem razões objetivas externas à comunidade, tais como: a não contratação dos professores, a ausência de merenda escolar, o atraso inoperante das intervenções do Estado, além da opção política feita pelos Guarani, durante vários anos (durante a década de 1990) por uma escola comunitária não atrelada ao Estado.

Entretanto, encontra também raízes profundas na própria cosmologia indígena que domina o cenário social indígena, fenômeno típico nos povos Tupi-Guarani (Levcovitz, 1998). Junto à dimensão objetiva do processo de escolarização, deve-se também levar em conta uma dimensão subjetiva, cosmológica e sagrada, âmbito do

⁴ *Jurua* – designação depreciativa que os Guarani Mbya dão aos não-indígenas.

⁵ Somente em fevereiro de 2006 é que, após reivindicação dos Guarani através de ofício, a SEE-RJ encaminha obras para reforma do prédio escolar.

universo guarani que ilumina as decisões do plano concreto e objetivo, que não pode ser ignorada na compreensão do processo. É preciso também, caminhar um pouco pela cosmologia guarani para entender essa *estabilidade instável* (Levcovitz, 1998) no comportamento indígena frente à escola.

Pode-se relacionar alguns estudos importantes da cosmologia Tupi-Guarani com a construção da pessoa guarani que possam ajudar a entender as decisões de hoje frente à escola.

A idéia central é de que o ancestral complexo *guerreiro-antropofágico* dos Tupinambá, que por via triangular cria a pessoa e a sociedade tupi-guarani, transfigura-se no complexo *profético-migratório* guarani que, no meu entender, hoje se constitui num complexo *resistente-subordinado*.

O modelo estrutural da produção social tupinambá pode ser visto, com Levcovitz (1998), como um triângulo onde as tribos aliadas ocupam dois de seus vértices, em oposição ao Inimigo habitante do terceiro vértice. O Inimigo, por sua vez, constrói suas alianças em oposição aos primeiros. Esse plano social se reproduz metonimicamente no plano da *pessoa* que é composto pela pessoa e seu aliado em dois vértices e, no vértice oposto, o seu contrário, o seu Inimigo. Ao matar o Inimigo, adquire-se o nome e produz-se assim, a *pessoa* tupi-guarani.

O adiamento da escola se dá, portanto, na encruzilhada de escolha do *mbaé meguá*, o *infortúnio-felicidade*. A escola é um dos vértices do triângulo, e expressa uma tentativa de aliança com um potencial Inimigo. Através dela busca-se superar o Mal e preservar a cultura guarani, ou atualizar a aliança para o tempo presente e enfrentar o novo Inimigo. É a troca e não a identidade o valor fundamental a ser afirmado e o mesmo desejo: absorver o Outro e, nesse processo, alterar-se (Castro: 2002). Para os Guarani, a escola seria a representação do inimigo que se quer devorar e que quer, por sua vez, os devorar?

Castro (2002) ao tematizar a *inconstância da alma selvagem* aponta diferentes interpretações que normalmente são dadas à postura “volúvel” dos indígenas em relação às exigências impostas pela interação com a sociedade não-indígena: uma interpretação negativista é a de achar que são sujeitos levianos, capazes de fazer qualquer coisa por um punhado de anzóis. Entretanto para racionalizar tal interpretação argumenta-se com a pretensa superioridade tecnológica dos equipamentos europeus, cuja irresistível atração “corrói o mármore do orgulho e da autenticidade culturais”.

Outra possibilidade interpretativa é a de se considerar as referidas ‘*venalidade*’ e ‘*leviandade*’ indígenas como uma espécie de *camuflagem estratégica*, que permita a obtenção de coisas preciosas para os indígenas ... em troca de *concessões irrelevantes*, como a entrega da alma, ou o reconhecimento dos poderes não indígenas constituídos (Castro, 2002). Para o autor, esta não é uma interpretação inteiramente falsa mas ainda insuficiente.

Não podemos aplicar uma concepção *estática e reificada* de cultura, como algo a ser preservado sob camadas de *verniz refletor*. (Idem) Esquece-se, assim, o profundo efeito causado pela introdução de bens e valores não indígenas ocidentais, como se esquece que nem sempre os índios estão auto-esclarecidos e conscientes de uma utilização instrumental do aparato simbólico não-indígena em benefício de seus próprios valores culturais tradicionais.

Além disso, não se pode esquecer também de que muitas vezes a cultura e os valores não-índios (como a escola) são visados em seu todo como um valor a ser *apropriado* e *domesticado* como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal (Idem), como também alertou Orlandi (1987). Em outra perspectiva, fica a questão: por trás da retórica que aprenderam a usar para serem ouvidos haveria mais uma tentativa de afirmar sua autonomia? (Gallois, 2001).

Há uma grande maleabilidade e frouxidão da organização social dos povos tupi-guarani, capaz de se adaptarem a ambientes e influências profundamente diversas. Segundo Levcovitz (1998) dado o pequeno grau de especialização da estrutura social guarani, haveria uma plasticidade capaz de resistir a diferentes situações, como uma “variabilidade morfo-sociológica”. Haveria então, um paralelo - realizável na dimensão cosmológica – entre a postura dos Guarani quanto à religião e à escola.

Entre silêncios e segredos, um novo efeito sincrético também se produzirá com a escola na cultura guarani. Na triangulação que agora os Guarani fazem com o *homem branco* em busca de aliança, seria a escola uma quinquilharia que eles desejam, mas para utilizá-la em uma lógica própria como um emblema apropriado do *Outro*? A escola é hoje um valor disputado no mercado simbólico indígena, mas na eterna guerra contra o Inimigo ela seria o próprio Inimigo-Aliado? Ou a escola indígena *diferenciada, bilíngüe, intercultural e autônoma* é uma utopia também adiada? Ou seria uma utopia só dos não-índios?

Como não há mais para onde ir, em fuga, o complexo *profético-migratório* guarani (descendente do complexo *guerreiro-antropofágico* Tupi-Guarani)

transformou-se num complexo *resistente-subordinado* que mantém sua guerra aos contrários. Ora briga pela escola, como nos tempos do NEI-RJ – Núcleo de Educação Indígena do Rio de Janeiro, ora adia o projeto, porque no momento não lhe satisfaz. Frequentam o Supletivo da SEE-RJ, o curso (também Supletivo) da FUNASA e o Magistério das SEEs em Santa Catarina quase que paralelamente, mas com a escola fechada.

O complexo *resistente-subordinado* guarani configura-se de constância-inconstância, abertura-teimosia, estabilidade-instabilidade, infortúnio-felicidade, aliança-inimizade e resistência-subordinação. Como *seres do devir* estariam os Guarani projetando também uma *escola do devir*, que um dia virá a ser? Eis as faces de uma inelutável duplicidade no lábil comportamento guarani atual frente ao projeto de escola: seria o reconhecimento de que a heteronomia – aqui manifesta nas relações de aliança com o não-índio através da escola – é a condição da autonomia?

Talvez o Cacique e Xamã Sr. João (93 anos) tenha uma explicação para esse dúbio comportamento no mito que me contou:

Os meus pais, minha mãe, explicava pra nós: nossa avó, vovó, primeiramente era Adão e Eva. Então cada uma das nações diz que tinha o seu Deus. Depois daquele que já tinha bastante, criaram já, aí que o Deus mesmo que dividiu. Diz que “jurua” tem que morar no limpo, fazer cidade. Então diz que pra nós, índio, pro índio falou: você vai ficar pobrezinho. Tem que ficar, não tem jeito, pobrezinho. Esse meu filho vai morar no meio do mato. Então aí diz que pra nós não deixou... dinheiro não deixou, nem papel, não deixou pra nós escrito... Então não deixou nada pra nós. Então esse aqui vai ficar pobrezinho. Algum tempo, o índio, o pobre vai pedir pra outra pessoa que tem muito, ferramenta ou roupa por aí... Aí disse, algum tempo ele vai sair e pedir. Por isso que índio até hoje gosta de pedir.⁶

A escola seria como uma ferramenta, uma roupa, um dinheiro a pedir pro *jurua* mas sem muito sacrifício, como um direito orgulhosamente cobrado com inelutável duplicidade. Não uma escola pobre, sem merenda e sem salário. Não querem mais trabalhar de graça para a escola. Seria a escola mais desejada pelo *jurua* do que pelos próprios índios?

Bergamaschi (2004) ao estudar o caso da escolarização dos Guarani no Rio Grande do Sul aponta que a ambigüidade e a contradição são as marcas desse momento, caracterizadas por um querer e um não querer escola, *mas que talvez traduza um jeito*

⁶ Diário de Campo de 25 março de 1998.

específico de se relacionar com a escola, admiti-la na aldeia e dela se apropriar.
(p.109)

Como no mito andino quéchua do Peru, a escola surgiu como devoradora de identidades:

Deus Todo-Poderoso teve dois filhos – Inka e Sucristo. Inka, o mais velho casou-se com Mama Pacha – A Mãe Terra e com ela teve dois lindos filhos. Sucristo, já jovem e forte, quando soube ficou com muita raiva, ciúme e inveja do irmão. A Lua lhe aconselhou e deixou cair um papel escrito. Sucristo assustou seu irmão Inka com o papel, pois ele não entendia nada e fugiu com medo. Sucristo pediu ajuda ao puma para aprisionar o Inka. Os pumas aprisionaram o Inka no deserto de Lima que morreu de fome. Então Sucristo espancou a Mama Pacha e feriu-a de morte cortando-lhe o pescoço. Depois mandou construir suas igrejas, onde mora. Quem ficou alegre com a morte do Inka foi Ñaupa Machu, que vivia numa montanha chamada escola, mas que ficava escondido na época do Inka. Os dois filhos de Inka passaram procurando os pais e Ñaupa Machu os chamou para entrar na escola que ele iria contar onde estava o Inka e a Mama Pacha. Os meninos contentes foram, mas Ñaupa Machu queria mesmo era devorá-los e para confundí-los disse que Mama Pacha não gostava mais do Inka, pois ele vivia agora com Sucristo como dois irmãozinhos. Mostrou a escritura a eles e disse para lerem que estava tudo lá escrito. Os meninos desconfiados ficaram com medo e fugiram. Desde essa época, todas as crianças são obrigadas a ir á escola. Mas, como os dois filhos do Inka e da Mama Pacha, quase todas elas não gostam da escola, fogem dela.

(Freire, 2001: 118)⁷

Os Guarani de hoje também sabem que suas crianças podem ser enganadas pela escola, talvez por isso adiem sua instalação completa, pois a escola está fechada desde 2004 e os Guarani não estão muito preocupados com isso. Continuam sua vida, inexoravelmente, sem escola e se perguntando: que escola queremos?

Ainda hoje, a escola é, em muitos casos, a ponte e a estrada que levam para o individualismo. E aí acabam tanto a alteridade quanto a diferença. Um índio ou uma índia individuais tornam-se um índio ou uma índia, algo genérico, sem passado, presente, nem futuro. Assim, não há um problema de educação indígena, há sim uma solução indígena ao problema da educação. (Melià, 1999:13)

⁷ É uma tradição oral andina recolhida pelo antropólogo peruano Alejandro Ortiz Rescanière, em julho de 1971, narrada por um velho índio, Don Isidro Huamani, natural da região de Andamarca, em Ayacucho, Peru. A versão em português é uma tradução e adaptação de Freire (2001) a partir de uma versão em espanhol, traduzida do quéchua pelo próprio antropólogo que o recolheu. Apresentou-se aqui uma síntese do texto.

Quiçá Melià tenha razão: que haja na verdade uma solução indígena ao problema da educação e não um problema de educação indígena, como vimos pensando até agora. Mas é preciso novos olhos para enxergar o que nos mostram os índios... É preciso saber escutar o que eles (não) nos dizem.

Referências:

ALMEIDA, Rubens Ferreira Thomaz de. *Do Desenvolvimento comunitário à mobilização política. O projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2001 226 p.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Por Que querem e por que não querem escola os Guarani?* In: Revista Tellus. Ano 4 Nº 4 Campo Grande: UCDB outubro 2004 p. 107-120

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Guarani: índios do sul – religião, resistência e adaptação*. Revista de Estudos Avançados vol. 04 n. 10 São Paulo: USP setembro/dezembro 1990 p.53-90

CADOGAN, León. *Ayvu rapyta. textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*. Asunción: CEADUC-CEPAG 1992

CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. *Nimuendaju e os Guarani*. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec - EDUSP. 1987 p. xvii - xxxviii

CLASTRES, Pierre (1978, 2004) *A Fala sagrada. mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas. S.P.: Papirus. 1990

_____, *A Sociedade contra o estado*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1978. 152 p.

_____, *Arqueologia da violência. pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 2004. 326 p.

CLASTRES, Hélène (1978) *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1978

FAUSTO, Carlos. *Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)*. Mana 11(2) Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: Contra Capa. PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional – UFRJ. outubro de 2005. p.385 – 418

FERNANDES, Florestan. *Aspectos da educação na sociedade tupinambá*. 1964 In: SHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976. p. 63-86

FREIRE, José Ribamar B. *A Representação da escola em um mito indígena*. In: Teias. Revista da Faculdade de Educação/UERJ. “Cidadania, Escola, Exclusão Social”. Ano 2. Nº 3 jan/jun 2001 pp. 113-120

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância*. In: GRUPIONI, Luís Donizete; VIDAL, Lux & FISCHMANN, Roseli.(Org.) *Povos indígenas e tolerância. construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp/UNESCO.2001. p.167-188.

ISA – Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil. 1996/2000*. Carlos Alberto Ricardo (editor) São Paulo: Instituto Socioambiental. 2000. 831 p.

LEVCOVITZ, Sergio. *Kandire. o paraíso terreal. o suicídio entre índios guaranis do brasil*. Rio de Janeiro: Te Corá Editora. Espaço Tempo. 1998. 263 p.

MELIÀ, Bartomeu. *Educação i ndígena e alfabetização*. São Paulo: Edições Loyola. 1979 91 p.

_____, *El Guaraní, conquistado e reducido: ensayos de etnohistoria*. 2ª Edição. Asunción, Universidad Católica. 1988

_____, *El Guaraní: experiência religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG. 1991

_____, *Elogio de la lengua Guaraní*. Asunción: CEADUC-CEPAG. 1995. 179 p.

_____, *Bilingüismo e escrita*. In: D'Angelis, Wilmar & Veiga, Juracilda (orgs.) *Leitura e escrita em escolas indígenas*. Campinas: ALB Mercado das Letras. 1997 p. 89-104.

_____, *Educação indígena na escola*. in: *Educação indígena e interculturalidade*. Cadernos Cedes nº 49 Campinas: Cedes Unicamp. 2000. p. 11-17

MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*. Trad. Estevão Pinto. 2ª Edição São Paulo. Coleção Brasileira, 267. Nacional. Edusp. 1979

MONTEIRO, John Manuel. *Os Guarani e a história do Brasil meridional. séculos XVI-CVII*. In: Carneiro da Cunha, Manuela.(Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992 p. 475-498

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec - EDUSP. 1987. 156 p.

ORLANDI, eni pulcinelli. *Algumas considerações discursivas sobre a educação indígena*. In: Orlandi, Eni Pulcinelli *A Linguagem e seu funcionamento. as formas do discurso*. 2ª ed. Campinas: Pontes. 1987. p. 81-96

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU. Edusp. 1974. 527p.

_____, *Educação indígena*. in: *Problemas brasileiros*. ano xiv, nº 152. São Paulo. 1976. p. 23-32.

_____, *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976a 534 p.

_____, *A Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. 3ª edição. São Paulo. Edusp. 1989