

Título:

Saberes e disposições guarani para com os brancos na obra de Egon Schaden

GT: Regime de Circulação de Saberes Indígenas

Autor: Augusto Ventura dos Santos

Resumo: O presente trabalho visa discutir um aspecto central dos escritos do antropólogo Egon Schaden sobre as populações guarani. Trata-se das considerações sobre saberes e disposições indígenas para com os brancos. Num primeiro momento, pretende-se reconstituir brevemente a argumentação geral do autor a respeito, que diagnostica “um dilema insolúvel” (Schaden, 1969: 117) ocasionado pela retroalimentação de três “fatores”: o “profundo anelo religioso” guarani, “a cataclismologia e, concretamente, o pavor da iminente destruição do mundo”, e “o estado de *deprivation* acarretado pelos contatos culturais” (Schaden, 1974 [1954]: 176). Tal retroalimentação levaria a uma situação crítica para a qual a “única alternativa possível” seria, segundo Schaden, “a resignação” dos Guarani (Schaden, 1969: 117). Num segundo momento, propõe-se confrontar este diagnóstico, mostrando que, longe da resignação, as populações guarani conseguiram construir alternativas importantes no bojo da relação com os brancos que não estavam previstas em análises do tipo. Para embasar teórica e descritivamente este ponto, pretende-se remeter às reflexões do professor kaiowá Eliel Benites, contidas em sua dissertação de mestrado (Benites, 2014). Ao falar sobre seu engajamento no movimento de professores kaiowá e guarani e nos movimentos de *aty guasu*, Benites parece indicar uma outra maneira indígena de lidar com os *karai* que, a nosso ver, não foi devidamente ressaltada por Schaden em razão de sua análise estar fundamentada na noção de aculturação. Pretende-se sugerir que a chave para compreender essa divergência analítica parece ser a diferença nas concepções que cada um guardava a cerca da ideia de “resistência cultural”.

Palavras-chave: Egon Schaden; Modos de relação; Kaiowá e Guarani; Modos de Saber

Este trabalho resulta de uma revisão bibliográfica que desenvolvi em minha pesquisa de mestrado em Antropologia Social feita entre os anos de 2013 e 2015. O tema da pesquisa era o ingresso de indígenas nas universidades do Mato Grosso do Sul. Na época, fazia trabalho de campo no curso de formação superior de professores kaiowá e guarani, a licenciatura *Teko Arandu*, da Faculdade Indígena (FAIND) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Como

estratégia para adensar a descrição daquela experiência, busquei complementar os dados provenientes da interlocução com professores kaiowá e guarani com elementos extraídos da literatura.

Sem dispor de tempo suficiente para uma revisão exaustiva e detalhada do imenso ramo bibliográfico frequentemente designado como “guaraniologia”, elegi um único autor como referência principal. Os critérios para a escolha foram dois: ter um trabalho de vigor teórico e descritivo reconhecido dentro deste campo de estudos; e ter um foco de interesse numa problemática semelhante àquela que me propus estudar, no caso, um tema ligado à relação das populações guarani com o chamado mundo dos brancos¹. Selecionei, então, os trabalhos do antropólogo Egon Schaden, mais especificamente, a monografia *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (1974 [1954]) e alguns ensaios contidos na coletânea *Aculturação Indígena* (1969). Tais registros são frutos do trabalho de campo realizado pelo autor, nos anos 1940 e 1950, em visitas de duração variada a comunidades indígenas dos Guarani Mbya, Ñandeva e Kaiowa localizadas na região do Sul de Mato Grosso e no litoral e interior de São Paulo (Schaden, 1974 [1954]: 8-10). Desses textos, tentei reconstituir brevemente as considerações mais gerais de Schaden sobre o “contato” dos Guarani com a “civilização”, fazendo delas uma interpretação particular orientada pelo trabalho de campo no bojo de um contexto contemporâneo de experiências kaiowá e guarani.

Utilizo a expressão reconstituir porque estas considerações não se encontram concentradas num texto em particular, ou num capítulo específico da monografia mencionada. Elas estão, de fato, espalhados ao longo dos diferentes textos. Por conseguinte, o trabalho de interpretar um argumento geral de Schaden sobre o “contato” dos Guarani exige a montagem de fragmentos e passagens difusas e dispersas. Aposto, porém, que elas podem formar um mosaico coerente e representativo das idéias do autor a respeito. Começemos, pois, por uma passagem contida ao final do capítulo X de *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*.

O título deste capítulo é “O mito do Paraíso na Cultura e na Vida Guarani”. Ele trata, portanto, de um mote importante da guaraniologia, que fala sobre as narrativas de destruição do mundo, e a busca da outra terra, a terra sem males. Nas páginas finais do capítulo, o autor menciona que existe uma relação, nos tempos atuais, entre a ativação de narrativas do gênero e a situação colonial. “A posição atual do mito no conjunto da concepção-de-mundo Guarani está, pois, estreitamente ligada às transformações culturais e sociais decorrentes do contato com a civilização” (Schaden, 1974 [1954]: 176). Em seguida, mais esquematicamente, Schaden propõe a existência de

1 Quando digo foco de interesse, tenho em mente a expressão que Florestan Fernandes cunhou para esquematizar a produção da antropologia brasileira de meados do século XX, que dividiria suas preocupações entre questões de contato interétnico, de xamanismo/mitologia ou de organização social (Fernandes, 2009 [1957]: 153-154). Os estudos de “contato” consistiriam em investigações sobre a “atitude[...] diante do branco e da civilização” (idem: 155).

“três fatores responsáveis pela ativação do mito” (idem: 176). Estes seriam: primeiro, o chamado “profundo anelo religioso” guarani; segundo, “a cataclismologia e, concretamente, o pavor da iminente destruição do mundo”; e, terceiro, “o estado de *deprivation* acarretado pelos contatos culturais” (idem). Para entender a lógica de inter-relação entre tais fatores proposta pelo autor, comentemos cada um deles de maneira mais detida, a começar pelo terceiro.

Como dito anteriormente, o cerne da análise de Schaden é o que chama de “fenômenos aculturativos”, “processos de mudanças decorrentes dos contatos entre grupos culturalmente distintos” (Schaden, 1969: IX). No capítulo I de *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, o autor menciona “as consequências das situações de contato entre populações aborígenes americanas e culturas de tipo ocidental” (Schaden, 1974 [1954]: 11). É pertinente notar, nesse sentido, que estas decorrências do contato são, com frequência, constatadas ou conjecturadas como especialmente nocivas para as populações “aborígenes” ou “tribais”. Donde a utilização de expressões como “estado de deprivation e miséria”, ou “desintegração cultural” (idem: 1), ou ainda “crise aculturativa” (idem: 182). Na conclusão da monografia, Schaden afirma que “a crise aculturativa se reduz, assim, no plano concreto, à incompatibilidade entre os ideais de vida propostos pela cultura tribal, de um lado, e as formas de existência ligadas à civilização, de outro” (idem).

Ainda que defina a situação de contato dos Guarani da época como “crise”, a interpretação de Schaden indica que nem sempre foi assim, ao menos quanto a intensidade. O autor distingue duas “fases da aculturação religiosa dos Guarani”, a primeira correspondente ao tempo das Missões jesuíticas, a segunda ao período do século XIX e XX. Na primeira, o contato teria gerado repercussões menos negativas do ponto de vista da cultura indígena, havendo uma “reinterpretação dos novos elementos em termos do *ethos* tribal” (Schaden, 1974 [1954]: 12). É na segunda, porém, que aconteceria a referida incompatibilidade entre modo de vida indígena e condições impostas pela civilização: uma “profunda revolução nas condições de vida” que daria origem a um estado de “penúria cultural” (idem: 181).

Fazendo um comentário retrospectivo acerca desse ponto, é possível dizer que a “crise” das comunidades do então Sul de Mato Grosso que Schaden visitou se agravaria nos anos subsequentes. Tudo viria a priorar. Especialmente em razão do acontecimento designado pela expressão célebre de Antônio Brand como o “confinamento” (Brand, 1997), uma sequência trifásica correspondente a expulsão das terras, depois o *esparramo* e desintegração das famílias extensas e, por fim, a acomodação nas pequenas reservas criadas pelo SPI no começo do século XX. Ao que parece, Schaden realizou incursões à região quando este processo já estava em marcha, mas não apresentava ainda contornos tão definidos. As últimas visitas às reservas aconteceram “às vésperas da publicação” de *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (Schaden, 1974 [1954]: XI), isto é,

em 1954 e, como se sabe, foi principalmente nas décadas de 1960 e 1970 que o Estado Brasileiro e as frentes de expansão econômica avançaram ferozmente sobre a área, desencadeando mortes e remoções forçadas de milhares de famílias. Na introdução da monografia, o autor chega inclusive a utilizar a palavra “confinados” (idem: 4). Em outros momentos, fala sobre o processo de loteamento das terras do Panambizinho por parte do Governo Federal. O trecho que segue está contido na nota 1 do capítulo IV, puxada para explicar que “a progressiva invasão do homem branco” vinha prejudicando não apenas as atividades de caça, como até a feitura de roças:

Mas em algumas aldeias a situação ecológica entre índios e civilizados se vai tornando tal que os primeiros não só não podem mais sustentar-se pelas atividades de caça, mas também deixam de possuir chão bastante para fazerem as suas modestas rocinhas. Haja visto o caso da aldeia Panambi, onde, apesar dos protestos do Serviço de Proteção aos Índios e dos meus, o Ministério da Agricultura mandou, há poucos anos, lotear as terras dos Kayová, a fim de distribuí-las a colonos mandados para a região [...] O que isto representa para os Guaraní daquelas matas não precisa ser explicado. É o ato final de um drama que se vem representando há séculos (idem: 56-57).

As frases finais do trecho se referem mais precisamente ao avanço de frentes de expansão cafeeira no Paraguai. Mas elas certamente servem também para caracterizar a situação dos Kaiowá e Guaraní do sul de Mato Grosso. Portanto, ainda que tenham sido elaboradas anteriormente ao “ato final” da perda da terra, as reflexões de Schaden já flagravam este processo em andamento. Era uma espécie de prenúncio do drama que estava por vir.

Esta “crise aculturativa”, em suma, é um dos fatores de ativação de que fala Schaden. O outro fator é a centralidade da religião. Sobre isso, o autor afirma que “é no sistema religioso que, apesar das grandes diferenças de um subgrupo para o outro, a cultura Guaraní encontra a expressão máxima de sua unidade fundamental. E é na religião que os mecanismos de defesa e as condições de resistência cultural aparecem da maneira mais manifesta” (Schaden, 1974 [1954]: 184). Na primeira assertiva do trecho, Schaden sublinha o “predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura” (idem: 38) algo que expressaria uma característica peculiar dos Guaraní quando comparados com outras populações ameríndias. Em certas passagens, o autor menciona um “*ethos* tribal” guarani (idem: 12) caracterizado pelo acento sobre um dos domínios da cultura, no caso, o domínio religioso. Na segunda assertiva do trecho, Schaden postula que os impactos do contato seriam sentidos por cada sociedade de acordo com os “valores determinantes do respectivo *ethos* da cultura” (Schaden, 1969: 317). O autor aponta que o sistema religioso seria o “núcleo da resistência

Guarani em face das forças desintegradoras” (Schaden, 1974 [1954]: 145). Haveria uma “intensificação do misticismo peculiar à concepção de mundo tribal” (idem: 182), de tal modo que “toda valoração etnocêntrica tende a convergir para este domínio” (Schaden, 1969: 141). Diante da crise verificar-se-ia uma “ênfase cada vez maior nos valores centrais da cultura de origem. Procura-se intensificar a vida religiosa, na medida em que ainda o permita a ordem social que lhe serve de substrato” (idem: 117).

O terceiro fator, por fim, é a proeminência da cataclismologia. Na intensificação da esfera religiosa estaria implicada também a “ativação” das narrativas e práticas ligadas a destruição do mundo e a conseqüente ida para o plano extraterreno. Para caracterizar esta atitude, o autor utiliza, num determinado momento, a expressão “fuga psíquica diante de uma realidade insatisfatória” (Schaden, 1974 [1954]: 127). Chega também a mencionar a expressão “apatia elegíaca” cunhada por Nimuendaju (Schaden, 1969: 143). Assim, a atitude frente a crise passaria, de um lado, pelo recrudescimento das práticas religiosas e, de outro, pela radical opção pela “fuga para o Além”. Haveria um movimento de fechamento radical ao mundo não indígena, acompanhado de uma abertura para a terra sem males, lugar onde se realiza o ideal de amadurecimento e vida plena, o *aguyje* (Schaden, 1974 [1954]: 175). Tratam-se de “atitudes antiaculturativas” (idem: 186), “mecanismos de defesa” ou de “resistência cultural” (idem: 184). Schaden fala também de uma “atitude etnocêntrica acentuada” (Schaden, 1969: 117).

Com isso, o autor aponta para uma espécie de disposição prototípica dos Guarani frente à crise instaurada pela colonização. Na monografia, uma passagem etnográfica é especialmente mobilizada para fundamentar empiricamente este argumento. Trata-se do loteamento das terras da aldeia Panambizinho (localizada no atual município de Dourados-MS) pelo Governo Federal e da reação da população local a este estado de coisas, liderada pelo *Paí* Chiquito. Esta figura, grande *ñanderu* kaiowa que formou em sua tradição de conhecimento uma quantidade importante de rezadores da região em que vivia, foi um dos principais interlocutores de Egon Schaden. A primeira menção às rezas de final de mundo encabeçadas pelo *ñanderu* kaiowá está contida no capítulo VII da monografia, quando Schaden discorre sobre a diferença entre a ação política dos *ñanderu* e a dos capitães recém-instituídos pelo SPI na época.

Para os grandes males, os grandes remédios. No Panambi, Paí Chiquinho, apesar do prestígio que desfruta, não toma conhecimento das mais movimentadas discussões e brigas que se desenrolam na aldeia ou quiçá na presença dele, mas quando soube que, em obediência a determinação do Ministério da Agricultura, a direção da Colônia Federal de Dourados decidira lotear as terras do Panambi, para distribuí-las a famílias de imigrantes, sem atender às

necessidades e aos direitos dos Kayová, resolveu agir – sempre porém dentro do âmbito da sua competência. Tomado de ira sagrada, promoveu danças religiosas com o intuito de apressar o fim desta Terra, em que, pela incompreensão e má vontade do homem branco, as condições de vida se tornavam insuportáveis (idem: 99).²

O autor volta a fazer menção ao fato no capítulo VIII, quando conjectura sobre o gênero de rezas que foram entoadas pelo Paí Chiquito. Schaden afirma, aparentemente sem grande convicção, que Chiquito utilizou de “*ñeegaraí*” ou “*mbórahei ivaí*”, que são “rezas para fazer mal”, rezas para “aquecentar’ a Terra” e destruir os “*mbáépotxý*, isto é, os maus espíritos que a povoam” (idem: 126). O autor acrescenta que ouviu, mais de uma vez, o nome “*mbáépotxý*” para designar algum branco malquisto pelos Kaiowá (idem). A próxima referência às rezas de final de mundo de Chiquito é feita no capítulo X e conecta decisivamente o relato às teses mais gerais do livro.

Se bem que a representação do Paraíso sempre esteja presente como aspiração ou sonho na vida religiosa dos Kayová, pelo menos de forma virtual, a sua importância aumenta consideravelmente em situações de crise. Isto se verificou pelo menos há poucos anos na aldeia mato-grossense do Panambi, na região de Dourados, quando o Governo mandou distribuir as terras dos índios entre os colonos civilizados. À medida que se executava esse projeto, as primitivas condições de vida dos índios começaram a periclitar e em parte foram mesmo destruídas. Dessa forma, o mito foi ativado e os índios passaram a executar danças religiosas com o fito de apressarem a destruição do mundo e receberem o mais depressa possível a revelação do caminho para a terra prometida. Em consequência dos conflitos com os colonos e os funcionários do Governo, o sonho mítico e a cataclismologia a ele ligada assumiram em pouco tempo o caráter de verdadeira obsessão. Quando, certa vez, entreguei a esses índios algumas folhas de papel e lápis, pedindo-lhes que desenhassem qualquer coisa, logo se dispuseram a representar cenas do fim do mundo e o caminho que leva para o tão almejado Além (Schaden, 1974 [1954]: 173).

Tudo isto deixa bem claro que entre os Kayová a ameaça apocalíptica, se bem que a toda hora presente no espírito de todos, não assume caráter de atualidade concreta enquanto não apareça fator de ativação. Com o desespero causado pela interferência funesta das autoridades de colonização nas condições de vida da aldeia foi que esse fator se apresentou. Mas sobre a base do pessimismo se aviva por sua vez o ideal paradisíaco, e a comunidade em peso se entrega com

2 Como se pode perceber no trecho, Schaden chama o rezador de “Chiquinho”, diferentemente da “versão” que usa o diminutivo em espanhol, a qual ouvi todas as vezes que estava em campo e que consta em outros textos da literatura. Não descobri a razão para esta divergência. Em todo caso, optei por manter a grafia original do autor. A mesma decisão foi tomada para todas as outras palavras (em português e em guarani).

grande fervor aos exercícios religiosos que levam à salvação. Assim, nos últimos anos a penetração de colonos civilizados, brasileiros e europeus, nas matas pertencentes aos Kayová, provocando ou exacerbando um estado de penúria cultural, transformou o mito numa força de expressão social. Cabe-lhe a função de auxiliar os índios a superar psiquicamente a insegurança e a situação de crise (idem: 174-175).

Nos fragmentos acima, a relação entre intensificação das práticas religiosas/escatológicas e deterioramento das condições de vida no contexto colonial aparece como de causa e consequência ou, mais precisamente, como de atualização de uma pela outra (as narrativas de fim da terra estão sempre presentes em estado virtual ganhando atualidade em situações de crise). Porém, em diversas passagens, o autor parece assumir que a consequência reage sobre a causa. Na conclusão da monografia, Schaden alude a um “círculo vicioso”, pois “a crise aculturativa [...] se exacerba progressivamente através da intensificação do misticismo peculiar à concepção-do-mundo tribal” (Schaden 1974 [1954]: 182). O modo como aconteceria essa espécie de retroalimentação exige um exame mais minucioso o qual não tenho condição de realizar nos limites deste trabalho. Ao que parece, esta atitude seria, para Schaden, de ordem psíquica e emocional, mas a situação colonial exigiria “atitudes de espírito mais racionais e positivas” ou um “senso mais prático”, capaz de facilitar a “adoção do comportamento econômico [...] para ganharem o dinheiro indispensável à satisfação das novas necessidades” (idem: 182-183). Abstendo-nos de discutir com mais profundidade esta assertiva, cabe apontar que a mudança de atitude que, segundo Schaden, seria necessária para uma melhora das condições de vida dos Guarani, não parecia estar no horizonte de análise do autor. O dito círculo vicioso levava a um “dilema insolúvel” (1969: 117), que deixava aos indígenas como saída única a “resignação”. É para este impasse pessimista que o autor parece apontar suas conclusões sobre o contato das populações guarani com os brancos.

Como dito anteriormente, a leitura das reflexões de Egon Schaden tinha, em minha pesquisa, um propósito bem definido: complementar ou subsidiar a descrição das experiências kaiowá e guarani na licenciatura *Teko Arandu*. Porém, terminado o exame dos argumentos do autor, veio a mim uma sensação de desajuste ou incompatibilidade com o que acompanhava no trabalho de campo.

Numa breve passagem do capítulo V, Schaden relaciona a educação escolar para indígenas com “a marcha do processo aculturativo” (Schaden, 1974 [1954]: 64). Vimos acima o quanto o

processo aculturativo para o autor está vinculado à deterioração das condições de vida para as culturas indígenas no contato com a “civilização”; vimos também o quanto, de fato, a crise diagnosticada por ele veio a piorar nos anos subsequentes devido a implacável expansão das frentes econômicas nas comunidades indígenas do Mato Grosso do Sul. Poder-se-ia, supor, portanto, que a educação para os Kaiowa e Guarani nada mais seria que outro vetor do irreversível progresso aculturativo que levaria ao impasse crítico acima mencionado. Contudo, a meu ver, as vivências que experimentei na FAIND apontavam para outra direção. A licenciatura indígena parece assumir a tentativa de reverter o andar da carruagem, transformando a educação básica e superior (em princípio vetor de civilização) em um instrumento de valorização da própria cultura, do *teko* indígena. Nos depoimentos dos alunos indígenas, o ingresso no curso figurou como um caminho alternativo que possibilita, de um lado, relações de outra ordem com o mundo não indígena e, de outro, um olhar renovado para o mundo próprio, o mundo indígena. Além disso, pude notar um constante esforço de fazer participar das atividades da licenciatura os chamados “conhecedores tradicionais”. Observei, assim, ñanderu e ñandesy formados nos mais altos cânones do sistema de conhecimento kaiowá e guarani experimentando ousadas conexões com saberes do mundo não indígena e apostando que as relações com a universidade poderiam fortalecer a própria cultura.³

Buscando saber mais sobre o histórico de constituição do curso, inteirei-me de que, até os anos 1980, os Kaiowá e Guarani tiveram contato com a escola principalmente através dos órgãos indigenistas oficiais e missões protestantes. Desde então, outros atores não indígenas entraram em cena. Segundo a pedagoga Veronice Rossato, a partir de 1978 e, especialmente, a partir de 1985, algumas organizações não governamentais indigenistas (notadamente o Conselho Indigenista Missionário e o Programa Kaiowa/Ñandeva) começam a construir “escolas alternativas” ou “comunitárias” de alfabetização (Rossato, 2002: 82). Alternativas, segundo a autora, porque visavam, junto às lideranças kaiowá e guarani, “fazer um trabalho de conscientização política sobre o papel da escola, o direito ao ensino bilíngue com a valorização da língua e cultura próprias, a valorização e a formação do professor indígena e a criação de escolas específicas e diferenciadas” (idem). Tal mobilização redundou na criação do Movimento de Professores Kaiowá/Guarani em 1989, na Comissão de professores Kaiowá/Guarani em 1990 e na realização dos Encontro dos Professores e Lideranças Kaiowá e Guarani a partir de 1991 (idem: 87).

Após um longo processo de discussão destas organizações com o poder público, iniciado no começo da década de 1990, o governo estadual instalou, em 1999, o Curso Normal em Nível Médio, Formação de Professores Guarani/Kaiowá – projeto Ara Vera – para habilitação de

3 Tais pontos podem ser encontrados de maneira detalhada no terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado (Santos, 2016).

professores indígenas ao exercício de magistério, nas séries iniciais do Ensino Fundamental. A demanda por formação superior veio na esteira do Ara Vera, redundando na criação do *Teko Arandu*, consequências dos esforços de uma série de organizações (universidades como a UFGD UCDB, comissão de professores Kaiowá e Guarani, FUNAI, Secretarias Municipais de Educação do Cone Sul do estado, Secretaria Estadual de Educação, etc.) (*Teko Arandu*, 2012: 11).

Com efeito, enquanto a principal referência bibliográfica encerrava as relações entre os Guarani e os brancos num círculo sem saída, as práticas que acompanhava via trabalho de campo indicavam a possibilidade de que tais relações acontecessem de outra forma. Julguei necessário, assim, procurar apoio em outra referência, capaz de alargar a imaginação conceitual de que dispunha. Busquei, nesse sentido, um autor cujas reflexões foram em grande medida forjadas no próprio contexto que eu pesquisava: Eliel Benites, graduado na primeira turma do *Teko Arandu* e mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco.

As idéias de Benites que destrinchei foram extraídas de sua dissertação de mestrado, defendida em abril de 2014 sob orientação da professora Adir Casaro do Nascimento, e de uma palestra apresentada no Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo, em outubro de 2014. Tendo como base seu próprio envolvimento com a questão, Benites desenvolve na dissertação uma densa reflexão acerca do processo de construção da educação escolar indígena de sua comunidade (reserva indígena Te'yikue, localizada no município de Caarapó), em particular, e em outras comunidades kaiowá e guarani, do modo mais geral. Assim, em diversos momentos, o autor mobiliza seu próprio percurso de vida para pensar sobre o percurso amplo da escolarização indígena na região.

Benites afirma ter recebido uma “educação tradicional” numa primeira parte da infância, quando conviveu com os avós maternos na Te'yikue. Sua vida estudantil iniciou-se ainda no nível pré-escolar, na escola da Missão Caiuá (Benites, 2014: 14) e, posteriormente, na escola pública da reserva. Essa formação inicial, segundo ele, foi realizada nos moldes “integracionistas”. A partir da quinta série, passou a estudar fora da aldeia, na Escola Estadual Cleuza Aparecida Vargas Galhardo, em Caarapó. Começava, segundo ele, uma fase muito difícil em sua vida, que correspondeu ao “período das primeiras convivências, de forma regular, com grupos não indígenas” (idem: 16). A dificuldade era resultante, sobretudo, da discriminação por parte dos professores e dos outros alunos. Tais situações geravam um conflito em sua própria subjetividade, provocando uma rejeição aos “valores culturais tradicionais” vivenciados na aldeia. Depois de concluir o ensino fundamental, cursou um magistério não específico também em Caarapó (de 1995 a 1998). Isso possibilitou-lhe ter as primeiras experiências docentes na escola da aldeia, como tradutor da fala de professores não indígenas (idem: 17). Foi neste período, meados da década de 1990, que Eliel Benites aproximou-se

das discussões acerca da educação escolar diferenciada. Passou a militar no movimento de professores e também no movimentos das *Aty Guasu*. Integrou tanto a primeira turma do Ara Vera quanto a primeira turma do *Teko Arandu*. Em 2014, Eliel Benites voltou a participar da licenciatura indígena, mas agora como docente na área de Ciências da Natureza, assumindo a coordenação do curso no final do segundo semestre. No seguinte trecho, o autor manifesta o quanto esse percurso representou, em certo sentido, um retorno a seu primeiro processo formativo.

Estes encontros [*Aty Guasu* e encontro de professores indígenas] foram momentos importantes, porque conversando e ouvindo os companheiros que já estavam há mais tempo nesta luta, instigou-me a necessidade de “ouvir”. Comecei, então, a desconstruir as lógicas, os modelos, as perspectivas de vida que tinha construído a partir da minha escolarização anterior e as concepções que tinha sobre a vida. A religião e toda cosmologia tradicional que tinha aprendido com meus avós, que até então estavam escondidas, vieram aflorar e se fortalecer em mim (idem: 18).

Benites parece indicar no trecho que a relação com parceiros não indígenas e companheiros indígenas engajados na luta pela terra e pela educação escolar indígena produziu um florescimento da cosmologia tradicional nele adormecida. Esta passagem constitui, a meu ver, uma amostra da argumentação geral do autor sobre formas alternativas de relação dos Kaiowá e Guarani com o mundo não indígena. Como vimos, para Egon Schaden, a atitude dos Guarani frente à crise ocasionada pelo contato consistiria numa ativação das narrativas de final de mundo. Nisso estaria implicado um decidido fechamento ao contexto instaurado pela colonização, e uma busca pela outra terra. Durante a palestra ministrada na Universidade de São Paulo, Eliel Benites referiu-se a essas narrativas e práticas escatológicas a partir do termo “apocalipse”. Dizia ele que esta era, de fato, a postura de muitas pessoas frente à perda do território e a degradação ambiental. Contudo, apontou também para a existência de uma disposição outra diante desse estado de coisas, referida a partir da idéia de “experimentação” no contexto atual.

Se quero me tornar uma boa pessoa, eu me torno conforme a riqueza da natureza na qual eu me formo. Na alimentação, nos remédios, nos cantos. Para eu cantar, eu preciso tomar um tipo de chá que tem no mato. Para me tornar um caçador, preciso me remediar com um tipo de remédio pra virar um caçador, um cara bom. Um bom Guarani-Kaiowá é construído conforme a sua relação com o seu território [...] Então, o mundo Guarani, na visão indígena, se degrada conforme a degradação ambiental, a mudança do teko, do jeito. Porque toda uma conjuntura de formação, de discurso guarani-kaiowá na formação acaba diminuindo também conforme o

surgimento de outras formas de teko, do jeito de ser influenciado e interferido pela sociedade não indígena. Mesmo assim, essas novas gerações acreditam através de outro viés, sem deixar de lado os mais velhos, inclusive trazê-los mais no processo de experimentação. O processo de experimentar uma nova forma é possível. Se não há uma perda total, é possível fortalecer.

A noção “experimentação” apareceu em outro momento da palestra, dessa vez ligada ao termo “interculturalidade”.

Eu vejo que os espaços interculturais têm de ser construídos. Experimentando. Porque a resposta dada, a solução dada deixa a gente mais tranquilo e sem preocupação. E a interculturalidade não deixa você tranquilo. Você fica inquieto. É por isso que exige uma constante construção, experimentação de trazer ou levar. Então, não tenho resposta porque é necessário uma construção. Experimentação. Em que momento daria certo? Depende do espaço, depende do público, depende do local, depende do tipo de pessoa [...]

Neste fragmento, a “experimentação” está ligada a um sentido de inovação, de tentar construir algo num contexto novo, indeterminado. Tal qual indicado no trecho anterior, o contexto atual, para os Kaiowá e Guarani, implica lidar com a degradação das matas e a perda do território ocasionada pela ação dos brancos. Trata-se de experimentar nesta nova situação, buscando fortalecer o *teko* indígena. Nesse sentido, Eliel Benites conjuga esta noção de experimentação com a idéia de “resistência”. A seguir, procederei a uma justaposição de diferentes passagens da dissertação de mestrado com o intuito de visualizar o uso que o autor faz desse conceito.

A educação escolar indígena, protagonizada pelos professores kaiowá e guarani, é vista como espaço em constante construção e experimentação do processo próprio de ensino e aprendizagem. Trata-se de um espaço no qual podemos encontrar o “outro” a partir da nossa própria lógica e, ao mesmo tempo, como ferramenta a favor da nossa luta política frente a opressão da sociedade nacional, num esforço pela sobrevivência física e cultural. (Benites, 2014: 74).

Os espaços educativos que constituem a escola buscam o diálogo entre os saberes como estratégia de resistência. A escola é vista como espaço onde podemos nos encontrar com os outros, com outros pensamentos; mas o cerne da escola, o esteio principal (*arandu yta*) que a sustenta é a “espiritualidade” na formação contínua do sujeito kaiowá e guarani, para alcançar o

objetivo maior do nosso povo, que é o *teko araguyje* (idem: 123).

A relação dos Kaiowá e Guarani com o mundo ocidentalizado constitui-se a partir de uma longa experiência de estratégias de resistências, adquiridas em função das experiências de representar o colonizador, conforme a demanda estabelecida por eles, caminhando o caminho do outro, mas sempre se direcionando ao seu universo. Neste contexto, a identidade kaiowá e guarani de hoje constitui-se uma contínua ida e volta entre um universo e outro (idem: 54).

[...] a espiritualidade, que tento descrever, refere-se à trajetória de um sujeito kaiowá frente ao modelo homogeneizador, como sua estratégia de resistência. Assim, resistir não é isolar-se ou distanciar-se, mas, a partir da identidade tradicional, é dialogar com outros saberes, constituir uma epistemologia onde possam tornar-se lógicos os diferentes saberes com suas características peculiares (idem: 63).

A noção de resistência mobilizada por Eliel Benites guarda uma diferença importante com relação a noção homônima de Egon Schaden. Como vimos, resistir para o antropólogo não indígena é equivalente a uma atitude “antiaculturativa”, um fechamento àquilo que vem do mundo civilizado. Benites, por sua vez, pautado por um referencial analítico que mobiliza uma série de autores dos chamados estudos pós-coloniais e dos *cultural studies* (Stuart Hall, Homi Bhabba, Nestor Canclini, entre outros) (Benites, 2014: 50-59), parece projetar na noção de resistência uma abertura intrínseca, uma experimentação com setores do mundo colonial que constrói “espaços” e “fronteiras” nos quais a dominação é subvertida. Se o *teko araguyje*, num caso, era almejado através de uma irreduzibilidade às influências da colonização, no outro caso, ele é intentado através de uma utilização alternativa dos próprios dispositivos coloniais. Para Schaden, a educação escolar apareceu como um vetor da “marcha aculturativa”. Já para Benites, a construção de uma educação básica e superior diferenciada aparece como “um caminho possível de alternativas para sair das condições de subalternidade impostas pelo contexto político, histórico e social na relação com a sociedade envolvente” (idem: 75). A escola, para o autor kaiowa, figura como um locus de experimentação por excelência, no bojo do qual os sujeitos indígenas buscam fortalecer o *teko* através de um trânsito entre diferentes lógicas ou sistemas de conhecimento e de vida. É importante ainda ressaltar que a diferença entre as noções de “resistência” de cada autor diz respeito também a relação de cooperação/conflito pois, se a idéia de Schaden aparece como de exclusão mútua ou antagonismo radical, as concepções de Benites parecem não excluir a cooperação ou colaboração com segmentos do mundo não indígena. Na descrição do processo de construção da educação escolar diferenciada na Te'yikue, Benites enfatiza a importância dos “parceiros”, atores ligados a

diferentes instituições (CIMI, UCDB, FUNAI, Secretarias públicas de educação, etc.).

Assim, quando confrontada com as reflexões de Benites, a concepção de resistência cultural de Schaden padece, a meu ver, de uma imaginação limitada, pois projeta apenas um tipo de atitude ou disposição indígena frente a colonização, não atentando para outros tipos de saída. Creio que esta limitação se deva, em grande medida, às premissas conceituais do estudioso não indígena, extraídas das chamadas teorias da aculturação. Sob este prisma, o quadro de possibilidades de interpretação das relações de “contato inter-étnico” parece estar restrito a um esquema dual cujos polos são “reações aculturativas e anti ou contra aculturativas” (Schaden, 1974 [1954]: 13). As opções para a cultura indígena, nesse caso, ficam restritas ao fechamento à civilização (anti-aculturação) ou uma abertura que fatalmente ocasionará o seu desaparecimento (aculturação). É por este motivo que a radical ruptura representada pelo ativamento da cataclismologia parece ser interpretada por Schaden como a resistência paradigmática à situação de contato, não havendo outras alternativas na relação dos guarani com os brancos senão esta.

A título de conclusão, proponho tecer uma derradeira consideração sobre as reflexões de Schaden. Poder-se-ia argumentar que a interpretação que faço das teses desse autor é anacrônica. Isso porque, para interpretar suas idéias, mobilizo um estudioso (Benites) que escreve décadas depois dele, valendo-se de referenciais teóricos e empíricos que ainda não existiam na época. Quanto aos referenciais teóricos, de fato, essa objeção hipotética tem algum sentido: as teorias pós-coloniais e os *cultural studies* obviamente ainda não existiam e Schaden utilizava ali um cânone que era praticamente o único disponível para pensar as relações de “contato”, a chave analítica da aculturação. Em parte, o mesmo vale para os referenciais empíricos: os movimentos políticos de luta pela terra e pelo direito à educação diferenciada dos kaiowá e guarani só foram gestados décadas depois do trabalho do antropólogo não indígena. Difícil imaginar, nos anos 1950, o surgimento de iniciativas como o Teko Arandu que, no bojo da educação escolar dos “civilizados”, tem graduado centenas de indígenas atuantes enquanto professores e lideranças políticas em suas aldeias; ou ainda, imaginar o fato de que um instrumento de “civilização” seria transformado pelos próprios indígenas numa ferramenta de luta pela garantia do direito à diferença cultural; ou ainda pensar que, de interlocutores, os kaiowá e guarani passariam à condição de pesquisadores, produzindo reflexões acadêmicas que em nada deixarão a desejar para as clássicas reflexões de estudiosos não indígenas sobre esta população.

Contudo, gostaria de argumentar que, se Egon Schaden estava, em certo sentido, limitado

pelo contexto teórico e histórico do período, sua descrição etnográfica foi suficientemente densa e rica para apontar para outros horizontes. Há, em *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, algumas passagens em que o antropólogo deixa explícita a relação de pesquisa com determinados interlocutores indígenas. Quando fala sobre a importância da casa de reza do ponto de vista da cultura material kaiowá, por exemplo, ele manifesta a reação dos rezadores às suas visitas.

O paí tem especial carinho pela casa de festas e fica satisfeito quando o visitante a ela se refere em termos elogiosos. Paí José [Bourbon Catalán, de Amambai], que me tinha na conta de um dos mais instruídos representantes do mundo civilizado, honrou-me com o pedido de escolher um nome para sua casa de reza, construída havia pouco tempo. Propus-lhe a denominação *arandu-roga* (casa do saber), em homenagem a seu proprietário, índio a um tempo extraordinariamente sabido, e versado na doutrina religiosa da tribo. Também Paí Chiquinho orgulhava-se de sua casa, que era de fato construção de rara beleza (Schaden, 1974 [1954]: 28).

Fica registrado no trecho o modo positivo com que as visitas do antropólogo eram encaradas pelos anfitriões. O orgulho que os *Paí* sentiam da casa de reza era potencializado por uma relação que, em certo sentido, transparecia bastante cordialidade, quando não amizade, ao menos do ponto de vista do autor (idem: 122). Mais adiante no mesmo capítulo, quando aborda as vestimentas rituais dos rezadores, Schaden afirma que “*Paí* Chiquinho o punha [o *pochito*] todas as vezes, a título de saudação, quando o visitava em sua espaçosa e magnífica morada do Panambi” (idem: 34). Esta atitude autoafirmativa frente a interlocutores não indígenas é expressa também numa altura da obra em que são abordados os *porahei*.

Dos Kayová também se afirma que, outrora, se abstinham de fazer o *porahêi*, quando na proximidade houvesse algum branco, e ainda hoje a *kunumi piêta*, a perfuração dos lábios dos meninos, é feita com exclusão rigorosa de quaisquer estranhos (embora, como sabemos, por outro motivo). No tocante às rezas comuns, porém, os Kayová já não revelam na atualidade a menor inibição diante de espectadores brancos; ao contrário, nota-se-lhes certo grau de exibicionismo, cujas raízes psicológicas parecem ser a necessidade de compensação; constantemente menosprezados pelo branco, que lhes ridiculariza os costumes tribais, procurariam dessa maneira superar talvez o sentimento de inferioridade que os assalta diante do estranho (idem: 143).

É importante notar o quanto esta disposição para apresentar os cantos para um público não indígena é, em certa medida, inversa àquela atitude de defesa cultural prototípica das teses de

Schaden. Se este último tipo de ação intensificava a própria cultura a partir de uma franca rejeição aos brancos, o outro o faz através de uma abertura, no caso a permissão ou inclinação para que não indígenas assistam às cerimônias de cantos e danças. Neste sentido, pode-se afirmar que os Kaiowá não estavam performando seus *porahei* e *jeroky* para qualquer branco, mas sim para brancos que, tal como Schaden, pareciam manifestar certo respeito e interesse por conhecer coisas do “sistema indígena”. No caso do antropólogo, este interesse tinha uma natureza muito específica, que implicava o “registro” (por escrito, em gravadores de áudio, em fotografias) destes conhecimentos. É o que se nota na seguinte passagem.

Um meninote de seus oito anos de idade, filho de meu amigo Vicente Jerônimo, Kayová de Dourados, me ditara uma das rezas do paí, isto é, das que o pai sabia e costumava cantar. Como o Guaraní respeita sempre a personalidade alheia, inclusive a infantil, Vicente não se imiscuiu no assunto, embora ficasse apreensivo ao ver as “suas rezas” serem postas no papel. Não obstante, consegui persuadi-lo a que depois ele próprio por sua vez me ditasse mais algumas de suas rezas. Fê-lo, como explicou, na certeza de que depois “voltariam” para ele. Semelhante foi a atitude de Paí Tomás diante do gravador com que eu registrara algumas canções cantadas por ele: “Agora a máquina vai levar minhas rezas”. Isto lembra a expressão Nhandeva de que o espírito protetor traz (não: ensina) a reza ao indivíduo. Bem se vê que o *pôrahei* é tido a um tempo como força e como substância, que pode ligar-se à pessoa e, de certo modo, desprender-se dela. [...] (idem: 122-123).

Vê-se que, no caso do primeiro conhecedor, a atitude inicial de desconfiança com relação a anotação das rezas transformou-se numa disposição favorável depois da interlocução com o antropólogo. Os conhecedores pareciam estar, ali, “experimentando” conexões entre as práticas de rezas e práticas não indígenas de registro trazidas por Schaden. A monografia contém fragmentos que mostram que o interesse pela cultura indígena não era apenas manifestado por antropólogos, mas por muitos outros atores não indígenas: as “consultas” realizadas por um paí de Amambaí, por exemplo, que atraíam “mesmo fazendeiros brancos de lugares distantes” cientes dos eficazes poderes de cura (idem: 101); ou ainda, o fato de “caboclos” ou “regionais” terem sido integrados, por casamento, a aldeias no interior e litoral de São Paulo (idem: 22-23).

Por conseguinte, é possível afirmar que a monografia de Schaden dá notícias de diferentes gêneros de alternativas buscadas pelos Guaraní para lidar com as questões colocadas pela relação com o mundo dos brancos. Algumas atitudes implicavam uma acentuada rejeição ao mundo não indígena através da ativação da cataclismologia; outras indicavam uma inclinação para afirmar a própria cultura em relações de cooperação com alguns não indígenas. Como dito acima, as atitudes

do primeiro tipo ganham amplo destaque nas reflexões gerais do autor, enquanto as do segundo tipo são menos focadas. Isso acontece, em grande medida, em razão do arcabouço conceitual do qual partia Schaden. Porém, um olhar atento para passagens menores da obra permite apreender a descrição de outras saídas formuladas pelas populações guarani para enfrentar a crise colonial. Assim, ainda que limitado pelas opções teóricas disponíveis em sua época, a notável experiência de pensamento do autor parece ter sido rica o bastante para apreender, mesmo que em dimensões menos destacadas, pontos de vistas indígenas que contrapunham suas premissas analíticas. Algo que considero que torna Egon Schaden um dos grandes nomes não apenas da guaraniologia, mas também da etnologia indígena desenvolvida no Brasil como um todo.

Referências Bibliográficas

BENITES, Eliel. 2014. *Oguata Pyahu* (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'yíku. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande-MS.

BRAND, Antônio. 1997. O Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS.

FERNANDES, Florestan. 2009 [1957]. “Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil”. In: *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Global Editora, 2ª edição revista, pp. 130-197.

SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: EDUSP.
_____. 1969. Aculturação Indígena. São Paulo: EDUSP.

ROSSATO, Veronice Lovato. 2002. Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. “Será o letrado um dos nossos”. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande-MS

SANTOS, Augusto Ventura dos. 2016. Políticas afirmativas no ensino superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo-SP.

TEKO ARANDU. 2012. Projeto Político Pedagógico. Universidade Federal da Grande Dourados.