

Alternativas kaiowa e guarani para um impasse na reflexão de Egon Schaden

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161986)

2179-0892.ra.2019.161986

Augusto Ventura dos Santos

🏠 *Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil*✉ *augusto.ventura@gmail.com*

ORCID

[https://orcid.org/](https://orcid.org/0000-0003-3077-9716)

0000-0003-3077-9716

RESUMO

O presente artigo visa discutir um aspecto central dos escritos do antropólogo Egon Schaden sobre as populações guarani: a relação com o mundo não indígena. Num primeiro momento, pretendo reconstituir brevemente a argumentação geral de Schaden a respeito o tema, que diagnostica “um dilema insolúvel”, para a qual a “única alternativa possível” seria “a resignação” dos Guarani (Schaden, 1969: 117). Num segundo momento, proponho 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, pretendo remeter às reflexões do intelectual kaiowa Eliel Benites, contidas em sua dissertação de mestrado (Benites, 2014), que indicam outra maneira indígena de lidar com os brancos, não ressaltada por Schaden em razão da análise deste último estar fundamentada na noção de aculturação.

PALAVRAS-CHAVE

Egon Schaden, Kaiowa e Guarani, teorias do contato, intelectuais indígenas, Etnologia americanista.

Kaiowa and Guarani Alternatives for a Deadlock in the Reflection of Egon Schaden

ABSTRACT

This article intends to discuss a central aspect of the writings of the anthropologist Egon Schaden about the *guarani* populations: their relation with the non-indigenous world. At first, I intend to reconstitute briefly the general argument of Schaden about the topic, which he diagnoses as an “insolvable dilemma” for which the “only possible alternative” would be, “the resignation” of the Guarani (Schaden, 1969: 117). At second, I propose to confront this diagnosis by showing that, far from resignation, the Guarani population managed to construct important alternatives at their relationships with white people that were not predicted by those kinds of analysis. To support this point of view descriptive and theoretically, I would bring the reflections of the kaiowá professor Eliel Benites, founded in his master’s dissertation (Benites, 2014) which points another indigenous way to deal with the white people that it was not properly underlined by Schaden because his analysis was based on the notion of acculturation.

KEYWORDS

Egon Schaden, Kaiowa and Guarani, Theories of Contact, Indigenous Scholars, Americanist Ethnology.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS¹

O presente artigo visa discutir um tópico particular dos escritos do antropólogo Egon Schaden, qual seja, a relação das populações guarani com os brancos. Tal empreitada implica um desafio analítico que será detalhado ao longo do artigo: enfrentar uma problemática etnográfica contemporânea adotando como referência bibliográfica um autor que fundamentou sua análise num marco teórico já em quase total desuso nos debates da etnologia americanista e, de maneira mais ampla, da disciplina antropológica.

Os “estudos de mudança cultural” entre populações ameríndias orientados pelo conceito de aculturação foram levados a cabo por autores como Charles Wagley, James Watson, Virginia Watson, Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder Silva, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, Robert Murphy, William Hohenthal, além de Egon Schaden, especialmente na primeira metade do século XX (Galvão, 1957: 67). Num nível geral e teórico, tal abordagem foi posteriormente questionada em razão de uma apreciação demasiado desigual dos lados em contato, sendo a dita sociedade nacional muitas vezes considerada “o fator absolutamente determinante da situação”, tal qual pontuou João Pacheco de Oliveira Filho num balanço crítico de tais teorias (Oliveira Filho, 1988: 31). Subjacente a tal apreciação desigual encontrava-se uma noção de cultura indígena essencializada e rígida, cuja transformação era estritamente pensada nos termos da manutenção ou perda de uma substância originária (Carneiro da Cunha, 2009 [1979]: 236).

O pessimismo dos estudos de “aculturação”, em muitos casos, sequer passou pelo teste empírico e histórico, já que conjecturas que previram a fatal “assimilação”, “integração” ou “desaparecimento” dos indígenas em “contato” não se

1 Este trabalho possui duas versões preliminares: as considerações finais do capítulo 3 de minha dissertação de mestrado (Santos, 2016); e um *paper* intitulado “Saberes e disposições guarani para com os brancos na obra de Egon Schaden” apresentado no GT “Regime de Circulação de Saberes Indígenas” do “Seminário Internacional de Etnologia Guarani: Diálogos e Contribuições” organizado pela Universidade Federal da Grande Dourados em outubro de 2016. Agradeço aos valiosos comentários dos pareceristas anônimos à primeira versão do texto submetido à presente revista.

concretizaram, tendo-se testemunhado o fortalecimento e, inclusive, o “ressurgimento” de muitos destes povos. Na segunda metade do século XX, engendraram-se diversas transformações na relação entre indígenas e a sociedade brasileira e, a partir dos anos 1980, começou a ganhar contorno no país um movimento político indígena que, numa interface com um renovado conjunto de apoiadores da causa, passou a atuar em diferentes frentes de reivindicação, tais quais a luta pelo direito à terra e à educação bilíngue e diferenciada². Tais mobilizações políticas consolidaram-se normativamente na Constituição Nacional de 1988, orientada por princípios como o respeito à diversidade cultural e a autonomia dos povos. Como será explicitado adiante, na época da pesquisa de Egon Schaden, bem como da maioria dos demais autores balizados pelos estudos de aculturação, os arranjos legais e as condições socioeconômicas eram pautados na chave da “integração” e, por consequência, francamente opostas aos modos de ser indígenas. A “assimilação” foi aos poucos dando lugar a um novo cenário no qual as culturas indígenas passaram a ser, ao menos num nível programático e normativo, respeitadas e valorizadas.

Nesse cenário de notório vigor das “culturas locais”, colocou-se como pauta para a Antropologia o desafio de acompanhar o modo como os povos nativos agenciam as relações coloniais nas quais estão inseridos; ou, utilizando a célebre expressão de Marshall Sahlins (1997), etnografar os processos de “indigenização da modernidade”, programa que inclui a “indigenização da cultura”, isto é, o uso político da categoria antropológica pelos coletivos cujas vidas foram tematizadas pela disciplina (Carneiro da Cunha, 2009). Isso representou para a Etnologia Americanista, sobretudo a partir dos anos 1990, um considerável investimento para compreender em novos termos a relação das populações ameríndias com as “Sociedades” e “Estados Nacionais”³. Para o ramo de estudos etnológicos que se debruça sobre a vida das populações guarani não foi diferente, verificando-se uma multiplicação de trabalhos fundamentados em novas perspectivas antropológicas⁴.; O presente artigo visa contribuir com tal movimento analítico investindo numa lacuna que, a meu ver, nele precisa ser preenchida: a tarefa de revisitar cuidadosamente os estudos clássicos, ressaltando os aportes que eles ainda podem fornecer a novas etnografias e sublinhando o quanto a realidade atual das populações indígenas oferecem novo olhar para tais escritos. Assim, assumindo o acúmulo crítico acima mencionado, mas também que a mera filiação à perspectiva da “aculturação” não esvazia o valor analítico e etnográfico de tais trabalhos, creio ser importante não deixar os clássicos “esquecidos”, sendo oportuno rever suas problemáticas, reavaliar as respostas e soluções analíticas oferecidas, recontextualizar os fatores sócio-históricos nos quais estavam inseridos, etc.. Uma releitura que pretende ser, em certo sentido, generosa, mas que não exclui, cabe salientar, o trabalho de reiterar as eventuais precariedades

2 Para mais informações sobre as relações entre constituição do movimento indígena e as questões de educação escolar, conferir reflexão de Munduruku (2012). No caso da construção, fortemente impulsionada pela luta pela terra, do movimento indígena no Mato Grosso do Sul, o volume organizado por Chamorro e Combès (2015) contém instrutivos textos tais quais o de Pimentel (2015).

3 Uma obra que bem ilustra a grande variedade de temáticas e reflexões abrangidas por esta tendência de renovação da etnologia americanista é a coletânea *Pacificando o branco*, organizado por Bruce Albert e Alcida Ramos (2002).

4 Podemos citar neste sentido Pereira (2004), Mura (2006), Ladeira (2007), Pissolato (2007), Chamorro (2008), Montardo (2009), Macedo (2010), Pimentel (2012), Cariaga (2012), Seraguza (2013), Klein (2013), T. Benites (2014), Cretton (2015), Testa (2015), Crespe (2015), Colman (2015), Morais (2016), Santos (2016), Lewkovicz (2016), Huyer (2017), Pierri (2018), Carvalho (2018). Este conjunto de trabalhos está longe de consistir na totalidade da produção deste âmbito, sendo mencionado apenas a título de ilustração de novos trabalhos desenvolvidos pela guaraniologia.

e insuficiências oriundas de seus fundamentos teóricos.

Como será descrito adiante para o caso da pesquisa no bojo da qual a presente releitura do autor foi feita, os densos esforços de reflexão de Schaden com os Guarani ainda se impõem como referências importantes para quem deseja produzir trabalhos antropológicos com tais populações. Depois de incorporar o acúmulo conceitual acima referido, coloca-se para a guaraniologia o desafio de encarar novamente Schaden e sua abordagem teórica com um olhar renovado, atualizando os limites e alcances de sua produção. Intento aqui, pois, esboçar uma breve releitura crítica, destacando, por um lado, o modo com que algumas práticas e reflexões atuais dos Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul funcionam como alternativas que ampliam o horizonte teórico do autor; e, por outro lado, ressaltar que, posta sua densidade em termos descritivos e analíticos há pouco mencionada, tais escritos veiculam, eles mesmos, algumas dessas alternativas indígenas, que estão contidas em passagens menores de sua obra – menores no sentido de não terem sido destacadas por ele como ilustrações de suas teses gerais sobre a reação guarani ao “contato”.

Outra problemática para a qual o presente artigo pode trazer breves contribuições diz respeito à participação de intelectuais indígenas em debates acadêmicos sobre povos ameríndios. Isso porque coloca em diálogo o consagrado trabalho de um autor não indígena (Schaden) com as recentes reflexões de um acadêmico kaiowa (Eliel Benites). Nos últimos anos, tem-se assistido a um crescente interesse por parte de professores e acadêmicos indígenas em produzir renovadas imagens acerca da vida de seus povos. Ainda que a questão não seja direta e exaustivamente discutida aqui, as páginas seguintes conterão um exemplo, pontual e localizado, do potencial que os novos trabalhos produzidos por intelectuais indígenas podem trazer para searas antropológicas que foram até então desenvolvidas apenas por intelectuais não indígenas.

DEFININDO UM MARCO BIBLIOGRÁFICO E UM VIÉS DE LEITURA: O CONTATO COM SCHADEN

A discussão que segue resulta de uma revisão bibliográfica que desenvolvi numa pesquisa de mestrado em Antropologia Social feita entre os anos de 2013 e 2015. Com efeito, tal discussão foi construída nos quadros de um percurso de pesquisa particular, ganhando sentido na medida em que se compreende o propósito definido que o exame da obra do autor exerceu nesta investigação mais ampla.

O objeto do estudo então em curso era o ingresso de indígenas no ensino superior do estado do Mato Grosso do Sul. Uma parcela da pesquisa consistia na realização de trabalho de campo no bojo do curso de formação superior de professores kaiowa 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 os professores indígenas com elementos extraídos da literatura. A finalidade da consulta à literatura consistia, basicamente, em subsidiar os dados de campo, de modo a tornar mais substantiva a etnografia e apontar para chaves possíveis de interpretação para o fenômeno alvo da investigação. Tornava-se imperativo, nesse sentido, o recurso a trabalhos que, assim como o meu, tematizam questões ligadas à vida dos Kaiowa e Guarani.

Sem dispor de tempo suficiente para uma revisão exaustiva e detalhada do imenso ramo bibliográfico frequentemente designado como “guaraniologia”, adotei a estratégia de escolher um único autor enquanto referência principal. Os critérios para a seleção foram dois: ter um trabalho de vigor teórico e descritivo reconhecido dentro deste campo de estudos (as opções nesse sentido eram vastas: Curt Nimuendaju, Leon Cadogan, Egon Schaden, Bartomeu Melia, entre muitos outros); 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 brancos. 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 dividia suas preocupações entre questões de contato interétnico, de xamanismo/mitologia e organização social (Fernandes, [1957] 2009: 153-154). Os estudos de “contato” consistiriam em investigações sobre a “atitude [...] diante do branco e da civilização” (Ibidem: 155).

Selecionei, então, os trabalhos do antropólogo Egon Schaden, mais especificamente, a monografia *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (Schaden, [1954] 1974) e alguns ensaios contidos na coletânea *Aculturação Indígena* (Schaden, 1969). Tais registros são frutos do trabalho de campo realizado pelo autor nos anos 1940 e 1950, em visitas de duração variada a comunidades dos Guarani Mbya, Ñandeva e Kaiowa localizadas na região do Sul de Mato Grosso e no litoral e interior de São Paulo (Schaden, [1954] 1974: 8-10). Desses textos, tentei reconstituir brevemente as considerações mais gerais de Schaden sobre o “contato” dos Guarani com a “civilização”. A expressão “reconstituir” é adequada porque estas considerações não se encontram concentradas num texto em particular, ou num capítulo específico da monografia mencionada. Elas estão espalhadas ao longo dos diferentes textos e, por conseguinte, o trabalho de interpretar um argumento geral de Schaden exige a montagem de fragmentos e passagens dispersas que, a despeito disso, podem formar um mosaico coerente e representativo das ideias do autor a respeito.

Antes de iniciar a discussão propriamente, julgo necessário realizar um breve esclarecimento a respeito da abrangência da pesquisa de Schaden quando

comparada com o esforço de reflexão proposto neste artigo. Como dito acima, o autor procedeu a um recorte ampliado, que inclui comunidades indígenas dos três “sub-grupos” guarani, residentes no Brasil, tal qual ele mesmo os classificou (os Guarani Mbya, os Guarani Nandeva e os Kaiowa). Em minha pesquisa, porém, a circunscrição empírica foi bem menos inclusiva: foram estabelecidas interlocuções apenas com sujeitos kaiowa e guarani ñandeva de comunidades do Mato Grosso do Sul. Para evitar possíveis problemas ligados a esse desajuste de escalas, foi tomada a precaução de conectar, sempre que possível, as teses gerais do autor com eventos e enunciados “concretos”, registrado no seu trabalho de campo, dando-se ênfase àqueles produzidos na interlocução com comunidades ñandeva e kaiowa do Sul de Mato Grosso. Tencionei ter, a partir dessa cautela, um controle mais seguro para comparar as reflexões do autor com aquelas obtidas através da minha própria investigação.

OS TRÊS FATORES DE ATIVAÇÃO E A RESIGNAÇÃO COMO ÚNICA SAÍDA

Começamos, pois, por um fragmento específico que aparece no 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, as narrativas indígenas de destruição do mundo e da busca da outra terra, a dita terra sem males. Nas páginas finais, o autor menciona a relação entre a ativação de narrativas do gênero e a situação colonial (Schaden, [1954] 1974: 176). Em seguida, mais esquematicamente, Schaden propõe a existência de “três fatores responsáveis pela ativação do mito” (Ibidem: 176). Estes seriam: primeiro, o “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, 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 conseqüências das situações de contato entre populações aborígenes americanas e culturas de tipo ocidental” (Schaden, [1954] 1974: 11). É pertinente notar, nesse sentido, que os efeitos do contato são, com frequência, constatados ou conjecturados como especialmente nocivos para as populações “aborígenes” ou “tribais”. Onde a utilização de expressões como “estado de *deprivation* e miséria”, ou “desintegração cultural” (Ibidem: 1), ou ainda “crise aculturativa” (Ibidem: 182).

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 à intensidade. O autor distingue duas “fases da aculturação religiosa dos Guaraní”, a primeira correspondente ao tempo das Missões jesuíticas e a segunda ao período do século XIX e XX. Na primeira, o contato teria gerado repercussões menos negativas, havendo uma “reinterpretação dos novos elementos em termos do *ethos* tribal” (Schaden, [1954] 1974: 12). Na segunda, porém, aconteceria a referida incompatibilidade entre modo de vida indígena e condições impostas pela civilização: uma “profunda revolução nas condições de vida” que teria dado origem a um estado de “penúria cultural” (Ibidem: 181).

Fazendo um comentário retrospectivo acerca desse ponto, é possível afirmar que a “crise” das comunidades do então Sul de Mato Grosso que Schaden visitou se agravaria nos anos subsequentes. Tudo veio a priorar, especialmente em razão do acontecimento designado pela expressão célebre de Antônio Brand, o “confinamento” (Brand, 1997): sequência trifásica correspondente à expulsão das terras, depois ao *esparramo* e desintegração das famílias extensas e, por fim, à acomodação nas pequenas reservas criadas pelo Serviço de Proteção aos Índios 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 Guaraní* (Schaden, [1954] 1974: 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” (Ibidem: 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 (Ibidem: 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 Kaiowa e Guarani 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. “É no sistema religioso que, apesar das grandes diferenças de um subgrupo para o outro, a cultura Guarani 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, [1954] 1974: 184). Na primeira assertiva do trecho, Schaden sublinha o “predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura” (Ibidem: 38) algo que expressaria uma característica peculiar dos Guarani quando comparados com outras populações ameríndias. Em certas passagens, o autor menciona um “*ethos* tribal” guarani (Ibidem: 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 é o “núcleo da resistência Guarani em face das forças desintegradoras” (Schaden, [1954] 1974: 145). Haveria uma “intensificação do misticismo peculiar à concepção de mundo tribal” (Ibidem: 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” (Ibidem: 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, [1954] 1974: 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 *aguy-je* (Schaden, [1954] 1974: 175). Trata-se de “atitudes antiaculturativas” (Ibidem: 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 diante da crise instaurada pela colonização. Na monografia, uma passagem etnográfica é especialmente mobilizada para fundamentar 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, foi um dos principais interlocutores de Egon Schaden. A primeira menção às rezas de final de mundo encabeçadas pelo ñanderu kaiowa está contida no capítulo VII da monografia.

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 (Ibidem: 99)⁵.

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 “aquecer a Terra” e destruir os “mbáépotxý, isto é, os maus espíritos que a povoam” (Ibidem: 126). O autor acrescenta que ouviu, mais de uma vez, o nome “mbáépotxý” para designar algum branco malquisto pelos kaiowa (idem). A próxima referência às rezas de final de mundo de Chiquito é feita no capítulo X e as conecta decisivamente 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 periclitarem e em parte foram mesmo destruídas. Dessa forma, o mito foi ativado e os índios passaram a executar danças religiosas

5 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).

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 (Schaden, [1954] 1974: 173).

No fragmento acima, a relação entre intensificação das práticas religiosas/escolológicas 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). Por outro lado, 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 [1954] 1974: 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” (Ibidem: 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 parece estar no horizonte de análise do autor. O dito círculo vicioso levava a um “dilema insolúvel” (Schaden, 1969: 117), que deixava aos indígenas como saída única a “resignação”.

É para este impasse pessimista que o autor aponta suas conclusões sobre o contato das populações guarani com os brancos. A sensação enquanto leitor, a meu ver, é a de, após uma longa caminhada, ver-se num beco sem saída, algo como uma camisa de força na qual, quanto mais se luta para escapar, mais a amarração fica apertada. Curioso notar que uma das passagens em que tal sentença pessimista é particularmente acentuada, contida ao final do artigo “Fases da Aculturação Religiosa dos Guarani”, descreve um discurso de Marçal de Souza para embasar esse ponto – na verdade, uma pregação realizada em julho de 1950, num espaço da reserva indígena de Dourados destinado a atividades religiosas da Missão presbiteriana Caiuá. Schaden indica que

o tema da pregação era “A esperança”. Cristo é a nossa esperança, mas para os índios não há mais o que esperar neste mundo. Daqui a uns cinquenta anos estarão reduzidos a uns restos miseráveis. Esperança só no Além, onde se medirão a todos

com igual medida, pobre e ricos, ignorantes e instruídos. Não há no mundo poder capaz de evitar o desaparecimento, paulatino, mas absolutamente irrevogável, da população indígena, que se vai processando como que por uma lei da natureza e sem que ninguém tenha culpa. – Não fosse o espírito profundamente tranquilo, resignado e conciliatório com que o Guarani Ñandeva expôs suas idéias, dir-se-ia que atrás delas continuava aceso o velho pessimismo dos avós, apavorados com a iminência do m'baé meguá [...] (Ibidem: 142-143).

Marçal de Souza ficou em parte conhecido como um dos principais interlocutores de Egon Schaden⁶. Todavia, a notoriedade dessa figura advém, principalmente daquilo que ele veio a se tornar anos depois da publicação destes escritos do antropólogo: uma liderança indígena de encarniçada luta na denúncia da perda da terra e das violações cometidas contra os Kaiowa e Guarani. Marçal Tupa'i foi brutalmente assassinado numa emboscada em 1983, por conta da atuação que o tornou um bastião do movimento indígena e que pouco tem a ver com a resignação tranquila expressa no discurso que Schaden destacou na conclusão do artigo. O descompasso entre essas duas imagens é, em certo sentido, análogo àquele que verifiquei entre as teses de Schaden e minha experiência em campo.

6 Além de Schaden, outro antropólogo importante que trabalhou com Marçal de Souza foi Darcy Ribeiro.

DESAJUSTE FRENTE A CONTEMPORANEIDADE KAIOWA E GUARANI

Por debaixo da ponte de décadas que separa meu trabalho da experiência de campo de Schaden, muita água se passou. Depois do recrudescimento autoritário da ditadura militar e com a efervescência da redemocratização no país, novos e vigorosos movimentos sociais pulularam em toda parte do Brasil e, na esteira do combate à proposta do governo militar de emancipação compulsória dos índios, viu-se um “boom de novas iniciativas de defesa dos direitos indígenas” e os primeiros esboços de articulação de movimentos indígenas a nível local e nacional (Pimentel, 2015: 802). No Mato Grosso do Sul, nos anos 1970 e 1980, através da articulação de instituições como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Programa Kaiowa-Ñandeva (PKN) com lideranças Kaiowa e Guarani, tais quais Marçal de Souza, as mazelas e violações sofridas pelas comunidades passam a ganhar eco, e toma corpo o movimento das *Aty Guasu*, grandes assembleias indígenas (idem). Produzido, pois, nesta nova conjuntura indigenista, meu trabalho pôde acompanhar um dos frutos da contemporânea mobilização kaiowa e guarani, o *Teko Arandu*. 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 kaiowa e guarani neste curso universitário. Porém, terminado o exame dos argumentos do autor, veio a mim uma sensação de desajuste e 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, [1954] 1974: 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 leva ao impasse crítico acima delineado. Contudo, a meu ver, as vivências que experimentei na FAIND apontam 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. O curso busca atender às demandas particulares dos alunos indígenas oferecendo auxílio com transporte e alimentação, funcionando num ritmo diferenciado, que possibilita aos alunos cursar o ensino superior e já atuar profissionalmente na aldeia como professores, buscando a valorização da língua guarani, introduzindo a questão indígena no conteúdo das aulas, entre outras ações. Nos depoimentos dos cursistas do *Teko Arandu*, 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 indígena⁷. Investigando o histórico de constituição, inteirei-me de que, até os anos 1980, os Kaiowa 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 e, a partir de 1978 e, especialmente, de 1985, começaram a construir “escolas alternativas” ou “comunitárias” de alfabetização (Rossato, 2002: 82). Tal mobilização redundou na criação do Movimento de Professores Kaiowa/Guarani em 1989, na Comissão de professores Kaiowa/Guarani em 1990 e na realização dos Encontro dos Professores e Lideranças Kaiowa e Guarani a partir de 1991 (Ibidem: 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/Kaiowa – projeto *Ara Vera*. A demanda por formação superior veio na esteira do *Ara Vera*, redundando na criação do *Teko Arandu*, consequência dos esforços de uma série de organizações (universidades como a Universidade Federal da Grande Dourados, a Universidade Católica Dom Bosco, comissão de professores Kaiowa e Guarani, FUNAI, Secretarias Municipais de Educação do Cone Sul do estado, Secretaria Estadual de Educação, etc.) (*Teko Arandu*, 2012: 11).

7 Uma descrição mais detalhada das reflexões e experiências dos cursistas e velhos conhecedores participantes do *Teko Arandu*, bem como do cotidiano das etapas presenciais do curso está contida no terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado (Santos, 2016).

Com efeito, enquanto a principal referência bibliográfica adotada no estudo encerrava as relações entre os Guarani e os brancos num círculo sem saída, as práticas acompanhadas via trabalho de campo indicavam a possibilidade de que tais relações acontecessem de outra forma. Frente a essa divergência, julguei necessário procurar apoio em outra referência teórica, capaz de alargar a imaginação conceitual de que dispunha. Pude encontrar a solução para tanto numa referência que, em certo sentido, articulava os dois procedimentos de investigação de que lançava mão (exame da literatura e interlocução com pessoas via etnografia); num autor cujas reflexões foram em grande medida forjadas no próprio contexto que eu pesquisava: Eliel Benites, graduado na primeira turma do *Teko Arandu*, mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco e, na época, docente da Faculdade Indígena.

OUTRAS MANEIRAS DE RESISTIR

As ideias de Benites 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 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 kaiowa e guarani, de modo 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 Benites, uma fase muito difícil em sua vida, que correspondeu ao “período das primeiras convivências, de forma regular, com grupos não indígenas” (Ibidem: 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 (Ibidem: 17).

Em meados da década de 1990, Eliel Benites aproximou-se das discussões sobre educação escolar diferenciada. Passou a militar no movimento de professores e no movimento 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.

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 (Ibidem: 18).

Em escritos e palestras de Eliel Benites, são diversos os momentos em que ele discorre, com impressionante destreza, sobre tópicos relativos à “cosmologia tradicional” mencionada no trecho acima. Num comentário às ideias do autor, Morais (2016: 274) aponta “uma espantosa capacidade de síntese e tradução da filosofia kaiowa”. No trecho a seguir, Benites versa sobre algumas importantes concepções kaiowa sobre a existência.

A vida humana também é vista com outras dimensões, como uma fruta madura que, ao ponto, se faz a colheita. Durante toda a nossa existência buscamos a perfeição ou a vida sagrada, no sentido do amadurecimento ou aguyje (pronta, madura), e quando estiver pronto o tape araguyje (caminho maduro), estamos prontos para partir: é o que chamamos de morte, como o ponto adequado para potencializar o teko arandu, multiplicando suas virtudes. É como a semente que, quando chega ao seu aguyje – ponto de maturação (morte) – ela rebenta para se multiplicar em novas plantas. Na verdade, em todas as nossas ações no mundo vivo, buscamos amadurecer, através de boas ações (uma vida espiritual – teko marangatu, teko katu) e do amadurecimento da nossa caminhada, para se materializar o caminho verdadeiro, que é o tape araguyje, porque a nossa condição é a passagem contínua neste mundo físico e, ao mesmo tempo, no mundo espiritual (Ibidem: 65).

Como vimos, para Egon Schaden, a atitude dos Guarani frente a crise ocasionada pelo contato consiste numa ativação das narrativas de final de mundo. Nisso estaria implicado um decidido fechamento ao contexto instaurado pela colo-

nização, e uma busca pela outra terra, que se avaliava ser o único lugar possível para alcançar o *teko porã* e a plena maturação. Durante 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 diante da perda do território e da degradação ambiental. Contudo, apontou também para a existência de uma disposição outra diante desse estado de coisas, referida pela ideia 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-Kaiowa 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-kaiowa 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 Kaiowa 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 a noção de experimentação com a ideia 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 deste conceito.

A educação escolar indígena, protagonizada pelos professores kaiowa 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 kaiowa e guarani, para alcançar o objetivo maior do nosso povo, que é o teko araguayje (idem: 123).

A relação dos Kaiowa 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 kaiowa 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 kaiowa 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 Bhabha, 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 araguayje*, num caso, era almejado através de uma irredutibilidade

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” (Ibidem: 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 ideia 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 (Conselho Indigenista Missionário, Universidade Católica Dom Bosco, Fundação Nacional do Índio, Secretarias públicas de educação, etc.).

Assim, quando confrontada com as reflexões de Benites, a concepção de resistência cultural de Schaden padece de uma imaginação limitada, pois projeta apenas um tipo de atitude ou disposição indígena frente a colonização, não atentando para outros tipos de saída. Sob o prisma da “aculturação”, 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, [1954] 1974: 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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM OUTRO SCHADEN

Creio ser importante fazer algumas observações a título de conclusão. Em primeiro lugar, como reiterado desde o início deste artigo, as teses de Schaden têm um bem fundamentado lastro empírico: a ativação da cataclismologia como reação ao “contato” parece, de fato, ser uma alternativa acionada por muitos de seus interlocutores (nominou-se aqui o *Paí* Chiquito Pedro e Marçal de Souza). Além disso, os procedimentos rituais escatológicos acionados, por exemplo, por ocasião do lotea-

mento do Panambizinho, continuam a ser praticados por muitos Kaiowa e Guaraní, sobretudo em contextos de crise, como em situações de despejo de comunidades nas disputas pela posse da terra (Pereira, 2004: 303). O acento depositado por Benites no potencial da escola como elemento transformador das relações com os brancos e fortalecedor do *teko* parece conviver com as formas de relação fartamente descritas por Schaden. Assim, a avaliação crítica que faço sobre as teses do antropólogo é que elas restringiram o escopo de visualização da análise, deixando de lado outros tipos de atitudes indígenas para com a colonização.

Em segundo lugar, pode ser um exercício perigoso classificar estas diferentes posturas a partir de caracterizações duais, tais como pessimismo/otimismo, abertura/fechamento etc... Poder-se-ia classificar, por exemplo, a atitude teorizada por Schaden como fechamento e a atitude teorizada por Benites como abertura. Porém, como vimos, o fechamento implicado nas rezas de *Paí Chiquito* para acelerar o final do mundo é apenas relativo; elas pretendiam, de fato, uma rejeição radical ao mundo dos brancos, mas implicavam uma abertura de outra ordem, uma fuga para outro exterior, no caso a outra Terra, plena de *aguyje*. O mesmo vale, em certo sentido, para uma virtual caracterização desta atitude como “pessimista”: como Schaden pontuou, sobre “a base do pessimismo se aviva por sua vez o ideal paradisíaco” que faz as pessoas se entregarem ao exercício de renovação desta Terra (Schaden, [1954] 1974: 174-175). Não seria pertinente, do mesmo modo, atribuir conotações axiológicas a tais alternativas, argumentando a desejabilidade de uma em relação à outra. A meu ver ambas devem ser encaradas como alternativas plenamente indígenas para fortalecer o *ñande reko* num contexto de relações específico que envolve a ação destrutiva da “civilização”.

Em terceiro lugar, poder-se-ia argumentar que a interpretação que faço das teses desse autor é anacrônica. Isso porque, para interpretar suas ideias, mobilizo um estudioso (Benites) que escreve décadas depois, 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”, qual seja, 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 Kaiowa e Guaraní 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 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 Kaiowa 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 rica para apontar para outros horizontes. Em *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, quando fala sobre a importância da casa de reza do ponto de vista da cultura material kaiowa, Schaden 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, [1954] 1974: 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 (Ibidem: 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” (Ibidem: 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 (Ibidem: 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, deve-se notar que os Kaiowa 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 menino de seus oito anos de idade, filho de meu amigo Vicente Jerônimo, Kayová de Dourados, me ditara uma das rezas do pai, 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 *porahei* é tido a um tempo como força e como substância, que pode ligar-se à pessoa e, de certo modo, desprender-se dela. [...] (Ibidem: 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 pai de Amambaí, por exemplo, que atraíam “mesmo fazendeiros brancos de lugares distantes” cientes dos eficazes poderes de cura (Ibidem: 101); ou ainda, o fato de “caboclos” ou “regionais” terem sido integrados, por casamento, a aldeias no interior e litoral de São Paulo (Ibidem: 22-23).

Por conseguinte, é possível afirmar que a monografia de Schaden dá notícias de diferentes gêneros de alternativas buscadas pelos Guarani 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 determinados 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. 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. Experiência de pensamento que faz de Egon Schaden um dos grandes nomes não apenas da guaraniologia, mas também da etnologia indígena desenvolvida no Brasil como um todo.

Augusto Ventura dos Santos é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, onde também realizou o mestrado (2015). Desenvolve pesquisa na área de etnologia indígena, trabalhando questões envolvendo populações indígenas no estado do Mato Grosso do Sul.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce; RAMOS, ALCIDA (orgs.)

2002 *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo, Editora da UNESP.

BENITES, Eliel

2014 *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'yikue*. Campo Grande, dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

BENITES, Tonico

2014 *Rojeroiky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRAND, Antônio

1997 *O Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

CARIAGA, Diógenes Egídio

2012 *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010)*. Dourados, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2009 [1979] “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 235-245.

2009 “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 311-373.

CARVALHO, Rodrigo Amaro

2018 *Rimas de Si, Batidas de Outrem – estratégias de visibilidade e regimes de alteridade dentre os rappers kaiowá (Reserva indígena de Dourados/RS)*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CHAMORRO, Graciela

2008 *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, Editora UFGD.

CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle

2015 *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, Editora UFGD.

COLMAN, Rosa

2015 *Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

CRESPE, Aline

2015 *Mobilidade e temporalidade entre os Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul*. Dourados, tese de doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados.

CRETTON, Vicente

2015 *Aqueles que não vemos: etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.

FERNANDES, Florestan

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

GALVÃO, Eduardo

1957 “Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”. *Revista de Antropologia*, v.5, n.1: 67-74.

HUYER, Bruno

2017 *Do efeito dos outros: crônicas sobre a mistura entre os Guarani-Mbya*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

KLEIN, Tatiane Maíra

2013 *Práticas midiáticas e redes de relação entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

LADEIRA, Maria Inês

2007 *O caminhar sob a luz. O território mbya à beira do oceano*. São Paulo, Editora UNESP.

LEWKOWICZ Rita Becker

2016 *A hora certa para nascer: um estudo antropológico sobre o parto hospitalar entre mulheres mbya-guarani no sul do Brasil*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MACEDO, Valéria

2010 *Nexos da Diferença. Cultura e Afecção em uma Aldeia Guarani na Serra do Mar*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

2009 *Através do mbaraka. Música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo, EDUSP.

MORAIS, Bruno Martins

2016 *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MUNDURUKU, Daniel

2012 *O Caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)*. São Paulo, Editora Paulinas.

MURA, Fábio

2006 *À Procura do bom viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PEREIRA, Levi Marques

2004 *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PIERRI, Daniel Calazans

2018 *O perecível e imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo, Editora Elefante.

PIMENTEL, Spensy Kmitta

2012 *Elementos para uma teoria política Kaiowa e Guarani*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

2015 "Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país". In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (org.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, Editora UFGD, pp. 795-814.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula

2007 *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo, Editora da UNESP.

ROSSATO, Veronice Lovato

2002 *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. "Será o letrao um dos nossos?"*. Campo Grande, dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

SAHLINS, Marshall

1997 "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". *Mana*, v.3, n.1: 41-73.

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)*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

SANTOS, Lucas Keese

2016 *A esquiva do Xondaro: movimento e ação política entre os Guarani-Mbya*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

SCHADEN, Egon

1974 [1954] *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EDUSP.

1969 *Aculturação Indígena*. São Paulo, EDUSP.

SERAGUZA, Lauriene

2013 *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowá e Guarani de Aña à Kuña*. Dourados, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

TEKO ARANDU

2012 *Projeto Político Pedagógico*. Universidade Federal da Grande Dourados.

TESTA, Adriana

2015 *Caminhos de Saberes Guarani Mbya. Modos de Criar, Crescer e Comunicar*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

Recebido em 1 de junho de 2017. Aceito em 22 de maio de 2019.