

ENTREVISTA

PALAVRAS DITAS E ESCUTADAS

Bartomeu Melià

Bartomeu Melià, linguista e antropólogo jesuíta, é célebre por seus trabalhos sobre povos guarani, cuja contribuição para a etno-história, a linguística e a antropologia é de valor inestimável. Nascido em Mallorca, Espanha, radicou-se no Paraguai em 1954, onde deu início aos estudos da língua guarani. É doutor pela Universidade de Estrasburgo (França), com uma tese a respeito dos processos de tradução e de conversão linguístico-culturais nas reduções guarani do Paraguai. Foi docente na Universidade Católica de Assunção, professor visitante na USP, na UNICAMP e na UNISINOS, dentre outras instituições de ensino e pesquisa. No Brasil, alternou investigações científicas, trabalhos indigenistas e missionários em diferentes grupos indígenas, como os Enawenê-nawê, os Caingangue e algumas comunidades guarani. Atualmente, no Paraguai, dirige o projeto “Koravarepa – Korpus Avañe’ê Rembiansa Paraguaiegua”, que visa resgatar e publicar textos-patrimônios da língua guarani, além de dar continuidade às investigações etno-históricas e linguísticas, como pesquisador do Centro de Pós-graduação e Pesquisa da Universidade Católica de Assunção (Avakotepa).

Bartomeu Melià é um dos principais intelectuais dos anseios indígenas no Paraguai, tendo relações bem próximas com os Mbyá-Guarani, os Avá-Guarani e os

Pai-tavyterã. Seu consistente e duradouro trabalho indigenista foi agraciado, em 2010, com o respeitado prêmio Bartolomé de las Casas, premiação anual voltada para pessoas e instituições que lutam pelas causas dos povos indígenas nas Américas. É também um participante ativo dos mais variados programas de educação bilíngue que contemplam comunidades indígenas localizadas no Paraguai, Brasil, Bolívia e Argentina.

Em sua vasta produção acadêmica, destacam-se: *Educación indígena y alfabetización; El guarani conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria; La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura; Los Pai-Tavyterã; e El Guarani: experiencia religiosa*. Seus trabalhos, com admirável solidez linguística, etnológica e histórica, constituem uma base indispensável para qualquer interessado em entender a língua, o modo de ser e a história de diversos grupos guarani.

A maior parte desta entrevista foi realizada no gabinete de trabalho de Bartomeu Melià (no Instituto Superior de Estudos Humanísticos e Filosóficos, em Assunção, Paraguai), no dia 20 de fevereiro de 2013, por Kleyton Rattes. Pequenos excertos foram acrescidos posteriormente, a partir de uma segunda entrevista breve e pontual, realizada no dia 13 de março de 2013, via internet.

Referências bibliográficas

- CABALLOS, Antonio P. 2011. Etnografía guaraní en Ruiz de Montoya. Tese de doutorado, Granada, Universidad de Granada, Espanha.
- CADOGAN, León. 1959. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- ___ . 1971. *Yvyra ñe'ëry: fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- CHAMORRO, Graciela. 2008a. Linguistischer Beitrag für eine Geschichte ein Ethnographie des Körpers bei den Gauraní [Aporte Linguístico para uma história e etnografia do corpo nos povos guarani]. Tese de doutorado. Philipps-Universität Marburg, UNIMARBURG, Alemanha.
- ___ . 2008b. *Terra madura, yvy araguayje: fundamento da palavra guaraní*. Dourados, MS: Editora da UFGD.
- FERNANDES, Florestan. 1964. "Aspectos da educação na sociedade Tupinambá". In: *Volkerkundliche Abhandlungem, vol. 1, Beitrage zur Volkerklunde Sudamerikas*. Hanôver.
- ___ . 1975. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.
- LADEIRA, Maria Inês. 2001. Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1948). *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*. Paris: Société des Américanistes.
- ___ . 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARTINEZ, Luis (org.). 2005. *Poesía social del Paraguay*. Assunção: Criterio Ediciones.
- MELIÀ, Bartomeu S. J. 1969. La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay, 2 vols. Tese de doutorado, Université de Strasbourg, Faculté de théologie, Strasbourg.
- ___ . 1991. *El guaraní: experiência religiosa*. Assunção : Ceaduc/Cepag.
- ___ . 2008. *Educación indígena y alfabetización*. Assunção: CEPGAG.
- ___ . 2011. *Mundo guarani*. Assunção: Servilibro.
- ___ . GRUNBERG, F. & GRUNBERG, G. 1976. *Los Pai-Tavyterã*. Assunção: Universidade Católica.
- ___ ; NAGEL, L. 1995. *Guaranies y jesuitas, en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*. Santo Ângelo: URI Assunção: Cepag.
- ___ ; SAUL, M.; MURARO, V. 1987. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Angelo: Fundames.
- MONTOYA, A Ruiz de. 1639a. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus*. Madrid: En la Imprenta del Reyno.
- ___ . (2011) [1639b]. *Tesoro de la lengua guaraní*. Assunção: CEPAG.
- ___ . (2011) [1640a]. *Arte de la lengua guaraní*. Assunção: CEPAG.
- ___ . (2011) [1640b]. *Catecismo de la lengua guaraní*. Assunção: CEPAG.
- ___ . (2002) [1640c]. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Assunção: CEPAG.
- MURA, Fabio. 2006. À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de doutorado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro.
- NIMUENDAJU, Curt. 1944 [1914]. *Leyenda de la creacion y juicio final del mundo como fundamento de la religion de los Apapokuva-Guarani*. San Pablo: JF Recalde.
- NOELLI, Francisco Silva. 1993. *Sem Tekohã não há Tekó*. Porto Alegre: PUC.
- OTAZÚ, Angélica. 2006. *Práctica y semántica en la evangelización de los Guarani del Paraguay*. Assunção: Centro de Estudios Paraguayos Antônio Guash.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. 1975. *Educação e sociedades tribais*. Porto Alegre: Movimento.
- SCHADEN, Egon. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- ___ . 1976. "Educação indígena". *Revista Problemas Brasileiros*, 152:23-32.
- SCHMÍDEL, Ulrico. 2003 [1567]. *Viaje al rio de la Plata*. Editorial del Cardo.
- TYLOR, Edward B. 1871. *La civilization primitive*. 2 vol. Paris: C. Reinwald.

Kleyton Rattes – Professor, poderíamos começar falando um pouquinho sobre a sua trajetória, sua formação na Espanha, sua entrada no colégio jesuíta...

Bartolomeu Melià – Eu vou ser breve. Nasci em 1932, em uma cidade pequena, Porreres,¹ de 4.500 habitantes, fundada em 1260. A família da minha mãe foi fundadora desta pequena cidade, que anteriormente, não como cidade, foi habitada pelos árabes. Eles vinham do reino da Catalunha. Então, há uma relativa tradição, pequenas joias do século XIV. Talvez o mais importante a relatar seja o fato de que meu avô era metalúrgico e agricultor e, assim, também meu pai, que depois entrou para o ramo dos negócios e se tornou um comerciante bem-sucedido. Ainda assim, ele manteve a antiga atividade – a metalurgia – trabalhando como forjador de ferro, embora, no meu tempo, ele já não fizesse nada disto.

O mais importante a destacar é o fato de que sempre tive uma ligação muito forte com a família e até com as brigas da família. Outro fator importante foi a língua, que é um dialeto catalão, o mallorquín que, de fato, ficou mais arcaico que o próprio catalão, pois Mallorca se abriu para o turismo entre 1950 e 1960.

O mallorquín continua sendo o primeiro idioma na região?

Sim. Nas cidadezinhas, toda a população o fala. Somos todos “monolíngues”, embora conheçamos também o espanhol. Atualmente, quase todo mundo conhece o espanhol. Mas a educação primária continua sendo neste dialeto catalão, ou melhor, voltou a ser feita em mallorquín, porque houve um curto período em que o ensino ocorreu em espanhol, entre 1939 e 1976, na época da ditadura de Franco.

Passado um tempo, eu fui levado ao colégio da cidade, em Palma de Mallorca, um colégio jesuíta.

Quando foi isto?

Isto deve ter sido quando eu tinha uns 13 anos [1945]. Eu estudei neste colégio por quatro anos. A formação dos jesuítas é de dois anos de oração, de leitura – de livros de ordem religiosa muito tradicionais na época. Agora já não são tão tradicionais. Havia regras bastante rígidas, mas éramos felizes lá, com aquelas provas, com as peregrinações, com os meses servindo no hospital, e um pouquinho de estudo, muito pouco.

E estes estudos? Eram de que?

Sempre um pouco de espanhol, muito pouco, e latim. Depois disso, passávamos para outra fase educacional, chamada *juniorado*, que consiste fundamentalmente em uma educação humanista, a saber, sobretudo o estudo de línguas, como o latim e o grego, e de literatura. Havia também um pouco de música, mas eu nunca entendi muito disso. Eu não tive esta formação enciclopédica dos alunos atuais, que chegam a ter dez, 15, ou mesmo 19 matérias!

Era simplesmente ler, escrever e cantar. Ou seja, ler, entender o que lemos (o que não é tão fácil). Escrever, o exercício da escrita. É por isto que há vários escritores jesuítas, embora muito menos do que deveria haver. E, por fim, cantar, isto é, no sentido estético da comunicação. Saber ler poesia, saber ler um romance. Enfim, a oratória, que atualmente está muito descuidada. Depois disso, eu vim para Assunção, em 1954.

Antes do senhor falar sobre a chegada no Paraguai, gostaria de entender um pouco como foi a sua entrada para a escola jesuíta, a influência da sua família, do contexto de Porreres...

Para os parâmetros da cidadezinha, a minha família não era muito religiosa.

Embora o fato de dizer “não muito religiosa”, neste contexto, signifique que todos frequentávamos as missas regularmente, todos os domingos; participávamos dos cultos, das procissões, das festas religiosas.

Algumas coisas eu mantenho até hoje. Por exemplo, não celebro o meu aniversário de nascimento, e sim, o dia de São Bartolomeu – santo cujo nome herdei.

Quando é o dia de São Bartolomeu?

24 de agosto.

Poderíamos chamar sua entrada para o colégio jesuíta de “conversão”?

Não. Não é uma conversão! É uma passagem para este modo de vida. Porque há um significado, um sentido de ser missionário. Há a figura de São Francisco Xavier, as missões exteriores. Meu pai teve um desgosto enorme, já minha mãe suportou melhor. Meu pai dizia, “vou te deserdar”, mas eu já sabia que estava deserdado, no momento mesmo em que optei por ingressar no colégio jesuíta, justamente pelo fato de que a herança não significava nada para mim. Contudo, o desgosto do meu pai durou apenas alguns meses.

E o Paraguai, que motivações o trouxeram ao país?

Foi um processo natural. Por exemplo, fiz o noviciado em um antigo mosteiro do século XII, o mosteiro de Veruela, em Zaragoza. Há a beleza das construções, das pedras, do claustro gótico (que é extraordinário), da sala capitular, da mistura de estilos (uma parte tipicamente romana, outra gótica). Foi uma experiência marcante, logo esta é uma visão que nos impregna. Algo muito importante. Eu quero enfatizar este aspecto, já que

as experiências estéticas, da beleza, são fundamentais na formação das pessoas.

Ainda mais no caso jesuíta, a exemplo das missões na Ásia e na América Latina, em que os processos de evangelização foram significativamente pautados por todo um complexo de práticas e ideias sobre o estético...

É necessário observar certas críticas, com seus fundamentos, e eu sou o primeiro a fazê-las, no caso das missões. Houve problemas. Os jesuítas nunca promoveram, entre os Guarani, os interesses dos próprios índios – por exemplo, a “religião guarani”. Houve toda uma série de substituições. Não obstante, nas missões, os jesuítas substituíram os interesses nativos, por exemplo, pela música barroca, primeiro a espanhola, depois a italiana e a centro-europeia. A ponto de, em um dado momento histórico, alguns nativos gostarem mais destas músicas do que das tradicionais. Um superior jesuíta geral chegou a falar com os missionários, “olha, sejam mais ecléticos”. Porém, o fato é que os índios realmente gostaram daquela música. Quando se fala em um Estado, e mais, em um Estado musical colonial, sim, é verdade se quiserem, mas era música barroca. Nas missões, os índios substituíram certas coisas por outras que são também relevantes. E as igrejas das missões eram as mais belas de toda a região.

Quando o senhor veio para o Paraguai, que ideias trazia consigo sobre a América Latina, as populações indígenas? O que o senhor esperava e o que encontrou?

Neste aspecto, é importante falar sobre as vocações. Nós éramos seminaristas, mas nunca nos chamávamos assim, pois era uma expressão mais usada para os padres do clero secular. Éramos orienta-

dos a ser padres mas, naquela época, na década de 1950, a grande preocupação da Igreja (um pouco da "Igreja universal") recaía sobre as ameaças à América Latina, tidas como o protestantismo e o comunismo.

Na Europa e, de modo mais concreto, na Espanha, as vocações eram muitas. Havia, portanto, todo um material humano disponível e disposto. A Espanha tinha como foco ajudar uma parte da América, e a província da Catalunha recebeu a incumbência de ajudar a Bolívia e o Paraguai. Neste período, a cada ano, em média, quatro jesuítas vinham para o Paraguai. Na minha época, com o meu grupo, eu e mais três, quando chegamos aqui, passamos o primeiro ano inteiro estudando a língua guarani.

Isto foi quando mesmo?

Em 1954. O Paraguai tinha uma população de dois milhões de habitantes. O asfalto era escasso, chegava até Euzébio Ayala, uns 72 km no total, praticamente o único asfalto em todo o país. Era um país muito tradicional, pouco moderno. A luz elétrica, por exemplo, só existia em nossa casa. O próprio governador de Assunção não tinha luz elétrica.

Estudava-se, em média, um ano e meio de guarani. Em seguida, continuavam-se os estudos na Europa, especificamente, em filosofia. Porém, eu fiquei um tempo maior por aqui, primeiro porque pretendia ser professor de latim no seminário (o que não aconteceu). Lecionei no colégio cristão, ao mesmo tempo em que chegaram colegas para aprender a língua guarani, o que implicou a construção de uma pequena gramática da língua. Assim, eu fiquei no Paraguai até 1958.

A "Cia de Jesus" francesa, que tinha maior poderio econômico na época, generosamente bancou os meus estudos na

França, onde estudei filosofia. Parte dos estudos teológicos foi realizada na Espanha (a propósito, a teologia é bastante ruim por lá). Na França, o aprendizado foi excelente. Eu lia em latim, quando os textos de filosofia clássica eram em latim; o mesmo para os textos dos filósofos gregos estudados que, grosso modo, eram de Aristóteles e Platão. Algumas traduções até me ajudavam, mas eu seguia os textos originais. Atualmente, não sou mais capaz de fazer isto.

A Universidade de Estrasburgo era muita moderna, era bastante hegeliana, na época. Tínhamos uma formação ampla, isto é, filosofia antiga, medieval, moderna, contemporânea. Líamos quase tudo, São Tomás de Aquino, Dionísio, Santo Agostinho, Descartes, Kant, Hobbes, Espinoza e, claro, Hegel, dentre outros. Por lá haviam passado professores notáveis.

Como por exemplo...

Por exemplo, Jean-Yves Calvez, grande teórico do comunismo. Era um ambiente acadêmico não muito existencialista, mas se conhecia a fenomenologia de Merleau-Ponty, lia-se Henri Bergson. Foi quando comecei a ter um contato mais direto com os "estudos de cultura". Tínhamos um professor que havia estado na África e adorava falar de *kultur* e *civilisation*. Ele lecionava muito desta perspectiva, não era um curso propriamente de antropologia, era mais uma espécie de "teoria cultural", ou coisa do tipo.

Deixe-me só retroceder um pouquinho, voltar para um elemento que me parece importante. Nos seus primeiros quatro anos no Paraguai, havia um mentor intelectual?

Meu professor era Antonio Guasch. Eu ainda tenho os cadernos dele!

Ele foi seu pai intelectual adotivo aqui?

Sim, embora viajasse muito e, de fato, foram poucas as aulas que tive com ele. Ele faleceu na Espanha, em 1965, preparando a edição de um livro que não foi publicado.

Sua tese sobre a língua cristã-guarani, nas missões jesuítas no Paraguai, é de 1969...

Sim. Minha tese é de 1969, *La création d'un langage chrétien dans les Réductions de Guarani au Paraguay*. Depois dos estudos de teologia, que duram quatro anos, temos novamente uma espécie de noviciado, que chamamos de "terceira provação", com mais um ano de estudos, sobretudo de espiritualidade, e um mês de exercícios espirituais. Estive na Áustria, por dois meses, no hospital da Imperatriz Sissi. Depois disso, passei um mês e meio com os trabalhadores espanhóis na Alemanha (nos últimos anos, observa-se novamente a migração de trabalhadores espanhóis para a Alemanha, porém, agora, a maior parte deles é de intelectuais). Eu estudava alemão e lia muito. Foi um período muito tranquilo, durante o qual pude passar dois meses em Viena e outro em Hanôver.

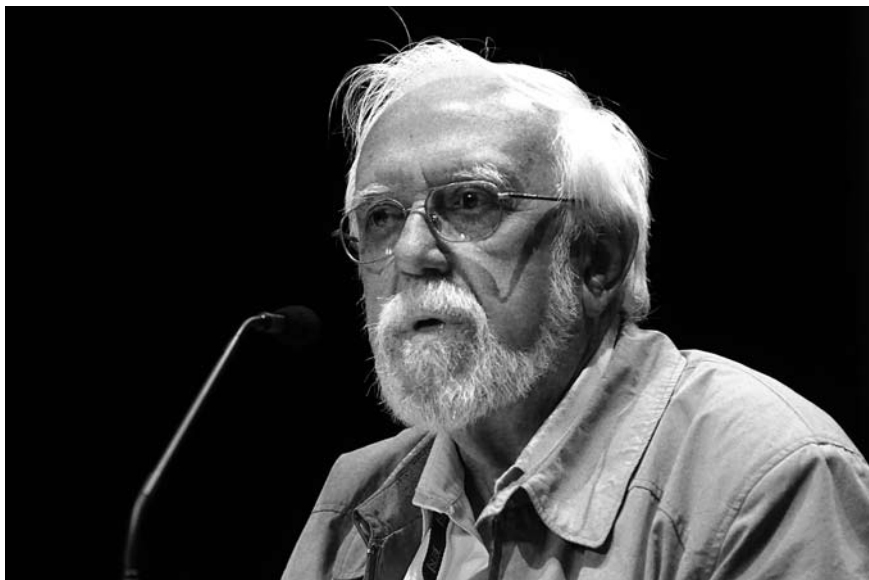
Logo em seguida, eu comecei a tese. Acho que não é vaidade dizer que é uma boa tese. O trabalho saiu em menos de dois anos. Eu frequentava todos os dias a biblioteca de Estrasburgo. Em geral, eu era o primeiro a entrar e trabalhava até o meio dia, quando voltava para casa. Raramente eu ia à biblioteca no período da tarde. A tese, de fato, é uma introdução a todo o trabalho que eu venho desenvolvendo até hoje. Os documentos que analiso, os artigos e os livros que escrevo, são uma espécie de ruminção e continuidade da tese, é a minha herança. Eu recolhia documentações com uma facilidade espantosa. Tive sorte com tanta

ajuda e com os parceiros com os quais me deparei (facilidade de acesso aos arquivos, fotocópias, microfímes).

Durante a pesquisa, fiz três viagens importantes. Estive por um mês em Madrid, perto da eclosão de maio de 1968 e, curioso, fui para Roma momentos antes da explosão do movimento (ficamos sem transporte, sem trem, só regularizado após um tempo). Com relativa frequência, eu ia trabalhar no Ibero-Amerikanisches Institut de Berlim, um instituto, por sinal, que ainda frequento – nos últimos anos, bem menos, é verdade – ainda visito porque dispõe de uma biblioteca muito rica sobre a América Latina.

A ideia central do meu trabalho não era "original" mas, ao mesmo tempo, foi relativamente original o fato de eu ter levado bem a sério aquela intuição: a de que, diante do contato, as línguas mudam, porém sobretudo em *determinados campos semânticos*. Todavia, para tanto, era e é necessário um trabalho exaustivo, para o qual eu recolhi bastante documentação – que, por sinal, ainda hoje não é muito explorada. Posso afirmar que eu mesmo não aproveitei, não analisei sequer a terça parte do material que coletei.

Com frequência me perguntam de onde surgiu esta "originalidade", mais suposta do que real, na abordagem semântica do guarani dos tempos das reduções. Acredito que tenha nascido do fato de eu considerar a colônia como um vasto processo de transformação e de conversão linguística. Constituiu também, integralmente, uma ampla e profunda tarefa de tradução, a tradução de símbolos e o manejo de recursos da linguagem, realizados pelos jesuítas por meio de um sistema bastante coerente e constante, que caminhava na direção da normalização da nova linguagem em processo de gestação. Os jesuítas traduziam a si próprios, na medida em que eram traduzidos pelos Guarani. Como



Fotografia: Martín Prieto

disse Augusto Roa Bastos, o grande escritor paraguaio do último terço do século XX, "evangelizavam na medida em que eram evangelizados". Os jesuítas compreenderam, mas paralisaram o sistema econômico guarani. O mesmo pode ser dito a respeito da língua indígena e de seu forte viés espiritual. Todavia também é necessário mencionar, de modo comparativo, que a vontade e a capacidade de escuta dos antropólogos atuais seriam muito inferiores. Houve um *avant la lettre*, uma interculturalidade com os outros que não voltou a acontecer com a mesma intensidade, exceto em Montoya, Nimuendajú e Cadogan.²

A tese foi defendida em 11 de janeiro de 1969 e, já no dia 13 do mesmo mês, eu peguei um avião para a América Latina. Fiquei alguns dias em Lima, Peru com amigos e, em seguida, vim para o Paraguai.

Neste período, como era o contato, o diálogo do senhor com a antropologia, com a etno-história?

Na França, eu não tive contato com a antropologia, pois o doutorado que fiz não era o *Doctorat d'État*. Naquele tempo, na França, havia um tipo de doutorado que era uma espécie de "pequena tese" de uma "grande tese" posterior. Por exemplo, a "pequena tese" de Claude Lévi-Strauss é *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara (Família e vida social dos índios Nambikwara)*, sua grande tese *Les structures élémentaires de la parenté (As estruturas elementares do parentesco)*". Os doutores tinham mais de 40 anos quando finalizavam o *Doctorat d'État*, o que atrapalhava muito a vida das pessoas, assim como a própria atividade de ensino. Por esta razão, a França estabeleceu este "doutorado menor", que seria quase um mestrado, ou melhor, um pouco mais que um mestrado e um pouco menos que um doutorado.

A faculdade eclesiástica que é, ao mesmo tempo, católica e protestante, na Universidade de Estrasburgo, foi vantajosa para mim. É a única existente, com uma regulamentação do tempo de

Napoleão. Estes dois núcleos eram gerenciados pela mesma administração e secretariado, com professores católicos e protestantes (luteranos em sua maioria), mas os alunos tinham toda a liberdade de assistir – e mesmo mesclar – às aulas (as de teologia católica e protestante).

Eu era muito livre. O meu orientador teve grandes dúvidas, antes de aceitar me orientar. Na ocasião, ele me disse, “olha, é a primeira vez que escuto esta palavra: ‘guarani’”. Ele não sabia nada a respeito...

Ele era especialista em quê?

Ele era especialista na obra do papa Leão Magno, que transformou o latim da sociedade romana, pagã se quiser, para que fosse capaz de expressar conceitos cristãos. Ou seja, também converteu a língua em função desta “nova religião”. O meu orientador era um grande especialista no tema.

Desculpe-me, qual o nome dele?

Chavasse.³ Ele me dava algumas indicações, porém, desde o primeiro dia, eu sabia o caminho que tinha a seguir. Tive poucas dúvidas. Por isto a minha tese começa sem preâmbulo. Por exemplo, não há explicações sobre marco teórico (os argentinos gastam páginas e páginas com seus marcos teóricos). Ora, começam a caminhar, se não sabem aonde ir, vêm com esta de marco teórico! Por mais que você tenha muitos mapas, se você não caminha, não caminha. Eu tinha esta vantagem inicial, já sabia qual caminho percorrer e trabalhava.

Qual ideia eu defendia? Como disse antes, é uma argumentação muito simples, que aplico continuamente até hoje. No encontro entre as línguas, o contato se faz – dependendo do tipo de colonização – por áreas semânticas. Daí surgiu o célebre esquema que elaborei e,

em seguida, teorizei um pouco no livro *O mundo guarani* (2011). A saber, após o contato tem-se: (1) destruição, (2) vontade de substituição, ou vontade de encobrimento e, às vezes, (3) acontece uma transformação; em alguns casos, há um germe, uma plantinha, que engendra uma verdadeira criação. É sempre assim. Porém, não é tão simples assim, uma vez que você precisa comprovar, reunir elementos e materiais para demonstrar. Pelo menos está documentado! Bem, como se sabe, por outro lado, toda documentação é uma seleção, é verdade...

Pelo que as pessoas dizem – e até acredito – tenho um estilo de escrita e de argumentação que não é complicado. Uma editora com a qual trabalhei, já falecida, me dizia, “você fala de coisas muito profundas, de modo muito fácil”. E, de fato... É verdade que, às vezes, eu procuro uma palavra – *uma* palavra – mais rebuscada, mas faço um uso parcimonioso, pois o espanhol não é minha língua materna – o que é outro ponto importante, como já mencionado, minha experiência em Porreres. O fato do espanhol não ser minha língua materna me deu uma grande vantagem, em conjunto com todo o meu processo de formação, anos a fio, durante os quais aprendi outras línguas.

Na tese, argumentei em favor da ideia de “criação” na língua das missões. Sim, houve uma “criação”, de certo modo, ao mesmo tempo em que houve uma “conversão”. Algumas palavras foram substituídas, ou seja, mortas de fato. Há palavras da mitologia que, praticamente, não apareceram nunca mais. Muitos conceitos-chave da “religião guarani” foram transformados. Porém, eu sabia que havia ocorrido uma conversão, uma transformação, na filosofia, na mitologia clássica. Eram claras as mudanças ocorridas em termos, expressões. Ou seja, uma passagem, transformação. Eu claramente via os resultados, porém não sabia de onde viam.

É aí que entra a conjuntura indígena do Paraguai contemporâneo? Falemos um pouquinho do contexto paraguaio, no momento em que o senhor voltou para cá...

Isto. Então, continuando, refleti, "e se pudéssemos entrar no século XVI, quando aqui chegaram os jesuítas?". E me dei conta: "Claro que podemos entrar! Voltando ao Paraguai onde há índios que ainda vivem na floresta – que naturalmente têm sua história, suas transformações sociais, culturais, políticas..." Porém, de modo contundente, nos anos em que voltei, a partir de 1969, os indígenas que aqui estavam eram "fiéis" àqueles que conhecemos nos escritos dos séculos XVI e XVII. Eles não haviam sido "descobertos".

Claro que são populações que passaram por diversas transformações como, para dar um exemplo mais imediato, nas vestimentas. Porém, mesmo no vestuário, a coisa é muito nuançada. Em público, vestiam-se muito à moda "não indígena", mas as mulheres dentro das casas só usavam saia e mais nada, algo muito normal nas comunidades em que eu chegava. Os homens saíam para trabalhar, mas muito ocasionalmente. As festas surgiam para mim como vestígios, rastros do que falam os documentos históricos, mas não só eles... É o mesmo que nos diz a antropologia do século XX. Naquele tempo, eu passei a ter um contato mais direto com a antropologia e comecei a desenvolver o trabalho sobre as "Reduções guarani", já não mais para a tese, apenas por curiosidade.

Professor, gostaria de ouvi-lo sobre um tópico específico das traduções e das conversões. É recorrente encontrarmos muitas reflexões metafísico-filosóficas, em diferentes comunidades guarani, nas quais alguns conceitos se assemelham a temas da metafísica judaico-cristã. Como

controlar possíveis deslizamentos semânticos, quando nos deparamos com horizontes aparentemente similares?

O contato colonial somente se dá através da extirpação das línguas, incluindo aquela dos ritos e mitos religiosos – que apresentam notáveis diferenças formais e semânticas quando comparadas ao uso cotidiano das línguas – e suas transformações. Os missionários, em seu afã de conversão dos povos a uma nova religião e, especialmente, os jesuítas não podiam evitar esta problemática que tem várias arestas: a adoção de hispanismos, a criação de neologismos, a ressemantização de palavras aparentemente sinônimas, ainda que distanciadas culturalmente. A colônia tenta traduzir-se nas palavras do outro, embora nem sempre consiga falar a língua do outro. Há traduções que usam as palavras da língua sem a língua, muitas traduções da bíblia são atrevidamente aculturais.

Tomar a palavra *Tupã*, do mundo tupi e também guarani, para significar o Deus cristão, é um caso emblemático. *Tupã*, que é o deus do trovão, não é o único, nem o primeiro e, muito menos, o principal da mitologia guarani, mas veio a traduzir o Zeus grego e Júpiter romano. É interessante notar que o Zeus grego, por sua vez, já havia substituído o Jeová judeu. A ressemantização é um jogo perigoso, mas chega a impor seu novo sentido com o uso cotidiano e constante. Há neologismos ousados, como quando se diz que "comungar" é "comer a carne de Deus" à moda antropofágica; ou aquele que toma o "batizar-se" por "fazer-se xamã" mas, neste caso, os portugueses e os espanhóis haviam sido percebidos como xamãs e magos, na medida em que chegavam pelas águas. Há, nos últimos anos, várias teses que abordaram o tema com mais detalhe, além destas ligeiras notas. No fim, em graus variados, trata-se da seguinte assertiva: as línguas não são

somente o que foram, mas antes o que virão a ser pelo uso em uma comunidade de falantes, de comunicação.

Foi neste retorno ao Paraguai que o senhor conheceu León Cadogan?

Fui visitar León Cadogan – eu já havia me correspondido com ele duas ou três vezes. Ele era muito amigo do padre Antonio Guasch. Cadogan gostava muito dos jesuítas. E foi amor à primeira vista: ele me adotou imediatamente. Cadogan confiava enormemente nos acadêmicos e quase todos estrangeiros, após conseguirem elementos para sua tese, sumiam. Não era má vontade mas, para citar um caso célebre, Pierre Clastres (1972; 1974) aproveitou todo conhecimento coletado e acumulado por León Cadogan e foi embora. Simplesmente partiu. Helenè Clastres (1975) também: ela ficou apaixonada pelo trabalho de Cadogan, porém, não deu continuidade ao trabalho entre os Guaraní. Os acadêmicos partem e vão estudar a “história das mentalidades”. E assim também são os outros. O próprio Miguel Angel Bartolomé, que está no México.

Quando eu faço este julgamento, não é um julgamento de menosprezo. O que quero ressaltar é o efeito disto, a saber, o fato é que, após estes esforços iniciais destes etnógrafos modernos guarani, não há uma “antropologia guarani”. Nos últimos anos, não quero nomear, são muito poucos os pesquisadores e intelectuais que continuam este legado. Por desgraça, eu sou quase o único.

Na antropologia do século XX, nós temos apenas três etnógrafos guarani. Notadamente, há pequenas descrições, um pouquinho aqui, um pouquinho acolá, mas os antropólogos do século XX são simplesmente: Curt Nimuendajú, León Cadogan e Egon Schaden. Surgiram outros depois, mas não como estas figuras emblemáticas.

Outra coisa que eu já disse há muito tempo: a etnografia histórica dos Guaraní está no Montoya.⁴ Escrevi algumas coisas breves sobre isto, atualmente há trabalhos maiores, teses. Há algumas boas: a da Graciela Chamorro, para a parte religiosa, a da Angelica Otazú e também o estudo de Antonio Caballos (Cf. Otazú 2006; Chamorro 2008a; Caballos 2011). Não há mais muita coisa além disso, e estão quase todos nesta linha do Montoya, ou seja, são pesquisadores com uma experiência etnográfica que têm lido Montoya, especialmente Chamorro e Caballos.

No meu retorno – cheguei aqui sendo jesuíta – tinha que ser professor, “ganhar a vida”, trabalhar na universidade. Nesta conjuntura, numa visita a Cadogan, eu lhe disse: “Gostaria de visitar os índios”. Aí ele pensou: “Ah, este eu vou pegar na armadilha...”. Ele era um artista nesta arte. Cadogan era muito socrático – já falei sobre isto em outra ocasião – quer dizer, nunca dava uma resposta direta, você sempre tinha que decifrá-la. E, algumas vezes, acredito, falei coisas que ele ignorava. Nos últimos anos de sua vida, entre nós havia um convívio mais frequente.

Ele já estava doente?

Estava. Mas não era tão doente. Ele se cansava, mas não tanto. Nesta época houve ainda algumas obras dele, das quais eu fui editor. *Yvyra Ñe’ery. Fluye del árbol la palabra* (1971). *Ayvu Rapyta* também editei, mas a nova edição, em 1992, com ele já falecido. Ele me chamava continuamente. Eu era também um pequeno escravo. Quando ia para o mato, voltava e narrava para ele toda experiência. Ele confirmando seus trabalhos...

Nimuendajú e Cadogan realizaram, para usar uma expressão empregada pelo se-

nhor, "etnografias da palavra" guarani. Como o senhor pensa este legado deixado por eles?

A melhor antropologia guarani é a que se funda em uma etnografia da palavra. Já em 1639, o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya caracterizou os Guarani como "senhores da palavra". Quase todas as fontes que relatam os primeiros contatos no século XVI falam sobre seus cantos e danças. Estas características são mais acentuadas entres os Avá-Katú (Nhandeva), os Pãi (Kaiowá) atuais – e alcançam níveis absolutamente notáveis entre os Mbyá. León Cadogan, há alguns anos (1959:7), os qualificava como poetas e teólogos, verdadeiros "profetas da selva", expressão retomada e divulgada por Pierre Clastres, alguns anos depois (1974:137-ss).

O livro de León Cadogan, *Ayvu Rapyta* (1959), título que pode ser traduzido como "palavra fundamental" ou "fundamento da palavra", no qual há textos míticos coletados, transcritos e traduzidos dos Mbyá do Guairá, oferece exemplos extraordinários da arte da palavra entre estes Guarani. Hinos, rezas, comentários teológicos, como também leis do código penal, preceitos sobre o casamento e a educação dos filhos, regras de agricultura, profecias messiânicas – toda e qualquer palavra vem impregnada de poesia. O Mbyá manifesta-se como alguém que está em tensão num mundo cheio de coisas nefastas e imperfeitas, e só a palavra redimida e boa poderá superá-lo, transcendê-lo: o valor e a força vêm com as palavras inspiradas.

Tratei repetidamente deste tema, porque me parece central. É necessário ter passado longas e repetidas noites de palavras ditas e escutadas para sentir, de alguma maneira que, para os Guarani, a palavra é o todo e o todo é a palavra. Não é exagerado dizer que o Guarani é

uma palavra sonhada em sua concepção, e feita carne e história em sua vida; o Guarani é a história de sua palavra.

Os grandes etnógrafos dos Guarani, Montoya (1639), Nimuendajú (1914) e Cadogan (1959), são etnógrafos da palavra guarani. Somente a partir deste horizonte se pode construir uma etnologia guarani aceitável. Infelizmente as novas contribuições, neste campo, são um pouco precárias, ainda que com exceções significativas. Simplesmente, para fazer etnografia guarani, é necessário escutar a palavra. E é preciso advertir que os paraguaios que falam guarani não têm a capacidade de entender esta palavra guarani indígena, isto é, a não colonizada.

Isto leva às grandes traições das traduções que você mencionou. Somente as traduções realizadas por Nimuendajú e Cadogan – ainda que, às vezes, com um estilo árduo – podem ser consideradas fiéis, uma vez que levam em conta o sistema de vida, o *teko* ("modo de ser") guarani. É um problema sério traduzir o guarani Mbyá sem estar imerso, por exemplo, em sua economia e em seu modo de ser. É neste sentido que a etnologia guarani passa, necessariamente, pela etnografia de sua palavra.

Como foram suas experiências com as diferentes comunidades guarani?

Um elemento muito importante é que fiz uma espécie de noviciado de escuta, de prática e de aprendizado. Por exemplo, eu não sabia nem manipular um canivete, nunca soube pendurar uma rede... Neste caso, acho que os índios, ao verem alguém tão desamparado, pensavam: "Vamos ajudá-lo, e seja o que Deus quiser". Eu era professor aqui em Assunção. Então, ia para lá durante os fins de semana, ou em feriados prolongados, nas férias. Eu também era editor de revista.

Às vezes, após o expediente, ia para o mato, pois as primeiras comunidades que eu visitava não eram de difícil acesso.

Eram quais comunidades? Mbyá, Kaiowá?

Primeiro foram comunidades mbyá. Minha entrada ocorreu graças à ajuda do Cadogan. Posteriormente, o caminho ficou mais fácil, nas visitas a comunidades localizadas na área dos "padres do verbo divino".⁵ Foi quando tive maior contato com os Ava-Guarani, mas quase não tenho anotações oriundas destas experiências, nunca levei um diário de campo. Todo o material resume-se ao que ficava impregnado em minha memória, que eu usava para escrever alguma coisa. O meu primeiro artigo resultante disto foi "Quando o jacaré come a borboleta", uma espécie de ensaio poético mesclado com um pouco de etnografia. Só depois, a partir do início de 1972, comecei o trabalho mais sistemático com os Paítavyterã, graças ao auxílio dos etnólogos Friedl e George Grunberg (Melià *et alli* 1976). O Grunberg era professor clássico de Viena...

O senhor já o conhecia?

Não. Eu o conheci aqui. Mas, no início de 1970, ele já havia trabalhado com os Chiriguano. Depois, em 1971, como eu era presidente do Centro de Estudos Antropológicos,⁶ nos conhecemos pessoalmente. Houve, para usar a expressão de Goethe, uma "afinidade eletiva" entre nós. A parte mais acadêmica, mais antropológica, eu realizei em conjunto com o casal Grunberg, abordando temas como: terra, saúde, economia, língua e religião.

Houve também um projeto pedagógico, que resultou no livro *Educação indígena e alfabetização*. Engraçado, trata-se de um livro pioneiro a respeito no Brasil. Só existia um livro específico

sobre isto, de Silvio Coelho dos Santos (1975), que não era propriamente um trabalho acadêmico, era mais uma espécie de informe. No Brasil, não havia um livro específico sobre educação indígena. Havia o Florestan Fernandes, com aqueles artigos fabulosos sobre a educação tupinambá (1964; 1975), umas coisas também do Egon Schaden (1976), mas bem pouco.

Educação indígena e alfabetização é um livro que surge de um trabalho de mutirão.

A equipe, se podemos chamar assim, era composta por quais pessoas, quantas pessoas?

Missionários, freiras, boa parte do Mato Grosso, era por volta de 1978. Tivemos a sorte de contar com o padre Moura, um exímio datilógrafo. Ele foi uma peça fundamental para a realização do livro. Gerou um trabalho, embora rápido, muito eficaz, e que muito tem inspirado os estudos de educação indígena. Embora, atualmente, eu não encontre muita coisa relevante sobre a questão. Acho que as pesquisas sobre educação indígena estão se enveredando por dois falsos caminhos!

Um deles é uma tese muito própria do Estado, a saber, a do bilinguismo. O bilinguismo é uma armadilha porque, de fato, este bilinguismo – para usar uma metáfora – é uma ponte pela qual você caminha, passa, mas depois de atravessada, é uma ponte destruída, e não se pode mais voltar (que é o que acontece com as novas gerações).

O outro caminho é ainda pior: o da "interculturalidade".

Por quê?

Todo mundo fala em interculturalidade, mas o século passado (e o atual) foi o

século em que menos tivemos interculturalidade. Foi a negação de todas as culturas, potencializada com a globalização etc... Por exemplo, no caso de contextos indígenas, se você aceita a ideia – a mais razoável – de economia indígena, ficam nítidos os problemas. Quando se observam dois territórios que estão em sistema de não propriedade privada, fica evidente que são formas sociais que perdurarão, pois trata-se de comunidades que mantêm o sistema de reciprocidade e sua ideia correlata de território. Já os Estados – sabe-se lá o porquê, isto já foi superado com Francisco de Vitória em 1540⁷ – quando reconhecem um território, não reconhecem o *solo*, não reconhecem que há, neste território, um sistema de economia próprio, mais funcional para a conjuntura.

Os indígenas são ilhas, e estas ilhas são o futuro, isto é, as línguas e o sistema educativo indígenas. O nosso sistema educativo, por outro lado, não é melhor. Em nossa sociedade, não há uma só família que seja capaz de educar, é sempre uma educação terceirizada. Mesmo as famílias cultas não se sentem capacitadas para educar. E, no fim, quem educa? A rua, a propaganda, o shopping e o colégio. E educam com coisas que os pais não entendem – os filhos, nada bobos, sabem que os pais não entendem.

Eu fico meio bravo quando usamos termos que podem ser escolhidos para enganar, como é o caso da *interculturalidade*. As pessoas querem a confusão.

Gostaria de ouvi-lo sobre um tema algo controverso. A saber, os usos (e abusos?) de um conjunto de reflexões guarani, sob a chancela da expressão yvy marane'ỹ (“terra sem mal”).

Todos nós que temos feito algo de antropologia guarani precisamos nos agarrar aos indígenas como tábua de salvação.

Por sorte, Cadogan não negou tempo, nem esforço a quem dele se aproximava – a Pierre Clastres, a Miguel Ángel Bartolomé, a Mark Münzel. Eu mesmo me beneficiei enormemente de sua paciência e maiêutica socrática. Fazia-me ir à selva, como mencionei anteriormente, para perguntar coisas que ele próprio já sabia, porque, na verdade, queria que eu as escutasse de viva voz dos próprios Guarani.

Clastres podia sentir-se seguro ao escrever a *Chronique des indiens Guayaki* (1972), graças ao suporte etnográfico interno que lhe proporcionava o *Diccionario guayakí* de Cadogan. Em contrapartida, Clastres teve a delicadeza de tornar possível a publicação do dicionário na Société des Américanistes de Paris. O livro *Le grand parler*, de Pierre Clastres (1974), é de fato uma versão em francês do texto em castelhano, de alguns capítulos de *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959). E o próprio poema mbyá coletado por Clastres, presente no *Le grand parler*, que é uma boa contribuição, foi traduzido por Cadogan.

A questão da “terra sem mal” – yvy marane'ỹ – é um caso de extrapolação de um dado etnográfico particular, estendido por meio de uma generalização etnológica a todo o mundo guarani. É certo que a “terra sem mal” é um conceito bastante moderno, dada a existência da terra dos males, historicamente criada por nós, brancos. O fato de Nimuendajú já ter aplicado a expressão, escutada entre os Apapokúva (Nhandeva), a uma experiência mística de migração de uma dúzia de “índios paraguaios” – que, na ocasião, ele ignorava que fossem Mbyá – deu margem para que Alfred Métraux estendesse a noção ao conjunto de Guarani históricos e contemporâneos, mediante uma generalização e transposição de sentido que ignora o uso comum e a semântica guarani de contextos culturais

e econômicos muito diversos. À “terra sem mal” será conferido um sentido de paraíso na Terra, de ressonâncias quase bíblicas, quando, para os Guarani, esta terra é um lugar onde se dão as condições de uma autêntica economia de reciprocidade, que permite o dom e a igualdade.

Por outro lado, há o fato de, entre os Mbyá, a expressão “terra sem mal” ser inexistente, sendo atribuída a uma invenção irreal. É um caso típico que nos permite ver a complexidade das leituras descentradas, dos perigos dos paralelismos fáceis, a que você se referiu anteriormente. A economia de reciprocidade é tão distante da nossa cultura econômica que dificilmente podemos experimentar a realidade quando ela ocorre. Etnologia sem etnografia é “casca de banana” que leva a deslizamentos inesperados e quedas, cuja fratura dos ossos, no mais das vezes, é irreversível. A modernidade dos Guarani faz deles comunidades muito acessíveis, porém só de modo aparente, porque seguem sendo quase impenetráveis. Sua palavra é sua luz, porém também o seu refúgio.

No escopo do seu trabalho, há uma grande contribuição para a “guaraninologia”, qual seja, o fato de que os temas guarani teko porã (“bem viver”) e tekoha (“lugar / território”) tenham passado a ser um referencial importante nas pesquisas, uma espécie de conceito-chave do pensamento e das práticas guarani. O senhor chegou a ser, até mesmo, acusado de inventar, de superestimar esta centralidade⁸...

O *teko porã* é um conceito que atravessa a experiência de vida de todos os Guarani. *Teko*, palavra que Montoya já registrara, em 1639, em seu *Tesoro de la lengua guaraní*, significa “ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito”. É a cultura, tal como a definiria mais tarde, quase com as mesmas palavras,

Edward B. Tylor (1871). *Teko porã* é um bom modo de ser, um bom estado de vida, é um “bem viver” e um “viver bem”. É um estado de ventura, de alegria e de satisfação; um estado feliz e prazeroso, aprazível e tranquilo. Há um bem viver quando existe harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando existe alimentação suficiente, saúde e tranquilidade, quando a “divina abundância” – que Ulrico Schmídel encontrou entre os Guarani em 1537 (Cf. Schmídel 2003) – permite a economia da reciprocidade, o *jopóí*, isto é, “mãos abertas” de um para o outro. Para existir, o *teko porã* necessita de um *tekoha*, um lugar onde somos o que somos, um território – floresta, campo de cultivos, rios... Não se pode pensar somente em um “pedaço de terra”, trata-se de um conceito mais complexo e amplo.

A “colônia” – antiga e atual – vem se empenhando em destruir de modo sistemático – mediante usurpação de terras e destruição ambiental e econômica – o *tekoha*, o território do “bem viver”.

Tekoha’ÿre ndaipóri teko, ndaipóri avei teko porã. Sem tekoha não há teko, e sem teko não há teko porã.

Falemos um pouquinho do seu período no Brasil, de sua expulsão do Paraguai pelo general Alfredo Stroessner...

Durante o período ditatorial no Paraguai, curiosamente, havia artigos muito fortes contra a ditadura em nossa revista, *Acción*.⁹ O próprio Stroessner, na ocasião, chamou o nosso provinciano para uma reunião. Ele abriu uma caixa, que estava em cima da mesa, e disse: “Que me falem sobre isto!”. Eram três números da revista e um deles sobre educação, bastante crítico. É interessante notar que poderíamos escrever as mesmas coisas, sobre educação, para a conjuntura atual do Paraguai. Naquele tempo, também já

havam sido publicados uns poemas nossos, que ficaram famosos – não são bons poemas – aqueles *Tiempos de paz* (Martinez 2005). Agora sairá num filme, este poema. Por estes motivos, dentre outros, fomos expulsos.

Teve outro fato importante. Eu entrei na defesa dos Ache-Guayaki, que vinham sofrendo ataques incessantes. A questão virou um problema internacional, chegando aos Estados Unidos (ao congresso norte-americano). Os Estados Unidos cobraram explicações do Stroessner. Dez jesuítas foram expulsos, e eu fui nesta leva. Saí porque, de fato, a ordem do exílio foi transmitida pelo provincial. Saí com relativa segurança, não fui levado como alguns outros. De fato, passei pela expulsão do país. Os jesuítas são mestres em expulsões. Eu desci rio abaixo e cheguei a Corrientes. Era o único passageiro de um enorme barco, que se chamava “Presidente Stroessner”. Fiquei lá por um tempo. Eu tinha um compromisso, neste ano, 1976, no Congresso dos Americanistas em Paris (o congresso do centenário da associação) e, de lá, fui para Roma.

Em Roma eu não tinha nada o que fazer, pois é um lugar em que há muitos padres. Por exemplo, nunca fui convidado a celebrar uma missa para o público, nunca, nunca. Nem sequer para freiras... Eu estava em uma comunidade religiosa, com suas práticas, na casa de escritores, muito próximo ao Vaticano. Foi uma ótima ocasião, pois pude frequentar o arquivo do Vaticano todos os dias. Abri os documentos de todo o período de 1870. Fui o primeiro a abrir a documentação do Vaticano sobre a guerra do Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai.

Em setembro-outubro de 1977, ainda exilado em Roma, fui convidado a dar um seminário, como professor visitante, no curso de antropologia da USP. Ao seminário assistiam os professores Egon Scha-

den, Lux Vidal, Thekla Hartmann, Vera Penteado Coelho e Renate B. Viertler. Entre os participantes estavam também Dominique Gallois, que ficou famosa por seus estudos sobre os Oyampí, e Regina Polo Müller, que se especializou, posteriormente, em arte indígena. Dos outros não me recordo bem. O grupo não era numeroso. Eu não me sentia um docente, e sim um aprendiz entre tantos mestres, tantos professores. O seminário me obrigou a colocar em ordem minha experiência com os Guarani, e as perguntas me abriam perspectivas insuspeitas. Foi uma experiência para além da de docência. Na verdade, sentia-me um tanto quanto intimidado, mas ao mesmo tempo animado, devido aos participantes, a maioria com experiência etnográfica no mundo tupi-guarani.

No ano seguinte, fui professor visitante em Campinas, onde nasceu e cresceu minha amizade com o doutor Aryon Dall’Igna Rodrigues, que sempre me ajudou nos trabalhos sobre as línguas guarani. Foi neste período, em uma pizzaria da Rua Consolação, que um companheiro jesuíta me propôs a ir trabalhar com os Salumã, recém-contatados, e cuja autodenominação era, na verdade, *Enawenê-Nawê*. Com eles estava o irmão Vicente Cañas, assassinado em 1987, presumivelmente por *fazendeiros* da região, e novos colonos de Juína, na região do alto Juruena.

Eu encaro todas estas aventuras, sem medir muito as minhas possibilidades, pois, como disse, eu não tenho habilidade prática nenhuma, só boa vontade.

Voltei para Roma, peguei as minhas coisas e fui para a aldeia. O período entre os Enawenê-Nawê, entre 1978 e 1980, foi para escutar, aprender, marcar presença, mas sem muito proveito para um trabalho acadêmico. Eu não tinha um plano definido, não cheguei a fechar nada, embora eu tenha tomado muitas

notas. O que ficou foram as fotografias daquele tempo, eu tenho muitas.

Por exemplo, vi as transformações na produção das canoas. Também as anedotas... A primeira vez que os indígenas viram uma vaca na área deles – não se sabe de onde veio, provavelmente de uma fazenda que estava se instalando por perto. Naquele tempo – foram três anos – eu ficava lá observando, aprendendo sobre a economia da reciprocidade, participava de todas as danças, quase mais do que eles mesmos. Foi uma experiência muito boa. Como eu sou muito inútil para as coisas práticas, não sou pescador, não sou cozinheiro, a única coisa que eu fazia era plantar milho, plantar mandioca, quando precisavam. Muito por isto, às vezes, me deixavam sozinho, o que era um pouco duro. Sozinho, sozinho, por períodos de 15 dias, três semanas... Era muito árduo.

Após um tempo, por casualidade, fui superior da Missão Anchieta de Mato Grosso. Foi outra experiência muito bonita e interessante. Eu ficava em campo e, simultaneamente, precisava administrar os problemas das missões, das irmãs. Eu ia para os Kayabi, ficava em média duas semanas por lá. Encontrava-me, de vez em quando, com os Nambiquara. No mais, os trabalhos e os problemas de administração, a modernidade de uma missão, que também não era tão moderna assim... Administrar coisas como transporte, provisão disto, daquilo, cálculos... Neste ínterim, eu adoeci. Simplesmente adoeci. Quando fui ao médico – eu sentia uma fraqueza enorme – ele me disse: "Olha padre, você é a Arca de Noé, não tem bicho da natureza que não esteja no seu corpo". Todos os vermes possíveis estavam lá, principalmente amebas.

Deixei o Mato Grosso e fui para os Caingangue. Entre eles era outra situação, completamente distinta. Os Caingangue, já naquela época, tinham um grupo de católicos e, a princípio, eu

era coordenador das quatro dioceses. Eu os visitava. Eu morava em Miraguai, no Rio Grande do Sul. Quando os índios iam para as paróquias, nós, padres, procurávamos atendê-los. Se eles pedissem o batismo, batizávamos, se não, tudo bem.

Foi durante esta experiência que eu me deparei com um problema, que não tinha tido até então: a FUNAI. Muito amável, mas era uma amabilidade que me afastava de uma convivência mais efetiva com os indígenas.

O que o senhor chama de problema com a FUNAI? Havia conflito? Ao que, exatamente, o senhor se refere?

Refiro-me, precisamente, à amabilidade, ou melhor, à suposta amabilidade deles... Eu morava na casa do chefe do posto, fazia as refeições nesta mesma casa, e não tinha como escapar desta situação. O que implicou diversos problemas, como a dificuldade de comunicação com a comunidade. Eu não sabia a língua, tentei aprendê-la, e logo depois houve uma espécie de guerra civil entre eles. Eu ia a lugares como Ligeiro, Guarita, rezava missa, e percebi que, entre eles, se você fosse amigo de uns, não podia ser amigo de outros. Ou melhor, não é que não pudesse ser, e sim que não havia ocasião de conversar com outras pessoas.

Vale ressaltar que esta foi uma época em que, cada vez mais, eu tinha que trabalhar como professor, em Santo Ângelo, por exemplo. Neste período, em Santo Ângelo, finalizei, ao menos, dois produtos: *O Guarani: uma bibliografia etnológica* (1987) e *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones. Una bibliografía didáctica* (1995). Eu também lecionei na Unisinos, de onde saíram algumas pessoas que se lembram de minha passagem por lá, dos cursos que ofereci, e ainda hoje me agradecem. Bem, mas se

alguém vai para uma universidade é para fazer isto... Fiz o natural.

Até que, por outra casualidade, em 1989, no dia em que o Stroessner caiu, eu estava no aeroporto de São Paulo. Estava finalizando uma viagem que – embora eu tivesse sido expulso do Paraguai – havia começado em Assunção. O que aconteceu? Eu estava no Brasil, em Dourados, quando recebi a notícia de que meu pai estava morrendo. Vim para o Paraguai, deram-me o visto de saída e segui para a Espanha. Meu pai faleceu, de fato, três dias depois da minha chegada. No retorno, como eu tinha direito a terminar a viagem em Assunção, decidi ir à cidade no dia 03 de fevereiro, dia da festa de São Brás, patrono do Paraguai. No aeroporto, eu fiquei sabendo da queda do Stroessner. Por sorte, o avião no qual viajei foi o único a pousar em Assunção naqueles dias.

Agora, da minha experiência com os Enawenê-Nawê, só escrevi – e acho que nunca publiquei – uma espécie de etno-história sobre o aparecimento dos Salumã. Havia o imbróglio, a confusão dos nomes. Mesmo sabendo que não devemos dar nomes a tribos que não conhecemos, ficávamos neste impasse – neste caso porque havia um índio chamado Salumã.

Aí entramos em outro tópico sobre o qual gostaria de ouvi-lo um pouco. Após o retorno ao Paraguai, dando continuidade a seu trabalho anterior, o senhor passou a ser um dos principais intelectuais da causa indígena neste país. De modo mais apropriado, poderíamos chamar de um trabalho “indigenista”? Como é esta questão para o senhor? Os temas são variados, disputas territoriais, expropriação, extermínio indígena...

Eu nunca trabalhei nos aspectos jurídicos, ou seja, nas papeladas, mas tenho

apoiado, como assessor. Faço tudo o que posso para ajudar.

Estive presente, por exemplo, em bancas de mestrado e doutorado e também nestes cursos sobre formação dos professores indígenas. Geralmente sou muito crítico mas, fazer o quê? Ou seja, me chamam, eu vou.

O que quer dizer quando fala que é muito crítico aos cursos de formação de professores (“indígenas”) ? Quais são as razões para tanto?

É porque toda a nossa educação, repito, toda... Não conheço, na América Latina, uma educação formal que não seja anti-indígena. Não conheço uma única! E, às vezes, até mesmo quando os professores são indígenas é algo ainda mais anti-indígena porque, sem a distância necessária, eles repetem o que foi ensinado da perspectiva do branco. Há brancos que são, ao menos, um pouco críticos sobre estas coisas, que refletem um pouquinho mais – por circunstâncias culturais, claro! E há indígenas que são muito bons. É algo necessário, não serei eu a falar contra.

Mas há problemas como: o salário, o status do professor em uma comunidade, a concorrência destes professores com os líderes naturais – e, sobretudo, os xamânicos, os dirigentes espirituais. É todo um complexo. Eu não vejo, por enquanto, que se tenha promovido uma espécie de desenvolvimento da cultura como tal e, de modo mais concreto, o desenvolvimento da parte linguística, algo que os indígenas poderiam fazer soberbamente. Os professores estão bastante desligados – alguns, outros não – dos próprios líderes religiosos, embora alguns deles sejam, eles próprios, líderes religiosos. São pessoas muito boas, agradáveis, não são mal intencionadas, pelo contrário. Porém, estão trabalhando em *dois sistemas*, aliás,

como todos nós, mas me parece que mais desamparados.

Há também uma fase de imitação muito mais forte, nos dias de hoje, quer dizer... Eu sou outro extremo: não tenho celular, não tenho *tablet*, não tenho óculos escuros, carro... Ao passo que eles, os professores, têm tudo isto que eu falei. Isto faz com que se distanciem bastante da própria comunidade. "Eu, professor, tenho *outra casinha*"...

Por outro lado, há muitos indígenas na universidade, falo dos Caingangue que conheço bem. Há muitos advogados entre eles. Eu acho que isto é positivo, é outra época. Eu não me sinto em condições... Sou crítico, mas não me sinto em condições de ter uma opinião. Até porque eu também sou filho de agricultores – uma família tradicionalmente agricultora, pai, avô, bisavô... E, desta família, saiu alguém que faz antropologia, que faz linguística. Então...

São necessárias estas coisas, claro, mas é um processo muito complexo e o interesse do Estado – *do Estado propriamente* – nestes cursos, é muito criticável. Não quer dizer que seja mal intencionado, mas é muito criticável pela forma, porque não sabem o que fazer. Aí, para dizer de novo, tudo vira "interculturalidade", esmaecendo os grandes problemas e as dificuldades políticas e sociais envolvidas.

Quantos brasileiros que trabalham com índio sabem a língua? Neste sentido, alguns padres estão até em melhores condições. Mas mesmo assim... Nos custa muito nos desfazermos da nossa cultura, quando passamos para outra. O resultado é uma língua mal falada, uma cultura mal aprendida. Às vezes, somos tidos como especialistas, então, imagina, o que serão os outros?! Só conhecem lacunas. Vira uma piada. Por exemplo, me convidam para falar sobre "cultura guarani!" – é uma piada! E o

pior é que quase não se tem outra pessoa para falar sobre o assunto. É uma comédia este mundo. Cada um faz o seu personagem.

Enfim, em meu retorno ao Paraguai, continuei indo muito ao Brasil, a congressos, escrevendo e editando livros. As minhas publicações mais importantes são destes últimos 20 anos. Eu não tenho nada de relevante, senão estes trabalhos de linguística, de etno-história, e a formação de uma biblioteca notável. Nela, há um acervo com mais de 7.500 livros, algo em torno de 500 documentos fotocopados. Há também a biblioteca que herdei do León Cadogan e, por fim, a biblioteca Guasch (guarani). Eu não sei o que vai acontecer, onde ela vai parar. Vocês não querem lá no Rio? No Paraguai ninguém está usando, ninguém pede, mas se alguém souber que o Melià está levando a biblioteca para outro lugar, aí chovem manifestações...

A sua biblioteca é muito importante para o Paraguai...

Sim, eu acho que sim. A minha preocupação é que ela não seja dispersa, porque, às vezes, há a falta de espaço, a falta de alguém que possa cuidar.

Professor Melià, estou satisfeito com a entrevista. Muito obrigado!

Notas

¹ Município espanhol, localizado na província e comunidade autônoma das Ilhas Baleares, ao sul de Mallorca.

² Antonio Ruiz de Montoya, missionário jesuíta peruano, responsável por

importantes trabalhos linguísticos e etnológicos sobre os Guaraní (Cf. referências bibliográficas). Curt Unckel Nimuendaju, etnólogo e indigenista, autor, dentre outras coisas, do célebre *Leyenda de la creacion y juicio final del mundo como fundamento de la religion de los Apapokuva-Guarani*. León Cadogan foi um importante antropólogo e indigenista paraguaio, com importantes trabalhos linguísticos e etnológicos sobre povos guaraní. Em sua vasta obra, destaca-se o livro *Ayvu Rapyta* (1959).

³ Antoine Chavasse, professor da Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Estrasburgo.

⁴ Bartomeu Melià refere-se às seguintes obras do jesuíta Ruiz de Montoya: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus* (1639a), *Tesoro de la lengua guarani* (1639b), *Arte de la lengua guaraní* (1640a), *Catecismo de la lengua guaraní* (1640b) e *Vocabulario de la lengua guaraní* (1640c). Este conjunto de obras contém um vasto registro empírico, que fornece importantes fontes para pesquisas linguísticas, historiográficas e etnológicas sobre os povos guaraní.

⁵ Missionários do Verbo Divino (*Societas Verbi Divini*, SVD), Verbitas. Congregação de padres e irmãos missionários espalhada pelos cinco continentes, fundada em 1875 pelo padre alemão Arnaldo Janssen.

⁶ Centro de Estudios Antropológicos da Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción (Assunção, Paraguai).

⁷ Os escritos do teólogo Francisco de Vitória, bem como suas contribuições para a teoria da "Guerra Justa", são tidos como pilares para a construção do direito moderno internacional. A alusão feita por

Bartomeu Melià refere-se à abordagem de Francisco de Vitória, que tenta pensar os aspectos morais da economia, estabelecendo vínculos entre "valores e práticas culturais" e uma teoria econômica.

⁸ Para uma contextualização sobre o debate, ver Schaden (1962), Melià (1991), Noelli (1993), Ladeira (2001), Mura (2006), Chamorro (2008b).

⁹ Revista de periodicidade mensal paraguaia voltada para questões políticas, economia e cultura, vinculada ao Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guash (CEPAG).