



Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original:

Mobilidade, Pessoa e Vida Breve: revisitando o tema da terra sem mal a partir de uma etnografia atual entre grupos mbya no sudeste do Brasil.

Author(s)/ autor(es):

Elizabeth Pissolato

Published originally as/ Publicado originalmente en:

Estudios Latinoamericanos, 24 (2004), pp. 237-246.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2004.v24.art11>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

Mobilidade, Pessoa e Vida Breve: revisitando o tema da *terra sem mal* a partir de uma etnografia atual entre grupos mbya no sudeste do Brasil

Elizabeth Pissolato

Vocação religiosa Guarani e a questão da mobilidade

Os Guarani têm estado presentes nos estudos antropológicos e teológicos com a marca de um povo profundamente religioso, o que lhes teria garantido até hoje uma capacidade de resistência muito grande em relação aos efeitos desintegradores do contato com o mundo dos brancos. A religião aparece, nestas interpretações, como o núcleo da cultura e sustenta-se aí uma idéia de sua originalidade, mantida a despeito da experiência secular de encontro com o cristianismo missionário. As práticas sociais de um modo geral entre grupos guarani contemporâneos, bem como os processos de deslocamento populacional ao longo da história deste povo foram e são frequentemente analisados desta perspectiva.

Alguns temas tornaram-se centrais junto com o desenvolvimento desta percepção de uma orientação essencialmente religiosa da vida social entre os Guarani: o das migrações, tema clássico tupi-guarani, que contemporaneamente põe em foco a mobilidade mbya, já que o fenômeno da movimentação de indivíduos e grupos é uma marca deste subgrupo guarani em particular na atualidade. E, além deste, o tema da *palavra* como o lugar por excelência do *ser* guarani: aqui se fundem uma compreensão da pessoa (especialmente de seu caráter divino, baseado na noção de alma-palavra) e do ritual religioso ou da reza, que se estende para outros campos da vida social, onde o exercício de uma espiritualida-

de guarani dar-se-ia fundamentalmente por meio da palavra (falada, cantada, mentalizada), elo de ligação entre a humanidade e a divindade que garante a existência individual e a continuidade dos Guarani enquanto povo.

O objetivo deste artigo é propor, a partir de uma pesquisa etnográfica que vem sendo realizada entre populações mbya instaladas nas últimas décadas em pontos da Serra do Mar no litoral sudeste brasileiro,¹ algumas idéias acerca da mobilidade e da religiosidade, que deverão ser desenvolvidas em uma tese de doutorado em preparação. Trata-se principalmente de uma tentativa de ampliar o campo de análise da mobilidade, compreendida aqui menos como expressão de uma orientação religiosa referida anteriormente, e mais como lugar-chave de articulação entre diversas dimensões da vida social, como o parentesco, o xamanismo e o ritual. Para isto, a mobilidade é tomada em princípio como tema central à definição de pessoa, bem como à compreensão do que é referido normalmente como *teko* (“modo de ser”) guarani, e sua abordagem torna-se uma via interessante de análise daquelas dimensões.

Pessoa e mobilidade: da *terra sem mal* á etnografia atual

O tema da busca de *yvy marã e'y*, a *terra sem mal*, que se apresenta como núcleo da religiosidade guarani desde a análise dos mitos de criação e da cataclismologia por Nimuendaju [1987 (1914)], é um interessante ponto de partida para o comentário aqui pretendido. Nele estão condensadas tanto uma interpretação da mobilidade enquanto fenômeno motivado fundamentalmente pela religião, quanto uma definição desta como prática ascética que busca uma solução da condição ambígua da humanidade num devir além da vida terrena. O que este artigo pretende é estender a percepção desta dimensão dita religiosa a outros campos da vida social na análise da mobilidade, e, ao mesmo tempo, propor uma alternativa de compreensão do problema fundamental à cosmologia guarani da ambigüidade

¹ Os Guarani que vivem atualmente no Brasil somam mais de 30 mil pessoas pertencentes a três sub-grupos: os Kaiova, concentrados no estado do Mato Grosso do Sul, os Nhandeva ou Xiripa, que ocupam áreas no sudeste e sul do país, dividindo algumas com os outros 2 subgrupos, e os Mbya, que vivem geralmente em aldeias pouco numerosas, que se expandem desde o sul até os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo no sudeste brasileiro. O trânsito entre aldeias e a oscilação das populações locais são características deste subgrupo guarani, tal movimentação podendo ser descrita por dois processos basicamente: uma circulação intensa de indivíduos e grupos entre áreas já estabelecidas e a criação de novas áreas/expansão das terras demarcadas, especialmente nos estados do sudeste.

humana: o que se busca não é um devir divino da pessoa em vida futura, mas antes a capacidade divina que faz (per)durar esta vida que se vive na terra.

O que articula estas duas dimensões analíticas é um conjunto de noções e práticas referentes ao modo como se concebe a pessoa, seus estados e seu destino, e como se busca a interferência sobre processos pessoais diversos. Aqui são apresentadas algumas idéias-chave a esse respeito, cujo desenvolvimento em detalhe reserva-se à referida tese.

O estado de saúde-bem-estar-contentamento-alegria das pessoas, referido pelo verbo intransitivo da classe ativa *-vy'a* (“alegrar-se”), está no centro das atenções diárias nas aldeias mbya. Aparece tanto nas conversas informais quanto nos discursos elaborados da *opy*, a casa de reza; tanto nas práticas rotineiras de cuidado dos parentes quanto nos tratamentos xamânicos mais especializados ou no contexto ritual.

O uso do verbo *-vy'a* chama a atenção por sua extensão e também por apontar um aspecto-chave do pensamento mbya sobre a pessoa: a mutabilidade essencial de seus estados. A vida parece ser percebida e vivida como uma busca constante deste estado dito *-vy'a*, o que se expressa em matérias tão diversas quanto a residência e a teoria das almas. Observe-se o uso rotineiro da fórmula linguística que liga imediatamente o verbo e uma dada localidade: é comum a pergunta “*apy ma revy'a pa?*” (“aqui você está satisfeito-contente?”), assim como a afirmação ou negação nas narrativas em primeira pessoa do tipo “(nome de uma aldeia) *ndavy'ai*” ([em tal aldeia] eu não fiquei bem, alegre”). Observe-se, também, a definição do estado *ovy'a* (o-: marcador de 3ª pessoa) como o de quem dança e canta-reza nos rituais na *opy*, cujo principal objetivo é o “fortalecimento” (*mbaraete*) dos participantes. Ainda, note-se o uso frequente do verbo em contextos de fala em que as “almas” (*nhe'e*) aparecem como sujeitos de *-vy'a*. Aqui é bastante comum a associação direta entre os estados de *ovy'a/ndovy'ai* (3ª pessoa, afirmativa e negativa respectivamente) e ações intencionais de *nhe'e* descritas como deslocamentos, como em “*inhe'e oo ma*” (“sua alma foi”), ou “*opyta inhe'e*” (“sua alma fica/ficou”), “*ndooi inhe'e*” (“sua alma não vai”). Tais usos, presentes em narrativas referentes tanto aos deslocamentos de indivíduos entre localidades quanto ao abandono da terra por *nhe'e* na morte – quando se diz que “*inhe'e oo Nhanderu apy*” (“a alma – de alguém – vai para junto de Nhanderu”), referindo-se ao retorno à divindade celeste que a teria enviado à terra quando do nascimento, ou simplesmente “*oo ma inhe'e*” (“a alma vai”) – trazem à tona o problema fundamental que reúne os exemplos mencionados, a saber: a alegria-contentamento-bem-estar em sentido amplo é a condição fundamental para a permanência da pessoa. A atenção ou vigilância sobre as

manifestações de estados físicos-psicológicos-emocionais que ocupam os dias e as noites nas aldeias, as conversas e as práticas terapêutico-rituais atestam a centralidade do problema e a forma que assume: a vida entre os Mbya é uma busca incessante de permanência na terra.

Como os próprios usos linguísticos apontam, a definição de estados da pessoa parece estar intimamente ligada à mobilidade enquanto capacidade e condição da vida humana. Aqui mobilidade tem sentido abrangente, que compreende não só o deslocamento físico de indivíduos ou grupos entre localidades (o que frequentemente foi tratado na literatura como migração), mas um conjunto de maneiras de vida que afirmam uma idéia-valor de movimento, ou melhor, de *pôr-se em movimento*. Se o surgimento e o desaparecimento da pessoa são descritos como movimentos de *nhe'e* – deslocamentos do céu para a terra e vice-versa respectivamente – o tempo da vida terrena pode ser compreendido como deslocamento por caminhos que se põem para os indivíduos, que, por sua vez, devem buscá-los ao tentar alcançar aquele estado de *-vy'a* anteriormente referido, ou, por outro lado, não podem evitá-los. Este *estar em movimento* ou *não ficar parado* orienta os modos de residência e a organização das atividades produtivas, e é um aspecto central do xamanismo e da reza, que podem ser compreendidos como práticas de proteção da pessoa contra os perigos que se põem em seus caminhos. A percepção dos xamãs a partir de suas consultas às divindades, as inspirações que se dão nos sonhos bem como na reza, são geralmente apropriadas enquanto conhecimento-percepção das condições, favoráveis ou não, para esta atividade de movimentar-se, que é a própria atividade diária. Daí a importância dada ao início do dia, quando se pode traduzir em conhecimento os acontecimentos dos sonhos, quando se deve prestar atenção às impressões dos parentes mais velhos, e, se possível, ouvir o que pode vir a contar um xamã sobre possíveis ocorrências desastrosas e os cuidados necessários para evitá-las. Diz-se que antigamente esta reunião matinal em torno do líder de um grupo local organizava as atividades diárias do grupo, orientando os que o *seguiam*, a cada manhã, sobre as condições para *saiem*, ou seja, para deixarem suas casas para andar no mato à busca de caça, materiais ou frutos, ou para a ida ao rio, à roça, ou à cidade. Se o xamã dissesse, pela manhã, não ser um bom dia para sair, todos ficavam, entendendo que saindo “[poderia] acontecer alguma coisa”.² De modo

² Falas do tipo “acontecer alguma coisa” ou “não acontecer nada” são usos bastante comuns em narrativas feitas em português sobre os perigos a que estão expostas as pessoas, as previsões xamânicas e cuidados que devem ser tomados em certas ocasiões. Em alguns contextos, parecem referir-se diretamente ao acontecimento da morte.

semelhante, a participação na reza é uma fonte de inspiração importante para a tomada de decisão quanto ao sair, ao deslocar-se entre localidades, para o que se diz ser necessário que Nhanderu “ponha caminho” (*omoi tape*). O que está em questão é a evitação de *alguma coisa* que possa vir a acontecer resultando, enfim, no desaparecimento da pessoa, como as agressões por espíritos-donos ou os processos de transformação em que esta associa-se a certa espécie animal, descritos pelo verbo *-jepota* (“tornar-se” [um exemplar da espécie em questão]). Em termos positivos, trata-se da obtenção e manipulação de conhecimentos-poderes aplicáveis para esta manutenção da pessoa na terra, por meio da aquisição de “força” (*mbaraete*) que a faz continuar vivendo, *oikove* (“permanecer viva”), que a deixa “ficar mais”.

As noções de “viver” (*-iko*) e “andar”(*-guata*)/“movimentar-se” parecem indissociáveis. Note-se aqui as narrativas sobre o modo de vida dos antigos, que, diz-se, andavam por toda parte, paravam um pouco num determinado local, às vezes faziam roça e colhiam e já se deslocavam mais para adiante, paravam novamente, e logo já caminhavam, e assim sucessivamente, em trilhas percorridas a pé. Esses antigos, tidos como detentores de um conhecimento que hoje em dia não mais se tem (provavelmente porque não se tem mais o próprio antigo), seriam justamente aqueles que teriam alcançado – ou adquiriram capacidade para fazê-lo – *yvy marã e’y*, aquela condição de indestrutibilidade que é o que mais se almeja.³ O *não parar*, no exemplo, remete-nos diretamente ao tema do aperfeiçoamento da pessoa, o processo em que se visa alcançar *aguyje* (“madurez”). Aqueles que não paravam, estando sempre a buscar *aguyje*, são os mais capazes de alcançar esta *terra* incorruptível. E aqui chegamos ao tema do ascetismo guarani, classicamente vinculado à *busca da terra sem mal*. Mas, antes disto, vale o comentário de maneiras outras de andar ou de *não parar* presentes entre grupos *mbya* contemporâneos.

Se a experiência de viver em terras demarcadas e o que dela advém em termos de mudanças nas práticas produtivas e de consumo, trabalho e meios de captação de recursos, usos terapêuticos etc. certamente alteraram o modo mais antigo de *caminhar*, parece que a ética do *movimentar-se* não deixa de ser atualizada nas diversas formas econômico-produtivas e de residência adotadas atual-

³ O termo *yvy marã e’y*, traduzido frequentemente como “terra sem mal”, é aqui recuperado em seu sentido de negação da condição de corrupção, de estrago que caracteriza, no pensamento guarani, a condição de vida na terra, onde tudo e todos estão sujeitos aos infortúnios, às doenças e mal-estares, em resumo, aos estragos que resultam, enfim, no término da própria vida (*yvy*: terra; *marã*: destruir-se, sofrer dano; *e’y*: negação). Assim, *yvy marã e’y* é aquela terra onde nada se acaba.

mente pelos grupos mbya. Assim, se não se caminha mais livremente por terras “sem fronteiras”, como se diz de antigamente, passear (*-paxia*, *-jopou*) entre aldeias é uma atividade bastante valorizada e que faz parte da experiência de qualquer pessoa, em determinado momento de sua vida. As mudanças de residência, com permanências mais ou menos duradouras (nunca se sabe) relacionam-se ao parentesco e ao casamento, à procura de novas oportunidades econômicas, à busca por novos ambientes etc, e, quando tratadas num nível explicativo, podem ser justificadas simplesmente por uma afirmativa básica de que “o Guarani (ou ‘o índio’) é assim mesmo”, como costumam dizer. Sugiro que não apenas este trânsito entre locais já estabelecidos como terras mbya, ou os deslocamentos de grupos que resultam no surgimento de novas localidades – o que não deixa de continuar ocorrendo, a despeito das dificuldades atuais para a legalização de novas terras –, mas também a própria movimentação/alteração de modos de vida e de residência no interior de uma mesma localidade são expressões deste *modo de ser* de quem *não pára*. Assim, é notável a modificação dos arranjos residenciais numa dada localidade, bem como as transformações sobre a organização das atividades produtivas, que variam com as mudanças no plano da residência e do parentesco, mas também a partir de iniciativas individuais que podem alterar significativamente o quadro local do trabalho e da produção. De modo que pode-se perceber uma sucessão de contextos econômicos e de trabalho, ora havendo maior ou menor centralização na organização da produção e consumo, ora privilegiando-se certa atividade em detrimento de outra, e, num momento seguinte, acontecendo o contrário. Enfim, como se os contextos ditassem as formas, ou, melhor dizendo, como se as formas resultassem deste modo de pôr a vida sempre em movimento, esta prática dos indivíduos porem-se-em-caminho.⁴

Se a permanência da pessoa é pensada, como sugiro acima, como uma atividade constante de pôr-se em caminho (mais do que a caminho), o que parece estar em questão é menos um ponto de chegada que a própria atividade de *caminhar*. Não só as práticas produtivas e de residência, marcadas pela variação e inconstância, traduziriam um tal pensamento, também o xamanismo e a reza enquanto instrumentos necessários ao exercício desta atividade, práticas de produção de saúde-alegria-bem-estar ou de fortalecimento da pessoa, por meio da ligação com Nhanderu. Quanto a estas, é importante dizer que o *caminho* só

⁴ Estas observações nos levariam a desdobramentos importantes em relação ao parentesco, ao mapa territorial, e aos princípios de organização social, mas tais desenvolvimentos deverão aguardar uma outra oportunidade, optando-se aqui por manter o foco na pessoa para o tratamento do tema da mobilidade.

é garantido enquanto tal vínculo se mantém, o que significa um exercício permanente de “fé” (*jerovia*), envolvendo o movimento constante de palavras-impressões que circulam entre lugares celestes-divinos e terrestres; inspirações que descem, ou que Nhanderu faz descer (*omboguejy*) e que devem ser postas/exercitadas, seja na prática de fazer sair as doenças com o uso do tabaco⁵ ou na de “levantar” cantos-rezas (*mboraei*) na *opy*. Aqui não só o conhecimento-inspiração (do curador, do rezador) dependem de um deslocamento prévio na direção céu-terra, já que todo conhecimento-poder tem origem em Nhanderu, mas ainda sua atuação para os benefícios que são capazes de produzir aos humanos (os *mbya* vivos na terra) implicam numa atividade móvel, como a do sonho ou visão por *xamã*, ligada ao uso excessivo de tabaco (que, dizem, nem todos aguentam) ou o exercício físico do canto e da dança no ritual, que valem tanto quanto mais se aguarde, do mesmo modo.

A vida ao limite

E aqui voltamos, então, ao tema do ascetismo guarani. As observações anteriores apontam certa continuidade entre um discurso sobre o antigo/o antigamente (*yma*) e as práticas e noções que orientam a vida dos grupos *mbya* atuais. Minha sugestão é que a descrição sobre o modo de vida dos antigos, que não paravam, e as práticas contemporâneas que põem em movimento tanto as pessoas quanto seus afazeres no dia-a-dia, desde as atividades voltadas para a produção e o consumo de alimentos até as que se diz de “fortalecimento espiritual” (o canto-reza e o consumo de tabaco) são expressões, enfim, de um mesmo etos asceta guarani, que, na literatura, encontra-se intimamente vinculado ao tema da *busca da terra sem mal*.

A idéia mais divulgada entre os autores é a de que, entre os Guarani antigos, a prática das migrações por grupos que acompanhavam grandes *xamãs* e dedicavam-se a exercícios espirituais, combinando restrições severas de dieta e a reza-canto, tinha como objetivo o alcance de um estado de “perfeição” ou “amadurecimento” (*aguyje*) necessário para se chegar, por sua vez, a *yvy marã e’y*, lugar onde nada se acaba. [Nimuendaju 1987 (1914), Cadogan 1959]. *Aguyje* seria,

⁵ A cura *xamânica*, apesar de certa variação de estilo, é sempre uma técnica para a retirada de um objeto-causa de malefício que penetrou – seja por ação do vento, de feiticeiros, de espíritos-donos etc. – na pessoa afligida. O tabaco (*pety*), soprado, tem uma atuação importante para fazer movimentar, até sair, este objeto do corpo do assistido, geralmente através da sucção.

então, a superação da condição mortal da pessoa na terra, note-se, alcançada na própria terra, e que dá acesso a uma outra também terra, *yvy*, porém incorruptível, ao contrário desta.

Adiando para um momento futuro o comentário mais detalhado das interpretações sobre *yvy marã e'y*, quero chamar a atenção, contudo, para a ênfase presente nestas análises sobre a passagem para esta terra, ou, como é frequentemente chamada, paraíso como solução ou desfecho daquele problema já referido da ambiguidade humana: entre a animalidade e a divindade, a solução para os humanos estaria num destino divino com o abandono da vida terrena e a conquista de uma condição identificada a Nhanderu.

As representações sobre *yvy marã e'y* ou *yvy ju miri*, tanto na etnografia atual junto aos grupos *mbya* quanto nas informações fornecidas aos autores que realizaram suas pesquisas ao longo deste século entre grupos guarani diversos, descrevem-na certamente como uma vida ao modo da divindade, sem sofrimento, sem doença, sem corrupção, sem término. Neste sentido, os comentários sobre a passagem possível para *yvy marã e'y* (principalmente no tempo dos antigos) e sobre o destino de *nhe'e* após a morte são coincidentes. Voltando para Nhanderu com a morte, *nhe'e* vive em condição de incorruptibilidade, num estado de alegria (*-vy'a*) marcado pela dança-canto que “não pára” no mundo celeste das almas. Mas há uma diferença fundamental entre as narrativas sobre uma e outra passagem: para *yvy marã e'y* vai-se, como dizem, “com o corpo” (*guete reve*), ao contrário do que acontece na morte, que divide a pessoa justamente entre a parte que fica (*opyta*) e a que vai (*oo*).

Esta diferença fundamental é que nos aponta uma outra direção de análise para o tema da ambiguidade. Minha sugestão é que a busca desta condição que se traduz no conceito de *yvy marã e'y* é uma busca em terra, isto é, uma busca, no limite, de vida terrena, que se faz a cada dia e que se expressa na imagem de uma terra limitrofe entre céu e terra (pois *yvy ju miri* está depois do mar, onde a terra se encontra com o céu). O ascetismo é, aqui, menos uma prática voltada para a superação desta vida, com a passagem para um outro domínio, e mais um exercício diário de controle sobre o que é próprio dela, a corrupção. A transformação que se busca na prática de “fê” (*-jerovia*) e no pedido e “escuta” (referidos pelas formas verbais *-porandu* e *-japyxaka* respectivamente) da inspiração divina traduz-se na capacidade de conhecimento-poder conquistada ao longo da vida, que, na versão mais radical, a faz continuar ilimitadamente, capacidade que detêm justamente aqueles de vida longa, os velhos ou os antigos. O problema da incorruptibilidade não estaria, então, posto para ser resolvido num devir futuro da pessoa, mas antes é uma questão do presente, ou propriamente aquela que mobi-

*coisa alguma à vista dos de lá, e quando (estes) vão em São Paulo V. Exa. e o Governo dizem a eles voltem para S. João arranjam-se com o vosso Padre, e no Salto-Grande o Governo dá ferramenta, roupas, espingarda, rosários. Eles sabem que em S. Jerônimo (Paraná), Jataí, Pirapó, o Governo dá tudo o que é de absoluta necessidade, e que por isso lá tem assalariados escravos da Nação. E roupa [], e até correio. Eles sabem que a Assembléia Presidencial orça todos os anos uma quota para eles, porém aqui em S. João fala-se só de promessas, e nada vem, passa um ano, passa outro e assim todos os anos vão em promessas, e para essas promessas nunca chega o dia desejado.*²²

Os Kaiowá em questão haviam migrado do Mato Grosso para o Porto do Jataí na década de 1850. Diante das condições encontradas no entreposto do Barão de Antonina e das dificuldades de dividir o território do aldeamento com outra liderança Kaiowá – ligadas ao cacique Libânio – dirigiram-se para Faxina, São Paulo,²³ sendo também aí rejeitados pelos Kaiowá que ocupavam aquela missão. Este grupo partirá então para a região do Paranapanema paulista, onde será montado na década de 1860 o Aldeamento de Tijuco Preto, no qual atuou o missionário capuchinho Frei José de Loro.²⁴

Sobre o funcionamento dessas unidades de “Catequese e Civilização”, a atenção que vem se dando à organização social dos aldeamentos tende a questionar conclusões apressadas formuladas pela antropologia do contato na década de 1970. Trabalhos como os de Darcy Ribeiro [1970] e Carlos Moreira Neto [1971], que haviam dado um tratamento bastante superficial à documentação do século XIX, produziram uma interpretação do período repleta de imprecisões. Nela, os aldeamentos capuchinhos figuravam como instituições falidas, que não teriam causado impacto sobre a população indígena, por constituírem experiên-

²² São Paulo. AESP. Ms. Ofícios recebidos. Presidente da Província 20/07/1862.

²³ ...existe reconhecida inimizade entre o Capitão José, chefe da tribo a que V.Ex. se refere, e o Capitão Libânio, chefe da que reside no Jataí, tornando essas indisposições muito difícil senão impossível a reunião das duas tribos em um mesmo aldeamento. Ofício do Presidente da Província do Paraná dirigido ao Governo de São Paulo, no qual este solicita a retirada dos Kaiowá do Jataí do Aldeamento de São João Batista da Faxina. São Paulo. AESP. Ms. 25/10/1855.

²⁴ Frei José de Loro, por sua vez, teve um itinerário não menos instável: esteve em São Pedro de Alcântara, no Paraná, onde se indispôs com Frei Timotheo. Seguiu para o Paranapanema, não conseguindo manter por muito tempo a missão entre os Kaiowá. Foi então para o Maranhão, atuando no Aldeamento de Dois Braços, entre os índios Guajajara, onde no início do século XX mais de uma dezena de missionários capuchinhos foram mortos pelos índios. Frei José de Loro morreu de febre amarela em 1884 na missão no rio Grajaú, Maranhão [Taubaté, Primério 1929].

cias fugazes, das quais os índios mantiveram-se afastados. A situação criada no Paraná depois da entrada em funcionamento do sistema de aldeamentos ou colônias indígenas, modificando integralmente a forma de ocupação do território da Província pela população indígena, desmente em parte tais afirmações, no que diz respeito ao tempo de duração e impacto dos estabelecimentos do Império. Se tomarmos a missão cristã entre os índios como ponta de lança da política expansionista de uma época [J. & J. Comaroff 1991], podemos repetir sem maiores ajustes para o século XIX a máxima formulada sobre a Amazônia colonial pelo historiador João Lúcio de Azevedo [1901]. Dizia ele: “cada um desses marcos, que era a missão, constituía até novo avanço, a divisória do mundo policiado com o selvagem. E a fronteira assim delineada, jamais recuou...”.

Quanto ao grau de distanciamento que a população indígena manteve dos aldeamentos, é preciso considerar que tal distância longe de invalidar a análise antropológica, constitui seu ponto de partida. Se a evasão foi um fato, testemunhado pelos missionários capuchinhos e demais agentes, é temerário desprezar o impacto dos aldeamentos católicos na população indígena do século XIX. A evasão dos índios foi tão verdadeira quanto a presença dos Kaingang, Kaiowá e Guarani no sistema de aldeamentos criados no Paraná. Tal presença em certos casos prefigura situações de extrema atualidade, como no caso de São Jerônimo, posto ocupado desde o momento do assalto dos Coroados em 1859 e mantido até hoje pelos Kaingang, tendo sido gradativamente encampado pelo grupo enquanto espaço de uso exclusivo dos índios.²⁵

Diante do sistema de aldeamentos, uma série de questões se coloca. Qual a importância dos equipamentos do governo no contexto das disputas interétnicas e interfaccionais? No plano das relações sociais e políticas com a sociedade nacional, quais as dimensões da tutela do governo imperial, que pôde por vezes significar a defesa – individual ou coletiva – da causa indígena nos confrontos com colonos e fazendeiros? É preciso, dessa forma, partir para uma qualificação da territorialidade indígena depois da implantação dos aldeamentos, o que buscaremos fazer utilizando os recursos da análise multilocal [Sahlins 1997], que per-

²⁵ Neste sentido, a presença dos Kaingang no século XIX nos aldeamentos indígenas do norte do Paraná pode ser interpretada como um caso de contato desencadeado pelos próprios índios, semelhante ao descrito por T. Turner para os Kayapó [1979: 8]. Para o século XX etnologia irá registrar situações de constrangimento efetivo dos grupos kaingang diante da expansão da sociedade nacional. Notar que tal constrangimento histórico não chega a alterar a forma particular de aproveitamento do espaço tutelar dos grupos Kaingang e Guarani: o sistema intertribal em Mangueirinha apresenta o mesmo aspecto descrito para o século XIX das habitações Guarani distantes 15 quilômetros do Posto da FUNAI, estando os Kaingang residindo próximos da sede [Pires, Ramos 1980].