

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

EM BUSCA DA SOCIEDADE PERDIDA: O trabalho da memória Xetá



Foto: Carmen Lucia da Silva

Narradores Xetá: Tikuein Tuca e Kuein

T-3244

T
ANT.
S5862
2002

**Brasília
2003**

CARMEN LUCIA DA SILVA

EM BUSCA DA SOCIEDADE PERDIDA: O trabalho da memória Xetá

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social, do Instituto de Ciências
Sociais, Departamento de Antropologia,
Universidade de Brasília, como requisito parcial à
obtenção de Título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Alcida Rita Ramos

T-3244

Brasília
2003

Agradecimentos

Ainda bem que depois da caminhada podemos ao seu final agradecer aos que nos acompanharam, aos que dela fizeram parte e, àqueles que a tornaram possível. É chegado o momento e o local apropriado de dizer muito obrigado por tudo:

Ao PPGAS/UnB pelo auxílio pesquisa concedido.

À professora Alcida Ramos, minha orientadora, agradeço por tudo. Sem o seu estímulo e apoio talvez esse caminho não tivesse sido trilhado. A ela agradeço ainda pela leitura cuidadosa do texto.

Ao professor Aryon Rodrigues pela sua generosidade intelectual e pelo auxílio que me deu em todos os sentidos para que essa tese acontecesse. Agradeço-o por ter disponibilizado todo o seu material de pesquisa, por ter-me acolhido no Laboratório de Línguas Indígenas LALI/UNB e por ter sempre contado com sua incondicional colaboração. Devo dizer que só os grandes de espírito possuem tamanha generosidade.

Aos professores do Dan/UnB.

À professora Ana Luisa Sallas, diretora do MAE/UFPR, pela compreensão e apoio.

À professora Kimiye Tomazino, por sua disponibilidade em colaborar comigo sempre que dela necessitei.

A professora Jean Langdon, minha orientadora de mestrado, e Ana Luiza Rocha que me mostraram desde o mestrado os caminhos possíveis da narrativa e da memória no trabalho antropológico com os Xetá.

A todo o pessoal do Laboratório de Línguas indígenas LALI com quem pude compartilhar bons momentos: professora Ana Suely, Frederico, Eduardo, Eliete, Marina e Valkiria.

Aos servidores da Funai de Guarapuava, Londrina, pela atenção.

Aos servidores da Funai de Brasília, do Centro de Documentação, Diretoria de Identificação e Delimitação e Biblioteca. Em especial à Cleide que sempre me auxiliou com a bibliografia disponível na Biblioteca da FUNAI/ Brasília.

A João Rosso, sua esposa, Tereza e Sr. Dival de Sousa pela acolhida e grande ajuda que me deram durante minhas andanças e as dos Xetá.

A Márcia, Sílvia e Dona Helena do Museu Paranaense um agradecimento tardio, mas, em tempo, por todo apoio.

A Rosa, que tudo faz para tornar a nossa passagem pelo PPGAS/DAN/UnB menos árdua.

A Luciane Cristina Enéas Lira (LALI) pela valiosa contribuição.

A Rodolfo Carlos da Silva por todo o trabalho com as imagens e elaboração dos diagramas de parentesco que constam na tese.

À minha turma, porque todos são especiais: Antonádia, Luiz Ferreira, Izabela, João Batista, Andréa e Níveo. A esses dois últimos agradeço pelo companheirismo e amizade que nos fez mais próximos e solidários no final desse caminho.

Ao Beto, meu querido irmão, que não me deixou desistir da caminhada e a tornou possível.

Aos meus pais, irmãos e cunhadas que embora cheios de saudades e privados da minha presença, sempre me estimularam.

Ao Rodolfo, Cristianc, Bctinho e Nicolas, meus queridos sobrinhos que estiveram sempre esperando a tese acabar para que pudessem desfrutar da minha presença.

Ao Luiz, amigo que soube abrir sua casa e coração me abrigando neles ao longo do desse caminho, sem o seu apoio a caminhada teria sido árdua.

A Marcita e Soninha pela amizade que me dedicam e pelos cuidados que sempre tiveram comigo durante as turbulências do caminho.

A Christine, porque ela tinha razão em tudo.

À Paty (Patrícia Gaulier) pela amizade e colaboração nos conhecimentos arqueológicos sobre os Guaraní.

Ao Fê, amigo do coração que chegou na hora certa.

A Nenem e toda a sua amável família que também é um pouco da minha.

A Lu, que sempre se fez presente.

A Paty (Patrícia Rodrigues) pelas leituras, discussões, apoio e, mais que isso, por sua amizade.

Aos amigos que fiz no PPPGAS/UnB: Patrícia (Paty), Beatriz O Campo, Andréia Lobo e Rosângela Bezerra pela amizade. Em especial à Sílvia e Cristhian pelo companheirismo, solidariedade e carinho.

A Azelene Inácio (Zi), Francisca Paresi (Chiquinha) e Têca Potiguara a quem admiro.

A Diana, Paulinho, Regina e Meiriel pela força que me deram no início do caminho.

Aos amigos que fiz na Katakumba, com os quais eu tive o prazer de conviver: Cloude, Nei, Heber, Adolfo, Beto, Dionísio, Cesinha, Carol, Liliani, Tiago, Luciana, Maxim, Estela, Léa, Rodrigo e José Pimenta. A este último, o meu muito obrigado por sua disponibilidade em traduzir para o francês o resumo desta tese.

Aos amigos que fiz em Brasília: Cláudio, Chapinha, Cris, Eduardo, Eneida, Leslye, a linda Maria, Lili, Carlão, Emiliano, Luciana Mendonça, Carlos, Carla, Dácia, Renata, Pâmela, Juliana (Ju), Roberto, Maria Helena, Cláudia, Tistu, Nayara, Mônica Pechincha, Doris, Vanda, Susana Grillo e Xando porque tomaram Brasília muito melhor.

A Márcia, por seu espírito prático e cuidadoso.

A Arlete, Solange, Dona Maria e Olga, pela amizade sincera e carinho que sempre me dedicaram no MAE/UFPR.

A Valdirene, Célia, Ana Paula, Simoni e Valesca pela atenção.

A Marilene por tudo e pelos almoços de domingo que tornaram minha estada em Brasília mais familiar.

A todos que direta e indiretamente tornaram esta tese possível.

A todos os oito sobreviventes Xetá e seus setenta descendentes pelo carinho e atenção que sempre me dedicaram. Em especial agradeço a Tuca, Kuein, Tikuein e ã, porque são como são. A vocês o meu muito obrigado e minha eterna gratidão. Com vocês pude aprender a riqueza da palavra que cria, transforma e não se deixa extinguir nunca, pelo menos enquanto ela for memória que pode ser contada numa história.

Sumário

Lista de fotos.....	vi
Lista de mapas.....	vii
Lista de figuras.....	viii
Lista de siglas.....	ix
Resumo.....	x
Abstract.....	xi
Resume.....	xii
Notas de esclarecimentos.....	xiii
INTRODUÇÃO.....	01
PRIMEIRA PARTE – UMA ETNOGRAFIA DA MEMÓRIA	
Capítulo I – O trabalho da memória.....	25
Os narradores Xetá.....	28
O campo da pesquisa etnográfica.....	36
Condições de pesquisa.....	38
Procedimentos metodológicos.....	45
Capítulo II – O ato de narrar.....	52
Narrando no passado.....	53
Narrando hoje.....	62
E as mulheres?.....	69
As modalidades de narrativa Xetá.....	73
A narrativa como representante da sociedade Xetá organizada.....	80
SEGUNDA PARTE – PRODUTO DA MEMÓRIA	
Capítulo III – Espaços.....	91
O rio Ivaí.....	97
O mundo fluvial.....	109
Fauna e flora.....	119
Capítulo IV – Ciclos vitais.....	124
O calendário Xetá.....	137
Capítulo V – Moradas e nomes.....	151
Tramas e dramas dos grupos locais.....	161
As grandes aldeias e acampamentos.....	170
O meio ambiente e os nomes pessoais.....	184

Capítulo VI - Parentes e chefes.....	201
Parentes e afins.....	201
Entre afins.....	212
Marido e mulher.....	220
Chefes.....	222
CONCLUSÕES	
A sociedade virtual.....	244
A sacralização da sociedade perdida.....	244
<u>Por uma etnografia das sociedades exterminadas.....</u>	<u>249</u>
<u>Em busca do futuro almejado.....</u>	<u>253</u>
ReferênciasBibliográficas.....	256
Anexos.....	275
Anexo I – As Fontes Bibliográficas sobre os Xetá após o contato.....	276
Anexo II – Narrativa “a onça (macho) e o veado”	280
Anexo III – Narrativa “História do tigre”	281
Anexo IV - Faixa etária	288
Anexo V – Fotos “os Xetá no território revisitado”	289
Anexo VI – Narrativa “ritual de iniciação da menina”	297

Lista figuras

	Páginas
Figura 01 – Narradores Xetá _____	84
Figura 02 – Grupos locais _____	163
Figura 03 – Os parentes e os afins de Tuca _____	205
Figura 04 – Termos de relação entre consangüíneos – Ego feminino _____	209
Figura 05 – Termos de relação entre afins – Ego feminino _____	209
Figura 06 – Termos de relação entre consangüíneos – Ego masculino _____	211
Figura 07 - Termos de relação entre afins – ego masculino _____	212
Figura 08 – Relação afim _____	215
Figura 09 – Relação afim _____	215
Figura 10 – Relação afim _____	216
Figura 11 – Relação afim _____	216
Figura 12 – Família Tikuein _____	232
Figura 13 – Família Tuca _____	233
Figura 14 - Família Kuein _____	234
Figura 15 – Família ã _____	234
Figura 16 – Família Tiguá (filha Arigã) _____	235
Figura 17 – Família Tiguá (filha Iratxamēway) _____	235
Figura 18 – Família Tiquéin _____	236
Figura 18 – Família Rondon _____	236

Lista de mapas

	Páginas
Mapa 01 – Noroeste do Paraná 1921 Situando Serra dos Dourados _____	02
Mapa 02 - Noroeste do Paraná – Municípios _____	04
Mapa 03 - Localização das terras indígenas do Paraná _____	13
Mapa 04– O grupo de Adjatukã (1960-1961) _____	39
Mapa 05 – Locais atuais de moradia dos narradores _____	51
Mapa 06 – Esboço Hidrográfico Rio Ivai, Paranapanema, Tibagy e Paraná _____	98
Mapa 07 – Localização dos Yvaporé _____	105
Mapa 08 – Localização dos Aré _____	106
Mapa 09 Glebas e rios _____	115
Mapa 10 - Grupos locais _____	160
Mapa 11 - Localização Aldeias grandes _____	173

Lista fotos

	Páginas
Foto 01 – Tikuein e Tuca _____	24
Foto 02 – Kuein, Tikuein _____	29
Foto 03 - Tikuein _____	30
Foto 04 – ã _____	30
Foto sequência fotos 05 - 08– Os narradores e as histórias do gravador _____	56
Foto 09 -11 - Os narradores escutam histórias e as recontam _____	58
Foto 12 – 14 Tikuein, Tuca e Kuein “o ato de narrar” _____	66
Foto 13 – Rio Ivai _____	99
Fotos 16 – 22 - Sequência de fotos “visita Xetã ao território perdido _____	110 - 111
Fotos 23 – 28 – Sequência fotos família Tikuein _____	138
Fotos 29 e 31 – Tiquêin (Arigã) e filhos _____	139
Foto 30 – Tuca e netos _____	139
Foto 31 – Tuca e filhos _____	139
Fotos 33 – 35 – Kuei, Tuca e outros _____	140
Foto 36 -38 – ã e filhos e outros _____	141
Foto 39 – Tiguá (Arigã) e família _____	142
Foto 41 – Tiguá (Iratxambeway), filha e neto _____	142
Foto 42 – Rondon, filhas, esposa Tiquêin seu irmão e Tuca seu tio materno _____	142
Fotos 43 – 64 – Algumas imagens dos Xetã no território revisitado _____	289 - 296

Siglas

CNPI – Conselho Nacional de Proteção ao Índio

Cobrimco – Companhia brasileira de imigração e Colonização

DAF – Diretoria de Assuntos Fundiários

DEID _ departamento de identificação e delimitação

Funai – Fundação Nacional do Índio

IAP – Instituto Ambiental do Paraná

LALI – Laboratório de Línguas Indígenas

MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

Resumo

Este trabalho tem dois objetivos principais: o primeiro é realizar uma etnografia do ato de narrar, tomando como sujeitos etnográficos três sobreviventes da sociedade Xetá, grupo Tupi-guarani do noroeste do Paraná declarado extinto na década de 1960. Em segundo lugar, é apresentar o produto do trabalho de memória desses sobreviventes que, apesar de retirados do seu meio social ainda jovens, demonstram uma extraordinária capacidade de trazer do esquecimento aspectos cruciais daquela sociedade exterminada. Seus relatos concentram-se, principalmente, no meio ambiente, nas relações sociais e políticas e na mitologia. Ao contarem suas memórias na língua materna no contexto da pesquisa etnográfica, os narradores procuram recriar ritualmente relações, espaços e tempos que evocam a sociedade ausente, conferindo-lhe um caráter sagrado, em oposição ao seu cotidiano inserido em contextos estranhos à tradição Xetá.

Graças à experiência etnográfica *sui generis* com os sobreviventes Xetá, criou-se uma verdadeira sociedade virtual cuja existência simbólica reside no ato de narrar e no conteúdo das narrativas. A partir dessa experiência, **propõe-se uma etnografia das sociedades exterminadas** que tem nos Tupinambá e em diversos grupos indígenas do Nordeste exemplos comparáveis ao dos próprios Xetá.

Abstract

The purpose of this dissertation is twofold. The first is to analyse the act of narrating by three survivors of the Xetá society of the State of Paraná, Brazil, declared extinct in the 1960's. The second is to present the product of the work of memory of these survivors. Although kidnapped from their families in their childhood by invading colonizers, they still retain the knowledge of their native language and show a remarkable capacity to bring back from oblivion a surprising amount of cultural information, particularly regarding environmental features, social and political relations, and mythology. As they tell their memories in their mother tongue, they try to ritually relive relations, spaces, and times that evoke their lost world. In so doing, they confer to the exterminated society a sacred character as opposed to their everyday life dispersed among people who are totally alien to their Xetá tradition.

Triggered by the unique ethnographic experience with the Xetá survivors, a truly virtual society was created the symbolic presence of which resides in the very act of narrating and in the contents of the narratives. From this experience an *ethnography of exterminated societies* is proposed that might include, besides the Xetá, the coastal Tupinambá, and a number of indigenous groups in the Northeast and other regions of Brazil.

Résumé

Ce travail a deux objectifs principaux: le premier est de réaliser une ethnographie de l'acte de narrer, en prenant comme sujets ethnographiques trois survivants de la société Xetá, groupe Tupi-guarani du nord-ouest de l'État du Paraná déclaré disparu dans les années 1960. En second lieu, il présente le produit du travail de mémoire de ces survivants qui, bien que retirés de leur milieu social encore jeunes, démontrent une extraordinaire capacité pour récupérer de l'oubli des aspects cruciaux de cette société exterminée. Leurs récits se concentrent, principalement, sur l'environnement, les relations sociales et politiques et la mythologie. En racontant leurs mémoires dans la langue maternelle dans le contexte de la recherche ethnographique, les narrateurs cherchent à recréer rituellement des relations, des espaces et des temps qui évoquent la société absente, lui attribuant un caractère sacré, en opposition à leur quotidien inséré dans des contextes étrangers à la tradition Xetá.

Grâce à une expérience ethnographique *sui generis* avec les survivants Xetá, s'est créée une véritable société virtuelle dont l'existence symbolique réside dans l'acte de narrer et dans le contenu des narratives. À partir de cette expérience, on propose une *ethnographie des sociétés exterminées* dont les Tupinambá et divers groupes indigènes du Nordeste peuvent servir d'exemples comparables à celui des propres Xetá.

Notas de Esclarecimento

As narrativas Xetá apresentadas ao longo do texto estarão destacadas em itálico com recuo à esquerda. Na transcrição das mesmas, apenas faço alguns ajustes na concordância verbal e nominal, sem, contudo, eliminar os paralelismos. As palavras ou frases colocadas entre colchetes indicam inserções minhas para melhorar a compreensão do texto. Quanto àquelas que estão entre parênteses, indicam comentários do próprio narrador.

Ao invés de apresentar algumas narrativas míticas apenas no anexo optei por inseri-las de modo destacado no desenrolar dos capítulos.

No final do VI capítulo quando trato a respeito dos parentes e afins apresento o diagrama dos sobreviventes Xetá e seus descendentes. Acompanha o diagrama algumas imagens dos cônjuges e filhos dos mesmos. Ao final da tese, no anexo V apresento uma sequência de imagens dos Xetá mais velhos revisitando o território perdido.

Ao longo do texto as palavras ou frases na língua Xetá também estarão destacadas em itálico, seguidas imediatamente da tradução, colocada entre aspas.

O leitor observará alguns nomes iguais entre os sobreviventes, para diferenciá-los coloco após os mesmos, entre parênteses o nome paterno. Por exemplo, Tiguá (Arigã), Tiguá (Iratxamêw'ay). Esclareço que esta é apenas uma convenção que estabeleci para a escrita.

As palavras da língua Xetá foram grafadas o mais próximo da língua portuguesa, para melhor compreensão, apresento no quadro abaixo as convenções realizadas e descrição dos respectivos sons.

Convenções empregadas na escrita dos termos Xetá

Representação Gráfica	Símbolo Fonético	Descrição Fonética
i	i / ɪ	Vogal anterior alta fechada / vogal anterior alta aberta
e	e / ɛ / æ	Vogal anterior média fechada / vogal média aberta / vogal anterior fechada.
y	ɨ	Vogal central alta
a	a / ɐ / ʌ	Vogal central baixa / Vogal central média fechada / vogal posterior média aberta.
y	ɨ	Vogal central alta
u	u / ʊ	Vogal posterior alta fechada / vogal posterior alta aberta
o	o / ɔ / ɒ	Vogal posterior média fechada / vogal posterior média aberta / vogal posterior baixa aberta
p	p	Consoante oclusiva bilabial surda
b	b	Consoante oclusiva bilabial sonora
t	t	Consoante oclusiva alveolar surda
d	d	Consoante oclusiva alveolar sonora
k	k	Consoante oclusiva velar surda
' / '	ʔ	Consoante oclusiva glotal
g	g	Consoante oclusiva velar sonora
m	m	Consoante nasal bilabial sonora
n	n	Consoante nasal alveolar sonora
ñ	ɲ	Consoante nasal alveopalatal sonora
ng	ŋ	Consoante nasal velar sonora
f	f / θ	Consoante fricativa labiodental surda / consoante fricativa interdental surda
v	v	Consoante fricativa labiodental sonora
x	ʃ	Consoante fricativa alveolar surda
tx	tʃ	Consoante africada alveopalatal surda
dj / z	dʒ	Consoante africada alveopalatal sonora
h	x / ɣ	Consoante fricativa velar surda / Consoante fricativa velar sonora
r	r / ʀ	Consoante tepe alveolar sonora / Consoante vibrante alveolar sonoro
j	y	Aproximadamente (semivogal) palatal
w	w	Aproximadamente (semivogal) alveolar

Obs: O uso do (~) marcará nasalização das vogais.
A sílaba tônica incide sobre a penúltima sílaba.

Introdução

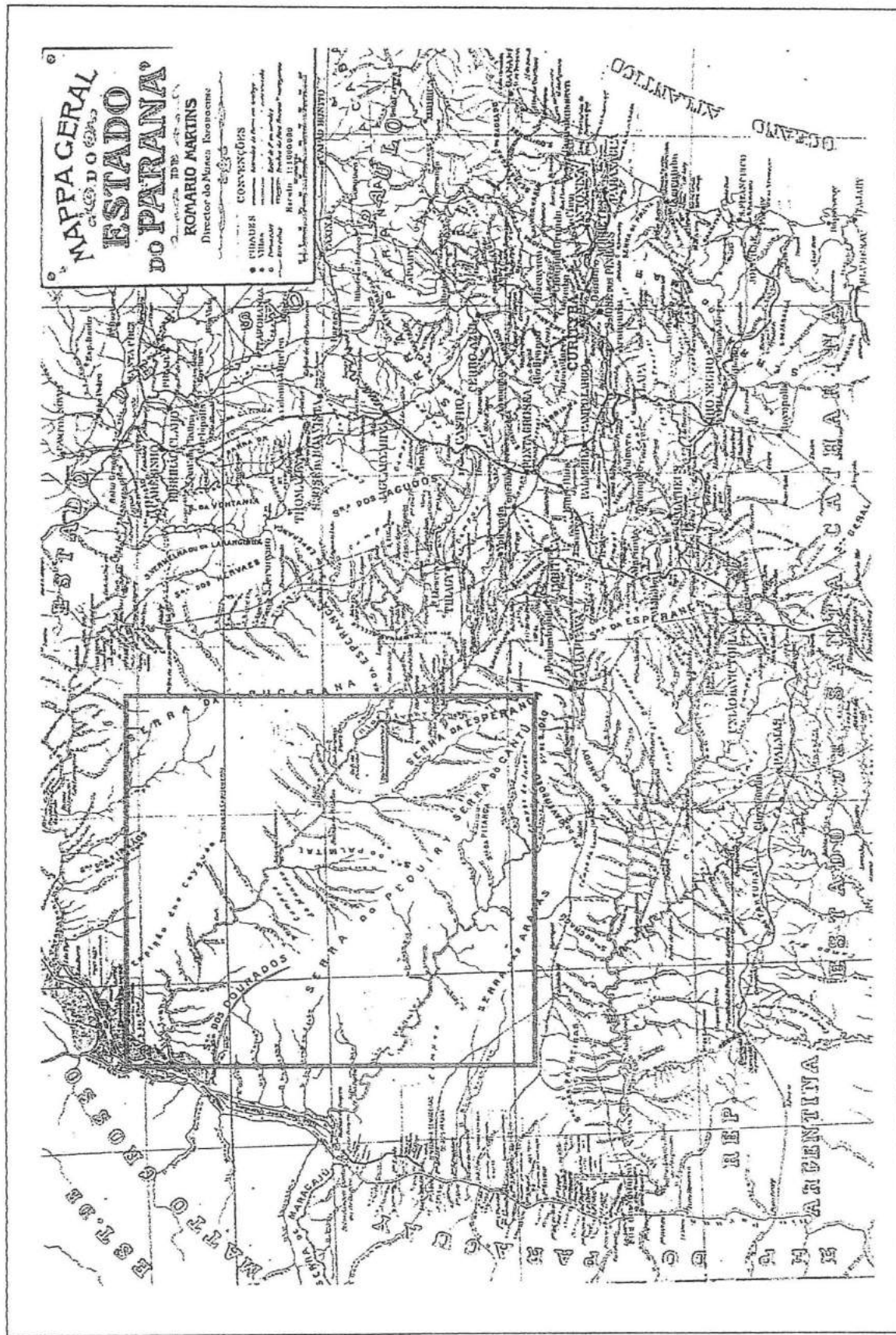
A morte de um povo

Eu me lembro bem de toda a nossa história e do nosso lugar. Nós éramos muitos, nossa terra era grande. Éramos muitas crianças; muitas crianças mesmo; muitas mulheres, homens e velhos. A gente não pensava que ia aparecer branco aqui. Os antigos falavam que um dia eles iam surgir. Eles até contavam história deles pra nós, diziam que os brancos eram índios também, eram dois irmãos que viraram branco (...). Nós não pensávamos que eles iam aparecer tão rápido e acabar com tudo. Eles foram aparecendo, roubando as crianças, trazendo doença, matando de muitas maneiras. Foram derrubando árvore pra tirar madeira, para plantar café e criar gado. Foram apurando a gente que foi fugindo dia e noite. A gente não pensava que a gente fugindo eles tomavam tudo. Eles vinham pelo rio Ivaí, vinha de lá de cá [norte, oeste, sudoeste]. Bem no fim, não tinha mais como fugir. O córrego 215, o Indoivaí e tudo isto que tem aqui, foi tomado da gente, ficamos na luta, ficamos sem nada e a terra ficou assim, limpa, sem nada. Só ficaram esses capão de mata aqui e acolá. Tikuein (Umuarama, 2002)

Nos relatos dos viajantes, dos cronistas e nos registros oficiais, os Xetá são conhecidos pelos etnônimos Botocudo, Aré, Notobotocudo, Yvaporé, Ssetá, Chetá, Hétá e Xetá¹.

Do ponto de vista lingüístico eles foram classificados como pertencentes ao tronco tupi e família lingüística tupi-guarani do sub-grupo I. Sua língua tem uma grande proximidade no léxico e fonologia com o Guarani da parcialidade Mbyá, um dos três subgrupos habitantes do território brasileiro.

¹ Os sobreviventes, protagonistas deste trabalho, discordam da designação *Xetá* para identificá-los enquanto etnia. Seus depoimentos informam que o termo não possui qualquer significado para eles, ao contrário de *Hétá*, empregado por Kozák (1981), que significa (muito) (a), muitos (as), mas, que não é uma autodesignação do grupo. Um dos termos utilizados por eles para se referir ao grupo como um todo era *ñadereta*, 'nós gente e/ou nossa gente', que também não é uma autodesignação, mas que constituía um modo de referirem aos seus.



Fonte: ITCF (Instituto de terras, cartografia e Floresta)
 coletânea de mapas históricos do Paraná.
 Curitiba/PR 1873-1943

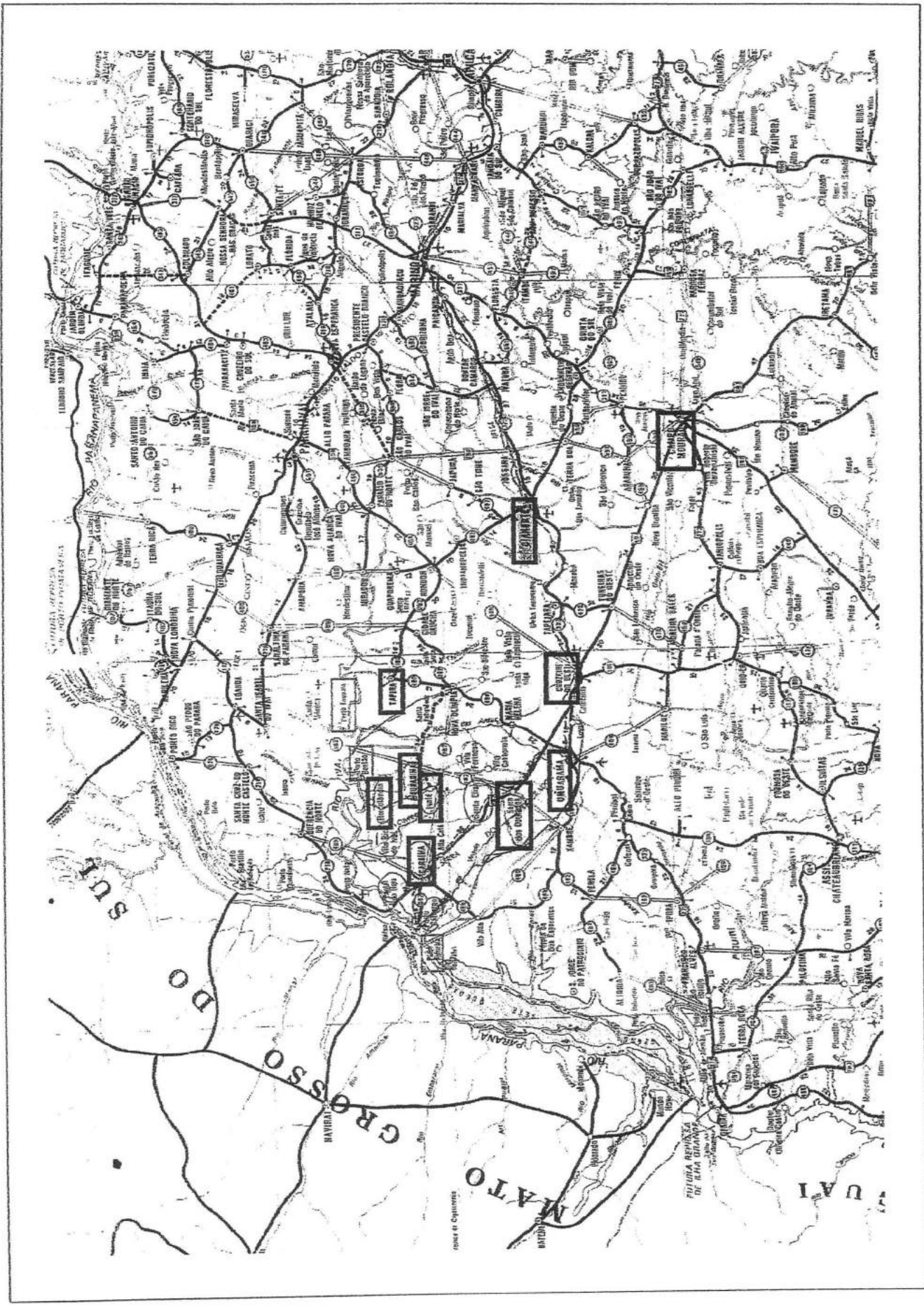
Identificados como um povo caçador e coletor, os Xetá habitavam tradicionalmente o noroeste paranaense ao longo da margem esquerda do rio Ivai na região outrora conhecida como Serra dos Dourados, onde hoje estão instalados centros urbanos como Umuarama, Campo Mourão, Douradina, Cruzeiro do oeste, Cianorte, entre outros municípios e distritos. (Ver mapa 02)

Os primeiros registros da presença de grupos com características culturais semelhantes às dos Xetá ao longo do rio Ivai² datam de meados do século XIX³, muito embora as notícias sobre eles na região da Serra dos Dourados tenham ocorrido com maior intensidade, no final da década de 1940. Nessa época o processo de colonização do noroeste do Paraná vinha sendo implantado e, conseqüentemente, a última reserva de floresta do estado ainda protegida da ação colonizadora foi atingida pela frente de expansão cafeeira, vinda do norte paranaense e do estado de São Paulo.

Paralelamente ao modelo de colonização mencionado acima, havia dois outros: um de caráter semi-oficial, implantado indiretamente por meio de intermediários, detentores de concessões efetuadas pelo estado, e outro que delegava às companhias de colonização o papel de explorar e lotear as terras que lhes eram vendidas ou doadas pelo governo. O resultado desse último, conforme Costa (1974, p. 830) “manifesta-se na colonização de extensas glebas de terras, contribuindo para o desenvolvimento sócio-econômico do Estado”.

²Os registros de memória dos sobreviventes Xetá remetem a uma área territorial muito maior àquela constante nas fontes documentais oficiais. Segundo seus depoimentos, até mesmo a margem direita do Ivai, em alguns pontos mais estreitos e rasos, era ocupada durante alguns períodos por eles. Este lado do rio também fazia parte dos locais de caça e coleta do grupo, restrito posteriormente à margem esquerda.

³ Como por exemplo, Bigg-Wither (1924) que, ao percorrer o rio Ivai em 1873, localiza e captura um grupo que leva para seu acampamento. Estes prováveis ancestrais dos Xetá ele denomina *hotocudo*; Borba, (1904), também observa a presença indígena na mesma região da Serra dos Dourados durante suas viagens pelos rios Ivai e Paraná, no final do século XIX e faz menção a alguns deles vivendo como cativos junto aos Kaingang, que os denominavam Kuruton ‘sem roupas’. Borba, no entanto nomeou-os *aré*.



Fonte: Mapa Rodoviário e político do Estado do Paraná 1984.

Nesse mesmo período, o governo destinou extensas áreas à colonização na região noroeste paranaense, que até então não tinha sido totalmente penetrada pelas frentes de colonização, localizada “entre os rios Ivai e Paraná, numa área de cerca de 300.000 hectares. Os serviços demarcatórios foram ativados na zona sul e oeste do Município de Campo Mourão. Haveria de ser iniciados os estudos para a colonização das terras do oeste, incluindo os sertões dos baixos rios Ivai e Piquiri no vale do Paraná (Costa, 1974, p. 830).

A meta era atingir, na sua totalidade as terras do norte e noroeste, nos espaços compreendidos pelas bacias hidrográficas dos rios Paranapanema em sua margem esquerda e o Ivai em ambas as margens, sendo que na esquerda deveria incluir as terras de Campo Mourão (que, desde o século XVI, já vinha sendo ocupada pelas expedições ibéricas), seguindo até o rio Piquiri. Costa (1974) observa que, nesse processo, o Estado se beneficiava ainda com o grande fluxo de migrantes europeus e nacionais, estes últimos vindos do Nordeste, Minas Gerais e São Paulo. As terras nessa região sofreram assim, uma crescente valorização.

Movido por esse ideário de colonização, o Governo do Paraná incrementou seu projeto colonizador oficializando apoio às Companhias de Colonização. Nessa época, os agentes do governo estadual e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) afirmavam que não havia mais povos indígenas autônomos, sem contato com a sociedade regional no Paraná. Portanto, o espaço estava livre para ser ocupado pelas lavouras de café, pelo gado e agricultura, promovendo, assim, o “progresso e desenvolvimento do Estado”.

Além desse projeto, havia por parte do governo estadual a pretensão de promover a colonização a qualquer custo e de fazer a reforma agrária no estado, posto que havia distribuído e vendido mais títulos do que a área física que o estado

comportava. Instigado por esse propósito, a 12 de maio de 1949, o Governo do Paraná celebrou um acordo com a União Federal que visava a reestruturação das terras destinadas aos índios no estado. Até mesmo aquelas áreas já tituladas e doadas aos índios foram alvo dessa determinação. Os termos desse acordo preconizavam que: “as áreas indígenas consideradas excedentes - de conformidade com os critérios estabelecidos⁴ - reverteriam ao patrimônio do Estado, que as utilizaria para fins de colonização e localização de imigrantes”.⁵ Em outras palavras, o acordo promovia a reforma agrária em seis áreas indígenas: Rio das Cobras, Apucarana, Queimadas, Faxinal, Ivaí e Mangueirinha.

Como resultado, essas áreas indígenas foram drasticamente reduzidas, considerando-se os interesses e compromissos do governo estadual com o seu plano de colonização à revelia dos índios e com a anuência do SPL. Silva (1998) observa que o citado acordo, através do Decreto 13722, de 19 de janeiro de 1951, tornou sem efeito decretos anteriores que concediam terras às populações indígenas do estado do Paraná, e vigoraria por um período de cinco anos, a partir da data de sua assinatura (1949/1954). Conforme Souza Nenê (1957, p. 2), como consequência desse ato, os povos indígenas Kaingang e Guarani, habitantes desses espaços, perderam 89,03% de seus territórios, que foram reduzidos de 115.702 ha para 26.630 ha.

É nesse cenário político, econômico e social instalado no Paraná que, por volta de 1946, começam a circular as primeiras notícias da presença de grupos indígenas autônomos na região noroeste paranaense, no perímetro conhecido como Serra dos Dourados. Entre os anos 1948-1949, agrimensores da Companhia de Colonização

⁴ Conforme cláusula terceira do termo de acordo entre o Governo da União e o Governo do Estado do Paraná, publicado no Diário Oficial da União, Seção I, de 18 de maio de 1949, os critérios estabelecidos foram: “área de 100 hectares para cada família de cinco pessoas e mais 500 hectares para localização do Posto Indígena e suas dependências (...).”

⁵ BRASIL, Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Seção I, de 18 de maio de 1949.

Suemitsu Miyamura & Cia Ltda, avistaram e registraram para a Companhia de Terras do Estado a presença de índios “estranhos” na região, que mais tarde receberam o nome de Xetá.

Em decorrência dessas notícias, o auxiliar de Inspetoria Wismar da Costa Filho, da 7ª Inspetoria Regional (IR) do SPI, percorreu a região da Serra dos Dourados para verificar a veracidade das notícias da existência de “índios selvagens” naquele local⁶. Mesmo localizando habitações abandonadas e vestígios materiais nas cabeceiras dos rios do Veado e Antas, tributários do Ivaí, o inspetor não conseguiu prosseguir viagem para alcançar novos locais e o grupo, devido à falta de recursos e de autorização de seus superiores. Esses locais não foram percorridos posteriormente.

Quando os agrimensores atingiram os córregos do Indoivai, o 215 e o Tiradentes, invadindo os espaços de caça, coleta e moradia do que restara do território tradicional dos Xetá, as notícias e a constatação de sua presença no local foram intensificadas e incontestáveis. Mais uma vez, a 7ª IR/ SPI enviou em 1951, um auxiliar de Inspetoria Deocleciano de Souza Nenê, para averiguar os fatos. O inspetor constatou a presença indígena através de vestígios materiais, porém, não localiza o grupo. Sua investigação limitou-se aos locais percorridos pelos agentes da Companhia Colonizadora, deixando de lado outros espaços que os Xetá hoje identificam e reconhecem como área de domínio de seu povo.

Mesmo com a intensificação de notícias sobre a presença indígena na Serra dos Dourados do noroeste paranaense, o governo insistiu em afirmar que estes não eram originários da região e sim do Mato Grosso do Sul ou Paraguai. Contra esse discurso, Silva (1998) observa que foi uma estratégia para resguardar interesses convenientes aos

⁶ Em entrevista a Vladimir Kozák em 24/12/1963, Wismar da Costa Filho informa que a viagem até a região supracitada ocorreu em 1948 e não 1949 como informam as fontes oficiais.

propósitos do governo do estado e dos agentes da Companhia de Colonização, no sentido de desobrigar o estado do Paraná de garantir a terra para os Xetá, conforme previa a Constituição Federal de 1946, no seu artigo 216. Assim feito, o projeto colonizador proposto pelo governo não carecia de modificação,⁷ pois o próprio órgão indigenista não havia localizado os índios e sequer confirmava sua presença no local, reforçando o seu parecer de que não havia mais índios sem contato no Paraná. O problema, então, era do estado do Mato Grosso, ou, de ninguém.

As informações sobre a presença indígena na região permaneceram praticamente inalteradas até 3 de junho de 1952, quando um menino, Tikuein Ueió,⁸ acompanhado de um adulto, foi capturado pelos agrimensores da Cia. de Colonização. Em decorrência do “achado”, o Diretor do Departamento de Geografia, Terras e Colonização do Estado comunicou oficialmente à 7ªIR/SPI, a presença indígena na Gleba Serra dos Dourados, e pedia providências. Atendendo ao pedido, o órgão indigenista enviou ao local, em agosto do mesmo ano, o inspetor Deocleciano de Souza Nenê, para verificar a procedência da informação. Dessa vez, ele encontrou a prova da existência dos índios, embora o adulto tivesse fugido. No acampamento da companhia colonizadora Miyamura, o agente do SPI, em companhia dos trabalhadores da empresa, percorreu alguns pontos da floresta na tentativa de localizar o grupo.

Guiado por um dos fiscais da empresa e acompanhado por um índio Xokleng, o inspetor tentou alcançar um grupo que, segundo os medidores de terra, estava próximo ao acampamento da colonizadora. Estes haviam encontrado um acampamento recém abandonado sobre o qual informaram:

⁷ Sobre os Planos de Colonização Oficiais ver Costa, 1976.

⁸ (Tikuein “criança do sexo masculino”; Ueió “macuco”). Em Curitiba o menino recebeu o nome de Antônio Guairá Paraná, mais conhecido como Caiuá pois, inicialmente, achou-se que era da etnia Kayová.

Encontramos três choças armadas com varas de regular grossura, em forma de círculo, cumieira redonda como copa de chapéu, duas descobertas e uma ainda com algumas folhas de palmeiras, conforme as fotos junto. De um lado um monte de castanhas de coquinhos de palmeira, mais adiante outro monte de ossada de animais e junto a uma choça estava um tronco de palmito com uma cavidade queimada, tronco esse que é instrumento de fazer fogo. Corda bem fina, bem feita de cipó guaimbé amarrada. Encontramos também, uma palmeira derrubada de regular grossura que servia de privada, usada de um só lado. Bem próximo da aldeia passa um riacho e na areia desse riacho estavam rastros recentes (...). Souza Nenê (1952).

No dia seguinte, refizeram o caminho levando presentes. Passaram por acampamentos de caça na margem direita do córrego 215 (próximo à sua cabeceira) e encontraram muitos vestígios da presença indígena. Por onde andavam, encontravam muitas armadilhas, além de abundantes rastros de animais e de pessoas. Após constatarem que se tratava de área reservada à caça, retornaram ao ponto de partida e atravessaram para a margem esquerda do córrego, andando alguns quilômetros. Pararam onde ouviram gritos e choros de crianças, deixaram presentes e voltaram para o acampamento da Companhia. Quando retornaram no dia seguinte, não encontraram o grupo, que havia fugido sem tocar nos presentes deixados para eles. A estratégia de aproximação empregada não deu certo. Na pequena aldeia encontraram quatro casas, uma descoberta. O entorno da área era o mesmo da descrição anterior. Frustrado em suas pretensões, o inspetor retornou a Curitiba, trazendo em sua companhia o menino capturado pelos agrimensores.

O sobrevivente Tuca [para identificação do sobrevivente, ver Capítulo I], motivado por minha pesquisa e por seu extraordinário trabalho da memória, relembra que o acampamento avistado era de seu pai, com quem ainda vivia. Na ocasião, quando o pai percebeu a presença dos brancos, fugiu com a família e os que o seguiam. Tuca também conta que a região onde estava instalada a sede de uma fazenda, que ele

denomina fazenda do Japonês (identificada na região como fazenda Kymura), era o lugar do grupo de seu pai.

Quando meu pai ouviu de longe eles chegando, eu subi no alto da árvore e vi os homens chegando, deixando cobertor, panela, espelho e outras coisas mais. Nós não pegamos nada. Lá no mato, criança e mulher não podia pegar nada que era deixado por outros. A gente só pegava se homem grande [adulto] e parente desse. Por isso nós não pegávamos nada que eles deixassem. Meu pai e os dele não pegaram, então nós também não pegamos. Fomos embora dali daquele lugar. Fugimos de medo, meu pai não queria se entregar (...). (Tuca, 2001)

Após ter avistado esse grupo e visto os locais de caça e acampamentos abandonados, o inspetor solicitou ao SPI a instalação de um posto de atração para abrigar esses índios.

Pouco tempo depois, em novembro de 1952,⁹ outro menino, Anambu Guaka,¹⁰ nomeado pelos brancos como Tucanambá José Paraná (Tuca) foi capturado pelos agrimensores da companhia de Colonização e levado para Curitiba¹¹.

Apesar de todas as evidências e relatórios oficiais sobre a presença dos Xetá na Serra dos Dourados durante aproximadamente dois anos, o SPI não tomou qualquer providência efetiva para localizá-los. As dúvidas a respeito da origem e filiação do grupo permaneceram até dezembro de 1954, quando um grupo de seis homens (três

⁹ Relatório de Souza Nenê (1957, p.1) ao chefe da 7ª IR/SPI. Nesse relatório Souza Nenê observa que desde 1951, vinha comunicando a presença indígena na região e que o órgão indigenista não tomara qualquer atitude, e duvidando mesmo da sua palavra e de Wismar da Costa Lima, primeiro funcionário da 7ª IR/SPI que primeiro constatou a presença Xetá na região..

¹⁰ (anambu “inhambu”; guaka “arara vermelha”),

¹¹ Todos os dados acima, referentes aos anos de 1949, 1951 e 1952 foram retirados de Souza Nenê 1952. Os dados referentes a 1953, de Souza Nenê 1957.

jovens e três adultos) chegou à fazenda Santa Rosa (hoje, Santa Maria) de propriedade do Deputado Estadual Antônio Lustosa de Oliveira,¹² para “amansar os brancos”, como observa Tikuein.

Essa propriedade fora instalada sobre o território de caça e coleta de um dos grupos locais Xetá. Kuein, um dos sobreviventes, observa que sua gente já estava cansada de fugir. Ao falar dessas fugas, ele relembra que a opção de se aproximar dos brancos não foi consensual. O grupo dividiu-se e apenas alguns concordaram com a aproximação. Os mais velhos foram contrários e irredutíveis. Pelo que indica seu depoimento, foi ao filho mais jovem (Adjatukã) dessa família extensa, primo cruzado de Kuein, que coube a iniciativa e responsabilidade pela aproximação. Sobre esse encontro, tanto na ótica de Kuein que dela fez parte, como da parte dos moradores da fazenda, ver Silva (1998).

Após aproximação inicial, alguns membros do grupo retornaram ao local, dessa vez acompanhados pelas mulheres e crianças. As visitas ao lugar tornaram-se frequentes, mas os índios sempre retornavam à mata. Cativando a confiança dos que chegaram à propriedade e guiado por Adjatukã, o administrador da fazenda conseguiu alcançar outro núcleo familiar, parte da mesma família extensa de seu guia.¹³

Dez meses depois da aproximação dos Xetá com a fazenda Santa Rosa, em outubro de 1955, foi realizada a primeira expedição oficial de contato pela 7ª IR/SPI, acompanhada pelo antropólogo e professor da então Universidade do Paraná, José Loureiro Fernandes, pelos dois meninos Xetá capturados (Tuca e Kaiuá), e outros não-índios. Na ocasião, a equipe localizou aldeias e objetos de cultura material, que hoje

¹² A fazenda estava situada no córrego do Peroba, afluente do Indoivai, ou Córrego do Índio, como é localmente conhecido. A este respeito ver Silva (1998).

¹³ Adjatukã era irmão de Mã, Haykumbay, “caçador de anta”, que estava acampado com seu grupo familiar em um ponto e afastado da fazenda, em sua área de caça.

fazem parte dos acervos etnográficos do Museu Paranaense da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná, do Departamento de Antropologia (DEAN) e do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade Federal do Paraná. No entanto, nenhum Xetá foi encontrado, nem mesmo aqueles que haviam estado na fazenda.

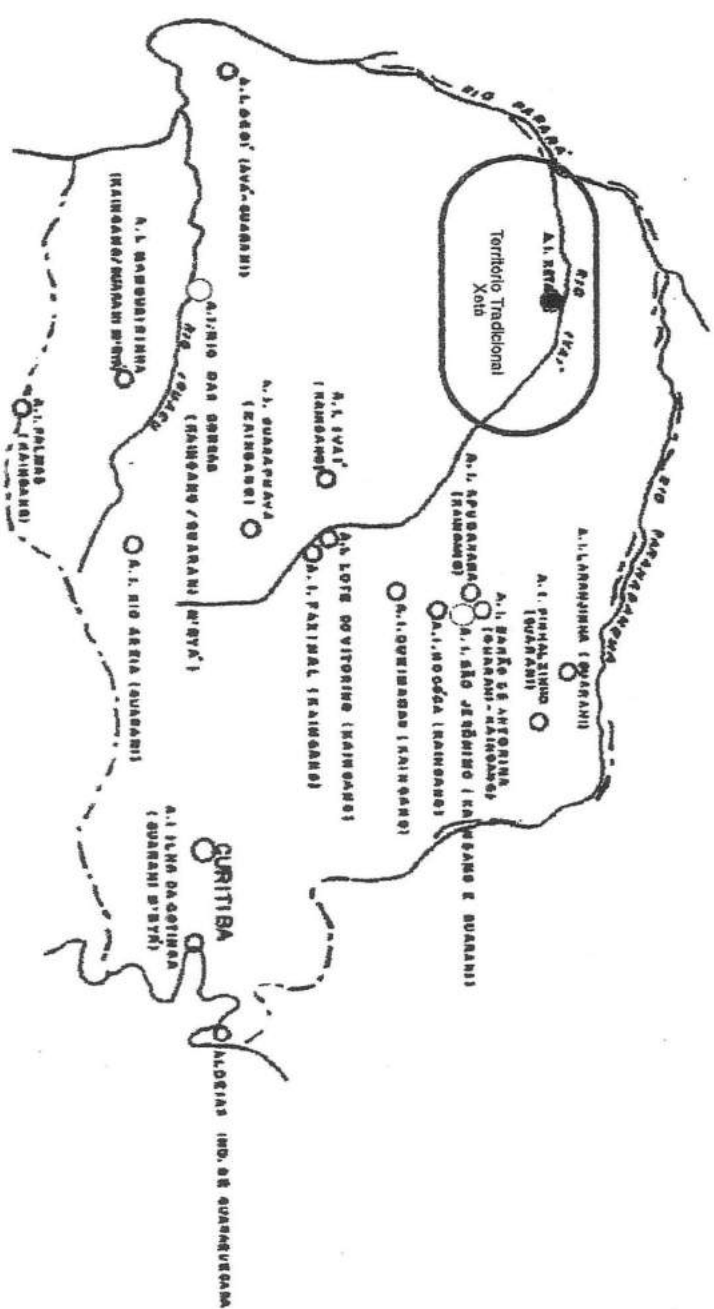
Na mesma ocasião, o deputado Antônio Lustosa de Oliveira, proprietário da fazenda Santa Rosa, propôs a criação de um Parque Estadual na região da Serra dos Dourados, onde deveria ser destinada uma área para os Xetá. Embora aprovado pela Assembléia Legislativa, o parque não teve aprovação do governo do estado.

No mês seguinte, uma segunda expedição do SPI tentou manter contato com os índios. Os dois meninos, Tuca e Kaiuá, novamente acompanham a equipe como intérpretes. Na fazenda encontraram algumas pessoas daquele grupo com quem estabeleceu o primeiro contato. A expedição alcançou também as aldeias onde viviam Mã (Haikumbay) e Adjatukã. Naquela ocasião, a pequena Moko “tamanduá” ou ã, como é conhecida hoje, irmã do primeiro menino capturado, foi levada para Curitiba pelo chefe da 7ª IR/SPI, Dival José de Souza. (Souza, 1955).

Do ponto de vista formal e oficial, reconheceu-se a presença Xetá na região da Serra dos Dourados. Esse reconhecimento, no entanto, não implicou em ações para protegê-los, garantir-lhes a terra e as condições mínimas de sobrevivência. Nenhuma outra expedição foi feita com o propósito de localizar novos grupos que continuavam em fuga pela mata dia e noite, sendo vítimas de diversas investidas sobre seu território, suas vidas e cultura. (Ver mapa 03)

LOCALIZAÇÃO DAS TERRAS E POVOS INDÍGENAS NO ESTADO DO PARANÁ

ESCALA APROXIMADA: 1:3.700.000



Legenda

- Áreas Indígenas
- Localização da Área Indígena Xetá conforme Documentação Oficial.

Desenho: Kátia Bonfim

Por outro lado, a academia, instigada pela busca de conhecimento de um povo com características tão “primitivas”, mobilizou esforços para desenvolver pesquisas junto a esses desconhecidos. Iniciaram-se então as primeiras “expedições de pesquisa”¹⁴ junto ao grupo que estava na Fazenda Santa Rosa, com a justificativa de que era necessário estudar os últimos “homens da idade da pedra”, como eram tratados na imprensa e nos círculos acadêmicos. Em fevereiro de 1956, formou-se uma equipe de pesquisa da Universidade do Paraná (hoje UFPR), coordenada por José Loureiro Fernandes, guiada por dois adultos Xetá e Tuca e acompanhada por Vladimir Kozák (cinetécnico da UFPR), o administrador da Fazenda e o mateiro Pedro Nunes. Localizaram dois grupos locais Xetá dentro da floresta, entre eles, o núcleo familiar de Nhengo [para identificação do grupo de Nhengo, ver Capítulo V] e alguns amigos do pai de Tuca.

Sobre essa expedição, Tuca, o intérprete, tem tristes recordações. No dia em que encontraram aquele grupo local, ele teve notícias de seu pai. Acompanhado por um funcionário do SPI e um mateiro, ele foi em seu encalço:

Prosseguimos mata adentro, seguindo a orientação que me foi dada pelos índios. Andamos muito, até que alcançamos um local onde encontramos uma 'oka kã [acampamento, pequena aldeia]. Lá encontramos um grupo que era amigo do meu pai. O local ficava perto da fazenda do Japonês [também chamado Kimura]. Me lembro muito bem, era como se eu estivesse vendo tudo hoje! Pedi que avisassem para o meu pai. Eles mandaram avisar lá, onde ele

¹⁴ Mantenho o termo “expedições de pesquisa” extraído dos documentos originais tanto do SPI, como daqueles produzidos pelos pesquisadores.

estava. Meu pai veio já de noite, minha mãe e meus irmãos também, meu irmão mais novo e a minha irmã, tão bonitos! Fiquei muito feliz por vê-los. Ele, o meu pai, também parecia feliz, mas silencioso. Passamos um longo tempo conversando. Ele me contava as coisas que aconteceram desde que eu fui pego pelos brancos, e eu lhe contava o que havia me acontecido, falava de tudo que conheci, das coisas que vi e outras coisas mais. Enquanto eu falava, ele ficava sempre calado, me ouvia, e não manifestava qualquer opinião ou gesto. E assim foi o tempo todo, enquanto eu falava, tentando convencê-lo. Achei que o tinha convencido a me seguir. Os homens [brancos] que estavam comigo, apressados, queriam retornar até onde os outros ficaram, justificando que era preciso pegar alimento. Avisei ao meu pai que iria com eles, mas voltaria com alimentos, etc. Ele continuou calado, não dizia nada. Retornamos ao ponto onde havíamos deixado os outros da expedição, para pegarmos alimentos e avisá-los do nosso encontro. Porém, ao retornarmos àquele local onde eu conversei com meu pai, não mais o encontrei, nem minha mãe nem irmãos. Não encontrei ninguém do grupo dele, tinham fugido. Somente alguns amigos deles, aqueles que havia encontrado lá, permaneceram. Minha gente tinha ido embora, fugiu pro mato, nunca mais os vi. Decerto ficaram com medo! Foi só aquela vez que vi todos eles e procurei saber como estavam e onde estavam todos. Nem foto foi feita deles, nem filme, nem nada. O que sei deles, guardei aqui [mostra a cabeça]. Mas me lembro bem de todos, como a gente conversou! Mas não teve jeito, ele não ficou, e fugiu não sei pra onde. Até hoje eu guardo comigo o que aconteceu naquele dia. Foi muito triste pra mim, mas as pessoas não entenderam isto. (Tuca 1996)

Na compreensão de Tuca, foi a pressa e a inexperiência das pessoas da expedição que atrapalharam tudo. Segundo ele, era preciso paciência, tempo e muito tato. Seu povo tinha medo dos brancos, porque já vinha há muito tempo acumulando experiências negativas pela destruição que traziam para o cotidiano na floresta. Além disso, o grupo enfrentava conflitos internos que se agravavam com a intensificação de práticas tradicionais Tupi-Guarani, como o rapto de mulheres e retaliações. Já reduzido em decorrência de doenças, chacinas, envenenamentos, entre outros problemas provocados pelos brancos, o grupo vivia uma fuga constante e sem trégua, e os que sobreviviam às longas caminhadas eram obrigados a se separar para não serem detectados.

Após expedição da Universidade do Paraná, e mesmo com a confirmação da localização de mais dois núcleos familiares, o governo do estado não diminuiu suas ações colonizadoras, pelo contrário, declarou as terras Xetá de utilidade pública. No mesmo ano de 1956, o núcleo familiar localizado pelos pesquisadores na viagem de fevereiro foi massacrado por jagunços armados, que mataram e queimaram os corpos e as casas. Nhengo, que conseguira escapar do ataque, foi localizado, sozinho, e levado por repórteres da Revista Manchete para junto daqueles que viviam nas imediações da fazenda Santa Rosa. Nesse local, ele contou o que acontecera. Mais tarde, em 1960, narrou o fato a Tuca e Aryon Rodrigues.

No final daquele ano mais uma expedição de pesquisa pela Universidade Paraná voltou à área para novas observações etnográficas. A equipe disse estar convicta de que o habitat Xetá era o Córrego 215, tributário da margem esquerda do rio Ivaí, mas não localizaram mais nenhum outro grupo. Aquele córrego, em toda sua extensão até a

confluência com o Tiradentes e o Ivaí, constituía um dos espaços de caça e coleta do grupo dos pais de Tuca, a jusante do de seus tios maternos.

Tuca, que os acompanhava, observa que sabia que o grupo não estaria nos locais previstos e percorridos pela equipe, devido aos freqüentes deslocamentos em função das atividades de caça e coleta e também porque o Córrego 215 era apenas uma pequena porção do espaço territorial do grupo, ocupado periodicamente em alguns pontos por seu pai e um de seus amigos. Esgotada a caça e a coleta, seus ocupantes buscavam outros espaços reconhecidos como pertencentes à parentela, para onde se locomoviam e permaneciam enquanto as condições ambientais lhes fossem propícias. A rota migratória do grupo seguia seu fluxo, pré-estabelecido e orientado pelo calendário da caça e coleta, obedecendo sempre ao ciclo reprodutivo das espécies da fauna e flora lá existentes.

Além dessas expedições de pesquisa, outras aconteceram até 1961, pela da Universidade do Paraná e, em 1964 através da faculdade de Presidente Prudente/SP, porém nenhum outro grupo foi localizado.

A aproximação de parte do grupo junto à fazenda, no entanto, não poupou os Xetá das investidas dos colonizadores, posto que os roubos de crianças, os estupros e as mortes provocadas por tiros, doenças e envenenamentos continuavam, somadas às ações dos jagunços da companhia de colonização que ali atuaram desde o início da década de 1950. A Cobrimco (Companhia Brasileira de Imigração e Colonização ligada ao grupo Bradesco), que segundo fontes documentais e orais, agia impunemente na região, colocando famílias Xetá em seus caminhões da companhia, e levando-as para locais até hoje desconhecidos, onde eram abandonados à própria sorte.

As investidas sobre o território Xetá não cessaram e cada vez mais as ações da companhia de colonização eram intensificadas nas últimas reservas de floresta. Os desmatamentos avançavam desenfreadamente sobre as aldeias Xetá mais afastadas do Ivaí, nos seus afluentes da margem esquerda, afugentando seus ocupantes. Ironicamente, placas das companhias de colonização alertavam sobre a proibição de entrada e de caça nas glebas que invadiam.

Temendo o fim dos Xetá, o inspetor da 7ª IR/SPI, Deocleciano de Souza Nenê, juntamente com Loureiro Fernandes, solicitou a desapropriação das terras da Serra dos Dourados em favor dos Xetá. Sem êxito, Loureiro Fernandes resolveu à revelia da Cobrimco, instalar na gleba XV na margem esquerda do Indoivai, afluente do Ivaí, “seis ranchos para acomodar os índios e outro para morada do servidor que foi designado para ali atender os índios, fazendo a atração dos que se encontravam embrenhados nas matas, até que se resolva o caso de terras, e se faça o posto definitivo”.

A iniciativa de nada adiantou, primeiro, porque o funcionário designado não permaneceu por muito tempo e, segundo, porque o local nunca foi ocupado pelos Xetá, a não ser pelo grupo que freqüentava a fazenda. Segundo Tuca e Kuein (1996), aquele lugar jamais seria freqüentado por nenhum daqueles que fugiam na mata, pois pertencia a outro grupo, ou seja, àqueles que buscaram o contato com os moradores daquela fazenda. Regras internas ao grupo definiam a ocupação, e mesmo diante da pressão externa, elas eram observadas. A tudo isso somavam-se conflitos internos entre as diferentes famílias extensas.

O desconhecimento dessas particularidades, visíveis apenas àqueles que eram parte do grupo, e as suas experiências de esbulho do território tradicional, dificultavam cada vez mais a possibilidade de convencer os fugitivos a se aproximar dos ranchos.

Aquela tentativa isolada de Loureiro Fernandes não resultou em reagrupamento, dado o desespero dos Xetá e a inércia em conter os avanços das colonizadoras. Então, mais uma vez, reivindicou-se um espaço para os Xetá, com a criação de um parque nacional onde eles seriam abrigados. Seria o Parque Nacional de Sete Quedas. (Silva 2003.)

Aprovado em 30 de maio de 1961, pelo Decreto nº 50.665, o parque, que atingiria uma parte do território tradicional Xetá, jamais chegou a ser ocupado por eles. Morreram antes e os que sobreviveram foram dispersados e expulsos de suas terras pela ação dos agentes de colonização que as ocupavam, e também pela intervenção do Serviço de Proteção aos Índios que transferiu alguns deles para áreas Kaingang no sudoeste e norte do estado do Paraná. Cabia ao órgão indigenista as providências para protegê-los, porém este não o fez, alegando que não havia mais nenhum deles na região para ser protegido, alegação que não se sustenta. Os depoimentos dos sobreviventes Xetá, do administrador da fazenda Santa Rosa e de outros colonos da região, somados aos registros documentais de Kozák (1964) e Leite (1964), dão conta de que, até 1963/1964, havia grupos Xetá que perambulavam amedrontados nas regiões de mata do noroeste do Paraná, sendo mesmo avistados, na recém-criada cidade de Umuarama e adjacências.

Ironicamente, nem os xetá nem o magnífico Salto das Sete Quedas sobreviveram a capacidade desenvolvimentista. O parque foi extinto em 1981. Nele foi instalada a gigantesca Hidrelétrica Itaipu Binacional e os Xetá foram varridos da região da Serra dos Dourados (Silva, 1998).

A inoperância, a omissão e a negligência do órgão responsável pela política indigenista, aliadas aos interesses expansionistas do estado, ao desconhecimento e

desrespeito à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas por parte da sociedade colonizadora, levaram a sociedade Xetá ao extermínio. Se, por um lado, o Serviço de Proteção ao Índio não cumpriu o seu papel de proteger e garantir os direitos dos Xetá, por outro, o estado e os agentes colonizadores foram eficientes nas suas ações e investidas contra a integridade física, cultural e territorial desse povo. Resumindo, a omissão de um cedeu espaço à concretização dos objetivos do outro. Não restou outro caminho aos Xetá senão o desaparecimento. Aos sobreviventes coube quarenta anos de invisibilidade e esquecimento.

Quantos eram? Não se pode precisar. As fontes documentais de época estimam uma população de, aproximadamente, 250 pessoas. Os dados de memória dos Xetá mais velhos, no entanto, indicam que o grupo exterminado era muito maior, entre 400 a 800 pessoas, incluindo aqueles que habitavam mais próximo do Ivaí, os primeiros a sofrer o impacto da invasão branca.

Os poucos registros que temos sobre o período que precedeu o contato e o que o sucedeu são suficientes para demonstrar que a trajetória histórica Xetá, embora breve, é uma crônica de fracassos, erros e omissões por parte do Estado Federal e Federado que resultaram no sofrimento atroz desse povo até o seu evitável extermínio no curto espaço de uma década. Se a colonização perpetró o genocídio da sociedade Xetá, os sobreviventes conseguiram resistir, ainda que salvos por meio de seqüestro e rapina, para contar a história.

Atualmente os sobreviventes somam oito pessoas e 68 descendentes que se identificam como Xetá. A pesquisa levantou informações sobre a possibilidade de existirem outros quatro sobreviventes, estes, porém não foram localizados, até o momento do encerramento da pesquisa. De caçadores e coletores, os Xetá vivem hoje

na condição de assalariados, funcionários públicos, empregados domésticos ou bóias frias, totalmente dependentes dos brancos. De herdeiros de um território de ocupação tradicional eles vivem como agregados em terras Kaingang, Guaraní, ou como inquilinos no meio urbano nos estados do Paraná, Santa Catarina e São Paulo.

Das cinzas do genocídio Xetá, ficaram as memórias de seus sobreviventes, com a garra de quem luta contra o oblívio. Esta tese é o resultado da minha curiosidade etnográfica sobre sociedades extintas, mas é talvez mais profundamente, a concentração do desejo Xetá de continuar a viver através do trabalho da memória de três de seus membros que, de crianças raptadas passaram a senhores ilustres no campo da etnografia brasileira.

Como o leitor poderá verificar, a densidade dessas memórias dá crédito a uma das frases mais famosas de Lévi-Strauss e que tomo a liberdade de parafrasear: “a sociedade se refaz na cabeça de seus sobreviventes”. É esta história que, por meio do presente trabalho, os Xetá que restaram vêm contar.

* * *

São duas partes. A primeira intitulada **Uma etnografia da memória**, está subdividida em dois capítulos. No Capítulo I, **O trabalho da memória**, está o recorte temático, o objetivo e referencial teórico que orientou o estudo. Trato ainda da pesquisa de campo, dos procedimentos metodológicos e apresento os principais interlocutores desta pesquisa, os narradores Xetá.

O Capítulo II, **O ato de narrar**, é uma etnografia da narração. Nele, descrevo como eram feitas as narrações no passado, apoiada nas lembranças dos narradores e num conjunto de narrativas gravadas por Aryon Rodrigues. Também trato do ato de narrar praticado hoje pelos sobreviventes Xetá e das modalidades das narrativas

contadas por eles. Nessa etnografia da narrativa, considero: quem narra, como narra e o que narra. Sempre que possível, procuro cotejar o processo de narração atual com o do passado.

A segunda parte intitulada **O produto da memória**, apresenta uma etnografia das memórias narradas sobre a sociedade Xetá focalizando, principalmente, o campo de interesse cultural mais privilegiado pelos narradores Xetá, ou seja, temas relacionados ao território e ao meio ambiente, mas incluindo também temas ligados às relações sociais e políticas. Dividi-se em quatro capítulos. O terceiro Capítulo, **Espaços**, descreve a topografia do território tradicional Xetá enquanto fruto da memória dos seus sobreviventes. O Capítulo IV, **Ciclos Vitais**, apresenta o calendário anual Xetá, pontuando as atividades de subsistência e os rituais. No Capítulo V, **Moradas e nomes**, apresento o que os narradores Xetá contam a respeito dos grupos locais da sociedade perdida, sua distribuição espacial, suas relações sociais e a nomeação dos lugares e das pessoas. O Capítulo VI **Parentes e Chefes** traz, primeiramente alguns dados sobre os termos de parentesco e de afinidade extraídos das narrativas dos sobreviventes e das anotações de campo de Aryon Rodrigues. Num segundo momento, descreve a escolha da chefia e o seu papel social.

Finalmente, nas Conclusões, **A Sociedade Virtual**, analiso as consequências do trabalho de memória dos Xetá e o que representa fazer a etnografia de sociedades exterminadas.

História da água grande

Narradores: Tikuem e Tuca

Um dia, num outro tempo, que não esse nosso agora, caiu uma chuva muito forte e grande e o mundo acabou. As águas foram se juntando, aquelas pequenas às maiores, até que ela ficou muito alta, grande e forte. Derrubou mato, árvores e as aldeias foram arrasadas. Enfim, tudo o que tinha na terra foi coberto pelas águas. Morreram todos afogados, ficando vivo apenas um casal de irmãos que, vendo uma palmeira muito alta, tombando em sua direção na correnteza, jogam-se em suas folhas, agarrando-se a ela. Neste momento, decerto, Deus os ajudou e aquela palmeira se firmou e fixou-se ali, não conseguindo a correnteza arrastá-la. Ela era muito alta, e seu tronco muito forte. Os dois ficaram, trepados lá no alto, num dos galhos. A água subiu, subiu, subiu, até uma certa altura, mas não os atingiu. Ali, só tinha água nada mais; só sobraram eles, todos morreram. Passou algum tempo, a árvore produziu frutos. O irmão disse para a irmã: acho que a fruta está madura! Em seguida, levou a mão com cuidado e pegou-as. Estavam bem maduras. A partir de então, os irmãos passaram a se alimentar daqueles coquinhos de [jerivá]. A proporção que acabava um cacho, nascia outro, e assim sucessivamente, não lhes faltando o que comer, até que um dia não nasceu mais o fruto. O tempo continuava escuro. Os dois põem-se a gritar, gritar, gritar. As saracuras e outras aves aquáticas, ouvindo-os, seguem em direção aos gritos, fazendo com que a água diminua. Uns jogando terra, outros pisando-a para firmá-la e outros fincando pequenos paus que acabaram formando aquelas árvores que temos hoje. Aos poucos, foram aterrando e secando o chão, até que os bichos chegaram onde estavam os dois irmãos. Eles desceram e conversaram com os bichos: o passarinho (tipanhê'ã, kankô'a)¹⁵, a saracura, o tuiuiu e outros mais (...). Não eram passaros pequenos, eram todos grandes e falavam o nosso idioma, pois antigamente os bichos falavam a nossa língua. As árvores e os matos se formaram outra vez, clareou tudo e o sol voltou a brilhar novamente. O homem fez um arco e flecha para caçar animais e se alimentarem.

Naquela época o céu era baixo e o sol esquentava muito. A carne era assada só com o seu calor, pois os dois irmãos não tinham fogo. Assim, ele falou: 'oh minha irmã! Vou fazer vir fogo pra nós'. Ela lhe pergunta: 'de que jeito você vai conseguir isto?' Ele responde: 'vai vir do céu. Eu vou virar uma carniça e o urubu-de-cabeça-vermelha vai nos trazer o fogo'.

¹⁵ Os narradores não souberam a tradução para os termos.

I PARTE
UMA ETNOGRAFIA DA MEMÓRIA



Tikuein e Tuca

Capítulo I

O trabalho da memória

Antes de eu saber que tinha outros vivos que nem eu, pra não esquecer minha língua e nem a história da minha gente, eu me fingia ser dois, eu era eu e era o outro ao mesmo tempo. Eu tinha um espelhinho que eu andava com ele no bolso e sempre que podia eu o pegava, me olhava dentro dele, conversava, eu e o homem do espelho, que era eu mesmo, era assim que eu praticava a linguagem lá do mato e não esqueci do meu passado e da minha gente. Tikuein (Área Indígena Rio das Cobras, 1997).

Esta tese tem o propósito de examinar o trabalho de memória dos sobreviventes Xetá declarado extinto em 1964. Para tanto busquei nas suas narrativas observar como eles rememoram as experiências coletivas sobre sua sociedade. Pesquisei, portanto, as memórias dos sobreviventes materializadas em narrativas altamente elaboradas sobre a sua sociedade perdida. O que pretendo, portanto, apresentar é uma etnografia do trabalho dessa memória, priorizando dois grandes eixos interligados entre si: a memória do tempo e do espaço e a memória das relações sociais.

Ao propor o trabalho da memória como foco da pesquisa, a intenção não foi reconstruir a sociedade Xetá tal como ela existiu no passado, tarefa, aliás, impossível, uma vez que cada pessoa que conta uma história do passado é também um autor específico, à medida que apresenta a sua versão desde a sua particular perspectiva perpassada por outras experiências. Portanto, o que busquei foi compreender como suas narrativas de memória tematizam no presente a sociedade exterminada. Em outras palavras, enfoco as narrativas enquanto expressão e manifestação do trabalho de

memórias individuais e coletivas¹, onde os Xetá falam sobre si e sobre a sociedade já inexistente num diálogo constante entre o presente e o passado.

Paralelamente à investigação do trabalho de memória focalizo nas formas, estrutura e organização do ato de narrar, uma vez que os narradores se apóiam em suas lembranças de narrações tradicionais para reproduzirem gestos, palavras e posturas que evocam a maneira apropriada de se narrar.

Em estudo anterior Silva (1998) focalizei o contato e o extermínio da sociedade Xetá sob a ótica de oito sobreviventes. Ao tomar suas biografias como objeto etnográfico, constatei o quão profícuo é o tema “memória”, posto que, ao contarem suas trajetórias, embutiam-nas na memória coletiva sobre a sociedade extinta.

Até certo ponto, o presente trabalho é uma continuação da pesquisa de mestrado, detalhando e aprofundando o que se poderia chamar de um exemplo da **etnografia das sociedades extintas da qual o trabalho de Florestan Fernandes (1970; 1989) sobre os Tupinambá é referência obrigatória.**

Um outro aspecto desta tese digno de nota refere-se ao esforço conjunto da pesquisadora com os três narradores Xetá. Este é um trabalho em co-autoria e como tal, os Xetá anseiam tê-lo, como documento de memória e, principalmente, como veículo de perpetuação de suas lembranças pessoais e coletivas. Assim, além do valor acadêmico que possa ter, o trabalho escrito é uma forma de preservar o conhecimento para seus descendentes, conhecimento esse que tem maior fragilidade se mantido apenas em forma oral.

Por receio de permanecerem invisíveis e de que a memória da sociedade exterminada não seja reproduzida, é perfeitamente compreensível que os sobreviventes Xetá tomem a pesquisa antropológica e o seu resultado como um “lugar de memória.”

¹ Sobre o papel da memória enquanto suporte da narrativa e sobre a temporalidade envolvida em ambas, ver Ricoeur (1994).

Esse lugar é tomado, não no sentido pleno como o atribuído por Nora (1997), mas enquanto um espaço da fala, resultado da troca de memória e de narrativas entre os três protagonistas deste estudo e, também, da relação entre estes e a pesquisadora. Talvez aí se origine o seu extraordinário envolvimento na pesquisa e o valor que atribuem à escrita etnográfica de suas memórias, cuja importância se projeta para o futuro como mecanismo de sobrevivência coletiva.

O trabalho da memória dos sobreviventes opera hoje no sentido de conferir visibilidade, legitimidade e reconhecimento étnico dos sobreviventes e seus descendentes à sociedade Xetá. É o fato de suas memórias se ancorarem nessa sociedade, embora já ausente, aliado ao seu reconhecimento como sobreviventes, que faz com que suas reconstituições mnemônicas sejam tão ricas em elaboração e detalhes que é impossível negar-lhes o pertencimento àquela sociedade, mesmo que ela exista apenas na sua memória. Deste modo, o empenho dos sobreviventes é sair da invisibilidade étnica e sustentar a conquista de seus direitos a um território, à assistência, à revitalização de suas relações sociais, às práticas tradicionais, como por exemplo, o contar histórias, e, acima de tudo, poderem construir um futuro em que todos eles, hoje dispersos, possam voltar a viver o coletivo que perderam há quase quarenta anos.

Finalmente, cabe observar que a memória Xetá não se configura apenas nas nostalgias, nos dramas e nas tragédias por eles vividos. Ao contrário ela, trata de um sentimento de pertença que os liga à sociedade exterminada, exatamente pelo caminho das lembranças que dela possuem e que apresentam com muita sofisticação e de forma concatenada nas narrativas que contam sobre suas vidas, os mitos, os saberes tradicionais, os rituais, as atividades de subsistência, a taxonomia, a organização social,



espacial e temporal, entre outros temas ligados à vida daquela sociedade e que permanecem na condição virtual de suas memórias.

Se o fim físico da sociedade estancou o processo de reprodução da dinâmica social Xetá, a pesquisa etnográfica permitiu que ela ressuscitasse, por assim dizer, o seu espectro na imaterialidade da memória coletiva que, afinal, é mais do que a soma das memórias de cada um dos sobreviventes. Porém não é por ser imaterial que a “sociedade da memória” é menos real para os Xetá de hoje.

Os narradores Xetá

Embora os sobreviventes da sociedade Xetá sejam oito pessoas, na pesquisa que resultou na presente tese trabalhei apenas com Kuein, Tuca e Tikuein, considerados pelos demais como os guardiões da memória² coletiva de seu povo. São eles os que aqui denomino de narradores no sentido de Benjamin (1994). Enquanto guardião da memória Xetá, cada um deles é também, reconhecidamente, considerado pelos demais como narrador privilegiado da história³ da sociedade exterminada. Junto aos três incluo ã que, apesar de afirmar ter esquecido quase tudo de sua sociedade, foi também protagonista deste estudo, como ouvinte das histórias na língua Xetá nas ocasiões em que consegui reuni-los. Maiores detalhes a respeito de suas biografias ver Silva (1998).

² Segundo Gomes (1996, p. 21), citado por Schidt (1999, p. 179), o guardião da memória tem a função de ser “um ‘narrador privilegiado’ da história do grupo a que pertence e sobre o qual está autorizado a falar. Ele guarda/ possui as ‘marcas’ do passado sobre o qual se remete, tanto porque se torna um ponto de convergência de histórias vividas por muitos outros do grupo (vivos e mortos), quanto porque é o colecionador dos objetos materiais que encerram aquela memória.” No caso dos Xetá, os museus guardam os objetos, imagens etc., enquanto eles possuem a memória do vivido através de suas narrativas.

³ Esclareço que ao longo desta pesquisa, optei pelo uso do termo história e não estória para me referir às narrativas que os Xetá. A opção deve-se a duas razões: A primeira remete à concepção nativa de que suas narrativas são frutos de tradições orais que dizem respeito a suas experiências e à de seu povo ao longo dos tempos. Para os narradores Xetá, a história que contam é a “história de sua gente”. A segunda razão apóia-se no fato de que a história oral consiste nas diferentes e particulares práticas de oralidade através das quais as sociedades vão se contando, repassando seus conhecimentos e experiências vividas junto ao grupo, ou na relação com outros povos, ao longo dos tempos. Ver Thompson (1998); Ferreira Amado (Org) (1996); Moraes (1996); Burke (1992); Le Goff. (1994).

Kuein tem aproximadamente 70 anos, é analfabeto, solteiro, aposentado pelo Funrural. Participou do grupo de seis Xetá que estabeleceu contato com a Fazenda Santa Rosa⁴.



Foto 02 – Narradores: Kuein e Tuca ao fundo rio Ivai
Foto: Carmen L. Silva – Dezembro 2001

Tuca tem aproximadamente, 58 anos é Servidor Público Federal (auxiliar de serviços gerais), casado com uma mulher Kaingang, tem três filhos e 10 netos. Coursou a segunda série do ensino fundamental que não chegou a concluir. Foi capturado com aproximadamente sete anos, em 1952.

Tikuein, com idade aproximada de 52 anos, é bóia fria e aposentado por invalidez. É casado com uma mulher não índia, tem sete filhos e 34 netos. É analfabeto e saiu da aldeia junto com seu pai e outro Xetá por volta de 1960. Foram levados por um funcionário do SPI para uma área Guaraní no norte do Paraná. Na ocasião ele tinha cerca de 10 anos. Só veio a saber da existência de outros Xetá em 1988, quando respondia a um processo criminal na justiça⁵.

⁴ Como o ano de nascimento de Kuein foi estimado em seu registro administrativo de nascimento da Funai, há controvérsias entre a idade aproximada que este afirma ter e a oficializada por documentos Funai. A idade aproximada que considero é aquela informada por ele e Tuca.

⁵ Sobre este assunto, sua história e vida ver Silva (1998).



Foto 03 – Narrador: Tikuein ao fundo o Córrego 215
Foto: Carmen L. Silva – Dezembro de 2001

Ã, tem aproximadamente 52 anos é analfabeta, aposentada, casada com homem Guarani-Mbyá, tem três filhos e três netos. Saiu da aldeia em novembro de 1955, levada para Curitiba quando tinha cerca de seis anos.



Foto 04 – Ã
Foto: Carmen L. Silva – Dezembro de 2000

Os narradores, falantes ativos da língua Xetá, moram em áreas indígenas Kaingang (ver mapa 03). Ã também mora em área Kaingang, é falante passiva de sua

língua materna, pois, embora entenda tudo que é contado no idioma nativo, diz que não consegue comunicar-se na língua Xetá.

A arte da narração Xetá parecia adormecida, mas bastou um estímulo para que as experiências vividas e aprendidas por cada um dos narradores se transformassem em narrativas, contradizendo a expectativa de que sobreviventes afastados de sua sociedade tão jovens não tivessem qualquer lembrança de sua cultura e língua.

Como os sobreviventes Xetá vivem dispersos, os variados mecanismos que desenvolveram para preservar o passado coletivo tiveram motivações muito singulares e eficazes. Tikuein nos conta o seguinte:

Eu não esqueci quem eu sou, de onde eu vim, nem da minha gente, porque eu, apesar de todas as desgraças que passei e sofri junto com minha gente, não deixei meu pai. Eu sempre acompanhei ele, até mesmo quando o Antônio[administrador da fazenda Santa Rosa contatada por um grupo de Xetá em 1954] quis me tomar dele, assim como fez com o meu irmão, o Geraldo, que acabou ficando lá com ele, porque ele não deixou o pai e a mãe levar ele de volta lá para o mato. Quando Antônio quis me pegar, eu escapuli e fiquei junto do pai e da mãe, e assim foi. Fiquei com ele até depois que me casei, acho que eu devia ter uns vinte anos,⁶ porque meu menino mais velho já era nascido nessa época. Quando tiraram nós de lá do nosso lugar, levaram a gente lá pro norte, numa área Guaraní, eu era intérprete do pai e do Nêngo, assim como sou pra você. Por isso eu aprendi a falar bem e pensar nos dois idiomas. Durante o tempo que vivi com meu pai lá no norte do Paraná, a gente sempre falou na linguagem da nossa gente, foi com ele e o Nêngo que acabei de aprender tudo que sei hoje. Claro que eu não furei o lábio [não foi iniciado]. Não deu tempo

⁶ Tikuein aos 10 anos foi levado junto com seu pai e outro Xetá (em 1960) para a área indígena Pinhalzinho, situada no município de Tomazina no norte do Paraná. Seu pai faleceu neste local em 1972.

porque nossa vida era correr. Também acabei ficando com um nome que não é nome, mas sim um jeito que nossos parentes tinham para tratar o menino que era parente quando pequeno, mas eu sei meu nome do mato. Quando meu pai e o Nengo se foram [morreram] eu fiquei sozinho, não tinha mais ninguém, só a mulher e os filhos. Eu não sabia que tinham outros que nem eu, eu não sabia dos outros. Como eu achava que estava só, eu falava só, eu era eu e era o outro. Eu falava olhando para o espelho, e eu sonhava muito, às vezes eu acordava gritando falando coisas que ninguém entendia, o pessoal de onde eu parava [morava] chegou a achar que eu era meio ruim do juízo. Mas eu não era não, eu só não podia esquecer minha gente nem minha linguagem, senão eu seria um homem morto". Tikuein (Umuarama/PR, 2001)

Ser um homem morto, neste caso, é ser um homem sem lembranças e sem vínculos com o seu passado, esquecido de suas experiências coletivas. A importância que se atribui à língua nativa é muito grande, pois, segundo ele, esquecê-la significaria olvidar as histórias que aprendeu sobre seu povo. Os mecanismos que o narrador utiliza para preservar suas memórias e praticar a linguagem – a imagem de si no espelho registrada na epígrafe acima - indicam o esforço que fez para não perder suas lembranças pessoais e suas memórias coletivas. Foi através do ato da fala e do espelho que Tikuein pode praticar a palavra num diálogo consigo mesmo, o que o auxiliou a guardar a língua e os conhecimentos do passado única coisa que o liga a seu povo.

A sua fala revela os conflitos que viveu após ficar isolado, mesmo tendo esposa e filhos. O “sozinho” na verdade significa a ruptura com o elo que o ligava, à sua sociedade. Por ter ficado só, não tinha como falar a língua materna, portanto, como poderia contar as histórias guardadas na memória? Foi a certeza de ser *the last leaf*

Lowenthal (1998) que o levou à descoberta de mecanismos para trabalhar sua memória coletiva - ainda que alterada, ou idealizada - preservá-la e um dia poder contar a quem quisesse ouvi-la.

Do relato de Tikuein é possível extrair três fatores que, ao longo da pesquisa, observei terem sido muito importantes na preservação de suas memórias. O primeiro foi o fato de ter vivido na condição de intérprete de dois mundos, o dos Xetá e o dos brancos. O segundo está vinculado às suas estratégias de se imaginar orador e interlocutor ao mesmo tempo. Como a linguagem é um instrumento socializador da memória Bosi (1987, p. 18), nada mais coerente e original para manter o elo com o passado do que ser dois em um e se duplicar (continuando um) pela imagem do espelho que fala. O terceiro e último fator está ligado às experiências vividas junto à sua sociedade. Outro elemento exercitador da prática da memória foram os sonhos. Tikuein observa que durante a pesquisa sonhava com menos frequência. A explicação que dá para isso está nos recorrentes encontros que teve com Tuca e Kuein para conversar e contar histórias no idioma nativo.

Ao tratar do sonho e da memória, Bosi (1987, p. 18) baseada em Halbwachs, observa que “a linguagem reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual. Os dados coletivos que a língua traz em si entram até mesmo no sonho”. Para a autora, os sonhos são representações ou símbolos, sugeridos pelas situações vividas em grupo pelo sonhador. Decorre daí, certamente, a grande importância dada pelos Xetá ao fato de sonhar na língua, pois, à medida que isto ocorre, suas memórias trabalham, eles revivem e atualizam o passado produzindo, inclusive, imagens e linguagens que, de acordo com os sobreviventes, os fazem sentir-se junto aos seus.

A história de como Tikuein e Tuca mantêm suas memórias se assemelha, porém, as motivações sobre as quais se apóiam são singulares em alguns aspectos. Sobre esta motivação Tuca conta o seguinte:

Desde que eu fui roubado de junto de minha gente, eu fui levado para Curitiba. Lá eu acabei sendo intérprete do Caiuá, que tinha sido pego antes de mim, só que eu aprendi o português mais rápido que ele. Acho que eu era mais novo, ele era mais velho, por isso nunca falou o português direito. Depois, eu comecei a acompanhar o pessoal do SPI e da Universidade que pesquisava nossa gente. Eu não sei direito, mas eu acompanhei todos eles desde 1955, quando o SPI foi tentar o contato com nossa gente. A última vez que fui foi em 1961, quando acompanhei o prof. Aryon até lá, na aldeia do irmão da minha mãe, o Adjatukã, e do marido da minha irmã, irmão do Kuein, o Arigã, que ainda viviam no nosso lugar. Eu sempre acompanhei todos, como intérprete e guia no mato. Foi isso que ajudou eu não esquecer minha gente, porque quando eu chegava lá, eu ficava com eles e seguia os ensinamentos de lá. Trabalhei com o prof. Aryon na língua, ajudando ele. Engraçado, quando fui acompanhando o SPI a primeira vez, eu tive medo de ter esquecido, que nada, estava tudo na minha cabeça, foi só chegar lá e ver o pessoal que logo veio tudo de novo. Não esqueci não, acho que não esqueci porque até grande sempre pratiquei a língua com a minha gente e depois ajudando o Aryon. Além disso, eu sempre sonhei na língua da minha gente. Quando eu sonhava era sempre contando ou ouvindo história.”

As motivações de Tuca para resguardar suas memórias foram acionadas pelas necessidades de atuar como intérprete e guia do SPI e também de pesquisadores. Foi

pela via dos interesses externos que, até 1961, deu continuidade ao processo de aprendizado junto ao seu povo, interrompido quando foi capturado pelos agrimensores da companhia de colonização Miyamura, que agia na região da Serra dos Dourados. Tuca, enquanto acompanhava pesquisadores, auxiliava-os com seus conhecimentos da língua e da cultura, mas também aprendia com os seus mais detalhes sobre o processo de ocupação de seu território pelos colonizadores e o que ocorria internamente no grupo, inclusive, sobre aqueles que fugiam do contato. Como já foi dito, Tuca, assim como Tikuein, também viveu o papel de intérprete e atribui a mesma importância ao sonho como um espaço de praticar a língua.

Em ambos os casos, a língua e a oportunidade de praticá-la, seja com o outro ou em sonho,⁷ é apontada como o suporte de suas memórias. Não é somente o ato de falar, mas, também, o de praticar a fala enquanto veículo de aquisição e transmissão de conhecimentos sobre a sociedade perdida.

A força da socialização em Xetá de Tuca e Tikuein é tão visível que é possível afirmar que, apesar das trajetórias diferentes, suas lembranças e também as de Kuein são coincidentes e o pilar desse encontro reforça a memória do coletivo⁸. Suas memórias narradas, fruto de encontros individuais com a pesquisadora, ou entre eles convergem para uma mesma narrativa.

A importância que atribuem à língua como base sobre a qual apóiam suas memórias pode ser perfeitamente compreendida a partir da leitura de Cadogan (1997) ao discorrer sobre o fundamento da linguagem entre os Guaraní-mbyá, da mesma família

⁷ A memória dos sonhos mereceria um estudo, principalmente considerando o papel que os sobreviventes atribuem ao mesmo na preservação de suas memórias individuais, e principalmente para o não esquecimento da língua nativa e da arte de contar histórias. Este estudo, cotejado com outras etnografias que tratam sobre o papel dos sonhos entre algumas sociedades ameríndias, talvez viesse a elucidar a grande importância que estes atribuem à manutenção de suas lembranças ligadas ao fato de sempre sonhar.

⁸ É exatamente esse encontro, que diz respeito ao coletivo, que a meu ver vai marcar a diferença da memória dos sobreviventes Xetá em relação à memória dos sobreviventes do holocausto estudados por Pollak (1989; 1990). Até mesmo no ato de contar o evento do contato as suas versões coincidem.

lingüística que os Xetá. Neste sentido, o estudo de Guimarães (2001) junto a um grupo dessa mesma etnia também mostra a importância da fala na formação da corporalidade do Xamã. Ambos os trabalhos destacam a importância da oralidade para a sociedade Guarani, principalmente no que diz respeito à transmissão de conhecimentos e à formação da pessoa. Segundo os narradores Xetá, a prática das palavras era entre seu povo um elemento muito importante na formação da pessoa. Através dela a memória do grupo era socializada e perpetuada.

O campo da pesquisa etnográfica

A ausência de um locus Xetá materializado, por exemplo, em aldeias, impôs a necessidade de um dimensionamento especial da pesquisa de campo, tendo em vista as particularidades da realidade a ser pesquisada. Meu campo de pesquisa neste caso são as diferentes situações de encontro entre a pesquisadora, os Xetá e outros personagens nela envolvidos, ou seja, é o espaço de relações,⁹ como, por exemplo, os encontros dos sobreviventes, as reuniões para contar histórias na língua, as visitas da antropóloga aos Xetá e destes à antropóloga, as cerimônias públicas em homenagem aos Xetá, as discussões fundiárias e jurídicas, entre outras situações que não o campo etnográfico localizado, mais freqüente e tradicional.

Portanto, quando descrevo o “campo” desta pesquisa, falo dos encontros que mantivemos, das viagens que fizemos à terra perdida, das reuniões e encontros específicos para contar histórias da sociedade ausente, das reuniões com todos os sobreviventes para tratar de assuntos do interesse de todos. Nesse universo, insiro, ainda, a minha relação de pesquisadora com os narradores, onde o encontro etnográfico

⁹ Sobre os espaços de relações entre antropólogo e pesquisado ver Clifford (1998) e Capranzano (1984).

entre ambos sempre resultava em histórias para se contar e ouvir, onde eu acabo por ser o motivo e impulso para acionar as memórias.

Como o espaço da pesquisa é a relação entre os sujeitos nela envolvidos, e o seu principal foco é o trabalho da memória, este espaço relacional vai se dar na narrativa, no ato de narrar. Neste caso os Xetá reproduzem, virtualmente, as relações sociais, marcadas pela troca de lembranças por narrativas.

Esse processo de aproximação e de troca constante entre eu e os narradores gerou uma relação de proximidade entre a pesquisadora e os pesquisados. Em outras palavras, o meu encontro etnográfico com os Xetá estabelece entre ambos uma reciprocidade que acaba por produzir uma nova realidade etnográfica na qual os dois sujeitos envolvidos desenvolvem seus papéis.

Nesse percurso etnográfico, a obra de Florestan Fernandes (1970 e 1989) serviu-me de inspiração, pois, se por um lado ele contou com uma farta documentação escrita, por outro, faltaram-lhe os atores Tupinambá. No caso dos Xetá, apesar da ausência da sociedade e da exígua documentação, pude contar com o trabalho da memória dos sobreviventes e o produto dela, as narrativas. Eu não tinha tantos documentos, não tinha sociedade, não tinha aldeia, mas tinha algumas fontes vivas e as suas memórias narradas.

Nos dois casos há a ausência da sociedade, porém, coincidem em ambos os esforços e a tentativa de se construir um conhecimento etnográfico sobre povos ausentes, a partir do que deles ficou, seja documentos, vestígios materiais, como no caso da arqueologia, ou pessoas e suas memórias, como é o caso dos sobreviventes Xetá.

Condições da Pesquisa

Como já havia passado pelo processo da pesquisa em estudo anterior, muitos caminhos burocráticos me foram poupados, pois não tive que reviver o incômodo de pedir nova autorização à Funai e, portanto, me submeter a regras que não condizem com a realidade etnográfica dos Xetá. Por já ter tido uma relação de pesquisa estabelecida com os sobreviventes e um conhecimento prévio da sua história, pude, de imediato, delimitar o universo da pesquisa aos narradores já apresentados anteriormente.

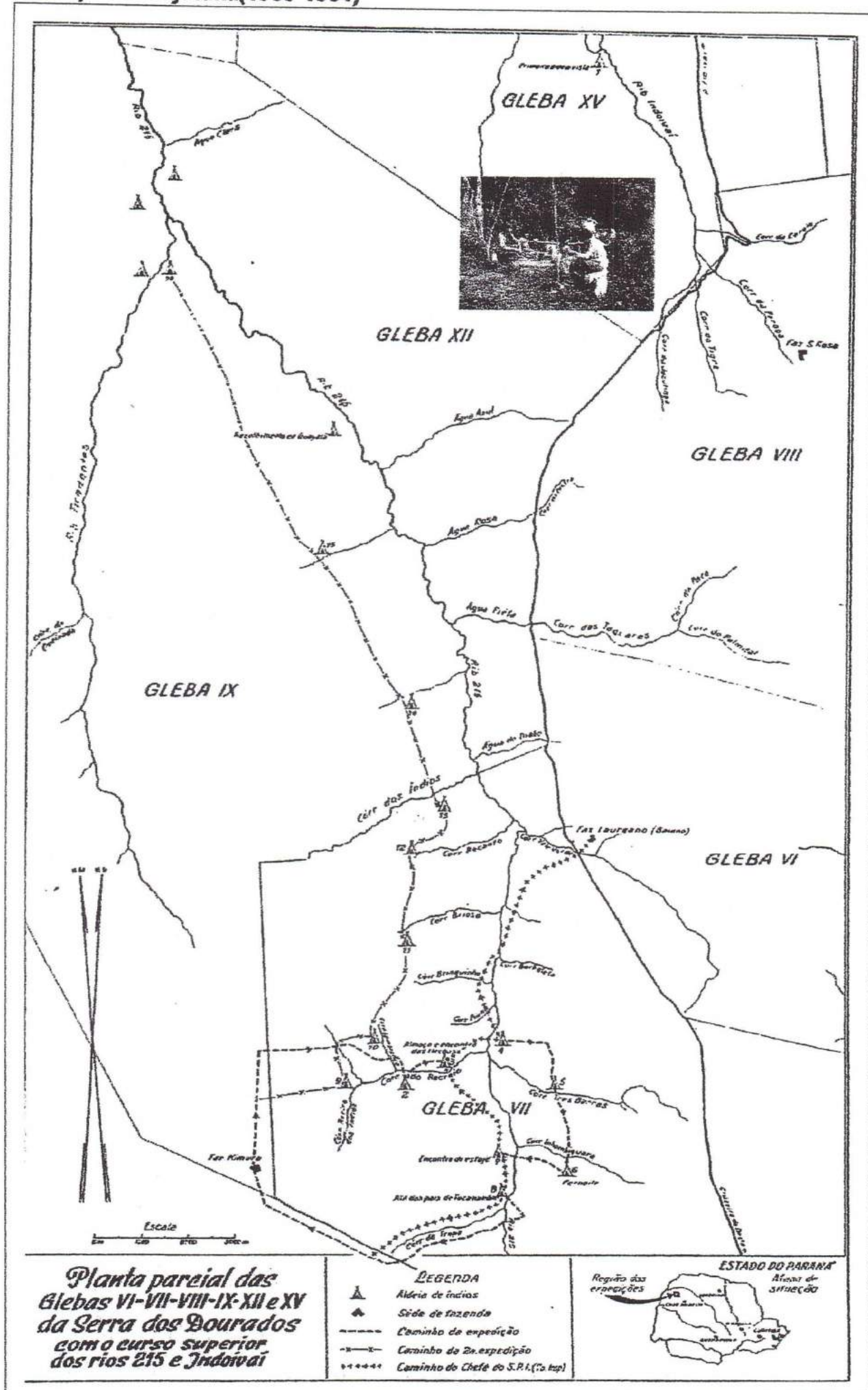
Do conjunto de suas narrativas biográficas fiz uma sistematização dos temas de memória do coletivo que as perpassava e pude ter um desenho preliminar do produto de suas lembranças e como elas foram trabalhadas pelos narradores no contexto das suas histórias de vida.¹⁰ Posteriormente, retornei as gravações das histórias organizadas para que as ouvissem novamente. Esta estratégia deu excelentes resultados, pois uma história ouvida é quase sempre complementada e gera novas narrativas.

Tive a oportunidade de trabalhar com os registros de campo de Aryon Rodrigues, colhidos na década de 1960 como parte de sua pesquisa sobre a língua Xetá junto a uma pequena aldeia ocupada por duas famílias nucleares (de Arigã e de Adjatukã), que ocupavam um dos espaços tradicionais dominado pelo grupo local do pai do primeiro, localizado na margem esquerda do córrego do Indoivaí, em local hoje identificado pelos regionais como Pé de Galinha, na região da Serra dos Dourados.¹¹ Os registros nessa aldeia foram realizados durante três viagens a campo. A primeira em julho de 1960, a segunda em setembro do mesmo ano, e a terceira em 1961 (janeiro-fevereiro). Tuca acompanhou o lingüista nas três ocasiões e Tikuein, junto com seu pai e Ñengo, fizeram parte apenas da terceira (mapa 0 4).

¹⁰ Sobre história de vida ver Bertaux (1980), Camargo (1983), Capranzano (1984), Chambon (1995), Denzin ((1984), Fernandes (1956), Maluf (1990), Morin (1980).

¹¹ Atualmente este local é parte do distrito do Jardim do Indoivaí, parte do município de Ivaté/PR.

O Grupo de Adjatukã(1960-1961)



Em 1967 (janeiro e fevereiro), Aryon Rodrigues, reencontrou numa aldeia Kaingang (Posto Indígena Guarapuava/PR) uma família nuclear Xetá (Arigã) que havia sido transplantada a pelo Serviço de Proteção ao Índio. Ali viviam também outros três homens adultos, Kuein, Tuca e Caiuá, este último teria sido o primeiro menino capturado pelos agentes da companhia de colonização que invadiu o território tradicional do grupo.

O material de pesquisa de Aryon Rodrigues é composto por manuscritos que contêm dados etnográficos diversos, mapas, slides, fichários de vocabulário e gravações de narrativas e cantos. Todo esse material foi posto à minha disposição, cedido para consulta e cópia. Além disso, pude contar, ao longo da pesquisa, com colaboração do Professor Aryon que sempre me auxiliou na contextualização do material, na grafia dos termos em Xetá, nos ensinamentos da língua e também permitindo-me usar as facilidades do Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília (LALI).

Muitos aspectos da pesquisa só foram possíveis graças ao acesso que tive a esse material de campo, principalmente aos dados etnográficos coletados junto às famílias de Arigã e Adjatukã, notadamente, as narrativas e cantos gravados. Este material possibilitou a análise individual, no âmbito estrito da atividade de sistematização, e em conjunto com os narradores, ocasião em que os reuni, com a presença de Aryon Rodrigues para ouvirem as histórias e cantos em Xetá.

Outro fator favorável à pesquisa, foi o desejo dos narradores de e retornar ao seu território de origem. Fizemos quatro viagens que duraram em torno de quinze a vinte dias. Esse retorno à terra perdida só foi possível porque a Funai, através da Diretoria de Assuntos Fundiários instituiu um grupo técnico de trabalho, sob a minha coordenação, para identificar e delimitar uma terra para os Xetá. Para que o trabalho acontecesse propus ao órgão indigenista que, antes de todo e qualquer procedimento, fosse realizada

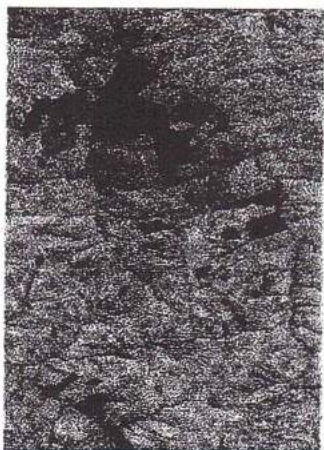
uma reunião com todos os sobreviventes Xetá, e seus descendentes, de modo a se discutir o assunto detalhadamente e também para que pudessem participar de todo o processo de identificação. A proposta foi acatada e viabilizada. Na ocasião os presentes elegeram os três Xetá narradores e um dos sobreviventes mais jovens (Tiquêin, 40 anos, alfabetizado, policial militar) para acompanhar o processo¹².

A criação desse grupo de trabalho foi de grande importância não apenas em relação aos fins aos quais se destinou, mas também porque possibilitou a obtenção de dados etnográficos. Percorrer aquele território em toda a sua extensão foi de suma relevância por dois aspectos: em primeiro lugar porque significou a viabilização do sonho dos narradores de revisitar a terra perdida; em segundo, foi percorrendo itinerários conhecidos do grupo que pude perceber a vivacidade da memória dos três, ao trabalhar os espaços ocupados no passado. Apesar da paisagem totalmente alterada, os sobreviventes demonstraram grande conhecimento da região. Toda essa familiaridade resgatou dados que auxiliaram em muito o trabalho do agrimensor e do biólogo que faziam parte do grupo de trabalho.

Durante os trajetos que fazíamos, os três descreviam detalhadamente lugares habitados, grupos familiares que os ocuparam, atividades de subsistência neles praticados e conflitos ocorridos. Ao tomar o croqui que fiz com eles e compará-lo ao croqui elaborado por Ney Barreto, Loureiro Fernandes e Tuca no ano de 1955, constatei que a base era a mesma, apenas variavam os detalhes, mas aquele elaborado a partir do reconhecimento do território pelos três é muito mais minucioso do que o outro, uma vez que aponta de modo preciso a localização das aldeias, e os espaços das atividades de subsistência.

¹² A participação dos narradores foi consensual devido ao fato de os mesmos serem considerados os guardiões da memória do grupo.

Tikuein desenhou no chão o traçado do córrego 215 (linha à direita) e o Tiradentes (linha à esquerda), situando-os em relação ao rio Ivai, e mostrando os locais das 'oka awatxu, "aldeia grande", e locais de caça e coleta.



Fotografia Aérea córrego Tiradentes e 215.
Instituto Ambiental do Paraná.



Desenho do Córrego 215 e
Tiradentes.
Foto: Carmen L. Silva

À medida em que localizavam pontos conhecidos, principalmente os barreiros,¹³ os três iam complementando suas descrições da geografia local, estimulando mutuamente suas lembranças.

Como os Ilongots estudados por Rosaldo (1980), que constroem sua história sobre o espaço, o produto da memória Xetá fala do espaço e do tempo e da dinâmica que imprimem às relações sociais. Os nomes pessoais, a atividade de subsistência, os rituais, a história do dilúvio, assim como o mito da criação do branco, todos falam de tempo e espaço. O primeiro marca o início de tudo, o segundo, o prenúncio do fim, da desagregação da sociedade, da devastação do tempo das fugas e confrontos, enfim, da desestruturação das relações sociais.

¹³ O que os narradores chamam barreiro ou, *o'gwakã*, são pontos junto aos encontros dos córregos e rios que em suas margens formam um depósito natural de sais minerais muito procurado pelos animais.

Quando os Xetá falam da terra perdida, descrevem-na em detalhes num vai-vem contínuo entre passado e presente. Contam as transformações que sofreu o espaço desde o tempo de seus ancestrais, após o dilúvio, até o tempo da chegada dos brancos. A reconstituição desse território habitado e as transformações pelas quais passou são apoiadas nas narrativas míticas, relatos orais que ouviram de seus pais e avós e calcadas em suas próprias experiências pessoais, de modo que sua memória inclui as diferentes vozes. Para eles, tanto o passado como o presente são frutos de um processo que ocorre desde um tempo impossível de precisar, a não ser pela marca do “isto já vinha acontecendo desde o tempo que o Sol e o Lua andavam pela terra”, ou então “os antigos contavam que isto era do tempo em que aqueles nossos viraram branco” e, finalmente, “isto é do tempo do “avô do meu avô”. Portanto, a memória é trabalhada por meio de diferentes temporalidades: mítica, intermediária entre o mítico e o passado próximo e o próprio presente.

Seu conhecimento do passado alcança aproximadamente cem anos (relativo a três gerações acima deles), uma vez que as histórias que narram antecedem o contato com o branco. Cotejando suas narrativas com as fontes escritas, pude identificar fatos ocorridos no final do século XIX.

Quando falam das transformações espaciais de seu território tradicional ao longo dos tempos, os Xetá afirmam que as diferentes ocupações humanas já vinham ocorrendo por parte de outros índios com os quais tiveram confrontos, e, posteriormente, com os brancos. A narrativa mítica que fazem sobre a gênese do branco aponta para as transformações ocorridas nos espaços habitados pelo grupo em função das ações predatórias do invasor sobre o meio ambiente.

O trabalho da memória Xetá hoje contado em suas narrativas é medido qualitativamente.¹⁴ O passado é tido como um processo onde o motor inicial de tudo que passou a existir na terra foram os personagens míticos, os irmãos Sol e Lua, sendo que as transformações posteriores foram provocadas pela ação humana indígena e não indígena.

As reuniões que fizemos durante aquelas viagens, à noite, forneceram importante material de pesquisa quando os narradores recapitulavam as impressões que tiveram ao caminhar por aqueles pontos onde haviam vivido no passado, sempre identificados pelos nomes que tinham em Xetá e a que família extensa pertenciam. Novas lembranças geravam novas histórias sobre os ocupantes daqueles lugares, o parentesco entre eles e outras informações.

Além dessas reuniões, outras foram realizadas cujo principal objetivo era contar histórias e ouvir cantos. Para isso pude contar com cópia, em fita cassete, de cantos Xetá, parte do acervo¹⁵ de Vladimir Kozák, cinetécnico da Universidade do Paraná. A casa de Tuca no Posto Indígena Rio das Cobras/PR foi o local onde ocorreram todas as reuniões e onde sempre fiquei hospedada, juntamente com Tikuein.

Algumas vezes pude trabalhar com os narradores em minha casa em Curitiba, ou na casa dos demais sobreviventes, ocasião em que seus descendentes participavam como ouvintes.

¹⁴ Situação semelhante Rosaldo (1980) observa entre os Ilongots. Sobre as versões indígenas sobre os diferentes processos de colonização ver também Ramos (1988) e Comaroff (1992).

¹⁵ O material me foi cedido pelo Diretor do Museu Paranaense da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná prof. Dr. Jaime Cardoso. O material é fruto da pesquisa do Prof. Dr. Aryon D Rodrigues.

Procedimentos metodológicos

No que diz respeito às estratégias metodológicas, minha experiência anterior de pesquisa junto aos Xetá já havia demonstrado a necessidade de que o trabalho com os narradores deveria se dar em grupo, quando não com os três, pelo menos, com dois deles, e assim foi. Porém, para trabalhar com as situações de narrativa na língua nativa, foi necessário reunir os três, pois estes sempre frisavam a necessidade da presença de um terceiro membro. Sobre isto tratarei no próximo capítulo.

A pesquisa se estendeu de março de 2001 a março de 2003. Tal período, no entanto, não implicou em longa permanência num local, mas em encontros e reuniões em diferentes lugares. Reuni os narradores quatro vezes para contar histórias e uma vez para ouvirem narrativas gravadas em Xetá por Aryon Rodrigues; fizemos quatro viagens ao território tradicional Xetá e reunimo-nos quatro vezes na cidade de Guarapuava para tratar de assuntos referentes à identificação fundiária.

O tempo de duração de cada reunião minha com os três narradores variou de 15 a 25 dias. Some-se a isso as visitas que fiz, individualmente, aos outros sobreviventes, as reuniões oficiais que tivemos com órgãos públicos e aquelas que realizei com os oito sobreviventes e seus descendentes.

Nas reuniões para contar e ouvir história, empreguei diferentes estratégias. A pedido dos Xetá, fizemos duas sessões para ouvir cantos coletados por Aryon Rodrigues. Dessas sessões obtive descrições etnográficas sobre um dos cantos.

Para evocar lembranças, sempre utilizei fotografias das décadas de 1950 e 1960, feitas por Vladimir Kozák. Essa estratégia sempre resultou na obtenção de dados etnográficos sobre o parentesco do fotografado com aquele que descrevia as fotos e os demais sobreviventes. Um outro resultado da leitura das fotos foi a identificação do

local ocupado pelo grupo e da pessoa presente na imagem com os grupos de origem dos narradores. Enfim, as imagens forneceram dados de diversos tipos, principalmente, sobre o contato.

Em 2002, a pesquisa teve seu ritmo comprometido por crises de saúde dos narradores. Primeiro foi Kuein a ficar seriamente doente. Quando melhorou, Tuca foi acometido por reumatismo infeccioso, que o impedia de andar, além de pressão e colesterol altos. Tikuein fechou o ciclo após uma das viagens que fizemos ao antigo território em setembro.

Por tudo isso, a pesquisa de campo foi adiada e perdidos os recursos financeiros que haviam sido destinados à viagem de dois narradores a Brasília.

Finalmente, com recursos do Programa de Pós-Graduação da UnB, consegui dar prosseguimento à pesquisa. Reunimo-nos pela última vez de 26 de fevereiro a 06 de março na casa de Tuca, na área Indígena Rio das Cobras/PR ocasião em que pude finalizar o campo. Nessa viagem contamos com a participação de Aryon Rodrigues, que, a pedido dos Xetá, retomou o estudo da língua.

Narrativa da criação dos brancos

Narrador: Tikuein

Kikádjy¹, quer dizer que, para nós era o branco né. Eu tenho muita história para contar do começo e dos índios, e de como é que o branco existe também. Eu sei contar. Então, diz que os índios contavam, que tinha um casal de índio quer dizer um índio e uma índia, gente nossa antiga, que tinha dois filhos. Tinha o mais novo e o mais velho. Então diz que eles tinham roupa, 'não sei onde é que eles arrumaram roupa'. A gente só sabia que eles andavam vestidos de roupa junto com pai deles. Ai diz que quando anoitecia, que eles deitavam, eles conversavam e perguntavam assim pro pai deles:

— Pai como é o bicho que comia gente?

Ai o pai contava como é que era. O pai, coçava a cabeça e dizia, acabou de contar, não é certo comer não. É um macaco, ele dá na gente assim. [pegando pela cabeça, demonstra]. 'Daí o bicho vinha pulando pelos galhos, por todos os galhos, assim, parecendo um macacão grandão'. Ai diz que ele sentava na ponta do pé de coco, e tirava a casca do pau né, ai pegava aquele bicho, ele tinha uma unha muito grande né e comia tudo sem fazer cara feia. Ai, o mais velho perguntava se ele comia gente e, se isto era verdade mesmo. Ai, no outro dia ele chamava a irmão dele para caçar com flecha. 'Eles tinham roupa mais tinham flecha'. Ai foram para o mato, iam no mato, ai estava ventando, foram caçar e não acharam paca e voltaram. Ai, quando chegou, chegou perto do acampamento do pai dele, ele pegou e falou para o irmão dele, falou para o irmão dele o mais novo:

— Eu vou ficar aqui, e você volta para trás, espera eu lá.

Ai, diz que ele pegou né, 'no mato nós tinha assobio de macaco', ai assobiou, assobiou bastante, ai ficou atrás da moita esperando, daqui a pouco veio o macaco sentou naquele toco, ai tirou casca do pau, foi ai que ele pegou aquele bichão de cara feia. Ai diz que ele chegou e meteu a faca, ichou! já derrubou. Ai, chamou o irmão dele e diz que pegou a mão dele do macaco, e diz que cortava que nem navalha, ai falou:

— Essa meu pai contou ontem.

Ai diz que ele chegou lá no acampamento, falou pro pai:

— Olha! nós pegamos aquele macaco velho! ai ele falou assim, e foi contando a mesma coisa, e contou. Comeram a caça, devoraram a caça. Ai comeram aquele bicho assado, macaco assado. Ai passou outro dia, diz que eles perguntaram se era o porco do mato branco, que comia só palmeira, e se porco do mato comia gente também. Ai, diz que o pai falou que comia. Tá bom! deixou.

Ai diz que no outro dia chamou o irmão dele, e foi caçar, e não achou porco do mato. Ai diz que veio voltando, diz que veio, voltou disse, 'ai diz que tinha bastante porco, porco do mato'. Ai diz que ele foi na frente lá, e disse vou acertar o porco, e trazer tudo para cá. Ai ele correu e acertou com a flecha. Ai diz que o porco do mato, ele tinha perguntado pro pai dele se porco do mato mordida. O pai disse que mordida, que lidava para lá. Quando mordida mudava para cá, para abrir o caminho para ele ir, e assim ia, para lá e para cá. Ai diz que ele esperou. Ai diz que o pai, o velho, contou que era assim. Ai ele falava pro pai desse jeito, daí o pai confirmava. Ai diz que no outro dia ele pegou e foi, ai diz que passou nos porcos, ai diz que ele foi e esperou perto de um pé de palmito. Ai diz que aqueles porcos adultos, porco para lá, porco para cá, ai diz que ele chegou naquele pé de, naquele pé de palmito, ai diz que ele pegou e derrubou! diz que derrubou e daí, ai diz que ele [o porco] comeu aquele palmito. Ai diz que ele assobiou para o porco, ai parou e sacou a flecha. Matou! aquele porcão grandão, branco. Ai esparramou aquela porcada por aquele mato, esparramou tudo a

¹ Quando andávamos no mato nas imediações do rio Ivaí em junho de 2001, Tikuein e Tuca encontraram uma árvore com estes assobios, recolheram alguns e contaram uma narrativa que tratava do uso dos mesmos.

porcada, porco, esparramou tudo. Dai chamou o irmão dele, dai ele pegou e levou. Ai contou pro pai dele:

Aquilo que o senhor contou para nós hoje está aqui, vamos comer! ai pegaram, assaram e comeram.

Dai diz que no outro dia né, outra vez né, ai ele perguntou pro pai, se tinha um tatu grande um tatu bem grandão que matava gente com o rabo. Chacoalhava o rabo assim (gestos) e matava, chacoalhava o rabo no mato e matava tudo no mato, e matava gente. Ai o pai dele falou que era verdade, matava mesmo. Então tá bom, ele disse.

Ai, diz que foi no outro dia, chamou o irmão dele para caçar, ai chegou lá no mato, ai chegou na volta, aquele caminho mesma coisa que abrir com a máquina né, ai ele falou, olhe! é aquilo que o pai contou ontem. Ai diz que foram lá. Ai ele falou assim, vai devagarinho e eu vou na frente. Ai ele foi. Ai ele disse, 'acho que aquele tatu voltou correndo', ele já estava enterrado né! e ele escondeu atrás de um pau, ai diz que ele chegou perto do pau e ficou batendo com o rabo. Ai, ele pegou e pulou, e puxou o tatu pelo rabo. Era um tatuzão grandão. Dai ele pegou, chamou o irmão dele, e matou aquele tatu. Matou aquele tatu, e não conseguiram carregar aquele tatu que era muito grande pra levar pra tratar [preparar] né. Ai ele foi buscar o pai dele, ai chamou a turma dele pra [cortar] o tatu. Dai arrumaram, limparam, picaram o tatu, assaram e comeram.

Ai, passou outro dia, passou, passou, e de noite eles perguntaram pro pai se tinha um tatu, um tatu branca, que parava dentro d'água, dentro d'água, no fundo da água. Dai, a gente pulava, pulava lá dentro no fundo d'água, no poço, onde ele estava lá com a capivara. Ai diz que o pai disse: pode falar, que tem mesmo, tem mesmo. A gente pega ele.

Ai diz que no outro dia ele chamou o irmão dele e foi, foi outra vez pro mato. Foi caçar outra vez. Não achou caça, voltou, e falou assim para o irmão dele: fica aqui que eu vou tomar um banho, dentro de um poção que tinha ali. Ai parou ali naquele lugar, tirou a roupa, e ele pulou de ponta cabeça, naquele poção, sumiu, e desapareceu n'água. Ai o irmão dele pensou: o meu irmão morreu! mais ai daqui a pouco diz que ele boiou com aquele bruto tatuzão, tatu branco. Ai ele falou:

Segura aqui que eu vou voltar e ver se acho outro. Ai voltou e não achou mais. Dai ele perguntou para o pai dele se a gente desse bordoadas na cabeça do tatu, se escurecia o mundo, se escurecia o mundo. O pai dele falou que estava certo. Ai, diz que ele tirou aquele tatu, mandou o irmão dele segurar, voltou lá, e matou mais tatu. Ele estava matando tudo, ele saiu outra vez do poção. Dai ele pegou o machado, deu na cabeça do tatu, bateu na cabeça do tatu, e diz que escureceu, escureceu todo o mundo, o mundo inteiro. Ai diz, diz que o pai dele falou:

Não! o meu filho matou o tatu que ele perguntou ontem. Então tá bom. Ai vieram toda gente dele. Acharam um facho de fogo lá e puseram para alumiar [iluminar], e contaram para o pai deles que mataram aquele tatu. Dai diz que o pai dele falou assim:

Então vão assar! Ai assaram e comeram. Ai diz que pegou o osso né, depois que comeu a carne né, quando pegou o osso, ai levou, 'no mato nós fazia assim, não ficava osso de bicho perto de casa nem espalhado. Nós juntávamos todos os ossos perto de um pé de árvore, bem junto de uma árvore, bicho não podia ver senão dava azar'. Ai diz que pôs o osso ali. Ele voltou. Então, então para clarear o dia, 'nós chegava, fazia assim ôh! (som sopra ô, ô, ô). Então, para clarear, limpar o tempo, então agente fazia assim ô! (sopro: ô, ô, ô...)' Ai, diz que passou um tempo foi limpando, o tempo limpou tudo né. O pai deles, acho que já estava cansado né. Ai ele ficou contente né, porque o mundo limpou outra vez né. Tinha escurecido o mundo né! Ai, limpou. Ai diz que ele falou: tá bom!

Ai passou, ai ele perguntou um dia pro pai dele se tinha um bugio que ficava com o rabo pendurado em cima do caminho, e que agente ia passando ali embaixo e ele pegava a gente pelo cabelo da gente assim [demonstra através de gesto] e levava na moita assim [demonstra com gesto] na árvore, e comia. Ai diz que o pai dele falou:

É verdade! Tem mesmo! come a gente, lá embaixo da árvore.
Ai outro dia, ele convidou o irmão dele outra vez, e foi para o mato caçar. Ai diz que chegou lá, ele disse que sabia onde estava, onde estava o macaco. Diz que estava embaixo das árvores. Ai diz que botou a flecha assim, diz que estava pendurado lá com o rabo enrolado com as mãos para baixo assim ô (demonstra com gestos) diz que a gente passava por baixo, ele grudava na cabeça da gente e levava agente para cima da árvore para comer a gente. Ai diz que ele pegou, soltou a flecha nas costas do bicho. Ai caiu lá de cima. Ai ele chamou o irmão dele. O irmão veio. Tá bom então, comia gente, então nós vamos matar ele. Então matou, ai levou lá pro acampamento para contar pro pai dele que tinha matado aquele bicho. Ai comeram. Então eles comeram aquele bicho né, o bugio. Daí, daí, ele pegou, ele pegou, e matou um, matou um, matou um tamanduá à flecha, e o pai dele não queria que matasse com flecha, porque os índios do mato não matavam tamanduá com flecha. Eles pegavam o tamanduá pelo rabo e matava com pau, com uma cacetada no fucinho dele, assim na cabeça [mostra]. Ele, o mais velho soltou a flecha e matou o tamanduá com a flecha. Daí o pai dele, o velho ficou bravo, o pai dele ficou bravo, xingou ele, chamou atenção dele. Ai diz que ele pegou, foi chamou e falou: 'amanhã eu vou embora'. Daí diz que o irmão dele, eram só os dois, andavam juntos os dois. Ai diz que no outro dia, ele despediu do pai, o pai chorando né, o pai dele e a mãe chorando disseram que era para ele não ir embora não. Ai, diz que ele disse: vou embora sim. Ai, diz que o irmão dele foi andando atrás dele até uma altura, chorando que queria que ele voltasse. Não eu não vou voltar! Vou embora, o pai xingou nós, xingou eu. Foi embora. Não vou voltar, não vou voltar. Se você quer, volta lá para casa pega suas coisa e vamos! Ai diz que o irmão dele voltou, pegou as coisas dele também e daí eles pegaram e foram embora. Marcou o rumo do Sol [com gestos demonstra: o sol nasce para aqui]. Marcou o rumo dele, do sol e rumou para lá. Onde anoitecia, eles pousavam, no meio do mato. Ai diz que foi um dia, o irmão dele começou a chorar porque achava que eles já estavam perdidos. Ai diz que ele foi e falou para o irmão:

Não, nós não estamos perdidos não. Nós vamos descobrir outra turma nossa, outro grupo de gente nossa. Ai diz que foram em frente. Lá um dia, o mais velho percebeu que onde eles passavam tinha galho quebrado que nem nós fazia lá no mato. Ai ele falou e mostrou pro irmão dele: aqui tem gente, tem gente aqui. Ai o irmão dele ficou mais contente. Afundaram [foram] mais para frente. Ai viram mais galho quebrado, estava quebrado de novo [recente]. Porque os índios vai no mato e quebra o galho para frente, onde que eles vão eles abrem o lugar para frente. Ai. Mostrou para o irmão! Ai diz que foi indo e saiu num carreiro mesmo. Ai o irmão dele, mais novo, ficou contente. Ele disse: bom, agora nós estamos contente! Nós não estamos perdidos mais não. Ai chegaram, ai chegaram no acampamento desse pessoal, outra gente nossa né. Eles não estavam lá. Eles tinham pegado uma anta, estavam assando a anta lá no barreiro. Ai, ai diz que pegaram e foram lá onde que estavam, os índios tudo assustado, porque os índios no mato não têm roupa, e viram aqueles dois de roupa, vestidos. Ai ficaram assustados, assustados. Ai falavam a linguagem também né. Ai diz que falaram a linguagem com eles e tal né, eles ficaram desconfiados, mas eles falavam a linguagem né! Contaram de onde vieram. Foram contando para eles né. Ai quando foi de noite, diz que o mais velho pediu uma criança para dormir com eles. Ai o índio deu, aquela criança pra dormir com eles. Só que quando foi de noite, a criança cagou neles, e eles, eles levantaram bravos, bravos. E começou a falar que a criança cagou neles, xingou. Daí, os índios pediram a criança. Ai eles pegaram e tiraram a roupa, trocaram outra, deitaram e dormiram. Ai, os índios mataram eles. Os índios mataram eles dormindo. Para eles mataram né! Derrubaram o pau na cabeça deles e mataram! Ai, para os índios eles mataram né! Ai diz que pegaram e vieram embora. Ai diz que no outro dia, quando passaram uns dias, eles voltaram lá onde é que estavam os dois mortos, eles não estavam mais lá onde eles tinham deixado. Ai, diz que eles tinham aberto uma picada, onde que o sol entra também. Abriram, a tal picada. Ai, diz que foi cortado árvore, derrubando, derrubando mato, abriram a picada [atalhos] com foice, facão,

foice, e sei lá mais o que. Abriam tudo, eles abriam tudo. Ai foram embora. Ai com o tempo, é que foi aparecendo o branco. Então o branco, foi gerado do índio também. Os índios contavam que os branco foi gerado do índio também, foi gerado de nós. Que os dois eram filhos dos índios também, os brancos né. Aquele que eles mataram né! Com o tempo, eles apareceram. Daí os índios fularam: 'nosso filhos, esses caboclos'.

Quer dizer, de onde que tem brancos até hoje né! Todos eles eram Xetá, era nossa gente antiga. Aqueles dois irmãos que tinham roupa e que os outros nossos mataram, aqueles que eles mataram eram Xetá também. Só que os de outro grupo, aqueles que mataram, também era gente antiga nossa. Matou eles, que nem antigamente. Foi aí que eles voltaram branco, como se eles tivessem morrido e vivido novamente. Eles, tanto os dois irmãos que tinham roupa, como aquele grupo onde eles chegaram, eles eram gente nossa de antigamente. Só que os dois voltaram branco, viraram branco.

Os antigo contavam assim, bem assim, que os brancos surgiram de nós mesmos. Surgiram dos Xetá mesmo. É, por isso que tem branco hoje. Assim que eles contavam. Nós temos essa história para contar, dos antigos.

Por isso que eu te digo que nossa história não começou depois dos brancos, tudo nosso começou antes deles. Para nós lá no mato tudo tinha história, e nós tinha história pra contar como foi que o branco surgiu também. Por isso eu posso contar hoje, eu guardei tudinho aqui na minha cabeça, pode ser que eu tenha esquecido um pedaço, mas é bem desse jeitinho que eu estou te contando. O branco surgiu do índio, e eles contavam como é que foi, meu pai, meu avô, o amigo dele que contava história. Eles eram irmãos, os dois. Como eu estou lhe contando, eles surgiram de nós, dois irmãos que agiram errado, agiram diferente de nossos antigos.

Por isso que quando nossa gente viu branco pela primeira vez, todos ficaram com medo deles. Ficaram com medo, porque nós lá no mato tínhamos essa história. Quando apareceu o branco naquelas picada por onde nós andávamos, então, ele apareceu, ele apareceu, só para acabar com o índio depois. Eles apareceram só para acabar com o índio. Então tinha muito índio, eles até tentavam acabar com o branco, mas o branco também queria acabar com eles.

Daí diz que eles pegaram, tinham dois irmãos, tinha dois índios que viviam só matando branco, só matando branco, eles achavam que acabavam com eles. Matavam para ver se acabava, só para ver se acabava com o branco. Então era bem assim, então o branco ia onde é que estavam os índios, para descobrir onde é que estavam os índios, depois voltava lá pegava a turma deles e voltava lá nos índios e acabava com todos. Os índios por sua vez, também iam lá onde é que estavam os brancos sozinhos descobriam onde é que estava a turma, e voltavam lá, e acabavam com eles também. Daí, onde então o branco tentou acabar com o índio, e o índio tentou de acabar com o branco também. Foi indo que eles não venceram, foi o índio sumindo. Então, nós sumimos né, o nosso lugar acabou, e nós não conseguimos acabar com os brancos. Foi o branco que acabou com nós. Foi assim. (Tikuein e Tuca, 1996; 2001; 2003)

ESCALA APROXIMADA: 1:3.700.000



- Áreas Indígenas
- Localização da Área Indígena Xetá conforme Documentação Oficial.
- Localização atual dos narradores.

Desenho: Kátia Bonfim

Capítulo II

O ato de narrar

“Às vezes eu fico deitado, recordando tudo e todas as coisas que a gente passava nessa nossa terra, quando nossa gente existia (...). Eu sinto muita saudade daquela época, que eu sei que não volta nunca mais, aquela época que a gente viveu. É de noite que eu penso, porque era de noite que a gente se juntava todos e conversávamos e contávamos histórias. Era nessa ocasião que a gente, que era criança, aprendia ouvindo e guardando os ensinamentos dos velhos na cabeça, no que vocês brancos chamam memória. Era quando a gente, que era criança, tudo ali, ouvia os mais velhos contarem histórias, e contarem um para o outro o que tinha acontecido com eles. A gente conversava sobre tudo. A gente tinha jeito para contar história, tinha hora e motivo para contar (...)”. Tikuein (Londrina, 2002).

Falar sobre o ato de narrar¹ entre os sobreviventes Xetá é tarefa complexa, posto que todo e qualquer tema, quando abordado ao longo da pesquisa, o foi pela via da narrativa² do presente sempre aliado ao passado e ao futuro. É impossível tratar de qualquer assunto com os Xetá sem que o contem com narrativas que entrecruzam essas diferentes temporalidades.

Neste sentido, a narrativa Xetá com seus diferentes temas, constitui um lugar de memória³ por excelência da extinta sociedade. É como se esta se recusasse a desaparecer, impondo sua presença espectral aos seus membros sobreviventes. Através

¹ Embasada em Finnegan (1989), compreendo como ato de narrar o modo como procedem os narradores Xetá quando contam histórias. Trata-se de observar em que contexto elas se dão, as condições e situação em que são contadas, o que as envolve.

² Dentro da perspectiva antropológica, as narrativas, nos seus variados enfoques, apontam a relação entre o que se vive e o que se conta. Elas reconstroem acontecimentos em nossas vidas, estão relacionadas com a vida das sociedades e traduzem o que cada uma pensa, como se pensam a si e ao seu passado e cosmologia. As narrativas representam a preocupação geral humana de como traduzir o saber para o contar, elas expressam momentos dramáticos na vida humana, momentos importantes que fazem parte da memória cultural e individual. Ver Benjamin (1994), Good (1994), Langdon (1994) e Rosaldo (1991).

³ Reforçando o que já disse no capítulo I, quando emprego o termo “Lugar de memória” como uma das principais características da narrativa Xetá, não o adoto no sentido pleno de Nora (1997, p.2226), que o define como “toda unidade significativa da ordem material ou ideal, onde a vontade dos homens ou o trabalho do tempo a transformou em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer”, mas sim, como um espaço de fala onde o trabalho da memória se materializa.

das lembranças destes ela se conta, se materializa, se apresenta e se deixa representar. É, portanto, através do que os narradores contam que a sociedade se constitui enquanto patrimônio cultural e memorial, ainda que virtual.

Este capítulo aborda o ato de narrar, a geração e multiplicação de lembranças que constituem a memória coletiva constituída a três. É preciso enfatizar que essa memória coletiva é muito mais do que a mera soma de três memórias individuais. Por isso, como veremos o ato de narrar entre os sobreviventes Xetá atualmente só é possível com a presença de três membros do grupo. Esse é o mínimo denominador comum para que surjam do esquecimento a cultura e a sociabilidade Xetá.

Os dados que sustentam esta etnografia do narrar advêm, principalmente, de certos momentos que considero cruciais da pesquisa: a reunião, em fevereiro e março de 2003, em torno do gravador com histórias registradas numa aldeia Xetá nos anos de 1960 e quatro outras reuniões (em junho, outubro, Dezembro de 2001 e setembro de 2002) em que os narradores exercitaram a agilidade e flexibilidade de suas respectivas memórias, sempre refletidas umas nas outras.

Narrando no passado

Trecho extraído do meu diário de campo de 02 de março de 2003:

Tarde de 02 de março de 2003, um calor intenso nos faz buscar uma sombra. Protegidos embaixo da copa de uma árvore que fica à porta da casa de Tuca, nos acomodamos, eu, Tikuein, Kuein e Tuca, sentados em pequenos troncos de árvore. Distribuimo-nos em semicírculo em torno de um banco de madeira onde foi colocado o gravador. No mesmo banco sentou-se o prof. Aryon Rodrigues. Tuca, Tikuein e Kuein estavam ansiosos e apreensivos. Cada um ocupou seu lugar. O gravador foi ligado. O

narrador inicia a sua fala. É a voz de Arigã imediatamente reconhecida. Kuein observa: *“é meu irmão, é meu irmão, é a voz do meu irmão”*. Tuca e Tikuein repetem que a voz é de Arigã. Tikuein diz que não sabia dessa gravação, mas. Tuca sabia, estava lá quando ela foi feita e observa que o narrador está contando a história de uma caçada ao porco do mato.

Tikuein dirige-se a Tuca e diz: *“É Arigã e Adjatukã que estão contando junto. A voz primeira é do Arigã a outra é do Adjatukã que está ensinando ele, perguntando e completando quando Arigã esquece alguma coisa. Era assim lá no mato, era bem assim”*.

Logo a seguir Tuca se dirige a Kuein e pergunta: *“Está entendendo Kuein?”* Este responde: *“Tô entendendo sim, é meu irmão que está contando a história da caça do porco do mato. É ele que está falando, que está contando. Adjatukã também está falando, está perguntando pro meu irmão. Ele conta com o meu irmão, ele que vai perguntando, vai ensinando o meu irmão”*.

Tikuein observa: *“É a mesma coisa que estar vendo ele aqui! Parece que ele está aqui. É o jeitinho dele. Adjatukã está ajudando Arigã”*, diz.

Tuca observa: *“É a voz do Adjatukã”*.

Seguem-se risos sobre o que a história conta. Em seguida contam a história resumida para mim e o professor Aryon. Seguem-se as narrativas da lontra, da raposa, da jaguatirica. Os comentários prosseguem. Kuein, muito silencioso, se aproximava cada vez mais do gravador. O olhar atento parecia seguir passo a passo a fala do irmão. Tikuein, mergulhado na história, pergunta a Tuca: *“Para quem Arigã está contando esta história?”*

Tuca responde: *“Para Adjatukã”*.

Depois vem a história da alma de gato com índio. Quando ela começou a ser contada, Tikuein se dirigiu a Tuca e disse: “Mas essa eu tinha esquecido, rapaz! Eu tinha esquecido essa história da alma de gato com índio! Como eu pude esquecer?”

O cenário não parecia completo. Após a primeira sequência de narrativas, Tuca quer uma pausa e pede a Kuein para preparar o *Kukwaj*, “mate frio” para tomar enquanto estivessem ouvindo a história. Em seguida ele observa: “vamos fazer que nem lá na aldeia, vamos tomar mate enquanto escutamos as histórias!” Os três tentavam reconstituir o mais próximo possível o ambiente apropriado da narração, segundo suas memórias da vida em aldeia.

Quando Kuein retorna, traz um caneco grande de alumínio com água gelada misturada à erva. Aguardam alguns instantes para servir o mate que circula entre os presentes. A sessão recomeça, agora regada a *Kukwaj*, que é repassado de mão em mão “como no tempo da aldeia”, observa Tuca⁴. Cada um retoma seu lugar, o prof. Aryon pergunta-lhes se estão entendendo bem as histórias e todos respondem que sim. Alternando as falas entre si, Tuca traduz e logo em seguida Tikuein o complementa. Em seguida o gravador é novamente ligado.

O ambiente da escuta, segundo os três, parecia o original. Tuca e Tikuein insistiam em dizer que pareciam estar lá, ouvindo as histórias de Arigã marcadas por Adjatukã.

Atentos, os três ouvem as narrativas, tecem comentários sobre elas, riem, imitam os bichos dos quais fala Arigã. Com atenção redobrada e em silêncio, aproximam-se do gravador para ouvir a história melhor e mais de perto, como que materializando o narrador. A narrativa prossegue e a admiração por ouvir a voz de Arigã e entender o que dizia é imediatamente externada, como se estivessem pondo à

⁴ Logo que os vi movimentando-se para fazer o mate, e os vi dizendo que precisava deixá-lo algum tempo sem mexer, porque a vasilha era outra e não a que usavam no mato, lembrei-me das fotos de Kozák e da fala de ambos, que sempre frisam a importância que o *Kukwaj* tinha para o grupo.



Foto: Carmen Lucia da Silva

05



Foto: Carmen Lucia da Silva

06

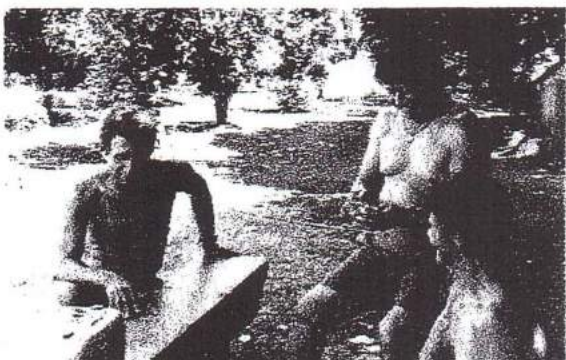


Foto: Carmen Lucia da Silva

07

Os narradores: Tuca, Tikuein e Kuein ouvindo histórias gravadas nas vozes de Arigã e Adjatukã

Posto Indígena Rio das Cobras/PR. Março 2003



Foto: Carmen Lucia da Silva

08

prova suas próprias memórias do passado e as lembranças da língua materna. Tuca e Kuein faziam gestos com os braços e imitavam alguns sons dos animais descritos pelo narrador enquanto Tikuein, compenetrado na narrativa, também os observava. Era como se Carmen e Aryon não estivessem ali.

Ao fim de cada história o gravador era desligado para a tradução. Esse papel de intérprete coube ora a Tuca, ora a Tikuein, enquanto Kuein apenas ouvia.

Ao término da gravação os dois comentaram o desempenho dos narradores. Trataram da performance da narrativa⁵ que, segundo eles, quando relatada por um bom contador de histórias, como os dois que ouvíamos no gravador, era mais bela e interessante. Segundo Tuca e Tikuein, Arigã e Adjatukã eram bons na arte de narrar porque expressavam com o corpo e a fala aquilo que contavam, imitavam o movimento e a voz dos bichos. Eles sabiam reproduzir cantos, pisadas, movimentos dos espíritos e dos bichos, dando mais vida à história.

Tuca, que participou de todo o processo da gravação original, descreveu o cenário onde as histórias foram coletadas, numa pequena aldeia na região da Serra dos Dourados (ver mapa 04). Arigã, cuja voz aparece no primeiro plano, estava deitado no chão do *tapuj kã* “casa pequena”. Sentado próximo à sua cabeça, estava Adjatukã que ora perguntava, ora ensinava e auxiliava o narrador. Esta era a postura corporal correta dos narradores no ato de contar histórias. Estavam também presentes as mulheres dos dois homens que eram ouvintes, assim como Tuca, Aryon e Kozák.

Os temas eram sugeridos pelos ouvintes, mas, no ambiente da gravação, eram os narradores que decidiam, ou seguiam sugestões de Tuca. Mesmo diante da presença de estranhos, os princípios básicos – horário, postura corporal, interlocução – para se contar uma história foram mantidos pelos narradores.

⁵ Sobre a performance da narrativa ver Bauman (1986).



09

Os narradores: Tuca, Tikuein e Kuein ouvindo as histórias contadas por Arigã e Adjatukã
Posto Indígena Rio das Cobras/PR. Março 2003



10

Foto: Carmen Lucia da Silva



Foto: Carmen Lucia da Silva

Os narradores: Tuca, Kuein contando outras histórias.
Posto Indígena Rio das Cobras/PR. Março 2003

11

O narrador principal era Arigã, a quem cabia a responsabilidade dos relatos e do desenvolvimento dos temas. Adjatukã era o narrador secundário, acompanhando o primeiro, dando a pauta a ser seguida como no ponto do teatro. Vez por outra ele entrava em cena de modo tão sutil que se não estivéssemos atentos não perceberíamos que auxiliava o primeiro.

Há momentos que a fala dos dois ocorre simultaneamente. É então possível observar que o narrador secundário assume rapidamente a fala que em seguida é retomada pelo principal, partindo do ponto em que foi interrompido, repetindo o texto dado pelo outro. O narrador secundário sai de cena, embora fique claro ele permanece atento à narração para, diante da próxima falha, poder suprir a lacuna do esquecimento do outro.

A relação harmoniosa entre os dois é um dado marcante. Percebe-se que ambos dominam o tema, mas, ao contrário do que poderíamos pressupor, o secundário é quem domina completamente a pauta. Seu conhecimento da história, segundo os atuais narradores, tem que ser muito maior do que o daquele que fala no primeiro plano, porque é ele que tem o poder de iniciativa. Portanto, ele precisa ter não somente o domínio do que é contado, mas, principalmente, estar atento para suprir lacunas do conhecimento do narrador principal, fazer a pergunta que desencadeia a narrativa e responder às dúvidas daquele que narra e dos ouvintes.

Apesar do protagonismo eloquente do narrador principal em relação ao secundário, isso não implica em hierarquia⁶ social, pois se limita ao plano da fala onde a voz de um se destaca mais em relação à do outro. A narrativa contada pelo principal parece imbricada naquela que o narrador secundário tece simultaneamente, e que os narradores hoje dizem tratar-se de ajuda.

⁶ Entre os dois narradores a relação era de afinidade, eram primos cruzados pertencem à mesma geração. O grupo ao qual estavam vinculados era o GI 01 (Adjatukã) e GI 04 (Arigan [Eirakã]), ver diagrama 02 no capítulo V.

No entanto, no desenrolar da história, aquele que tem a responsabilidade de narrar pode trocar de papel com o que o auxilia. Esta troca de papéis era normal no contexto da narrativa, pois estava ligada ao domínio do assunto narrado e, geralmente, aquele que auxilia, sabe o ponto exato onde tem que interferir e fazer a pergunta apropriada que acaba sendo o ponto de partida da história que ele vai contar. Portanto, ambos dominam a história e os procedimentos da narração.

As gravações feitas pelo Professor Aryon são transparentes neste sentido. Tuca, Tikuein e Kuein observaram que “Adjatukã ensina a Arigã” quando pelo rumo da história, percebe que este vai tropeçar nas palavras ou omitir algum fato. As intervenções de Adjatukã são tão freqüentes que ele, embora não apareça com destaque na fala em si, é, notadamente, quem tem a palavra. Ele é a pauta e a referência para o narrador.

Além das vozes dos narradores, densamente presentes nas narrativas gravadas, é possível observar que o narrador principal faz uso de recursos da onomatopéia e da prosopopéia, provocando risos da platéia Xetá, que, ao mesmo tempo, parece estar fazendo coisas paralelas, como as crianças que brincam. Em seguida todos riem, inclusive, o próprio narrador.

Geralmente, no início de algumas narrativas, é possível escutar o narrador secundário ao fundo dar a pauta para o narrador principal. Ambos parecem conversar com muita tranqüilidade. Durante uma narrativa de aproximadamente 22 minutos, onde Arigã conta o ritual de iniciação de um de seus irmãos mortos, cansado, ele faz uma rápida pausa. Adjatukã assume imediatamente o papel de narrador principal. Um dos filhos dele, ao fundo, faz uma pergunta ao narrador que o responde. Em seguida Arigã retoma o plano principal da narração.

Os sons glotais e laringalizados da fala cansam o narrador, mas a impressão que se tem é que ele reproduz movimentos do corpo combinados com a voz: sussurra, arfa imitando o animal e muda o tom da voz. Como observa Tuca, o narrador principal pratica com a voz e com movimentos do corpo, enquanto o narrador secundário observa silencioso. Segundo Tuca Adjatukã estava atento à fala de Arigã que não podia errar.

A descrição sobre a dinâmica da narração como os narradores devem interagir. Ao contrário do que a denominação narrador principal e secundário sugere, o papel de ambos no ato narrativo é equivalente. Um não é mais importante que o outro. Ambos precisam ter o domínio da história e do seu contexto. Tuca e Tikuein, ao tratarem da participação de Arigã no primeiro plano, e de Adjatukã que o auxilia ao fundo, apresentam-nos um ato de narrar compartilhado no qual os responsáveis pela narração têm papéis complementares e interdependentes, de modo que um necessita do outro para que o ato narrativo se concretize.

O trabalho da memória de Tuca e Tikuein sobre o ato de narrar chega a um detalhamento tal que eles começam a lembrar todos os narradores que conheceram. O primeiro recorda que quem contava histórias no grupo de seu pai era Itakã, que na época fora casado com uma de suas irmãs. Esse narrador era sempre acompanhado pelo dono do lugar, o pai de Tuca, ou por um dos irmãos deste. O pai de Kuein, quando visitava a irmã, contava histórias com o marido desta, que era o dono do lugar, e assim sucessivamente, de modo que o ato tradicional de narrar sempre envolvia um morador e um não morador. Em outras palavras era uma relação entre afins.

Narrando hoje

Era pela palavra, ou melhor, pelas histórias contadas pelos adultos que uma pessoa adquiria conhecimentos e tinha acesso aos ensinamentos sobre o modo de ser Xetá. Isto era acompanhado das experiências adquiridas no cotidiano, ao longo das faixas etárias, até que se passasse pelo rito de iniciação: para o menino, o furo labial, e para a menina, a escarificação. A partir daí, estavam aptos para um outro aprendizado, o da vida adulta, até o momento em que possam ser, eles mesmos, transmissores de ensinamentos. Porém, nem todos têm essa habilidade de dominar conhecimento e quem a tem é imediatamente reconhecido e solicitado para exercê-la como narrador.

Tuca observa que a arte de contar histórias⁷ era privilégio de poucos. O narrador deveria ter o domínio da história, saber contá-la, prender a atenção dos ouvintes, ser um bom imitador, hábil na prosopopéia e onomatopéia, de modo a evitar descrições com muitas palavras. Nessa arte de contar, onde até os animais têm suas falas, nem todos eram bons. Tuca, Kuein e Tikuein observam que a qualidade de bom contador de história é a mesma exigida do cantador, pois quem canta precisa ter domínio das palavras, tem que conhecer os sons, os hábitos e os movimentos dos animais porque, geralmente, os cantos tratam deles, e podem ser cantados, inclusive, na voz de outras pessoas, até de um morto. As histórias também exigem a mesma destreza e maestria.

As narrativas, segundo os três Xetá, eram parte de um contexto que surgia com a curiosidade de uma criança, de um adolescente ou de um adulto que, durante o dia, na mata ou nas imediações da aldeia, tivesse o desejo e a necessidade de conhecer algo sobre determinado assunto. Uma dúvida, um acontecimento bizarro, uma caminhada prosaica de algum grupo ou antepassado, a gênese do mundo, dos homens e das coisas

⁷ Sobre a arte de contar histórias ver Finegan (1992), Franchetto (2002), Langdon (1999), Bauman (1986), Benjamin (1994); Tedlock (1986).

que o povoam, as grandes caçadas, o mundo dos animais, dos homens, suas façanhas, os confrontos, enfim, toda e qualquer situação relacionada ao processo de socialização e às redes de sociabilidade entre as pessoas eram motivadoras de perguntas e desencadeadoras de histórias que obedeciam a regras para serem contadas, observando determinados horários. Em suma, as histórias podiam servir para divertir ou para ensinar e havia pessoas definidas para narrá-las com condutas e posturas apropriadas.

Ao contrário do que pressupus no início da pesquisa, a condição ideal para que uma história se desenvolva é a existência de duas pessoas (dois narradores), um que conta e outro que auxilia, como já descrito em parágrafos anteriores. A dinâmica da narração ocorre, segundo Tikuein, da seguinte maneira:

As histórias são contadas em dois. Tem que ser em dois, vamos supor: eu falo [pergunto], você tem que me responder, por exemplo: como é que foi o que eu perguntei. Então, daí a gente vai contando a história, o outro fica quietinho escutando, quando dá numa altura, ele fala. Às vezes ele fala junto, ao mesmo tempo. Ele ensina e ajuda. Isso sempre no nosso idioma. Pra cantar tem que ter dois também. O Tuca sabe contar história também. Eu conto para ele e ele responde. Essas histórias tudo que eu conto, como eu estou te contando, eles contavam na linguagem. (...) eles contavam de noite. Então era de noite que a gente contava história no mato”.

Saber responder a uma pergunta é ter a habilidade de contar a história a partir da pergunta feita. É, essencialmente, ter o conhecimento do ponto em que se deve iniciar, considerando a pessoa que fez a pergunta e o que ela de fato quer saber quando indaga, ou seja, se for uma criança, é um tipo de detalhamento, se for um adulto, é outro. Essa preocupação com o ouvinte delimita o tema e orienta o narrador sobre a

maneira como ele deverá proceder no ato de narrar. Como Said (1985) demonstra, definir o começo é definir o destino da história.

Ao exigir um contexto para a narrativa⁸, exige-se também um lugar e horários próprios para que ela seja contada. O lugar podia ser a aldeia grande, ao relento quando o clima era quente e de lua cheia, *hatánej*, ou dentro das casas *tapuj*. Em ambos os lugares, estava presente a fogueira para aquecê-los quando necessário e para espantar os animais, principalmente a onça, *ñagwa*. As histórias não eram contadas de dia e, segundo os narradores, jamais na floresta. No mato era preciso estar quieto para não afugentar os bichos e para não ser atacado por espíritos, *moyw*.

Atualmente a habilidade de contar as histórias que tratam da extinta sociedade Xetá, do território por ela habitado tradicionalmente, da gênese do mundo e de tudo que o povoa, é um privilégio que está restrito à memória de Kuein, Tuca e Tikuein. Ao falarem de si e de suas memórias individuais, descrevem tudo ao mesmo tempo. Foi impossível fixar-me apenas em uma ou em outra história porque todas se relacionam entre si, formando uma corrente a que nunca se consegue alcançar a extremidade, porque as possibilidades da memória parecem ser infinitas.

Nas histórias que me contavam em português eu fazia parte do processo narrativo, na medida em que os motivava perguntando sobre um tema específico que então eles tomavam, situavam-no no tempo e em suas próprias trajetórias de vida, oferecendo o contexto no qual a história era contada, porém eram eles que a conduziam. Como eu não sabia fazer as perguntas apropriadas, não conhecia a sua sequência, era apenas expectadora, porém uma expectadora diferente porque, segundo eles, eu gostava de ouvi-los e eles de me contar histórias que eles já haviam esquecido, “estavam aprendendo”. Em suma, eu não tinha uma pauta a ser seguida e o meu papel era

⁸ Sobre o contexto da narrativa, ver Baumam (1986), B.Good (1994), Langdon(1994; 1999), Benjamin (1994).

propiciar o encontro entre eles e suas memórias, estimulando-os com a minha curiosidade com a qual os contaminava, porque era por essa via que iam lembrando de suas histórias, falando na sua língua e emergindo da auto-invisibilidade.

Como não falo Xetá, a nossa língua de comunicação foi sempre o português, porém, as sessões de narrativas ocorreram nas duas línguas. Os arranjos feitos para contar histórias em Xetá, ao contrário, juntavam os três, que discutiam sobre o que contar, quem seria o responsável principal por narrá-la e o que atuaria como narrador secundário. O terceiro membro funcionava como platéia, às vezes, intervindo e chamado para tirar dúvidas. Esse papel, em geral, coube a Kuein que, quando chamado a narrar, sempre era auxiliado pelos outros dois. Há uma grande diferença entre o ato de contar histórias em Xetá e em português.

As narrativas em Xetá desenrolavam-se não apenas em palavras, mas em gestos, na postura do narrador, que às vezes se deitava em banco ou sofá, ou, sentado, esticava o corpo para trás como se estivesse repousando de costas, enquanto o seu auxiliar se mantinha sentado. A deixa dada pelo narrador principal era imediatamente notada e seguida por aquele que narrava com ele, enquanto o terceiro ria, tecia comentários referentes à história, repetia gestos e se divertia. As onomatopéias e prosopopéias eram constantemente praticadas por todos. O desempenho corporal dos narradores era enfatizado, braços contorcidos, imitação de passos, fisionomias. A desenvoltura era tal que pareciam estar na aldeia. Episódios ocorridos na aldeia, quando ainda viviam lá, ou fatos que souberam por outrem, eram ricamente descritos nessas sessões de histórias contadas na língua nativa. Ao final de cada história, um deles nos traduzia e logo depois na sequência, iniciavam outra narrativa. Nesses encontros alegria e dor se encontravam e eram manifestadas em palavras, em choro ou em cantos, que acabavam gerando outras sessões igualmente ricas.



Foto: Carmen Lucia da Silva

12



Foto: Carmen Lucia da Silva

13



Foto: Carmen Lucia da Silva

14

Tikuein conta história na língua auxiliado por Tuca
Posto Indígena Rio das Cobras/PR. Março 2003



Foto: Carmen Lucia da Silva

15

Desde que iniciei a pesquisa, os narradores foram unânimes em enfatizar a beleza das histórias contadas em sua língua nativa, beleza que segundo eles se perde ao ser traduzida para o português. Traduções fidedignas são raras devido à falta de termos correspondentes nas duas línguas, principalmente, para os atos miméticos. À medida em que esses comentários se repetiam, observando-os narrar e revendo as imagens que gravei em vídeo, percebi que, para mim, a beleza do narrar em Xetá estava na explícita relação entre a língua e a cultura que sobreviveram à extinção. Não se trata, como quer Sherzer (1992), de uma etnografia da fala, pois não trabalhei diretamente com a língua Xetá, nem os narradores viviam no contexto de fala Xetá. Por isso privilegio o conceito de etnografia do narrar que envolve todo o processo da narração.

Ao contar histórias na língua materna, a familiaridade substitui o desconforto e a pobreza da tradução, pouco apta para reproduzir sons e gestos de animais, representar papéis cuja referência é dada pelo contexto específico ao qual a história se reporta. O belo, neste caso, é aquilo que os faz sentir o mais próximo possível da sociedade Xetá de suas memórias. É quando podem se exercitar na língua materna, adormecida durante 40 anos. O belo é, assim, o simbólico de suas falas, a realidade social que, perdida para sempre, tentam reproduzir, mas que tem significado e ressonância afetiva apenas para os que sabem interpretar seus códigos. Como se vê, apesar do gosto e disposição de contar histórias sobre a sociedade extinta, para os narradores a língua acaba sendo um fator primordial na sua prática, mesmo que não a pratiquem no cotidiano. A língua marca a diferença entre eles e os outros povos indígenas, assim como possibilita-lhes estar próximo da sociedade que perderam, mesmo que seja no campo intangível da memória.

Contar histórias no idioma nativo é também estimular essa memória, fazendo-a trabalhar para criar realidade, pois, como diz Lowenthal (1998, p. 91), a memória afetiva “traz um passado tão rico e vívido que nós quase o revivemos”. Igualmente, os

narradores Xetá devolvem à vida as suas experiências na aldeia. Quando as narram sempre observam que parecem estar lá, apesar de estarem na cidade.

O trabalho com as narrativas gravadas na década de 1960, pela descrição de como se dava o processo narrativo na aldeia, mostrou uma ligeira adaptação nos procedimentos de contar histórias hoje para a antropóloga em relação ao cotidiano da aldeia. Se antes dois narradores eram os responsáveis pela narrativa e as contavam juntos, hoje, quando os reúno, necessitam da presença dos três, porque assim a história flui com mais naturalidade e mais rapidamente.

Na situação atual, por serem três os sobreviventes falantes da língua Xetá, reconhecidamente são eles os depositários da memória coletiva do grupo, sendo que, nas narrações, o terceiro membro sempre atua como platéia (ouvinte) e também como auxiliar da memória daqueles que narram. Kuein, por ser o mais velho, acaba desempenhando este papel. Narrar, hoje em dia, é acumular a memória dos três. Daí a importância de estarem juntos, tanto como narradores, quanto como ouvintes, pois, em ambos os atos, suas lembranças se estimulam mutuamente.

Por outro lado, contar histórias juntos não é apenas para “representar o jeito de contar histórias no mato”, mas é, essencialmente, para estarem juntos, numa simulação, por mais empobrecida que seja, da vida em aldeia.

Finalmente, gostaria de enfatizar a importância das formalidades já mencionadas e que ainda hoje são reproduzidas pelos narradores quando se juntam para contar histórias. Nessas ocasiões, são observados os mesmos pré-requisitos que eram vigentes nas aldeias, como por exemplo, a necessidade de, no mínimo, duas pessoas para que a história seja contada; dois narradores o que conta e o que auxilia; o conhecimento da trama contada; as deixas dadas pelos narradores principais aos secundários; a hora certa

da fala de cada um; a pauta e definição de quem ocupará o papel de ouvinte, por exemplo.

E as mulheres?

A ausência de mulheres nesta tese só não foi fatal graças ao esforço solitário de Ñ e ao trabalho da memória dos três narradores que trazem algumas narrativas sobre as mulheres na sociedade Xetá, mas apenas como coadjuvantes. O que tenho de dados mais concretos sobre o universo feminino vem da fala dos homens em situações específicas, como por exemplo, a iniciação das meninas, e alguns eventos esparsos lembrados por Ñ.

Sempre achei curioso o fato de Ñ entender e não falar a língua, mesmo quando a chamavam para ouvir suas histórias. Em todos os nossos encontros a cena se repete. Aliás curiosa não é apenas a sua situação em relação à língua, mas a das outras duas sobreviventes, Tiguá filha de Iratxamywaj e Tiguá filha de Arigã. A história de vida das sobreviventes Xetá guarda muitas semelhanças no tocante ao esquecimento que elas dizem ter da sociedade perdida e que associam ao modo como foram afastadas do grupo, sendo que duas delas estendem-no também ao meio em que foram criadas. A reação das três à separação foi muito semelhante e todas o expressaram através de um silêncio profundo, deixando de falar por aproximadamente um ano. As três tentaram fugir de volta, mas eram meninas e não conseguiram. Sobre suas vidas ver Silva (1998).

Mesmo estando as três juntas, é apenas Ñ que é chamada para junto dos narradores. Tímida, mas sempre sorridente quando isso acontece, ela os acompanha, de um canto do recinto onde eles contam histórias. Sempre a observo rindo de tudo e, quando estou perto, ela tece comentários do que ouve comigo. Sempre me diz que

entende tudo, mas que não consegue falar. Os três homens sempre a protegem, dizendo que ela sabe, mas tem vergonha. Estas justificativas, no entanto, não satisfazem a minha curiosidade sobre o bilingüismo passivo de ã.

A recorrência da situação intriga-me, pois lembro de ã me dizendo, em 1996, quando nos encontramos pela primeira vez, que “não conversava porque ninguém proseava só”. Ora, se antes ela dizia que não falava porque estava só, como explicar que agora que está junto aos seus, não se solte e os acompanhe nas narrativas quando a chamam? Curiosamente, sempre que me visitava em Curitiba, ela insistia na mesma afirmação.

Em setembro de 2002, no encontro com Tikuein em Londrina/PR, o tema ã veio à baila novamente. Pela primeira vez, com o seu modo particular de sugerir, ele disse, diretamente, que eu aprendesse a língua Xetá, alegando que eu já sabia tanto deles, menos a língua, e que sabê-la era importante para eu entender porque eles riem quando me contam histórias⁹. Então me disse:

eu gostaria que você soubesse prosear com a gente, na nossa língua, porque tem muita coisa que, quando a gente está falando, a gente dá risada. É um caso que a gente está se importando de dar risada, então você entenderia porque nós estamos dando risada (...) porque tem muita coisa que a gente fala, que a gente acha importante dar risada. A ã por exemplo, ela escuta, ela entende tudo, ela ri porque ela sabe o que ela está ouvindo, ela sabe porque a gente está rindo e ri também, porque ela entende. Assim vai ser você, se entender a gente falar, você não precisa saber contar história, mas vai saber entender e perguntar (...). A ã entende tudo, ela só não pergunta e não conta.

⁹ O que posso perceber é que subjacente a esse desejo há várias mensagens ainda não expressas em palavras, mas, que aos poucos vem se revelando. De qualquer maneira, falar a língua ou entendê-la abriria caminhos não só para o maior entendimento do que me contam, o acesso ao mundo da cultura dessa sociedade exterminada, mas, também a possibilidade de ã se soltar, de eu poder conversar com eles todos e estimular os seus, além do fato de poderem se comunicar na língua com outras mulheres. As possibilidades são infinitas.

Sua fala sinalizou a possibilidade de que as mulheres tivessem contextos narrativos diferentes. Perguntei-lhe então: se a ã estivesse na aldeia, como antigamente, você poderia contar histórias com ela? Ela poderia te ajudar? A resposta foi negativa como eu suspeitava.

Ela entende o que nós falamos, mas não sabe responder. Então tem que responder a palavra mesmo. Eu falo uma coisa, é mesma coisa que eles lá [no mato]. No caso, ela fala com a avó dela, a avó dela responde. E a avó dela sabe a língua, ela responde à avó. É o mesmo que nós estamos proseando aqui. Eu falo uma coisa, outro responde. Igual nós estamos aqui, era assim que a gente contava história.

Concluí que, ainda que ã não fosse tímida e sentisse vergonha de conversar na língua em público, o impedimento para “desenrolar a prosa”, como ela sempre diz, não reside só na vergonha e timidez. É possível verificar nos registros dos encontros que tivemos em situações distintas, tanto aqueles onde estavam apenas os três narradores, como aqueles onde ã estava presente, que neles os narradores sempre contaram histórias nas duas línguas. Revendo os temas tratados, observei que grande parte deles dizia respeito ao mundo dos homens, o que justificava o silêncio de ã.

As narrativas dos três diziam respeito a feitos e ações masculinos, dramas sobre a caça, conflitos interétnicos, desavenças internas de várias naturezas, principalmente por rapto de mulheres, retaliações por vingança, execução e participação nos ritos de beber, estratégias de enfrentamento ante a ameaça de invasão de seus acampamentos, histórias da gênese do mundo e de tudo que nele existe. Enfim, histórias onde o mundo masculino e não o feminino tem papel central. Tratava-se de histórias essencialmente restritas aos narradores do sexo masculino. Neste contexto, mulheres e crianças eram

ouvintes e acessavam o mundo pela lente daqueles que narravam. Portanto, as mulheres os ouviam, riam, porém, quem fazia perguntas ligadas diretamente ao assunto narrado eram homens.

Talvez se a pesquisa tivesse como objeto uma sociedade viva, organizada social e territorialmente, a percepção das diferenças no gênero narrativo masculino fosse evidente.

Muito embora tenha conseguido levantar alguns temas com ã, eles são muito restritos aos dos homens. Infelizmente, das três sobreviventes, duas dizem não se lembrar de nada da vida na aldeia e, em vez de tentarem trabalhar suas memórias, elas preferem, ouvir as masculinas. As circunstâncias impõem apenas a análise das narrativas contadas pelos homens. Mesmo fragmentado, este universo ainda pode ser contado, mas o feminino permanece no silêncio. Portanto, as dúvidas sobre o mundo feminino talvez nunca se debelem.

Como contar histórias na língua Xetá ou em português, se duas delas não têm lembranças nem da língua nativa nem do seu passado na aldeia? Como solicitar a ã, que guarda lembranças de seu povo para contar suas histórias, se ela não tem interlocutora, o seu próprio espelho? Consegui alguns avanços trabalhando com a sua biografia em português, porém ela sempre insiste na necessidade do outro para prosear. Por duas vezes ela se juntou aos narradores quando estes contavam histórias, mas o seu papel nessas ocasiões foi o mesmo que ela teria na aldeia, o de ouvinte e não de narradora.

No capítulo VI teço algumas considerações a respeito dos poucos dados etnográficos que levantei sobre as mulheres e o que eles trazem de informações sobre elas na extinta sociedade Xetá. De qualquer maneira, preliminarmente, o que se pode observar é que, certamente, o domínio feminino é o da aldeia, dos filhos, da casa.

Assim, não é de surpreender que Æ não compartilhe com Tuca, ou Tikuein o ato de contar histórias sobre temas que são do domínio dos homens.

As modalidades de narrativas Xetá

Podemos organizar as modalidades da narrativa Xetá nos seguintes gêneros: narrativas míticas, episódicas, lúdicas, do contato, biográficas, sociológicas e dos rituais.

Esta separação das modalidades tem valor heurístico e não reflete uma classificação nativa. Os narradores Xetá apresentam-nas sempre simultânea e relacionalmente, o que dificultou meu entendimento até que, aos poucos, fui compreendendo a sua complexidade e a lógica do fluxo e da pauta de cada narrativa. Por exemplo: quando Tuca relata a iniciação masculina, a cerimônia da perfuração labial - traz à tona várias situações que perpassam os diversos gêneros da narração. Não se limita a descrever o ritual, mas situa-o no contexto que o antecede e o envolve, além de tratar do seu significado e da sua importância para a sociedade e o universo masculino. Concomitante, ele discorre sobre o primeiro “batizado”¹⁰ para contextualizar o que contava. Fala dos ensinamentos que o menino recebia depois da iniciação, trata da sua própria iniciação, relata o mito de origem do furo labial. Enfim, as possibilidades para se narrar uma história são muitas e os narradores tentam encadear diferentes temas que, no conjunto, dão um sentido mais denso ao que contam. É como se as narrativas fossem organizadas em zigue-zague, num ir e vir entre presente e passado, memórias individuais e do coletivo, que não se esgotam em si mesmas.

¹⁰ Utilizam o termo batizado para se referir ao primeiro rito de inserção da criança na sociedade Xetá, ocasião em que ela recebia o colar de sementes pretas de várias voltas.

A seqüência que Tuca emprega para contar uma história particular, como a iniciação masculina, pode ser alternada nas versões que conta, porém todos os elementos partem da apresentação narrativa da sua própria experiência de iniciado, que segundo Benjamin (1994, p. 231), é uma das grandes qualidades do narrador. Quando conta uma história não inclui apenas as suas experiências, mas também aquilo que sabe por ouvir dizer, porque isto faz parte do acervo de conhecimentos de outros.

Tikuein, como não passou pelo ritual de perfuração labial, ao iniciar sua narrativa sobre o mesmo evento, o faz a partir do primeiro batismo da criança Xetá. Trata da origem dessa prática, de como se dava, do processo de socialização do menino e da menina, e chega à narrativa da origem do furo labial. A partir daí vem a cerimônia, de acordo com o que ouviu do pai e do pai deste. Na seqüência conta outra narrativa, sempre marcando o tempo ao qual se refere e a origem da história: se ela é fruto de sua experiência, ou se lhe foi contada.

Os tempos da narrativa Xetá emergem da seguinte maneira quando os narradores contam uma história: o tempo muito antigo, para eles muito distante; o tempo dos antigos, e o tempo de suas experiências na sociedade Xetá e fora dela. Os dois últimos muitas vezes se confundem no ato de narrar.

O primeiro marcador do tempo nas narrativas Xetá é aquele apresentado nas narrativas míticas. É o tempo mítico, identificado pelas andanças dos irmãos Sol e Lua pela terra. Esse período corresponde ao que sucedeu ao cataclisma, à criação do cosmo, dos homens, dos animais e de todas as coisas que povoam a terra.

No começo do mundo, o céu era próximo da terra e todos, homens e animais, tinham uma única língua. Foi através da fala que se deu o gesto criador,¹¹ quando Sol, seguido do irmão Lua, realizava seus feitos, deixando-os aos ancestrais Xetá.

¹¹ Farage (1997), ao tratar da ética da palavra entre os Wapishana habitantes de Roraima, refere-se a situação semelhante da fala desse povo em relação ao início dos tempos e à força da palavra no gesto

A diferenciação do tempo ocorre quando o céu e a terra se separam. A partir daí as figuras se diferenciam. Humanos e animais que antes tinham o mesmo idioma diferenciam-se e Sol, *ñane 'txape tykye* “nossa luz, nosso irmão mais velho”, transforma o mundo para que tanto homens como animais possam habitá-lo. Com o afastamento entre o céu e a terra, uma nova geografia começa a se desenhar, porque as coisas do cosmo se arquitetam de outra maneira, de modo que água, terra e ar são planos diferentes habitados por seres diferentes entre si.

Do ponto de vista simbólico, a separação entre céu e terra marca a distância dos habitantes terrenos dos espíritos e dos corpos celestes. É quando o dia, *kató*, se distingue da noite, *pyá*, Sol iluminará o dia, Lua, *ngwat'aj*, clareará a noite quando aparece por inteiro como lua cheia, *hatānej 'jado*. As estrelas, *ñetetata*, também terão a função de orientar os homens na terra.

A diferenciação entre os humanos e os animais segue a separação entre terra e céu, sol e lua, dia e noite. É nesse tempo que os animais se tornam alimento para os homens, e é Sol que os ensina a cozinhar. A partir de então, os animais serão classificados entre os comestíveis e os não comestíveis, proibidos. Segundo os narradores, é exatamente a capacidade de falar que distinguirá os humanos dos animais.

O que denomino narrativas míticas, os Xetá chamam *kwe mówry*, “história dos muito antigos”, que tratam da origem das coisas, dos homens e do mundo. São histórias da sua gente contadas a eles, atendendo às suas curiosidades e interesse desde a infância. “Era a nossa história, a história dos nossos muito antigos. Não tem como a gente contar há quanto tempo ela foi contada. É dos muito antigos mesmo”, observam. Para demonstrar a importância das histórias, e criticando os que hoje tentam evangelizá-los com a história cristã, Tikuein observa:

criador do mundo e das coisas que nele habitam. O mesmo se pode observar em relação aos Guaraní-Mbyá tratados por Cadogan (1997); Bartolomé (1991), Litaiff (1999) e Guimarães (2001).

Sabe, tem gente que fala que nossas histórias são mentiras, essas coisas que branco diz, que é lenda, que é conto, que são invencionices nossas. Eu digo que não é, não. Assim como os brancos têm suas histórias, que eu respeito, nós temos, quer dizer, os nossos antigos tinham a nossa verdade. A nossa história não começou com os brancos, ela já vem de muito, muito, muito tempo mesmo. Ela é a verdade sobre nós. Os antigos não haveriam de mentir pra nós. Eu cresci, um pouco lá com a minha gente, e um pouco aqui nesse mundo que não é meu, mas eu nunca achei que o que vocês contam sobre o mundo de vocês é verdade. Ela é verdade pra vocês e não pra mim, a minha história conta outra coisa, é ela que conto quando, inclusive, os crentes vêm querendo que eu ache que a história deles é verdadeira.¹²

Os narradores Xetá têm plena consciência histórica¹³ dos eventos e transformações por que sua sociedade e seu habitat passaram. No conjunto de narrativas que contam, esta marca das transformações ocorridas, pela ação dos heróis míticos, ou pela ação humana existem e as histórias míticas as apresentam. Vêem a agência de seu povo e das escolhas que fizeram em todos os episódios e acontecimentos sempre afirmando que sua história não começa com os brancos; ao contrário, para eles, o contato foi o fim da sua história, porque levou-os ao desaparecimento físico, cultural e espacial do grupo.

Mesmo cortadas suas raízes há 40 anos, os sobreviventes Xetá sempre deram as explicações de seus antepassados às minhas perguntas, jamais apelando para qualquer outra explicação. Prevalece na sua concepção a respeito da história de seu povo a

¹² É por causa dessa observação de Tikuein, corroborada por Tuca e Kuein que utilizo o termo história para me referir às narrativas Xetá. Minha opção ancora-se também em Hill (1988).

¹³ Meu conceito de consciência histórica apóia-se em Comaroff (1992).

perspectiva da sociedade morta, ainda que revivida em suas memórias atuais. Todas as suas explicações têm ressonância com os demais povos tupi-guarani.

Do conjunto de 45 narrativas míticas que levantei, quatro merecem destaque porque sempre foram contadas em seqüência, mesmo quando narradas em grupo ou individualmente e independentemente da língua. Trata-se do dilúvio, do roubo do fogo, da criação dos ratos de banhado e da criação da humanidade. Durante um longo tempo percebi-as como distintas entre si e em relação às outras que coletei, até que percebi que elas se interconectavam. Não apenas essas quatro narrativas constituem seqüências, mas também as demais. É como se elas fossem contadas em vários atos, onde a narração é um processo contínuo e interdependente.

A maior parte do que denomino narrativas episódicas são histórias sobre acontecimentos internos e externos ao grupo: as grandes caçadas, os rituais de beberagem e de iniciação em que o narrador participou ou ouviu de alguém, lutas e conflitos, invasões sofridas pelo grupo e praticadas por ele, rapto de mulheres, retaliações entre os grupos locais, práticas predatórias – guerras de vingança, estratégias de defesa contra os inimigos e canibalismo, mortes das onças e o ritual a que eram submetidas. Falam dos grupos locais, dos acampamentos, das relações entre os parentes e os afins, e da segmentação das grandes aldeias por divergências internas ou para fugir dos brancos e dos Mbyá, “índios de outras etnias”, entre outros temas.

O tempo dessas narrativas pode variar, pois um episódio narrado pode referir-se ao tempo dos antigos ou a tempos mais recentes, até contemporâneos. Muitas vezes, ao narrarem uma história de fatos vividos ou ouvidos, recorrem à história mítica para explicá-los, de modo que passado e presente estão sempre juntos.

O próprio processo da narrativa já indica a que tempo se refere, como, por exemplo: “isso aconteceu no tempo do pai do meu avô, ou do avô do meu avô”.

As narrativas lúdicas são aquelas contadas apenas para divertimento e atendem aos interesses de crianças, jovens e adultos. O tema preferencial das mesmas são os animais. Quando viajamos juntos ouvi muitas delas. Apresento uma no anexo 2.

As narrativas do contato tratam de temas como a ida de um grupo familiar Xetá à fazenda Santa Rosa, a invasão das aldeias por não índios, os conflitos entre índios e brancos, os conflitos internos provocados por essa invasão, as fugas constantes do grupo, as mortes, as doenças, os roubos de crianças, o genocídio, a dispersão do grupo, enfim, tudo que envolve o contato e o extermínio do povo Xetá. (Grande parte delas está disponível em Silva (1998)).

As narrativas biográficas giram em torno das experiências dos sobreviventes antes e depois da extinção da sociedade Xetá. Nelas estão contemplados todos os demais temas mencionados acima, e constituem o ponto de partida para observar o trabalho de memória dos narradores. Ver Silva (1998).

As duas últimas modalidades de narrativa são perpassadas, pelo mesmo tempo, não como uma sucessão de acontecimentos datados cronologicamente, mas como resultado das suas experiências de vida, onde passado e presente estão em constante diálogo, podendo estar matizadas por histórias míticas. Por isso, é tão difícil dividir os gêneros narrativos e seus respectivos tempos. Somente no ato de narrar é possível perceber como o tempo é marcado, pois mesmo quando contam suas histórias de vida no presente, os narradores referem-se a diferentes naturezas e temporalidades.

Portanto, além das modalidades apresentadas até aqui, eu acrescentaria outra que, emergiu durante a pesquisa, em decorrência de alguns procedimentos adotados como estratégia de levantamento de dados. Chamarei essa modalidade de narrativa da vida social. Temas como parentesco, nominação, residência, movimentos espaciais, ou chefia que estavam ligados diretamente à dinâmica da vida social dos Xetá.

Finalmente, incluo os cantos como uma modalidade de narrativa, uma vez que eles apresentam um contexto, uma história que remete a uma realidade da vida do animal que cantam. Embora feitas de sons glotais e laringalizados em vez de palavras, essas narrativas são uma rica fonte de dados etnográficos sobre os hábitos dos animais que são apresentados e descritos através da tonalidade da voz do cantador. No canto do urubu¹⁴ os narradores explicaram que, pela entonação da voz o seu alongamento e altura, se sabe qual é o movimento do animal, se ele está flutuando, se bate asas, se sobrevoa o centro da aldeia. Pelo ritmo do canto se sabe que espécie de urubu é o objeto do canto (se é o urubu-rei, se é o urubu da cabeça vermelha, por exemplo). Por outro lado, os cantos têm donos, porque as vozes são propriedade das pessoas, embora possam ser entoados na voz de outrem, inclusive na dos mortos. Como narrativa, são totalmente performáticos.



Tuca e Kuein contam uma história.

¹⁴ Algumas espécies de urubu eram usadas com fins rituais. Por exemplo, o urubu rei era empregado em práticas terapêuticas. Este era trazido morto até a aldeia para abanar o doente, ou uma pessoa que estivesse morrendo. Tikuein afirma que viu muitos parentes seus no mato serem curados através dessa prática. O canto do urubu era entoado também por ocasião da iniciação do menino. Os narradores informam que no tempo dos antigos era o urubu da cabeça vermelha que possuía o fogo, daí a importância desta ave na cosmologia da sociedade extinta.

A Narrativa como representação da sociedade Xetá organizada

Quando eu tinha uns vinte anos, meu pai e o Nengo, um primo distante do meu pai, morreram, eu fiquei sem ter com quem falar no nosso idioma. Para não esquecer minha língua e não esquecer quem eu sou eu contava história sozinho, feito louco, assim como estou contando para você agora. Só que quando eu falo só eu me finjo ser o outro, é como se eu fosse dois. Por isto eu queria poder morar junto do Tuca, pra gente contar história como antigamente (...). Tikuein (Umuarama, 2001)

O lamento de Tikuein ecoa o comentário de Benjamin (1994, p. 205), para quem “contar história sempre foi a arte de contá-la de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas”.

As duas alternativas encontradas por Tikuein para preservar sua memória e não perder o dom de narrá-las afirmam a necessidade de haver interlocutor e contexto para se contar histórias, além de enfatizar o papel que a oralidade tinha para sua sociedade na transmissão dos conhecimentos nativos de geração para geração. No seu sonho, o cenário era a aldeia e os protagonistas eram ele, seu pai e o seu grupo familiar, enquanto no mundo do branco ele acumula todos os papéis e conta história para si próprio e, mimeticamente, representa a fala e a presença do outro.

Tanto Tikuein quanto Tuca dizem terem passado e ainda passarem pela experiência da ausência do outro para prostrar e contar histórias. Ambos falam da importância de sonhar e contar histórias para si, na tentativa de não esquecer suas palavras e, conseqüentemente, não esquecer sua gente. No caso de Tuca, a situação é um pouco mais cômoda, porque junto dele mora Kuein, o mais velho deles que vive sob

seus cuidados. No entanto, todos observam que foi a partir da pesquisa etnográfica que estes foram estimulados a contar histórias de seu povo e a evocar suas lembranças.

Inicialmente, me coube esse lugar do outro, o de fora, na relação de pesquisa, quem provocava, motivava, perguntava, ouvia, portanto, dando a pauta, como uma criança, a exemplo do filho de Adjatukã, Ya' todo, de aproximadamente 7 anos de idade, que em uma história gravada por Aryon Rodrigues, em 1961, acompanha Arigã ao narrar a história da onça seca. O menino e o narrador dialogam antes da narrativa começar e, ao longo da narração, ele acompanha o narrador principal, ora produzindo sons de entendimento do que é contado, ora fazendo perguntas. Neste caso, ele atuou como o narrador secundário que os de hoje definem como o perguntador, porque ele está ouvindo a história para aprender a contar e responder no futuro.

Destacando o papel da pesquisadora no processo narrativo, Tuca e Tikuein observam que, quando inicia a pesquisa eles já não contavam histórias há muito tempo, e que eu, ao perguntar, acabei pondo suas lembranças em movimento. Após serem contadas acabavam por gerar outras perguntas da ouvinte, que ia puxando suas memórias, como lá na aldeia quando se queria conhecer alguma coisa. Para justificar suas palavras, os dois observaram que uma pessoa até pode contar história sozinha, como é o caso de Arigã para Ya' todo e o deles individualmente para mim, mas os ouvintes têm que estar sintonizados com o narrador, demonstrar interesse e saber fazer a pergunta certa para que a história se desenvolva. Em outras palavras, o que eles dizem é que, ainda que a narrativa se desenrole a partir do interesse de uma criança ou do de fora, o princípio básico para que ela ocorra é a pergunta e o interesse de conhecer de quem pergunta. O outro nunca deve atuar como um ouvinte passivo.

Algumas frases recorrentes como: *“isto só o Tuca pode dizer, porque ele era gente de lá”*; isto só o Tikuein pode informar porque ele era gente da parte da minha

mãe, dos irmãos dela, que no dizer de vocês seriam os meus tios”; “isto só o Kuein pode informar direitinho, porque ele é o mais velho de todos nós, ele ouviu muitas histórias, andou mais que nós com o pai dele”, apontam para quatro temas principais que estão presentes no ato de narrar: o vínculo de pertencimento a um grupo local e a um lugar específico, a idade do narrador e o conhecimento obtido pela experiência de ouvir contar.

Ao analisar as narrativas sobre os parentes, verifiquei que os três narradores eram primos cruzados e pertenciam a famílias extensas diferentes.¹⁵ Embora hoje suas relações sejam perpassadas pelo sistema regional em que vivem, ao contarem histórias sobre a sociedade que perderam o que impera é a sua relação de afinidade.

Tomando as narrativas gravadas por Aryon Rodrigues (1960-1961) como base de comparação, percebe-se tanto no passado como no presente, é a afinidade que liga os narradores entre si. Pelo rol de narradores de que Tuca, Tikuein e Kuein se lembram todos eram de fora do seu grupo local e são sempre identificados como primos cruzados, cunhados ou genros, narrando juntamente com “o dono do lugar”.

Essa relação de afinidade entre os narradores é descrita por Tikuein a propósito da “saudação lacrimosa”:

Quando se chegava numa visita, o dono do lugar, o casal recebia os que chegavam. Choravam, diziam palavras (...). Os donos do lugar davam água, comida (...). Todo mundo queria saber o que aqueles que chegavam iam contar. Ali ficavam todos juntos, espalhados, mas perto. Todo mundo que fica junto quer ouvir, só que isso era de noite. É como uma conversa. Aí o que chegou conta, o outro do lugar também conta, se conta tudo o que passou. Só que tem que prestar atenção no que o outro está contando,

¹⁵ No caso de Tuca e Tikuein, estes dizem que são primos. O mesmo o segundo diz em relação a Kuein e este em relação a Tikuein. No entanto, Tuca observa que Kuein não tem qualquer parentesco com ele pois este é primo de sua mãe e não dele.

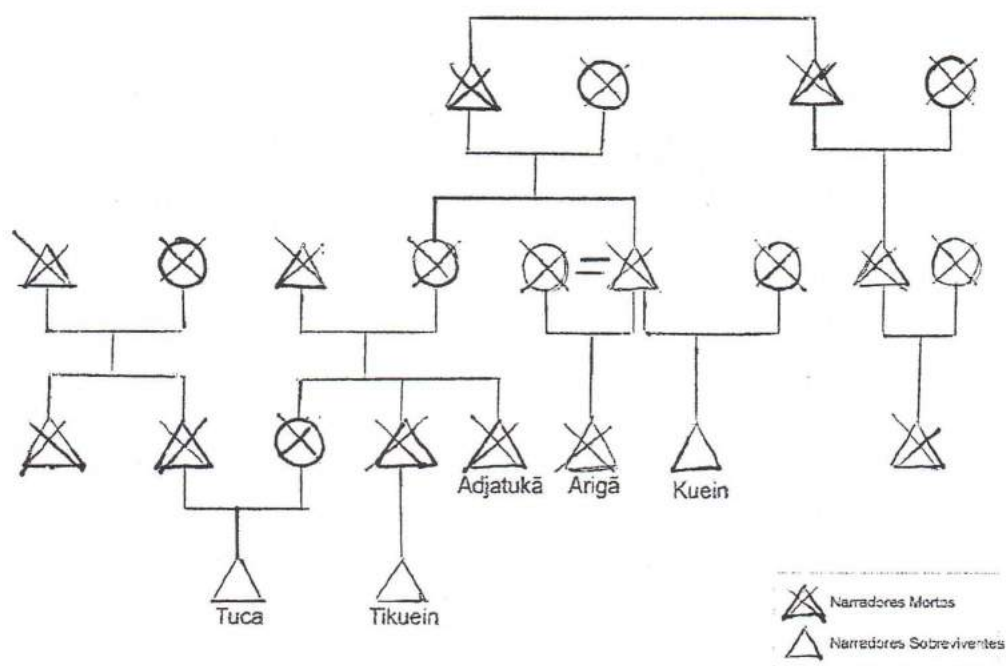
porque é de onde ele conta que você vai desenrolando a sua fala também. Por exemplo: o Tuca quando ia com o pessoal do SPL, ou com outras gentes [pesquisadores] lá no nosso lugar, quando ele encontrava com os outros nossos, eles choravam (...), ele contava tudo e os nossos contavam também tudo pra ele. Por isso mesmo, sem ele estar lá, ele sempre ficava sabendo de tudo que tinha acontecido na ausência dele. Quando ele terminava, outro contava o que se passou. Então era assim a nossa luta, era assim as nossas prosas, o nosso jeito de contar história, sempre juntos. Era preciso ter outro. Tikuein (Londrina, setembro, 2002).

Usando Tuca como exemplo, Tikuein marcou mais uma vez o papel do afim, pois as pessoas dos grupos que Tuca visitou quando acompanhava as expedições do SPI e os pesquisadores, eram seus afins (irmãos da sua mãe e marido da sua irmã). A fala acima indica ainda o visitante como um narrador, pois sua presença motiva o ato de contar histórias que tratarão de suas experiências. Por sua vez, os moradores locais ouvem as histórias dos visitantes e, por sua vez, serão narradores das histórias que ouvirem, somadas às suas próprias experiências, que gerarão outras narrativas, e “assim se imprime na narrativa, a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” Benjamin (1994, 205). A posição do narrador principal alterna-se com a do visitante, enquanto os outros ouvem.

Ao que tudo indica, este outro do qual os narradores falam, ao qual atribuem a importância de estar junto para que a narrativa sobre a sociedade Xetá flua e o ato narrativo se concretize, observando-se os princípios básicos da narrativa, é o afim por excelência, o parente que é, ao mesmo tempo, nosso e outro.

No diagrama abaixo apresento a relação que havia entre Arigã e Adjatukã, que eram primos cruzados, e a relação existente entre os atuais narradores, que também são primos cruzados.

Figura 01
Narradores Xetá



Também no caso dos sobreviventes Tuca, Tikuein e Kuein, observo que a relação que eles mantêm entre si é marcada pela afinidade quando se juntam para contar histórias. Os três são oriundos de grupos locais distintos, são primos cruzados, e se seu povo ainda existisse, seriam cunhados, ou até mesmo genros e sogros. Possivelmente haveria entre eles e seus supostos grupos uma relação de aliança marcada pela reciprocidade. Unidos pela tragédia do extermínio, vêem-se como iguais perante o mundo em que agora vivem, mas quando contam suas histórias, tornam-se outros entre si, na condição de afins que se auxiliam um ao outro e não podendo mais trocar mulheres, trocam lembranças e conhecimentos comuns.

A narrativa marca uma relação de interdependência entre os sujeitos nela envolvidos, representando, em certo nível, a aliança social, constituída pela troca de memórias compartilhadas e contadas entre os narradores. O espaço da narrativa é aquele onde uma partícula microscópica da sociedade Xetá ainda se reproduz. É, portanto, no ato de narrar que, ela se manifesta, quando os narradores ritualizam a troca de memórias e narrativas, obedecendo e reproduzindo os princípios básicos para se contar uma história.

Assim como a aliança depende de um outro igualmente ativo na parceria da troca, a narrativa Xetá constitui-se através da relação de dependência recíproca entre o narrador e o ouvinte, em que este último não é concebido como um mero receptor passivo de informações. A história narrada, assim como a aliança, depende deste outro que sabe fazer a pergunta certa, demonstrar interesse e fornecer a pauta sem a qual a narrativa não existiria, pois ela só é realizada enquanto troca entre sujeitos. A narrativa, que não por acaso se dá entre afins, só existe como troca entre um narrador que é sujeito e um ouvinte que é igualmente sujeito do ato de narrar, assumindo o lugar metafórico da aliança entre parceiros de troca.

Sendo assim, a narrativa não é só uma lembrança da sociedade, mas é o espaço onde ela se representa virtualmente. Ainda hoje, para contar suas memórias coletivas, seja entre si (com o outro de dentro, o primo cruzado, o cunhado potencial) seja na relação com a pesquisadora (o outro de fora), que ocupa atualmente o lugar simbólico do afim¹⁶, os Xetá o fazem reproduzindo o espaço ritualizado no qual a narrativa se dava, observando uma série de princípios que ainda se repetem. A pesquisadora, enquanto “afim simbólico” que, como os “iguais”, também os ouve, provoca e possibilita a narrativa, ou seja, num outro nível, ela possibilita a concretização da troca,

¹⁶ O que chamo afim simbólico equivaleria, na classificação de Viveiros de Castro (2002, p. 206), ao que ele denomina afinidade relacional, quando trata da relação de alteridade vista pelos Tupi em relação ao europeu.

quando os reúne para conversar e contar histórias do povo exterminado. Se a vingança Tupinambá, analisada por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986)¹⁷, falava do passado e do futuro, uma vez que põe em conexão os que viveram, os que morreram e os que viverão, e se a predação reproduzia entre eles a memória, entre os atuais Xetá é o espaço da narrativa, marcado pela relação dos afins, que possibilita a troca, a circulação de lembranças e de palavras, que falam do tempo e do espaço e das relações sociais Xetá, reproduzindo em outro nível a sociedade que guardam na memória.

Ao invés da vingança, a narrativa Xetá pode ser mobilizada para construir o futuro, uma vez que, segundo os narradores, ela é a herança dos antepassados. Ao contarem suas lembranças, eles as trazem do passado para o presente e as projetam no futuro através da escrita etnográfica, da qual poderão usufruir os descendentes que não podem desfrutar das memórias dos antepassados.

Se, entre os Tupinambá, a vingança reproduzia a memória, a afinidade e a imortalidade, no caso dos sobreviventes Xetá, este lugar da expressão do social, da perpetuação no tempo e no espaço, se dá através do trabalho da memória, resultado de um concentrado e contínuo diálogo entre o presente e o passado que se projetam no futuro dos descendentes.

No sentido de Ricoeur (1994), a narrativa é o substrato da memória Xetá. Enquanto tal ela é a expressão e o elo de ligação entre os sobreviventes do extermínio, seus antepassados, os jovens Xetá e os que virão.

Ainda que fragmentadas, as narrativas Xetá falam da sociedade, da sua organização social, do parentesco, da cosmologia, da geografia, da mobilidade, da toponímia, da gênese, da taxonomia, dos confrontos, das retaliações, das relações sociais entre os parentes e os afins, da reciprocidade, das relações políticas e da vida

¹⁷ Ver também Viveiros de Castro (2002, p. 89-180 e 183-264).

social. Enfim, elas delimitam o lugar virtual da sociedade Xetá que, através do ato de narrar, se representa metaforicamente na relação com o outro de dentro, os próprios Xetá, e o outro de fora, a pesquisadora incorporada ao espaço da narrativa.

Viveiros de Castro (2002, p.206), ao tratar da incorporação do europeu por alguns povos tupi-guarani, observa que, “na verdade os europeus vieram compartilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi de alteridade: deuses, afins, inimigos, cujo predicado se intercomunicaram”. Essa abertura para a relação com o de fora é algo que, segundo ele, já é marcada entre os Tupi e é a abertura que vai possibilitar a incorporação do europeu e seus bens, porque esta relação já é marcada nas figuras internas de alteridade que vão orientar e mobilizar as relações sociais de troca, de aliança. Trata-se, portanto, de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado.”¹⁸

A abertura para o outro, grande temática Tupi-Guarani, no caso dos Xetá, está marcada na narrativa que, para acontecer, necessita do outro. Por isso, a pesquisadora e a pesquisa foram incorporadas à narrativa, que já pressupunha esse lugar de fala e ação reservado ao de fora.

Como resultado dessa relação surgiu a narrativa da tese que apresenta parte do produto do trabalho da memória Xetá através de dois grandes temas: a memória do tempo e do espaço e as relações sociais. Também a tese se abre para o devir, como, por exemplo, a reivindicação do território, porque, como dizem os narradores, “*as histórias da nossa gente são muitas, a gente pode contá-las todos os dias que elas não se acabarão nunca, sempre vai faltar uma*”.

Quanto à narrativa tecida sobre as memórias do tempo e espaço e das relações sociais, ela tem lacunas, não é completa, porque, como bem observa Good (1994) e

¹⁸ Viveiros de Castro (2002, p. 196)

Benjamin (1994), a experiência do narrador excede em muito a sua descrição ou narração. Certamente, novas perguntas irão suscitar outras narrativas que trarão novos dados e novas reflexões e interpretações.

Não se trata de buscar a sociedade Xetá, e sim uma interpretação, uma versão dos narradores sobre ela que eles vêm cultivando por longos anos em suas memórias. De qualquer maneira, gostaria de chamar a atenção para o fato de que, por mais que se possa pensar que essas narrativas são frutos da imaginação e idealização dos narradores Xetá a base etnográfica sobre a qual se assentam suas memórias é coerente com a sua estrutura social tupi-guarani, à qual indubitavelmente pertencem.

O conteúdo dos próximos capítulos apresentará o produto do trabalho da memória narrada.

Como os antigos Xetá obtiveram o fogo

Narradores: Tikuein e Tuca

"Depois da grande chuva o céu estava ainda muito baixo, e o sol esquentava tanto, que a gente podia assar a caça no calor dele. O calor queimava a pele da gente. Mas, quando o céu se separou da terra, aquele casal de irmão [um homem e uma mulher] não puderam mais assar a carne, porque não tinham mais o calor do sol que assava tudo e também não tinha fogo. Naquele tempo, quem tinha o fogo era o urubu de cabeça vermelha.

O homem resolveu então roubar o fogo do urubu. Porque era ele que tinha o pau de fazer fogo, que o urubu guardava dentro de um estojo assim [mostra]. 'Nossa gente também usava'.

Para roubar o fogo do urubu o homem decidiu, decidiu-se a fazer-se de morto, para atrair o urubu. Deixou o arco e flecha em casa e foi para o mato com a mulher que era irmã dele. Lá construiu um abrigo de folhas para abrigar irmã, para que ela não fosse percebida pelos animais. Ele, fez então um apoio de madeira para a cabeça [espécie de travesseiro de madeira] e deitou-se, ficando imóvel, de olhos fechados, fingindo-se de morto. Ele virá carniça, aí vieram as moscas e puseram ovos nele, no couro cabeludo, nos olhos, em todo o corpo, ele virou uma carniça. Dos ovos saíram as varejas, que ficaram mexendo nele, mas o homem não se movia, estava morto.

Então veio um urubu, sobrevoou o lugar, foi baixando aos poucos, pousou numa árvore próxima. Vendo que o homem não se mexia, desceu para o chão e foi espiar ele de perto. Certo de que estava morto mesmo, voou então para ir chamar os outros. Pouco depois foi chegando uma porção de corvos e urubus, todas as espécies de urubu. A urubizada toda veio, até o urubu de cabeça vermelha. Este queria assar o homem. Para isso trouxe o estojo em que guardava o pau de fazer fogo. Ele fez o fogo e passou a arrumar a fogueira. Nisto, o homem abriu um olho para poder ver como o urubu de cabeça vermelha fazia fogo. Só que um outro urubu viu o homem abrir o olho e, voando para cima de uma árvore, avisou aos outros que o homem não estava morto, porque ele tinha aberto um olho. O urubu de cabeça vermelha aproximou-se então do homem para vê-lo bem de pertinho. Pegou no seu olho, mas viu que este estava cheio de bichos. Então ele disse:

Está morto mesmo!

Aí todos os outros urubus foram aproximando-se e já estavam erguendo o homem para levá-lo ao fogo, quando este pegou o seu travesseiro-de-pau e com pauladas espalhou os urubus, que voaram assustados. O homem gritou para a mulher sair do esconderijo e pegar um fição que ele conseguiu pegar. Ela veio rápido, pegou o fição e correu com ele para dentro da casa. Como o urubu de cabeça vermelha voltou para pegar o estojo, ele não queria ir embora, ficou lá no alto da árvore, o homem deitou de novo e continuou lá se fingindo de morto, até que o homem jogou o pau no urubu que fuge deixando o fogo com o ancestral dos Xetá. O urubu deixa o estojo com o pau de fazer fogo. O homem pegou o estojo com o pau de fazer fogo e esconde no mato. Ele fedia tanto que a irmã pensou que ele estava morto mesmo. Aí ele Depois foram a um rio, para o homem se lavar e tirar os bichos de seu corpo. Aí é que a mulher viu como ele estava cheio de varejas, e pensou que já estivesse morto. Mas ele disse:

Ainda sou eu! E começou a tirar os bichinhos e a jogá-los no chão, na margem do rio. "Segue a criação dos ratos de banhado.

II PARTE

PRODUTO DA MEMÓRIA



Rio Ivaí, ao fundo rio Paraná – Jun. 2001
Foto: Carmen Lucia da Silva.



Nhengo ao fundo parte do seu grupo local.
Serra dos Dourados – Fev. 1956
Foto: V. Kozák – Acervo MAE/UFPR

Capítulo III

Espaços

Os antigos sempre nos contavam como tudo aqui foi criado para nós. Eles sabiam como tudo foi destinado para nossa gente pelo Sol que criou e ensinou os nossos a viverem aqui. Tudo que tinha nessa terra, no rio e no céu eles contaram como foi criado para nós. Mas branco chegou e acabou com tudo até com a gente. Agora só sabemos a história. Tikuein (Serra dos Dourados, 2002).

Este capítulo apresenta uma breve descrição da topografia do território tradicional Xetá enquanto fruto do trabalho da memória dos seus sobreviventes.

É do território impregnado da memória pessoal e coletiva que os narradores falam, apoiados no fato de o terem vivido e compartilhado com os seus, e de o terem conhecido enquanto espaço narrado por seus antepassados. É portanto, do território compreendido em suas dimensões sociais, políticas e cosmológicas que hoje tratam em suas falas.

Como o território tradicional Xetá está totalmente transformado, os narradores ao visitá-lo e refazerem algumas rotas e itinerários do passado, descreveram-no a partir das lembranças que dele tinham e, principalmente, das narrativas que explicavam a sua origem e o que nele havia.

As primeiras referências da topografia do território Xetá são apresentadas na história do dilúvio que retrata o fim da primeira terra e marca o início daquela onde

viveram seus ancestrais e que deu origem ao espaço habitado por aquela sociedade até o seu completo extermínio na década de 1960.

É a partir desse holocausto que os narradores Xetá explicam como tudo começou e como foram criadas todas as coisas que existem no mundo. Segundo Tuca, Kuein e Tikuein é muito difícil dimensionar esse tempo tratado pelas histórias dos antigos que eles narram para explicar as coisas de sua gente. Para os três, não há como traduzir em números e datas o período do qual estão falando. Apenas dizem que as histórias reportam a um outro tempo, onde nem mesmo os avós dos seus avós existiam. Esse tempo é identificado como aquele em que os gêmeos, Sol *ñane 'txape ta'kyy* “nossa luz, irmão mais velho” e Lua, *'nane 'txape 'tywy* “nossa luz, irmão mais novo” ainda andavam pela terra. Naquela época, não havia separação entre o dia e a noite. O céu ainda era baixo e todos os animais eram gente e falavam o idioma Xetá. Enfim, era o tempo das pessoas muito antigas, aquelas que os sobreviventes classificam como *ñánerámo atxágwi* (*ñánerámo* = *nosso pessoal antigo, nossa gente antiga* + *atxágwi* = *morto* [antepassado]). Para situá-lo, observam:

Esse tempo que a gente está falando, é aquele que a gente conta de quando a outra terra terminou em água, e que sobrou só aquele casazinho de irmãos. Não dá para contar com número esse tempo, porque ela se passou há muito tempo mesmo¹. Esta é a história que os antigos contavam e que foi passando de um para outro desde aquele tempo do Sol e do Lua, até que chegou em nós através dos nossos pais, avós, dos parentes dos amigos deles e os nossos. Foi mesmo assim. Era a nossa história, a nossa verdade. Para tudo, nós tínhamos histórias que explicavam e ensinavam a partir dos ensinamentos dos nossos antigos. Quando a gente perguntava como é que o mundo foi

¹ Embora Chmyz (1998) e Noelli (1999/2000) estimem que povos caçadores e coletores ocupavam a região sul do Brasil há aproximadamente 10.000 anos, é impossível correlacionar o tempo mítico ao qual os Xetá remetem em suas memórias, com a antiguidade do homem nesta mesma região.

criado, eles [os antigos] diziam que foi bem mesmo assim, como estamos contando. Foi depois da água grande que matou toda gente e só ficou o casazinho de irmãos, foi depois do que vocês chamam de dilúvio. Vocês têm a história de vocês e nós temos a nossa, ela não está escrita no papel, ela está aqui [aponta para a cabeça] do jeitinho que nosso pai e nosso avô contou.²

Segundo os narradores Xetá, a história contada pelos antigos informa que as elevações, os locais secos, os alagados, os rios, as cachoeiras e as árvores que existiam na terra de seu povo tiveram sua gênese com o dilúvio que atingiu a primeira terra e que culminou no seu fim sob a fúria das águas que subiram vertiginosamente, alcançando todos os seus habitantes. A mesma terra já havia sido destruída pelo fogo³ em outro período muito mais distante que o da grande chuva. Desse cataclisma sobreviveram apenas duas pessoas, um casal de irmãos, que conseguiram escapar com vida, refugiados no alto de um coqueiro de jerivá. É assim, a partir do cessar dos raios, trovões e da chuva, que as aves aquáticas, ouvindo os gritos dos irmãos, iniciam o procedimento de salvamento dos mesmos. A ação conjunta da saracura, tuiuiú, jaburu e outras aves sobre a natureza possibilita aos irmãos descenderem ao chão.

Para descreverem esse ambiente do período pós-dilúvio, os Xetá contam que:

² - Conversa gravada em dezembro de 2001 em Guarapuava, por ocasião do processo de identificação fundiária da terra Xetá. Essa fala é extensa; nela, Tuca e Tikuein observam que nós sabemos ler e escrever e, muitas vezes, as histórias que sabemos sobre as coisas do nosso mundo são ensinadas na escola e pertencem a outros países, não é a nossa história. A deles foi-lhes contada oralmente de geração para geração e para guardá-la não precisava saber ler, e sim ouvir e perguntar, este era o princípio básico para se conhecer algo na aldeia, observam Tikuein e Tuca. Primeiro é necessário querer saber e conhecer, por isso se pergunta e se deve saber perguntar; segundo, saber ouvir o que aqueles que possuem sabedoria (os mais velhos) têm para ensinar.

³ Tomando a versão do dilúvio que coletei junto aos Xetá em comparação com a Guayaki, a Mbyá e Nhandeva extraídas de Clastres (1995, 1990), verifiquei que as três versões falam do fogo como o causador do fim da primeira terra, antes do dilúvio. No entanto, separando os mitos em mitemas observei muitas variações entre a versão Xetá e a dos demais grupos.

*Antes dessa água grande, não tinha montanha que nem hoje. O chão era pareio [plano] que nem essa mesa aqui. Os nossos viam tudo, porque não tinha morro. Diziam os antigos que aquela água, do jeito que ela batia, acabou com aquele nosso primeiro grupo, muito, antigo mesmo. Diz que a água, do jeito que dava aquela maré, ia levando tudo. Foi aí que foi levando aquela terra, aquele barro, aquela areia(...). Os antigos diziam que nesta época o mundo era escuro, não tinha claridade. Era só água ali, não havia mais ninguém, morreram todos afogados. Sobraram só os dois no alto da palmeira um casal de irmãos [de sexos opostos] (...). Naquele tempo só deles, que tudo que era passarinho falava (...). Antigamente era assim, os bichos falavam no nosso idioma. Eles conversavam e gritavam (...). A saracura não era essa saracurinha não, era outra, muito grande. Daí, veio tudo quanto era passarinho (typãñ`aj, kwānkwn`aj), diz que vinham na água, vieram secando a água. Os índios diziam que era um bando de saracura. Elas traziam terra no bico. Uns iam jogando a terra, outros iam pisando, ia secando, (foi onde formavam as partes altas, o morro). Mas não era morro alto não (...). outros iam fincando pauzinhos para formar aquelas árvores que nós temos até hoje (onde formam a floresta). Aí foi secando, secando, até que o aterro chegou onde eles [o casal] estava. Diz que chegou o aterro até onde eles estavam. A água tinha secado. Secou aquela água. Eles [as aves] pegaram, olharam e disseram: Pode descer daí. Eles desceram, conversaram com os bichos lá, com a passarinhada. Eh! Secou a água, eles disseram. Eles ficaram muito contentes por a água ter secado, e se formaram aquelas árvores, aquele mato outra vez. Eles andaram, clareou tudo, (...) e eles ficaram lá (...). Se não tivesse acontecido aquela grande chuva, a terra era retinha, não teria montanha, nem barro, nem morro (...). Era o tempo que o Sol e o Lua viviam andando pela terra."*⁴

⁴ Esse texto é um resumo das versões da narrativa sobre o dilúvio, contada pelos Xetá em setembro de 1996 e depois em dezembro de 2001, quando retomaram ao seu território de origem.

A partir de então tem início o ciclo da criação de todas as coisas que os Xetá deveriam aprender e utilizar, inclusive o espaço territorial onde viveriam, e exercitariam o seu modo de ser, observando suas orientações de ocupação e exploração da terra e recursos naturais que lhes foram destinados. Tuca e Tikuein observam que se eu prestar atenção ao conteúdo da história do dilúvio, verifico que os antigos retratam o meio ambiente local de seu território de origem, pois a história fala da formação dos rios, das matas, dos rios pequenos (córregos) e grandes, além das lagoas e brejos e tudo que nele existe. Enquanto percorríamos parte desse território, principalmente quando estávamos próximo ao rio Ivaí, mesmo com o ecossistema alterado, sempre me chamavam a atenção para as semelhanças entre a descrição do meio ambiente da história do dilúvio com os itinerários que fazíamos.

Região de poucas elevações, limitada pelo rio Ivaí e Paraná, a mesma foi nomeada pelos viajantes e cronistas do século XIX como Serra dos Dourados. Porém os Xetá questionam a denominação, observando que, a exemplo do que conta a história dos antigos, nela não tinha serra, e sim pequenas elevações criadas depois da grande água. Segundo eles, até mesmo os rios e córregos são frutos dessa criação, pois ao fazerem o aterro, as aves deixaram alguns filetes de água que se transformaram nos rios com suas cachoeiras.

Fernandes (1958 p.31) faz essa mesma observação. Para ele, identificar o local como Serra dos Dourados era um erro, não correspondia à realidade local, uma vez que não há “nessa zona uma formação de serra, mas sim notável acentuação do relevo dos divisores de águas que dobraram o solo da margem esquerda” do rio Ivaí. Em toda a extensão desse rio, o geólogo Reinaldo Maack (1941) levantou fauna e flora abundantes e também uma rica bacia hidrográfica, todas presentes na memória dos sobreviventes.⁵

⁵ Toda a fauna e flora descrita pelo mencionado geólogo me fora descrita pelas narrativas contadas por Tuca, Kuein e Tikuein.

Os efeitos da ação dos colonizadores sobre o meio ambiente são parte das suas narrativas sobre a geografia local quando observam que:

a terra onde nós vivíamos era farta enquanto tinha a mata e os bichos. A história dos antigos já dizia que se a gente destruísse nossas coisas, o mato, o rio, ia ser impossível viver nela. Os antigos contavam que se tirassem as árvores, o rio secava, os bichos morreriam e a terra engoliria tudo o que se pusesse em cima dela. De fato, é o que a gente está vendo em muitos lugares aqui, onde não deixaram mato nem na beira do rio. Nossa gente já dizia que branco ia fazer isso, que nós ia ficar sem nada (...).”⁶

Os prognósticos de Maack (1941) sobre a região noroeste paranaense foram tão catastróficos quanto os dos nativos. O geólogo previu que ela se transformaria num deserto após a derrubada da floresta, devido ao seu tipo de solo (arenito São Bento, ou Caiuá). Observar a região hoje é ter a confirmação do que previram os ancestrais dos Xetá e o cientista, pois a erosão atinge toda a área e a terra, sem a mata é improdutiva. É um caso contundente em que previsões nativas e técnicas ocidentais coincidem.

Além da erosão generalizada, há assoreamento de rios, pastagens secas, enfim, um ambiente extremamente degradado pela ausência de mata e pelo tipo de exploração do solo que hoje é utilizado para plantio de cana, destinado à uma “Usina de Açúcar São Francisco” ligada à Cooperativa Santa Maria Ltda. edificada sobre uma antiga aldeia do grupo no córrego 215 na confluência com o Tiradentes, pequenos cafezais e uma vasta extensão de pastagem.

⁶ Tuca, Tikuein e Kuein em 13/12/2001, durante o nosso percurso pelo rio Ivaí e Indoivaí, local de antigos acampamentos do grupo do pai de Kuein. Neste último o ecossistema está totalmente modificado, há locais onde a erosão deixou marcas tão grandes que chegam a formar valas profundas.

Para os Xetá, cada um desses lugares tinha um nome, sendo o rio Ivaí, os seus afluentes, a floresta e o ecossistema as principais referências dos limites espaciais e sociais do território perdido. O seu encontro com a terra nua e vazia causou-lhes choque e tristeza, além de uma temporária desorientação espacial. No entanto, a memória de outras referências espaciais fez com que imediatamente redirecionassem seu olhar para outro ponto, os rios, principalmente o rio Ivaí que denominam *hãñyn awýdja*, em cujas cachoeiras habitavam os imortais, a fartura e a perfeição

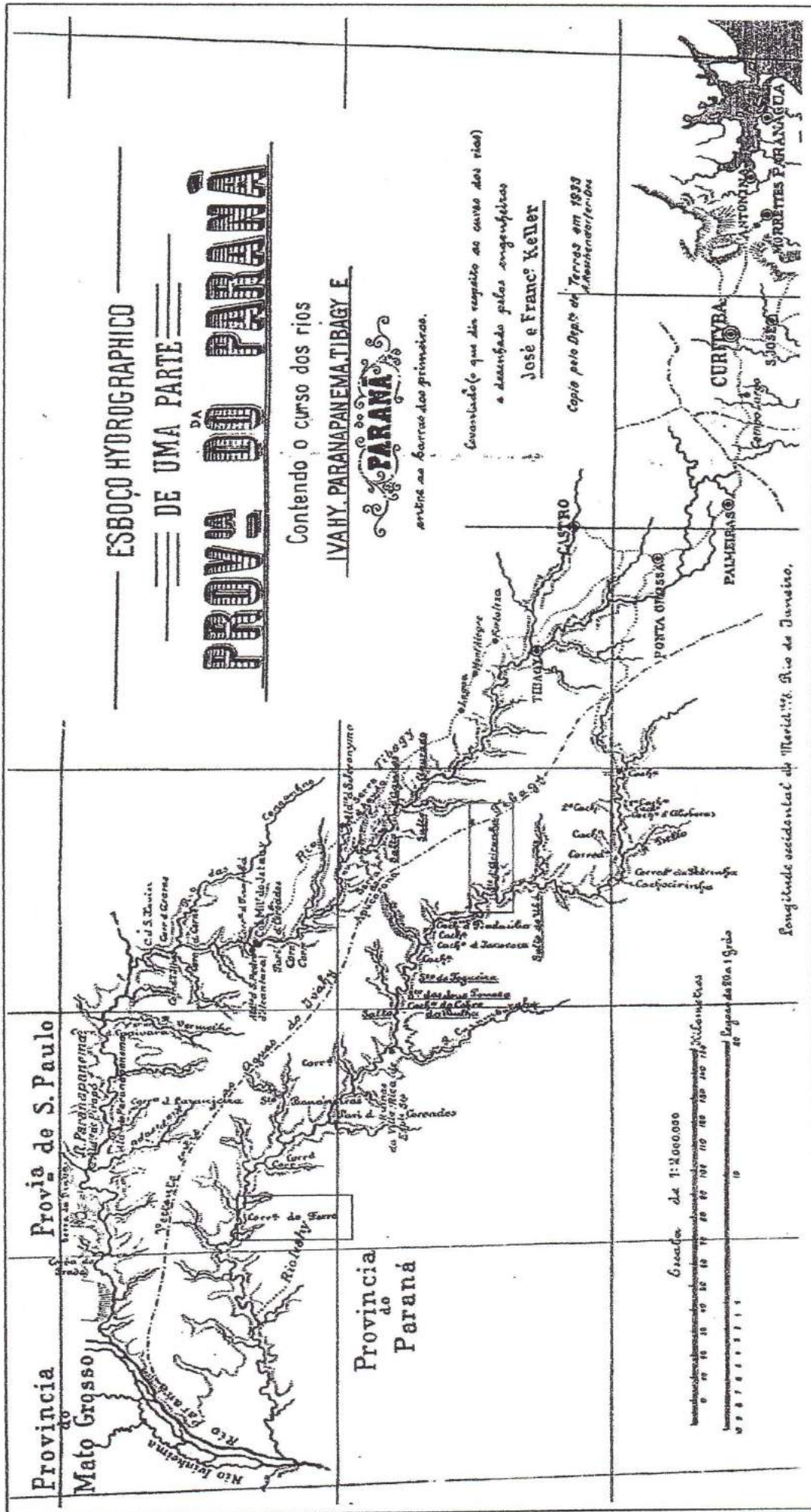
O Rio Ivaí⁷

Os Xetá ocupavam uma extensa área de floresta tropical pluvial no noroeste paranaense, considerada de grande riqueza no que diz respeito a sua fauna e flora, porém de um solo pobre, caso lhe fosse extraída a cobertura florestal. O rio Ivaí corre [por cerca de] 566,516 Km⁸ no espaço compreendido entre a ex-colônia Tereza até à sua foz no rio Paraná, constituindo um dos limites naturais do território tradicional Xetá. De acordo com os fontes documentais e a memória de três sobreviventes este se estende desde o salto do Ariranha⁹, situado a 115 km abaixo da ex-colônia Tereza, até o seu encontro com rio Paraná, divisa geopolítica entre o Mato Grosso do Sul e o Paraná. (Ver traçado do rio no mapa nº 06).

⁷ 'y'aka, 'rāka, 'ra.ka, y'āka 'awýdja, Hãñyn awatxu.

⁸ Keller (1866:27).

⁹ Foi exatamente nas imediações do salto do Ariranha que o engenheiro Bigg-Wither (1974), em 1873 capturou dois pequenos grupos de botocudos (homens, mulheres e crianças) que levou para seu acampamento e posteriormente enviou-os para a colônia Teresa, onde habitavam os Kaingang.



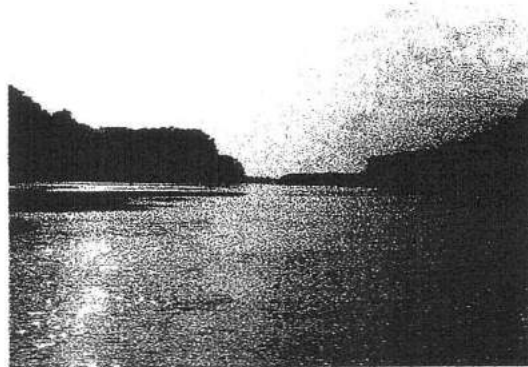


Foto: 13 Rio Ivaí – Junho 2001
Ponto Travessia Balsa – Herculândia/PR
Foto: Carmen L. Silva

Tuca e Kuein lembram que o Ivaí embora muito grande e largo, em alguns pontos era mais raso, estreito e pedregoso. Eram exatamente esses locais que os membros do grupo utilizavam para atravessar de uma margem a outra, onde caçavam e coletavam em tempos de seca, quando as águas estavam baixas¹⁰. Observam ainda que esse rio, com sua grandiosidade, era perigoso e guardava muitos conhecimentos de seu povo. Nele havia muitas cachoeiras que os antigos contavam serem habitadas por seus antepassados.

Kuein lembra que, quando morava junto aos seus, ouviu muitas histórias sobre esse rio, uma delas, contada por seu pai dizia que nas profundezas das cachoeiras no Ivaí

viviam todos os antigos que moravam embaixo da cachoeira. O nome dessa gente é “yētoku tagwa” [os que vivem embaixo da cachoeira]. Aqueles que moram nessas águas cantam muito melhor que a nossa gente. Eles têm garganta muito afinada. Lá embaixo tem guabiroba, jabuticaba, coquinho e nunca acaba. Foram eles que jogaram semente para cá, para a nossa terra, para o nosso lugar. Antes aqui não tinha

¹⁰ Tuca informa que seu povo não possuía qualquer tipo de embarcação para atravessar o rio e tampouco dominavam a técnica para confeccioná-la.

coquinho. A gente não plantava. Mas aqui tinha tudo, todas essas frutas tinha aqui. Aqui tinha muita palmeira, palmeira é muito bonita.

Da guabiroba, da jabuticaba e do coquinho de jerivá eram feitas as bebidas fermentadas consumidas durante os rituais de iniciação masculina e do ritual de beberagem a respeito dos quais tratarei nos capítulos posteriores. Os narradores observam que seu território era farto delas.

Enquanto contava esta narrativa Kuein¹¹ observava que tudo o que havia sobre a terra criada por seus antepassados havia sido destruído, até mesmo o rio Ivaí e o Córrego 215 que, segundo ele, era repleto de quedas d'água que diminuíram depois que foram derrubadas as matas e desviadas suas águas em alguns pontos. A destruição do ambiente natural do rio implicou na destruição da sociedade Xetá, e também dos seres que habitavam as suas profundezas. Kuein continua:

Quando branco fez isto quis acabar com a gente e com os nossos que viviam no fundo da cachoeira do rio. Os que moram no fundo das cachoeiras não são destruídos facilmente. Eles ainda vivem nessas águas, só nós que não. Aqueles que moravam embaixo da cachoeira nunca ficavam doentes, nunca morriam, por isso eu digo que eles ainda vivem dentro dos rios, eles não morreram, só nossa gente que vivia em cima da terra branco comeu, matou tudo. Meu pai contava que os nossos que viviam na terra, quando visitavam os do fundo da cachoeira, não morriam nunca, viviam para sempre.

¹¹ A mesma narrativa que Kuein me fez sobre os seres que habitavam as cachoeiras foi coletado por Aryon Rodrigues em janeiro de 1967 quando pesquisava junto a uma família Xetá que havia sido transplantada para a área indígena Guarapuava. Kuein foi também o narrador.

Kuein observa ainda que aqueles que viviam nas profundezas da cachoeira foram os que morreram afogados com a grande água que cobriu a outra terra, seriam os habitantes do mundo subterrâneo¹². As características do habitat das profundezas da cachoeira fazem lembrar a terra sem mal Guarani-mbyá em sua plenitude e as qualidades daqueles que a alcançam, que também gozam de vida eterna (sobre a terra sem Mal Guarani, ver Ladeira (1990)). Se, para os Guarani-mbyá, a terra sem mal estava além do oceano, para os Xetá, ela estava nas entranhas do rio Ivaí, era lá que se chegava à plenitude e imortalidade.

Confirmando a grandiosidade desse rio e seus acidentes geográficos, os engenheiros Kellers (1866), descrevem suas cerca de 41 ilhas, 25 corredeiras e cachoeiras e vários afluentes em ambas as margens. Sua condição de navegabilidade por embarcação a vapor de roda era total em qualquer estação do ano, desde a sua foz no rio Paraná até o local identificado como Corredeira de Ferro. Nas demais partes, a navegação era um pouco mais difícil, devido ao grande número de obstáculos naturais que muitas vezes obrigavam as pessoas a transpô-los em caminhadas por terra ou por canais denominados varadouros que eram trilhas percorridas pelos índios. (ver mapa nº 06)

No que tange à ocupação humana, tanto os dados de memória histórica Xetá como as fontes documentais indicam que as margens do rio Ivaí estavam habitadas no século XIX por povos Tupi-Guarani (como os Guarani e suas parcialidades) além dos Xetá (também conhecidos como botocudos, Aré, Yvaporé), e os Jê (principalmente os Kaingang e seus subgrupos). Tais grupos eram designados pelos Xetá como *mbia*, termo utilizado para se referirem a outros povos indígenas¹³. Somam-se a estas populações os

¹² Viveiros de Castro (1986), entre os Araweté da mesma família lingüística que os Xetá, registra que, com a separação do céu e da terra, “na convulsão provocada pelo dilúvio, alguns *maĩ* se afundaram”. Estes, como os *ytoku ragwa* dos Xetá, não adoecem nunca, pois carregam a força da imortalidade.

¹³ Estes empregavam ainda o termo *mbyá ha’i* que quer dizer “índios de outra etnia que são muito”.

colonizadores brancos¹⁴ denominados *kikãtxu*, que, como os demais, eram considerados seus inimigos e eram os motivos de suas fugas.

As fontes documentais informam que a margem direita do rio Ivaí foi a primeira a ser ocupada pelos colonizadores vindos do norte paranaense e de São Paulo atraídos principalmente, pela febre do café. Naquela época, os Xetá ainda ocupavam a margem esquerda, fugindo dos colonizadores e dos Kaingang que investiam contra suas aldeias, capturavam seus membros, principalmente mulheres e crianças, que eram tomados como cativos.

Tanto Bigg-Wither (1974), que capturou dois grupos em 1973, como Borba (1904), Nimuendaju (1987) e Mercer (1978) dão notícias da ocupação indígena ao longo do Ivaí desde o perímetro que compreende o Salto do Ariranha até a sua foz com o Paraná, durante a segunda metade do século XIX e início do século XX. Trata-se, certamente dos ancestrais dos Xetá.

A memória histórica dos sobreviventes abrange aproximadamente, 100 anos, mas suas lembranças reafirmam a presença de seu povo ao longo do Ivaí desde tempos que classificam como “*dos antigos*”. Segundo eles, “*toda a margem esquerda do Ivaí era ocupada por nossa gente*”,¹⁵ porém, as freqüentes fugas de inimigos – fossem eles índios “*mbyá*” ou brancos “*kikãtxu*”- fizeram com que desaparecessem com mais rapidez aqueles grupos que viviam próximos do Ivaí. Foram exatamente eles as primeiras vítimas da presença do colonizador no território Xetá desde o período colonial.

¹⁴ A ocupação branca dessa região conforme Schmyz (1998) e Blasi (1966), já vinha acontecendo desde o período colonial, com a fundação dos primeiros núcleos populacionais, as reduções jesuíticas e, posteriormente, a penetração das bandeiras.

¹⁵ Conforme Tuca, Tikuein e Kuein (Umuarama, 2001).

Nesse tempo os brancos vinham com outros índios pelo rio Ivaí e chegavam até junto do lugar da nossa gente que vivia ali. O pai do Kuein viu isso, ele até foi pego por um deles, quando era rapazinho. O pai do Kuein foi preso por índio e branco que invadiram a aldeia. Eles tomaram dele o arco e flecha, ele ficou lá no lugar dessa outra gente, que era índio também, preso, sofreu, coitado! (...) até que ele conseguiu fugir, usando um machado de ferro que pegou como arma para se proteger no mato. A gente nunca conseguiu saber direito onde ele estava, apenas que estava no Ivaí mesmo, porque ali era cheio de outras gentes, nossa e esses Kaingang e Guarani. De certo onde ele tava preso, ele pegou esse machado de ferro porque nós não conhecíamos. Ele pegou e levou lá para onde estava gente dele, nem sei o fim que deram nele, porque ele não usou mais aquela coisa, foi só para fugir (...). Meu pai contava que o pai do Kuein sabia usar bem o machado de pedra, o de ferro ele usou só para fugir, porque aqueles que o prenderam tomaram seu arco e flecha. Ele era rapaz, por isso conseguiu fugir, ficou andando muito tempo até encontrar nossa gente de novo, foi aí que ele casou com a mãe do Arigã, depois com a mãe do Kuein. Aí, o pai do Kuein contou pra ele como eram aqueles homens, índios e brancos também. Ele disse que eles iam alcançar a gente. Lembra que eu te contei sobre aquele casal que o grupo do meu pai achou morto junto com o filhinho deles? Pois é, eles moravam ali na beira do Ivaí e foram mortos ali, pelos brancos, que mataram eles, taparam a boca deles e colocaram os três emparelhados, um do lado do outro, a criança no meio. Eu não era nascido ainda, mas meu pai e minha mãe me contaram e mostraram o lugar onde tudo aconteceu quando eu já estava crescendo. Esse lugar era no Ivaí. Isso, segundo meu pai, já vinha de muito tempo e os brancos vinham com outros índios. Tuca (Umuarama, 2001)

Pelas narrativas Xetá e os registros dos Keller (1866) sobre os trechos navegáveis do rio Ivaí, pude observar que incidem, exatamente, nos locais (no perímetro

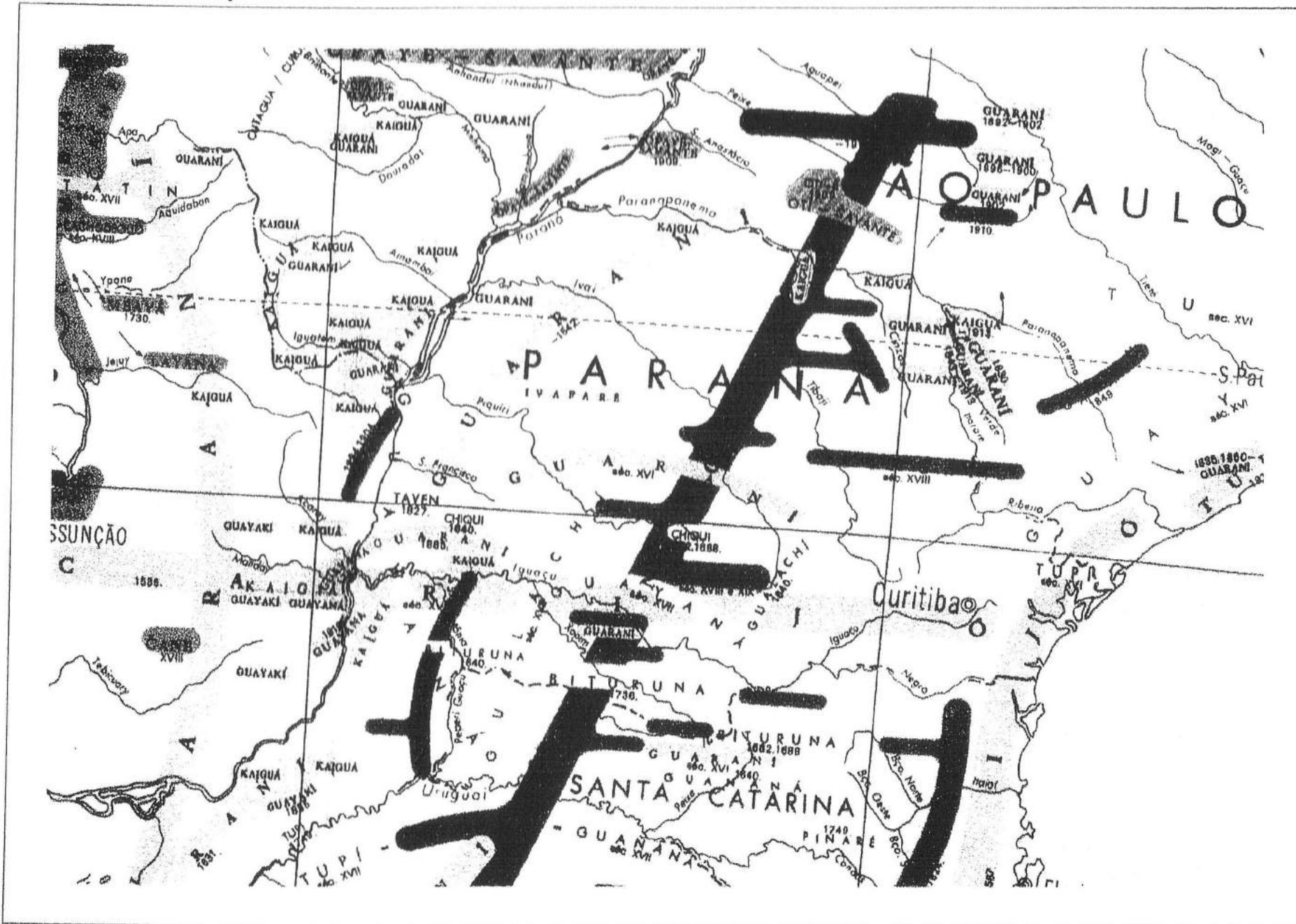
compreendido da sua foz com o Paraná até a Corredeira de Ferro) onde havia sido registrada por Borba, Mercer e Nimuendaju a presença dos ancestrais Xetá conhecidos como Aré e Yvaparé. (Ver mapa 07 e 08)

Nas narrativas os locais são descritos em relação à situação da moradia do grupo familiar ao qual Tuca, Kuein e Tikuein pertenciam. Suas falas sobre o território de origem remontam ao trecho entre o que os viajantes nomearam Corredeira de Ferro e a sua foz com o rio Paraná (Mapa 06). Mas, especificamente no caso dos atuais Xetá, esse espaço corresponde ao Ivaí e seus tributários: o rio das Antas, o Indoivaí, o Maravilha, o 215 e o Tiradentes. Também pode ser incluído nesse conjunto o ribeirão do Veado, afluente do Paraná. Todos eles fazem parte de sua memória sobre a geografia do território Xetá e são sempre mencionados e descritos pelos sobreviventes quando tratam de sua ocupação humana, da fauna e da flora.

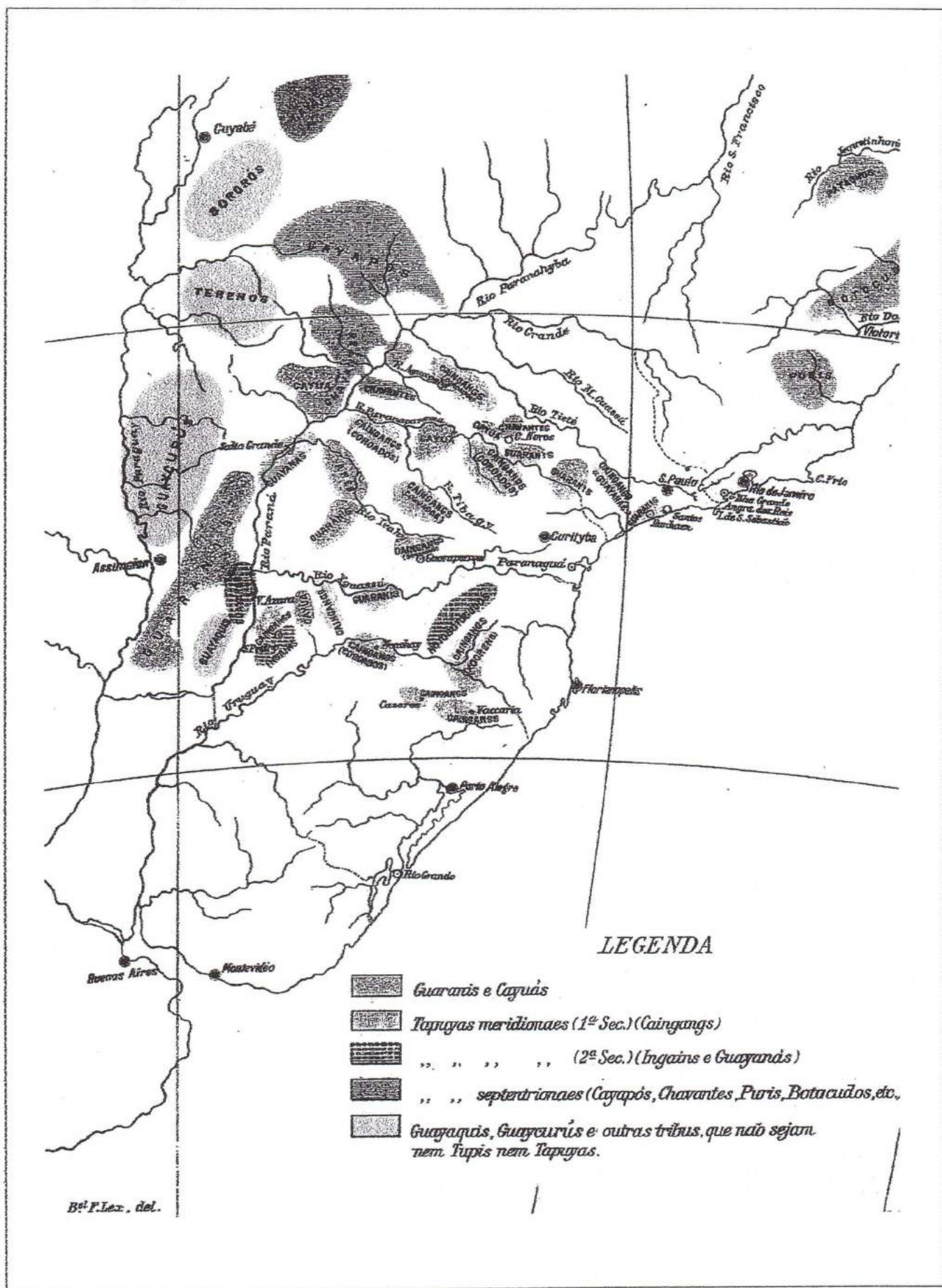
Além de associarem o rio Ivaí à presença dos ancestrais no fundo das cachoeiras, eles descrevem o perigo da sucuri que lá habita e do uso estratégico que dele faziam para intimidar os que queriam atacá-los. Com esse mesmo intuito propagavam a prática da antropofagia. Tuca e Kuein relatam:

Nossa gente contava que há um tempo atrás os antigos comiam gente. Nesse tempo eles prendiam os brancos, matavam e comiam. Eles comiam a carne, a barrigada [vísceras] e o esqueleto limpo eles deixavam no rio boiando. Eles pensavam que se fizessem assim eles iam acabar com os brancos. Comeram tantos que já estavam enjoados da carne deles, dizem que era doce. Meu pai contava que tinha vários jeitos de pegar os brancos.

Localização dos Ivaparé



Localização geográfica dos Aré.



A prática de afugentar os inimigos que pudessem chegar pelas grandes águas do rio Ivaí não estava restrita à antropofagia, mas incluía também a colocação de armadilhas no mato e diferentes táticas de defesa, empregando os recursos naturais de que dispunham, como, por exemplo, as árvores. Por exemplo, vigiavam a passagem do inimigo no carreiro por ele utilizado, um homem Xetá de cada lado segurava firme um tronco de árvore que parecia estar fixo ao chão, mas que era solto no exato momento em que o invasor passava, batendo com precisão em sua cabeça.

(...) eles cortavam uma árvore bem grande e pesada, deitava os brancos no chão e a soltava sobre suas cabeças que eram esmagadas espalhando seus miolos para todo lado. Outro jeito era deixar o tronco cair em cima da barriga do prisioneiro, que era estourada e espalhava toda a barrigada. Outro jeito, eram dois irmãos ficarem em lados e pontos diferentes de uma árvore, que era [flexível], fácil de dobrar sem quebrar. De um lado da copa ficava um, no tronco ficava o outro. Eles se comunicavam por sons. O que estava no lado da copa, soltava e ela voltava com toda força e batia na boca do inimigo que caía e vomitava sangue até que morria. Uma outra forma de matar o branco, era pegar um tronco bem pesado de uma árvore, pedir aos prisioneiros que levassem até um ponto mais alto, tipo um descida, onde tinha dois dos nossos um de cada lado. Quando o preso levava lá e deixava. Quando os irmãos percebiam que os brancos deixaram e iam descer, eles empurravam o tronco que descia e os esmagavam. Só que nossa gente não vencia matar tanto branco, eles eram em grande quantidade. Eles estavam em todas as partes. Foi onde eles tiveram que parar de matar, porque eles não venciam acabar com todos. Era

assim que lá no mato eles contavam pra nós que era. Eles tentaram se defender mas não deu. Tuca (Área Indígena Rio das Cobras, 2001).

Tuca, Tikuein e Kuein afirmam que não conheceram aqueles tempos, mas que sabem ter existido. Situam, por exemplo, a prática da antropofagia no tempo dos avós de seus pais, três gerações acima. Suas lembranças atuais apresentam o mesmo conteúdo que Kozák obteve de Geraldo “Tikuein Game’ay” em 1967, e de Tuca e Tikuein em 1968. Também Aryon Rodrigues levantou as mesmas informações em sua pesquisa realizada em 1960.

Embora afirmem que o alvo da predação eram os brancos, vez por outra, dizem apenas que era o “inimigo” que, em suas narrativas, aparece ora como branco, ora como índio. Os narradores, no entanto, observam que, no caso de serem índios, estes não eram Xetá, mas sim os Mbyá, os outros. Não sei se por limite do alcance de suas memórias, ou se pela censura de viverem hoje numa sociedade que condena a antropofagia, sempre que o tema vem à tona, os Xetá insistem que era uma prática de antigamente e que só seus avós sabiam como e por que ocorria.

Quando lhes perguntei sobre o tratamento dado ao morto capturado, as razões que levavam a essa prática e o significado da mesma, eles disseram não se lembrar, mas que sabiam que era assim, pois se não o fosse seus pais e avós não teriam contado.

Mudou muito o sistema ecológico ao longo desse rio Ivaí, no ponto onde os Xetá hoje identificam como tendo pertencido ao seu povo e, principalmente, naquele espaço que apontam como pertencente ao seu grupo familiar. Em alguns pontos, a ação do branco foi tão destrutiva com a derrubada da floresta, que fez com que alguns córregos e rios desaparecessem, outros tivessem seu curso e nascentes alterados. No rio Tiradentes, por exemplo, mudaram o lugar de sua nascente. O curso do 215 foi modificado por

desvios em alguns pontos, o riacho Maravilha agora é apenas um filete de água e o córrego do Indoivaí, também conhecido como córrego do Índio, foi afetado pela erosão. Os efeitos da derrubada da mata primária estão presentes em quase toda a extensão do território tradicional Xetá, não sendo poupadas nem as margens dos rios com suas respectivas matas ciliares.

Apenas alguns pontos do rio Ivaí e um pequeno trecho à esquerda do 215 na confluência com o Tiradentes, ainda têm uma pequena extensão de mata ciliar com várias espécies da fauna e flora nativas. O mais, estão instalados e em pleno funcionamento, pequenos portos com balsas para travessia de carros e transeuntes, rumo a cidades do Paraná ou do Mato Grosso do Sul.

Todos os portos e pontos percorridos na margem esquerda do Ivaí foram identificados pelos sobreviventes Xetá como parte do território tradicional do seu povo, seja aquele que eles identificaram como pertencente aos antigos, seja aquele de outros grupos locais (cujas histórias seus pais lhes transmitiram) e os espaços que reconhecem por tê-lo habitado, visitado ou percorrido com os pais, parentes e amigos, durante o tempo em que viviam juntos. Neste caso, suas narrativas tratam com maior ênfase a região do Ivaí, em relação aos seus afluentes, o córrego 215, o Tiradentes, o Indoivaí, o ribeirão das Antas e os seus respectivos tributários. Neste conjunto hidrográfico inclui também o ribeirão do Veado, afluente do rio Paraná, região de caça da família extensa à qual pertencia o pai de Tikuein.

O mundo fluvial

O termo descritivo *Y'êtê*, “rio médio”¹⁶ usado pelos Xetá para classificar o córrego 215. *Yêtê kã* “rio pequeno” ou *hãñekã*, “água pequena” são o Indoivaí e o

¹⁶ Essa designação não se aplica ao Ivaí, nem ao Paraná, que são considerados grandes rios, mas aos afluentes do Ivaí, como, por exemplo, o Indoivaí.

Tiradentes. É ao longo dessas águas, dos seus afluentes e dos que desembocam na margem esquerda do Ivaí que encontramos registros da presença Xetá nas fontes documentais e na memória dos sobreviventes do grupo. Mas são o 215, o Indoivaí e o Tiradentes que povoam as lembranças de Tuca, Kuein e Tikuein. Dizem conhecer esses espaços e seus entornos em todos os detalhes, porque foi ali que viveram com seus pais. Seus dados de memória estimularam-me a percorrer além desses três córregos, o ribeirão das Antas, outro afluente do Ivaí, e o ribeirão do Veado, tributário do rio Paraná, situado entre o rio Ivaí e o Piquiri.

Esses rios eram piscosos e neles podia-se pescar com arco e flecha ou com linha de caraguatá. Embora observem que seu povo não tivesse na pesca a base de sua subsistência, enfatizam a quantidade de peixes e elaboram:

Quem criou o peixe foi o Sol. Ele estava com o irmão dele, o Lua. Ele arrancou a raiz da criciúma (...). Ele arrancou a raiz da criciúma inteira, quebrou, pegou e jogou no rio (...). Diz que quando jogou no rio deu aquele pulo assim [demonstra] e sumiu na água. Ei diz que o Lua falou para ele: 'o que você jogou dentro d'água?', ele falou: 'Nem queira saber o que eu vi. Você nem queira saber o que eu vi, depois você vai ver. Depois eu vou mostrar para você o que eu fiz'. Ai passou uns dias e eles foram pescar, esse peixe sai na areia. Ai diz que ele viu aquele peixe grande lá tomando sol. (...). 'Eu não sei o nome no português, ele tem a boca grande, ele tem o olho grande que nem de piranha (...)'. O Sol falou pro irmão dele: 'Foi esse aqui que eu joguei no rio'. Então aumentou aquela peixarada. As raízes que o Sol jogou no rio viraram peixe de várias qualidades. Ele, o Sol que usando a raiz de criciúma, fez o peixe. Quando o irmão dele perguntou: 'o que ele fez? Que raiz ele jogou no rio?' O Sol respondeu que não interessava (...)". Tikuein (1997; 2002)



Foto: Carmen Lucia da Silva

16 - Kuein e Tucã, ao fundo Rio Ivaí.
Rio Ivaí/Dezembro 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

17 - Desenho no chão do córrego 215
e Tiradentes
Serra dos Dourados/ Dezembro 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

18 - Vista do Córrego 215, próximo a Ivaté. Na figura Tuca e Tikuein
Ivaté/PR Dezembro 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

19 - Tuca e Kuein, andando em mata próximo ao Ivaí.
Rio Ivaí/Dezembro 2001

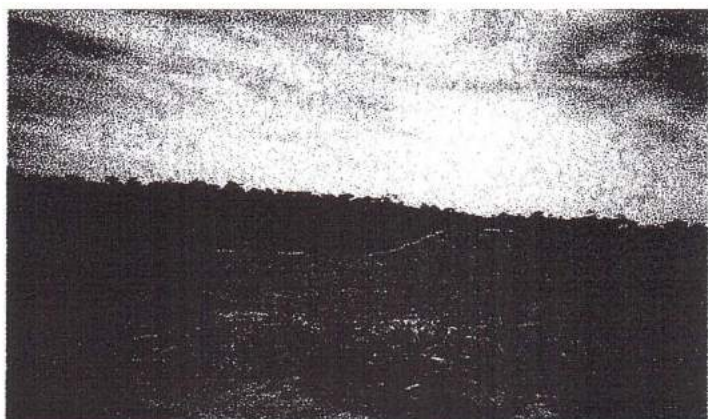


Foto: Carmen Lucia da Silva

20 - Levantamento Ambiental - Terra Xetá
Fazenda São Francisco do Canavial/PR. Setembro 2002



Foto: Carmen Lucia da Silva

21 - Kuein e Tuca. Levantamento Ambiental - Terra Xetá
Fazenda São Francisco do Canavial/PR. Setembro 2002



Foto: Carmen Lucia da Silva

22 - Córrego Tradentes, Terra Xetá - Margem Direita
Setembro 2002

Ao findarem a narrativa, que é logo seguida por outra, Tikuein e Tuca observam que, como os antigos previram, as águas desses córregos não são as mesmas, os peixes são pequenos e em alguns pontos eles deixaram de existir. Prosseguindo o exame que fazem a respeito da hidrografia da região ocupada por seus grupos familiares, os dois dizem:

*Nesse nosso lugar, junto desses rios, tinha muita madeira de lei. Nós vamos te contar um pouco, porque é muita coisa, que tá bem aqui na cabeça da gente, e que nós nunca esquecemos. Muitas vezes eu [Tikuein] fico deitado na minha cama, quando todo mundo está vendo televisão, e fico pensando, e vindo para esse lugar que nós estamos andando hoje, só que no meu pensamento ele está cheio de gente, gente, da minha gente que morava aqui e que se acabou. Hoje, eu vejo aqui sem nada, me dói muito, porque isso aqui [215, Indoivai, Tiradentes, Ivai] era cheinho de gente nossa, nós éramos muitos grupos. Minha cabeça é que nem um filme, eu estou vendo cheio de gente, de bicho e de mato, mato. Eu vou contar tudo como era quando a gente tava aqui.*¹⁷

O olhar e a fala desses caminhantes estão sempre voltados à identificação e leitura das pegadas de animais, às águas dos córregos e do que restou de matas. Aos poucos, agachados, vão se movendo e como caçadores seguindo os rastros, dizendo o nome do animal, imaginando o seu tamanho, avaliando a hora em que passou, o que veio buscar, para onde foi, e estimando a hora do dia em que retornaria. Descreviam caçadas nas imediações dos rios, a técnica de captura das espécies identificadas e o cálculo da distância das pegadas em relação à aldeia onde os pais de Tuca paravam, no 215. A medida era estimada em tempo de caminhada a partir do ponto onde estávamos “um dia, daqui até lá onde nós parávamos”. Passado e presente se misturam, estávamos

¹⁷ Relato conjunto de Tuca e Tikuein cada um falando um trecho, às vezes, diziam uma frase ao mesmo tempo, por isso é difícil atribuí-lo a um ou a outro. A data do registro foi 24/06/2001 em Umuarama.

no presente, mas as histórias, as pessoas, as moradias, enfim, tudo eram lembranças trazidas de volta.

Deixaram claro que cada rio tinha o seu ecossistema. Foi então que observaram que o 215 era rico em barreiros *ogwakã*, farto em anta, espécie bastante apreciada pelos Xetá, feita de barro por Sol. Pequenas porções do barro extraídos do barreiros eram consumidos pelos Xetá como alimento e para curar dor de barriga.

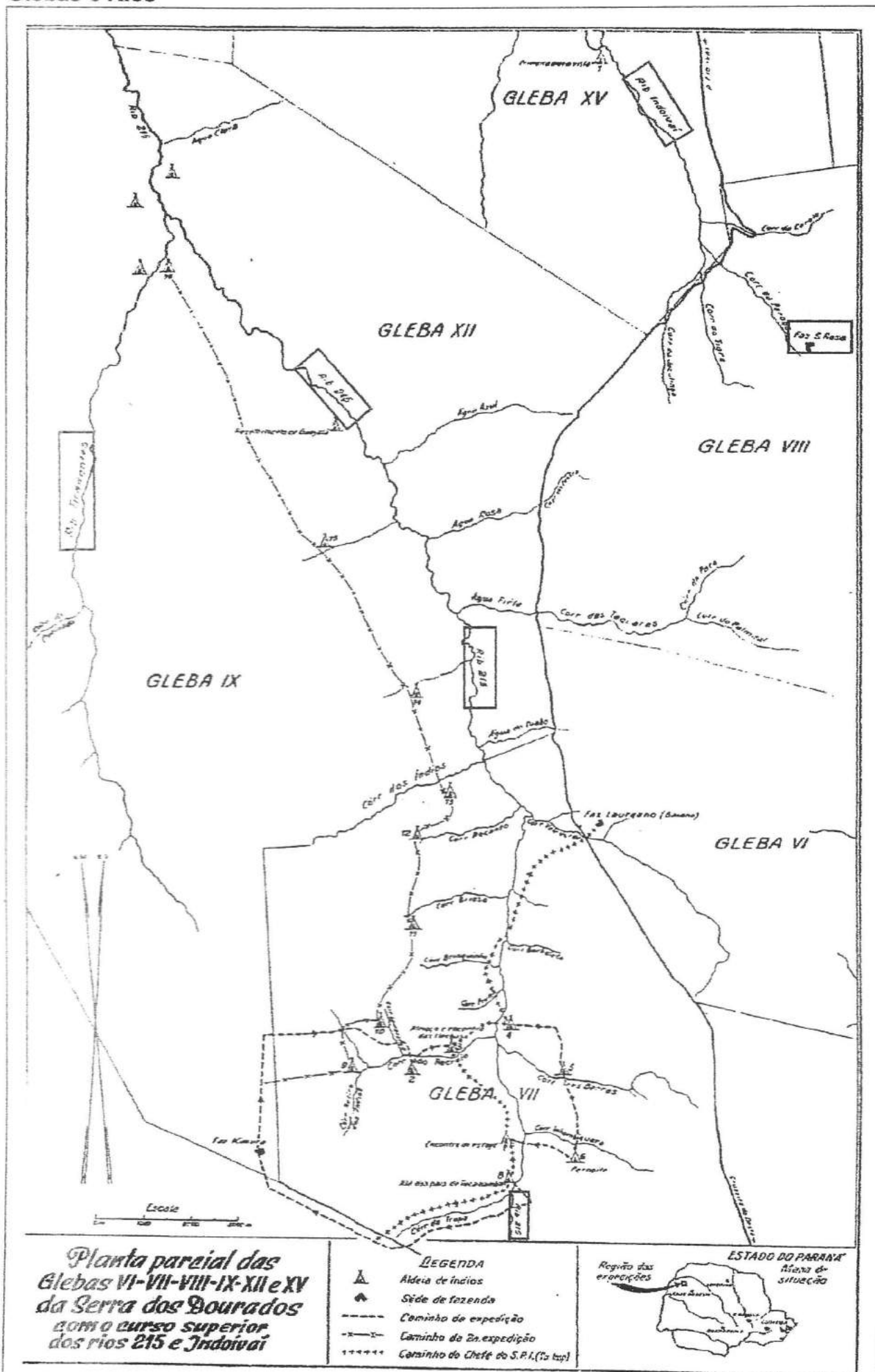
Daquele espaço também partilhavam seus pais e seu grupo familiar, parentes consanguíneos e afins e até os grupos que sabiam existir, mas que não conheciam, identificados como os outros.

Em suma suas descrições enfatizavam a terra ocupada dentro da lógica da sociedade extinta, sem depender dos marcos de ocupação como casas, por exemplo. Os locais ocupados eram sempre identificados pela frase: *eu sei desse lugar, passei por aqui, mas não conheci ninguém que o ocupou, porque não é do meu tempo, é do tempo do meu pai, do pai dele*¹⁸.

Muitos locais considerados nas fontes documentais como pontos de moradia, na verdade eram apenas locais de caça com sua própria organização física e social. Só entendi isto quando Tuca identificou um barreiro pertencente a seu pai no 215. O meu croqui dizia que era moradia e um morador do lugar que nos acompanhava também afirmava a mesma coisa, dizendo que havia vários ranchos ali. Tuca, no entanto foi categórico ao contestá-lo, observando que eram apenas para abrigar o caçador e preparar a anta, por exemplo: *“o lugar era de caça e não de moradia”*.

Tomando sua família como referência, Tuca discorre sobre a distribuição espacial em relação a determinado ponto de caça:

¹⁸ Tuca e Tikuein querem dizer que estes grupos são reconhecidos como Xetá, embora vivam em locais diferentes e distantes dos deles. Observam inclusive que no seu grupo familiar havia pessoas oriundas desses outros grupos mais próximos da margem esquerda do Ivaí.



Fonte: Base do Mapa de Ney Barreto extraído de Fernandes 1957.

Nós não ficávamos num lugar só, nós éramos espalhados, aqui era lugar da gente do meu pai, dele e dos irmãos dele. Nós somos daqui desse lado do 215, mais longe do Ivaí. Nós andávamos por aqui tudo, íamos longe. Até lá por onde hoje é Cianorte. Aqui tinha um 'ogwakã barreiro, do meu pai, aqui era cheinho de anta, era muita caça que tinha por aqui. Mais pra baixo [córrego da Tropa], nesse mesmo rio tinha outro 'ogwakã do meu pai, perto desse 215, todinho era cheio de barreiro. Era muito barreiro, por aqui tudo, os do meu pai e da gente dele [irmãos] eram por aqui. O lugar onde nós parávamos era mais lá pra cima do barreiro, a gente não pode morar perto dele, senão a fumaça e o barulho espantam os bichos. Nós parávamos mais pro lado do japonês [ver mapa]. Mais pro meio do rio, era barreiro de gente do Nhengo, pai dele. Mais para cima, próximo do Ivaí, era o meu avô, pai da minha mãe e os irmãos dela. O 215 era cheio de caça, muita caça mesmo, tinha muito barreiro. Eles sempre ficam assim, olha, no encontro do córrego grande com o Corguinho. Além de anta, tinha outras caças, capivara, veado, tatu, quati e outros. Veja aqui cheio de rastro fresco de capivara, tatu e paca, veio beber água, e tem pouco tempo. Tanto tempo e ainda tem bicho. Claro que não é igual a antes, mas ainda tem uns perdidos por aqui. Esse rio tinha muito peixe também, mas nós não éramos muito chegados na pesca, não. Aqui, a gente pegava peixe com linha de caraguatá, mas no Ivaí era com arco e flecha, porque eram grandes os peixes de lá. Isto aqui era uma riqueza só. Tuca (29/06/2001).

Tikuein por sua vez relata:

Nós andávamos por ali tudo. Nesse córrego do Veado, a gente caçava, nossa, tinha muito bicho. A gente ia até, acho que é Piquiri que chamam, até lá. Eu me lembro direitinho, que nós andávamos por aquilo ali tudo, até nesse tal de Piquiri. Eu já andei ali muito com o meu pai, quando ele ia caçar, a gente sempre escapava de ser visto. Ali que os brancos chamam de Piquiri. Foi ali que meu irmão, o Geraldo, aquele que o

Antônio tomou do meu pai, foi pego por um outro fazendeiro, que atravessou o rio de barco, foi onde a gente estava, roubou ele, porque a gente estava brincando no rio, e ele levou ele pra casa dele. Daí o Antônio foi com o meu pai e o prof. Loureiro buscar ele. O fazendeiro devolveu, mas o Antônio acabou ficando com ele. O pai e a mãe tentaram em vão pegá-lo novamente, mas ele não deixou(...). Nós ficávamos pelo 215, mais pra pertio do Ivaí, ali no Tiradentes, naquele lugar onde a gente foi, ia por aqui, aqui, até lá onde tinha tapêrê adjo “grande moradia abandonada” do pai de Kuein, ali a gente andava por tudo, caçando, melando, colhendo fruta, por ali, onde a gente do Kuein parava antigamente [rio Indoivaí]. Tikuein (2001).

De todas as lembranças que apresentam em suas narrativas, o tema mais recorrente é a mobilidade freqüente do grupo e a atividade de subsistência à qual se dedicavam, a caça.

Percorrer parte do território tradicional acompanhada por eles possibilitou não apenas a sua representação num mapa ou croqui, mas, melhor ainda, permitiu-me vê-lo e tentar entendê-lo do ponto de vista dos Xetá. Por exemplo, estávamos num ponto do ribeirão das Antas, quando perguntei a Tuca e Tikuein se o conheciam. Responderam lendo os rastros, identificando as plantas, situando o Ivaí em relação ao Ribeirão das Antas e ao 215. A partir daí passaram a conversar entre si sobre a macaúba e o jerivá que encontraram. É como se esse exercício conjunto os auxiliasse a rememorar o lugar, numa espécie de imagem-lembrança:

Isso aqui era da gente. Os antigos andavam aqui. A gente vinha por aqui tudo. Isto era cheio de macaúba, jerivá e caça. Essa água era clarinha. Eu e o Tikuein ontem conversávamos e lembramos. Naquele tempo aqui era só mata, agora ficou só toco de peroba. Eu vinha ver laço [armadilha] com meu pai e a gente passava por esse mundão todo, a gente ia longe (...). Mais pra cima, rumo do Ivaí, tinha morador, gente nossa

também, Xetá, como dizem os brancos. Mas, não era do nosso grupo, quer dizer, não era parente. Sei porque meu pai e os amigos dele contavam quando a gente passava aqui. Só que é do tempo deles e dos antigos, eu não cheguei a conhecer, não. Como eu sempre te conto, eu só conheci o lugar porque andava por aqui com meu pai pra caçar e visitar nossa gente. O lugar onde a gente parava mais tempo era no 215. Os irmãos da minha mãe, o pai dela, gente deles, também ficava ali, no Tiradentes e no Indoivaí. Eles eram de perto do Ivaí. Nós ficávamos mais pra baixo. meu pai dizia que branco demorou mais pra chegar nesses lugares (...).Tuca (2002)

Com esta fala Tuca marcou a localização geográfica de seu grupo familiar e sua distribuição espacial em relação aos demais Xetá que viviam no 215, Indoivaí, Tiradentes e os espaços da floresta por onde circulavam nas suas imediações e do rio Ivaí. Tikuein, que o ouvia acrescentou:

Agora estou me lembrando, tinha aldeia aqui mesmo, até lá no rio Ivaí. Inclusive no sentido de lá. Ah sim! Agora me lembrei direitinho, que um outro índio me contou, quando eu vivia por aqui com minha gente. Ele contou pra mim que outro índio saiu pra ver branco cortar peroba, a gente fazia assim, sempre ia algum pra beira do Ivaí, e subia no alto da árvore e ficava lá pra espreitar os perigos e avisar, dali se avistava tudinho. Foi aí que ele viu um branco que matou índio nosso pelas costas, atirou nele pelas costas. Esse índio era caçador de macaco, gente dele morava mais perto do Ivaí, nesse rio que a gente está [ribeirão das Antas]. Tikuein (2001).

A dupla narrativa mostra que o principal meio de acesso do branco ao território Xetá era o rio. É evidente que as lembranças dos lugares, hoje depauperados apóiam-se apenas no conhecimento que os narradores têm dos rios. Porém nesses percursos,

marcados pelo constante fluir de lembranças, os Xetá sempre falam desses lugares como se estivessem intactos.

Fauna e flora

A familiaridade dos narradores com o ambiente ecológico do Indoivai, do 215, do Tiradentes e o seu entorno até o Ivaí aparece quando descrevem minuciosamente sua flora, fauna e ocupação pelos diferentes grupos familiares. Essa região, outrora denominada Serra dos Dourados¹⁹ na documentação histórica, era rica em madeiras de lei como peroba “*arapi'awa*”, marfim “*ηita*”, canafista “*a'radje*” ou “*ña'gora'atxu*”, imbuia “*u'djaw'aj*”, jatobá “*uaj ua y'ej*”, pau d'óleo “*'ámā'kantxi*”, cedro “*garow*”, ipê “*ara'wute*”, guarita “*ñepurájtej*”, tapuva “*txupi*”, canela-bosta “*guaika* ou *adjokã*”, imbaúba “*a'mbayx*”, angico, o alecrim “*ara wutey*”, a cabreuva, entre outras espécies arbóreas que, segundo eles, foram as primeiras a serem exploradas.²⁰

De todas essas espécies, quatro foram consideradas pelos Xetá como de extrema importância: o jatobá, do qual extraíam a resina “*uratsu*”²¹ para fazer o tembetá; o ipê para arco e flecha; o alecrim do qual faziam a ponta das flechas, e o pau d'óleo que, por seus efeitos mágicos, os protegia das agressões do moýw “alma, mau espírito”, que vivia na mata a ameaçar os vivos. Sua fumaça afastava-o e também aos mosquitos. Além dessas espécies, os três identificaram o cipó com o qual faziam fogo por fricção.

¹⁹ Chamo a atenção do leitor para que não confunda o distrito de Umuarama denominado Serra dos Dourados, com o que as fontes históricas denominam Região da Serra dos Dourados. Nesse Distrito, segundo os moradores da região, era onde estava localizado o escritório da Cobrimco (Companhia Brasileira de Imigração e Colonização), autorizada pelo Governo do Estado do Paraná para explorar uma parte do território tradicional dos Xetá. Coincidentemente, ele também é parte do território tradicional do grupo, que por sua vez, é muito mais amplo do que aquele apresentado pelas fontes documentais.

²⁰ A descrição de cada uma dessas espécies resultou em muitas histórias e uma pequena catalogação não só de seu uso prático, mas também simbólico por parte da sociedade Xetá.

²¹ Durante a primeira visita que fizemos ao território tradicional Xetá, Tikuein, ao avistar uma árvore de jatobá, nos chamou para acompanhá-lo até ela. Quando a alcançou, ele procurou um pequeno pedaço de pau e com uma de suas extremidades, pôs-se a coletar resina para fazer tembetá. (ver sequência de fotos no anexo 05 [fotos 46,47,48]).

Grande parte desse conhecimentos etnobotânico tradicional os narradores foram contando à medida que percorriam os espaços que perderam, descrevendo fauna e flora e até mesmo ervas para tratamento de doenças.

Hoje a degradação ambiental está por toda a parte. Da exuberante mata, rica em espécies arbóreas, restaram apenas e restos esparsos da mata que, como os sobreviventes Xetá escaparam à derrocada colonizadora.

Os Xetá que me acompanhavam descreviam com tristeza tanta degradação, contando muitos episódios para eu gravar e fotografar de modo a poderem assimilar o que aconteceu com sua terra. Tanto no Ivaí, como no Indoivaí e 215, encontraram algumas plantas que ainda resistem e as descreveram para mim, além dos pontos de coleta de mel. Nessas descrições relacionaram o efeito em cadeia do desmatamento da área. Observaram que mata derrubada implica no desaparecimento não apenas de seu povo, dos animais, plantas e rios, mas principalmente do conhecimento de tudo isto.

Lembram os nomes dos frutos silvestres que havia nesses lugares, da guabiroba amarela, “*idjodej*”, guabiroba vermelha, “*uākwā*”, pitanga, “*tigwaw*”, jaboticaba, “*ngoprajty á*”, amora, “*ywkytawe*”, banana de mico, “*uawidja*”, araticum verde, “*ynkō adjo*”, araticum amarelo, “*yko*”, o jerivá, “*awarua*”, fruta parecida com uva, “*ñepuraj tūkā*”, a macaúba, “*tangradji á*”, erva mate, “*kukwaj*”, um tipo de manga, “*txiboro'aj*”, abacaxi do mato, “*txāu*”, ingá, “*ōka*”, jaracatiá, “*wadjua*”, entre outras. De tudo isso só restaram alguns pés de jerivá e de macaúba que resistem solitários ou agrupados em diferentes pontos esparsos do nosso trajeto.

De todas as espécies mencionadas, as mais importantes eram: a jaboticaba, a guabiroba, o jerivá e a pitanga por seu valor alimentício e por seu papel no calendário anual e ritual do grupo. Todas serviam para fazer bebida fermentada, utilizada durante os rituais de beberagem e de iniciação masculina.

Nas suas descrições do meio ambiente localizam os principais pontos de caça e os descrevem com grande riqueza de detalhes. É sobre os territórios de caça, técnicas de captura, preparo, e distribuição da carne e os tabus que envolvem cada espécie que incide a maioria de suas narrativas sobre o passado.

Como o rol de espécies da fauna nativa do Ivaí e dos seus afluentes, é muito grande, apresentarei apenas uma narrativa de Tuca e Tikuein a título de exemplo:

Isso aqui tudo que você está vendo hoje, a região do Indoivaí, era rica em caça, madeira de lei e frutas silvestres. Você está vendo aqui perto do rio esses rastros que vêm desde lá? Pois é, é rastro de lontra, "miraka". Aqui, olha! É jaguatirica, "ñaguakā", e aqui é paca, "xami". Hoje aqui, pelado como está, sem mato, ainda tem esses bichos. Lembra quando a gente estava nesse mesmo rio lá no asfalto, nós vimos também rastro de ñankoraj "mão pelada", tatu "haiky idjapei'aj" (...) na areia. Lembra lá no 215, onde ficava perto do lugar da gente de Tuca, lá também a gente viu rastro fresco de quati, "karamáj ", capivara, "kapi'waj", ariranha, "mi'raca adjo", tatu, "ū'ei". No 215, tinha muita anta, por todo lado que a gente visse um encontro de água tinha anta, a gente não vencía. Esses córregos tinham muita caça. Esses rastros que a gente viu por onde nós andamos hoje, não é nada perto do que tinha. Aqui era cheinho de caça, muito bicho, muito bicho mesmo. Tinha passarinho, tinha tudo. Tigre "ñágua", aqui tinha muito, cada lugar tinha suas coisas, e cada qual dos nossos tinha o seu lugar e um não bulia no que era do outro, o grupo respeitava. Hoje acabaram com quase tudo, mas ainda ficou um pouco. Mas eu me lembro de tudo [Tikuein], eu também [Tuca], é como se eu estivesse aqui, mas naquele tempo!"²²

²² No caso, o tempo da memória. Tuca e Tikuein compartilharam essa fala, ora um falava em primeiro plano ora outro, por isso optei por atribuir a autoria aos dois. Rio Indoivaí/PR, 26/06/2001.

Esses deslocamentos no espaço e no tempo são frequentes sempre que tratamos das lembranças que Tuca, Tikuein, Kuein, e até mesmo ã, têm de seu povo, de como vivia e se distribuía nesse território. No início foi difícil acompanhar suas narrativas e o seu contexto porque as falas eram sempre entrecortadas por descrições de suas experiências de vida, por histórias do grupo, de eventos vividos por eles e, pior ainda, quando traziam uma narrativa mítica para explicar algum acontecimento. Por exemplo, quando me contaram a história da captura de uma anta não se restringiram à caçada propriamente dita, mas deram todas as informações sobre o animal, até o seu mito de origem.

Todas essas descrições do meio ambiente pelos narradores são compatíveis com o que foi descrito em estudos etnográficos são compatíveis com a realidade ambiental descrita em estudos etnográficos de outros povos da sua família lingüística, como por exemplo, o estudo de Clastres (1995) sobre os Guayaki, o de Holmberg (1969) sobre os Sirionó, ambos povos caçadores e coletores como os Xetá, e, entre outros o de Fernandes (1989) sobre os Tupinambá.

Minha intenção aqui foi apresentar a topografia do território habitado pela extinta sociedade Xetá, a partir das lembranças de seus atuais narradores. Como vimos, as narrativas do espaço perdido centram-se em quatro pontos: o rio Ivaí, que abrange todos os grupos locais Xetá que ocuparam sua margem esquerda, e os Córregos, 215, Tiradentes e Indoivaí. Como bons narradores que são, no sentido de Benjamin (1994) suas falas povoam com uma grande variedade de experiências, indo muito além das descrições geográficas. Aquele espaço destruído pela conquista colonizadora só tem sentido porque evoca um mundo de relações sociais, políticas e simbólicas que nem o extermínio físico de sua sociedade consegue obliterar.

A origem dos ratos

Narradores: Tikuein e Tuca

Depois [de roubarem o fogo, o homem e a mulher] foram a um rio, para que o homem se lavasse e tirasse os bichos de seu corpo. Ai é que a mulher viu como ele estava cheio de varejas, e pensou que estivesse morto. Mas ele disse: ainda sou eu! E começou a tirar os bichinhos e a jogá-los no chão, na margem do rio. Estes foram entrando no mato, onde mais tarde se transformaram em ratos de banhado. É por isso que sempre tem ratos próximo às margens dos rios. Na sequência vem a origem da humanidade (Diário de Carmen L. Silva 1996,2001; Anotações de Aryon Rodrigues 1961).

Capítulo IV

Ciclos vitais

“Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.”
Viveiros de Castro (2002: 355).

Contam os narradores Xetá que houve um tempo, o do dilúvio, dos muito antigos, em que os animais falavam como gente¹. Eles eram dotados com a habilidade da fala, organizavam-se, tinham seu “lugar” e se portavam como gente. Falavam a língua dos antigos Xetá, de modo que todos se entendiam. Naquela época, Sol e seu irmão Lua, andavam pela terra. Eles também eram gente. Os antigos Xetá, “*atxi atxagwi*”, seguiam-nos aprendendo as coisas que Sol ensinava. Cada animal tinha a sua história de criação, porque foi Sol que os criou e ensinou aos ancestrais a se alimentarem de suas carnes. Todas as coisas do mato foram deixadas para os Xetá. Tudo que havia na floresta foi criado para eles por Sol e todos conheciam a história da origem dos alimentos que comiam e observavam as recomendações e proibições de consumo.

Ainda hoje, mesmo dispersos e longe de seu habitat, os Xetá usam essas histórias para contar como era a sua sociedade. Nunca, deram qualquer outra explicação sobre a origem das coisas e da sua sociedade além daquela que ouviram de seus antepassados.

Ao tratar da criação dos animais e do processo de sua domesticação para o consumo humano, observam que aprenderam isso através das histórias contadas pelos mais velhos sobre o ecossistema da floresta que os orientava sobre os hábitos

¹ Viveiros de Castro (2002, p. 345-399) reflete sobre o modo como os seres humanos vêem os animais e outros seres que povoam o universo nas sociedades ameríndias.

dos animais, as restrições de seu consumo e o seu papel na subsistência do grupo e na sua mobilidade no tempo e no espaço da mata.

Ainda que os animais tenham perdido a habilidade da fala, eles têm outro tipo de linguagem, a dos sons, plenamente reconhecida pelos caçadores que os identificavam e reproduziam quando queriam capturá-los e anunciar ao seu grupo que sua caçada foi bem sucedida.

O conhecimento dos hábitos e mobilidade dos animais também pode ser evidenciado nos cantos Xetá. Neles, os homens reproduzem sons que expressam os movimentos dos bichos. É a mimese dos movimentos pelos sons, totalmente familiares aos caçadores, cujo canto replica o ritmo dos passos, a altura dos vãos, o bater das asas, o balançar da cabeça, enfim, a performance dos animais. São cantos sem palavras nem acompanhamento instrumental. O grande destaque está nos sons produzidos pelo cantor, com relativa liberdade, de modo a permitir interpretações individuais executadas em dueto ou em polifonia.²

Dizem os Xetá que cada animal tem seu canto, mas nem todos os homens sabem executar todo o repertório. Os cantos são pessoais e podem ser reproduzidos na voz de outra pessoa. Cada um sabia identificar a voz e o canto do outro, inclusive de pessoas mortas³.

Vale destacar que, se o universo da caça é marcado pelo tempo, os cantos também o são, pois estavam associados ao período que antecede o nascer e o pôr do

² Do material de pesquisa de Aryon Rodrigues pude levantar uma sequência de cantos por ele gravados durante sua pesquisa da língua Xetá em 1960, 1961 e 1967. Durante minha pesquisa pude ouvir alguns desses cantos com os Xetá e fazer uma descrição deles. Participei de duas sessões de cantos que eles espontaneamente fizeram durante uma reunião com todo o grupo de sobreviventes em março de 2001 em Guarapuava/PR. Naquele dia, Kuein comandou a execução do canto. Como era tarde e o sol não tinha se posto, cantaram apenas o canto do urubu. O trabalho com os cantos será objeto de artigo futuro. Devo informar ainda que Desidério Aytai, etnomusicólogo do Museu de Paulínea/SP, escreveu artigos sobre alguns cantos Xetá, porém foram mais centrados na partitura.

³ Como não tenho nenhum conhecimento musical, fiz uma descrição etnográfica de alguns cantos, à medida que me foram sendo explicados, porém, não me sinto à vontade para tratar do assunto.

sol, ao dia e à noite, à madrugada e ao alvorecer. Para entoá-los era necessário observar esses horários, vinculados aos hábitos dos animais. Por exemplo: no ritual de iniciação masculina, que só terminava quando findava a bebida, era entoada uma seqüência de cinco cantos, sendo que quatro deles diziam respeito a aves. O quinto, embora não fosse sobre pássaros, referia-se à noite, pois dizia respeito às estrelas. O ordenamento dos cantos dava-se da seguinte maneira: o primeiro, o canto da jacutinga,⁴ *'pĩpiáj*, era cantado antes do dia clarear; o segundo, o canto do surucuá, *ĩātaj*, era entoado quando já havia amanhecido; o terceiro, o canto do urubu, *pygwátaj*, era executado desde o nascer até o pôr do sol; o quarto canto, o do martin-pescador, *Iwadjo áj*, ao anoitecer; o quinto, o das estrelas, *Ñedetai áj*⁵, era contado durante a noite.

Esses horários ainda hoje são rigorosamente observados. Sempre que cantaram ou ouviram cantos durante o dia, a escolha foi pelo canto do urubu. Até mesmo em julho de 1997, quando reuni Tuca, Tikuein e Kuein, e levei fitas cassetes com gravações de músicas, estes escolheram ouvir apenas a do urubu, em várias vozes. Quando lhes perguntei se não queriam ouvir os demais, disseram:

Precisamos ficar acordados a noite toda para ouvir, não podemos fazer isto agora, só o do urubu a gente pode cantar de dia. Há outros cantos de outros bichos do dia que a gente pode cantar, mas os que estão nesta fita não pode. Cantar bicho fora de hora não presta, não é bom pra nós, nem pra você (...).

⁴ No período do inverno a jacutinga canta por volta das 5 ou 6 horas. É nesse horário que o canto era executado.

⁵ Descrição baseada no material de pesquisa de Aryon Rodrigues coletado em (1960) e em meus dados de campo levantados em março, junho e dezembro de 2001.

Macaco era gente no tempo do Sol e Lua

Narradores: Tuca e Tikuein

Então o macaco, diz que vivia junto com os índios também, os bicho que iam virar tudo macaco né. Mas diz que eles eram morto de fome, mas diz que não tinha comida que chegasse. O Bicho era arreiro mesmo sabe.

Ai diz que um dia, o Sol e o Lua irmão dele andavam aqui na terra, daí o Sol mandou eles, esses índios, buscar fruto para ele. Só que não era para ele comer nenhuma, e que era para ele trazer tudo para depois repartir. Ai diz que ele chegou ali nas fruteira, diz que ele foi buscar e chegou lá no mato ele levou a cesta, pôs na cesta daí ele não comeu nenhum não, derrubou de lá de cima e não comeu, daí pôs tudo na cesta, aí ele foi, encheu demais, diz que ele foi cortar cipó para amarrar a boca da cesta achou uma dessas frutinha, daí ele comeu e disse que ele falou ah tá bom! Ai diz que ele falou: Ah sabe de uma coisa, quando eu voltar eu vou esvaziar um pouco essa cesta, daí vou comer um pouco daí eu levo. Ele valiou, e estava comendo. O Sol achou que ele estava demorando demais, o Sol acalmou e foi lá. Ai diz que ele estava comendo já as frutas. Ai diz que ele, o Sol pegou e calçou a flecha [atirou a flecha] diz que ele errou a flechada. Só que o índio sumiu, ele sumiu, daí ele subiu no pau e sumiu. Desapareceu. Ai diz que em outro dia, passados três dias, aí viu aquela macacada, que virou tudo bicho, virou tudo bicho, virou tudo bicho. Por isso que nossa gente dizia que macaco era gente também. (Tikuein e Tuca, 20/06/2001)

Foi então que descobri que havia um repertório variado de cantos de animais, a importância e especialidade e que obedeciam a uma sequência fixa como na floresta.

Continuando pelo mundo dos animais e sua domesticação pelos Xetá, chegamos aos seus nomes e à sua “fala”. Geralmente, os animais tinham dois nomes: um próprio, que caracteriza a espécie e sobre o qual os Xetá afirmam ser o nome verdadeiro dado por Sol; o outro é marcado por locuções descritivas. Os nomes eram em geral acompanhados do sufixo nominalizador *_ai; _ei;*. Para explicar a forma como seu povo nomeava os animais, Kuein conta que

a capivara era uma índia velha. Ela era a avó do Sol, que a chamou de kapiwai. Todos nós falávamos ka'piwai quando ela não tinha sido caçada, porque quando a gente caça não chama kapiwai. Se alguém disser, traz má sorte, não pega mais esse bicho. Todo mundo tem que dizer haj'kã hú ua, i carne de caça [ou bicho] que faz hu u, hu u, no lugar do nome verdadeiro. Senão diz assim, pode dizer só haj'kã carne. O segundo nome é a conversa do bicho, que é hu u, hu u. Kuein (2003).

O emprego do nome descritivo para os animais denotava ainda a forma como haviam sido abatidos, se com borduna, arco e flecha, ou se haviam caído em laço ou armadilha. Neste caso, marca-se o modo de abate com outra locução descritiva, que omite o nome próprio do animal, porém descreve a ação que o tornou vítima do caçador. Por exemplo, o nome do cachorro do mato era *háwaj*, mas quando era caçado era denominado *haj'kã atxidjapurádja* e quando apanhado em armadilha se dizia ' *haj'kã tuftuaj*. A proibição de se pronunciar o nome da espécie do animal caçado era mantida até depois que a carne tivesse sido consumida. Aryon Rodrigues, em suas anotações de pesquisa de 24/07/1960, observa o seguinte tabu:

“Quando Arigã trouxe para perto da aldeia a paca que hoje caiu em sua armadilha, perguntei ao Tuca como é mesmo o nome da paca, que eu tinha esquecido. Respondeu que hoje não podia dizer, por ter sido trazido o bicho. Que dizem só *haj'kã*”. Quando, no dia seguinte, voltei a fazer a mesma pergunta a Tuca, este disse que ainda não podia dizer o nome. Observando que ainda havia carne do dia anterior, perguntei se, quando a mesma acabasse, poderia dizer o nome. Tuca informou que teria que esperar algum tempo⁶, pois se dissesse o nome ficariam doentes. Quando perguntado sobre quem ficaria doente, se o que come ou o que diz o nome, ele respondeu ‘tanto faz.’”

Os cuidados do grupo no preparo e consumo da paca eram bem específicos e as restrições em torno dela eram rigorosamente observadas. Esse animal estava ligado aos personagens míticos Sol e Lua (irmãos mais velho e mais novo dos Xetá) cuja mãe se transformara em paca.

Tikuein e Kuein em 05/03/2003 contam que esse animal, ao ser caçado, era tratado da seguinte maneira:

Duas pessoas assavam a paca, uma assava o corpo, a outra a barrigada. Ela era assada dentro do tapuj. Qualquer pessoa podia assar, mas quem escolhia a pessoa que ia assar era o caçador. Depois de assada a carne uma parte era colocada dentro de folhas de caeté amarradas com cipó, para depois ser servida. Uma outra parte era socada no pilão como farinha. A paca não podia ter contato com o chão depois de morta. Ela tinha que ser cortada em cima da folha da taquara. Também não era colocada direto na vasilha. Na hora de distribuir, primeiro punha a carne socada no porungo, depois os pedaços, até o couro era dividido. Ninguém ganhava mais que o outro. Era tudo igual, e todas as partes, até o couro, tripa, coração, tudo. Cada parte tem um nome. A carne socada fica no fundo. Não podia colocar carne direto no

⁶ As anotações de Rodrigues (1967) trazem uma menção ao período que era interdito pronunciar o nome do animal caçado. Segundo seus registros o tempo variava de 05 a 10 dias, após o término da sua carne.

*porungo. Caçador é que dividia entre os do lugar dele. A cabeça só as mulheres podem comer, o homem não pode comer.*⁷

Era vedado a qualquer pessoa dizer o nome do animal ou de qualquer parte de seu corpo, principalmente, mandíbula ou dentes. Estes eram utilizados como escarificadores da moça púbere e também como ferramenta. Quando perguntei a Tuca, Tikuein e Kuein porque só as mulheres podiam comer a cabeça da paca, obtive um lacônico: “*elas eram mulheres*”. Tentei levantar mais dados a respeito das restrições, mas, diferentemente das outras espécies para as quais estes tinham todas as explicações, sobre a paca apenas reafirmaram as explicações que foram dadas a Rodrigues em 24/07/1960⁸, dizendo que era assim que acontecia lá no mato. No entanto, observo que a relação entre a paca, o universo feminino Xetá e a importância desse animal enquanto a mãe dos demiurgos poderia ser melhor interpretada à luz das lembranças de ã,⁹ trabalho que é necessário realizar para o futuro.

A cada espécie animal corresponde um tipo de conduta. Estar próxima, enquanto alimento, ou estar distante enquanto espécie na mata, implica em termos diferentes para identificá-la. Por exemplo, quando está no mato, solta, a paca é *xami*. Quando cai na armadilha é *‘hajkã*, como a cotia e o gato do mato.

⁷ Em 22/07/1960 Rodrigues registra o mesmo procedimento feito por Adjatukã com um pedaço de carne.

⁸ Em minha última etapa de pesquisa de campo, quando estivemos reunidos na casa de Tuca em fevereiro e março de 2003, os três me contaram muitas narrativas sobre a caça de diferentes espécies, como, por exemplo, anta, cateto, paca, lontra, porco do mato, coelho, macaco, cachorro do mato, cotia, tamanduá, veado, onça, capivara e aves, entre outros. As narrativas apresentam os hábitos dos animais, as condutas para consumi-los, tratamento, mitos de criação etc. No entanto, a exigüidade do tempo para trabalhá-las adequadamente levou-me a reservá-las para elaborações futuras.

⁹ Faço esta previsão sobre ã, porque ela tem muitas lembranças da vida junto a seu povo. Infelizmente, até o momento, não foi possível trabalhar com ela, pois para isto eu precisaria dedicar-lhe um tempo exclusivo, posto que os temas de conversa das mulheres eram outros, o que percebi somente ao final de minha pesquisa. Observou Tikuein em 13/09/2002: “você, Carmen, precisa aprender a perguntar e conversar um pouco na nossa língua, para saber conversar com ela, assim, quem sabe ela se desinibe. No mato mulher ouvia história com a gente, mas elas contavam as delas entre elas, as mais velhas para as mais novas”.

A paca era a mãe de Sol e Lua

Narradores: Tuca e Tikuzin

No tempo que o Sol e o Lua (o primeiro era o irmão mais velho e o segundo o mais novo) viviam andando pela terra, o céu era baixo e perto da terra. Diz que quando a mãe deles estava esperando eles, um cusul de leões [no Paraná corresponde à puma] matou a mãe deles. Eles fizeram fogo e quando eles a punham para assar, os dois saíam da barriga dela, e pulavam para fora do fogo. Os leões os colocavam lá de novo, mas eles pulavam fora. Por várias vezes os leões os colocavam lá e eles saíam. Como eles não ficavam no fogo para serem assados, os leões resolveram deixá-los vivos e os criou como filhos. O Sol e o Lua caçavam para eles.

Um dia, os irmãos estavam caçando no mato quando a jacutinga contou-lhes que aqueles que os criaram e que eles pensavam ser seus pais, não o eram, e que eles é que haviam matado sua mãe. A jacutinga insistiu no assunto e disse-lhes que sabia onde estavam depositados seus ossos em um local da mata e que os levaria para ver onde estavam. Os dois irmãos acompanharam a jacutinga que disse que os levaria para ver onde estavam depositados os ossos da mãe dos dois. Lá chegando eles viram que os ossos da mãe deles estavam depositados nos pés de uma árvore. O Sol pegou os ossos e os juntou para refazer o corpo da mãe. E assim o fez. O Sol pediu ao Lua para não contar nada aos leões que ele havia montado a ossada. Deixaram-na no mato e retornaram para a casa dos leões, porém, não levaram caça. Estes não queriam mais caçar para os leões, que estavam desconfiados do comportamento dos dois. Um dia, o Sol saiu para o mato e o Lua ficou. Os leões o pressionaram e ele acabou contando o que a jacutinga havia lhes contado e que o irmão havia encontrado a ossada da mãe e a montado. Assim, os leões vão lá onde estava o esqueleto e quando chegam lá, sapram e aquele esqueleto se desfaz e se transforma em pacas que saem correndo em direção ao rio. Quando o Sol chega, vê o rastro próximo ao rio. A mãe do Sol e do Lua tinha virado paca. Por isso a lua é vermelha. Os Xetá são filhos da paca. (Diário de campo, Carmen Lucia da Silva, 27/07/1997, 01/03/2003)

Quando distante a cotia é *kapoko*; na armadilha é *hajkā kékeaj*. O gato é *ñagwakā* no mato, na armadilha é *hajkā txyā wtxyaj*.

O mesmo observa com a presa no laço, por exemplo, o tigre [onça]. Quando estava longe, no mato, se dizia *ñágwa*, quando caía no laço, podia ser *hajkā piritai*, “carne malhada”, ou *hajkā imahajwazo*, “bicho do olho grande”. A anta no laço é *hajkā rabiwádjo*, enquanto dura sua carne, é *hajkā* um tempo depois de totalmente consumida, volta ao nome verdadeiro *tapijádjo*. O veado era chamado *hivay* no seu habitat, se caía no laço, era *'hajkā hivay*, ou *mahagátxo*, “olhos grandes”, se adulto. Se estivesse próximo, era *hajkā*. Se dissesse *hyváy*, “dava barulho de bicho no ouvido da gente e matava”, observa Kuein¹⁰.

Quanto às aves abatidas com arco flecha ou que caíam em armadilhas observava-se as mesmas restrições sobre o nome da espécie, *ngwyrá* dizendo-se apenas o termo classificatório que indicava “bicho que vive no ar”. Por exemplo, se era morto um tucano grande, *tuka'adjo*, dizia-se apenas *ngwyrá*. O macaco *tirákoj*, quando caçado, também era *ngwyrá kā*¹¹. Para os peixes, não havia tabu de nome, mas para as abelhas, sim. Quando um homem retornava da coleta trazendo a colméia, era vedado falar o nome da abelha que produzira o mel, podendo-se dizer apenas *éj*, mel.

Cada caçador especializa-se em alguns tipos de caça e essa habilidade implicava no domínio de técnicas específicas para abater o animal. O caçador, então, recebia um nome descritivo que ressaltava a sua especialidade. Por exemplo, o pai de Tikuein era nomeado como *hajkúmbaj*, “caçador de anta”. Seu tio paterno era tratado

¹⁰ Dados extraídos de Rodrigues (1967) e das narrativas de Kuein de 17-20/12/2001, em Guarapuava/PR.

¹¹ *ngwirakā* [*ngwyrá* = espécie que vive no ar + *kā* = pequeno].

por *iratxamyway*, “caçador de capivara”. O reconhecimento coletivo de uma maior perícia para caçar determinadas espécies não implicava que o caçador não empregasse outras técnicas e tampouco que ele só caçasse o animal que lhe conferia o qualificativo. Como diz Tikuein,

Caçador tem que ser bom em todas as qualidades de bicho, mas tem um que ele é melhor que tudo. Tinha aqueles que eram bons armadores de laço, outros de mundéu [armadilha], outros de atirar com arco e flecha, mas todo mundo tinha que ser bom em alguma técnica se não fosse, não tinha como viver, porque nós vivíamos basicamente da caça, ela era a nossa vida lá no nosso lugar! Tikuein (20/12/2001).

Os cuidados com a caça eram observados em todas as etapas, desde o preparo de armadilhas, laço ou arco e flecha à instalação de abrigos temporários construídos próximos às áreas de caça, principalmente nos barreiros, onde eram mortos e preparados os animais de grande porte que eram transportados até aos acampamentos. Sobre a distribuição da carne diz Tikuein:

No barreiro, o caçador e os homens que o acompanhavam para tirar o bicho do barreiro dividiam o animal e assavam as partes com couro e tudo, ali mesmo no barreiro, embaixo do rancho que o caçador fez quando foi armar laço. Só os homens ajudavam a cortar os pedaços e punham para assar. As mulheres não assavam anta, não, só os homens. A mulher do caçador assava apenas a cabeça. Depois punha no cesto das mulheres os pedaços para que elas levassem até lá na aldeia, onde parava aquele caçador com a gente dele. Quando lá chegavam, elas juntavam tudo que tinha

vindo nos cestos, de modo que a anta estava lá inteirinha. Em seguida, cada qual do grupo coloca a sua vasilha de porungo perto do caçador, que divide as partes do animal em pedaços iguais para todo mundo, de modo que todos recebam as mesmas partes e na mesma quantidade. Ninguém pode ganhar mais que o outro, tem que ser tudo igual. Ele distribuía toda a carne e ficava sem nada. A carne da cabeça, assada pela mulher, ele também distribuía em porções iguais. O caçador não podia comer a cabeça. A ele era destinado apenas o nariz, que ele devia comer para poder caçar mais. Depois de tudo dividido, ele entrega a vasilha de cada um. Todos comem e depois de comer, cada um devolve um pedaço do que recebeu para o caçador. Aí então é que ele vai comer, depois que todos comeram e lhe deram um pedaço da carne que restou. O caçador não pode comer direto a carne do bicho que ele caçou, por isso, ele dá primeiro ao pessoal que anda com ele. Tuca (Rio das Cobras, 05/03/2003).

Na distribuição da carne, o caçador fazia-a circular entre os membros do grupo, de modo que todos fossem agraciados com ela. Com esse ato, a caça já não era mais propriedade sua, mas dos que o seguiam, era coletiva. Assim, quando ele recebia de volta um pedaço da carne dos seus, ele já podia consumi-la, pois agora ela não era fruto específico do seu trabalho, mas sim da reciprocidade do grupo. Era essa reciprocidade que o liberava da interdição de comer a presa que havia abatido.

Alguns cuidados eram tomados em relação aos ossos, que não podiam ficar espalhados para não prejudicar futuras caçadas, pois se as pessoas os pisassem, não se caçava mais. Os ossos são depositados em um só local, “devem ficar juntos. Ai ajuda a caça, nunca falta. No nosso pensamento, dos velhos, se passasse por cima, não caçava mais. Os velhos deviam saber de tudo, porque eram eles que diziam isto”. Tuca e Tikuein (11/09/2002).

A capivara era gente nossa também

Narradores: Tikuein, Tuca e Kuein

E o Bicho do rio que é a capivara, diz que era uma velhinha, mas diz que a velhinha, diz que ficava junto com o sol também, porque o sol andou aqui na terra. Ai diz que eles mandaram a velhinha buscar água, aí diz que ele catou um mundo de vasilha e levou lá no rio, ficou só lavando vasilha lá. Falou: ah, mas não terminava nunca! Eles foram lá e espantaram a velha. A velha caiu na água. Ai não voltou mais. Ai diz que o irmão dele falou assim: ah! morreu a vó! Que morreu nada, virou tudo bicho. No outro dia, apareceu tudo em capivara. Quer dizer aquela velhinha. (Diário Carmen L. Silva, 20/12/2001)

As cabeças de anta, cateto, porco do mato, quati e de outros bichos eram amarradas e penduradas numa árvore do mato.

A gente punha assim [mostra] onde o sol entra, aí punha tudo ali, eles tinham umas palavras, tipo uma oração nossa lá do mato, eu não to conseguindo lembrar agora, eles penduravam e ficava ali. Quando enchia passava pra outro lugar, era enfeite, mas também era pra ajudar na caça. Tuca e Tikuein (11/09/2002)

Para andar na mata o caçador tinha palavras “espécies de orações”¹² observam os narradores, que eles dirigiam à presa, como uma saudação. Cada qual tinha as suas palavras e o especialista sabia quando dizê-la. É como se com esse ato o caçador a tornasse apta a transmutar-se em alimento. As “palavras orações”, segundo Tuca, Tikuein e Kuein eram sempre ditas na floresta diante dos perigos, por isso era necessário dizê-las corretamente, quando se expunha a cabeça dos animais, sob pena de o caçador “ficar azarado” e não pegar mais o animal.

As narrativas sobre os procedimentos de caça mostram algumas particularidades relacionadas à anta, paca, capivara, onça, tamanduá bandeira, jaguatirica e macaco. Todos esses bichos são personagens de mitos que tratam daquilo que Sol fez para os Xetá. Esses animais eram objeto de condutas e tratamentos específicos e obedeciam algumas prescrições próprias e rigorosamente observadas, sob pena de recaírem

¹² Clastres (1995, p.196) descreve uma saudação dos caçadores Guayaki ao animal caçado, tanto por homens como por mulheres. Sobre os Xetá, ao que tudo indica as orações estavam restritas aos caçadores.

sobre o caçador e seu grupo doenças, azar e morte. No entanto, o processo de distribuição de carne entre os membros do grupo era o mesmo. Por exemplo,

quando o caçador matava um tamanduá bandeira, ele não levava o bicho direto para o acampamento. O animal tinha que primeiro ser preparado embaixo da sombra de um taquaral. O caçador tinha que dizer as palavras, um tipo de reza, enquanto cortava o bicho. O bicho era cortado, assado dentro do rancho feito para esse fim. Ele era comido ali mesmo. Fazia mal assar fora do rancho (...). Cabeça de tamanduá caçador não pode comer, os outros podem (...). Caçador quando mata tamanduá, tirava tembetá, o colar e um dos brincos (...) Ai ele vinha para a aldeia e contava. Ai todos iam ver (...). Tinha que seguir tudo direitinho. Cada bicho era um jeito. Tikuein e Kuein (Rio das Cobras, 03/03/2003)

O calendário Xetá

Retomando alguns registros feitos anteriormente, é importante que se diga que o território tradicional Xetá era muito pobre em solos, formado por Arenito Caiuá, pouco apropriado para a agricultura. Sua cobertura florestal não era tão diversificada como outras matas do Paraná, embora fosse rica em madeira de lei. Mesmo assim palmáceas, frutíferas e tubérculos nativos faziam parte da dieta da extinta sociedade Xetá. Se, por um lado a flora não era muito diversificada, embora grandiosa nas espécies que abrigava, por outro, todos os bens destinados aos Xetá por *Ñaderedja*

ha “nosso pai que cuida de nós”, e domesticados por Sol, emanavam da mata e dos rios, com sua abundância e variedade peixes.

Todo esse ambiente ecológico era conhecido e respeitado pelos Xetá, quando da instalação de uma aldeia grande ou de um acampamento, e quando se percorria a mata em busca de caça, mel, ou fruta. Cada espécie tinha o seu nome, a sua história e os limites dos espaços de caça e coleta eram respeitados e reconhecidos por todos do grupo local.

Na observação do tempo destinado à caça, o caçador não se limitava apenas aos hábitos dos animais – se aurora ou crepúsculo- nem ao seu habitat – barreiro, brejo, seco, ar - mas também ao seu ciclo reprodutivo, de crescimento e engorda, assim como o período de abundância e de escassez das espécies. Esse tempo era vivido nos acampamentos, onde os grupos familiares permaneciam enquanto a estação lhes fosse favorável. Era o espaço do barreiro, do seio da mata, do rio, enfim, onde se caçava à larga até que a caça rareasse e o grupo seguisse uma nova rota.

A escassez da caça dava lugar ao tempo das frutas que, por sua vez marcava o período da mobilidade do grupo em direção ao espaço coletivo da *óka awatxu* “a aldeia grande”, o lugar por excelência da sociabilidade, através dos rituais de beberagem e de iniciação masculina. Era o tempo dos encontros, das trocas, de fazer novas relações e reforçar os laços de solidariedade.

O ano Xetá era marcado por duas estações com duração de seis meses cada uma: o inverno, *arãdja*, e o verão, *hákuti*, que era o tempo *hawágwi*, enfumaçado e quente.

O inverno era o tempo de abundância da caça, da engorda dos animais, era o período em que abundavam as caças como tatu, quati, macaco, paca, anta, capivara

etc. Nessa fartura os caçadores faziam armadilhas para animais de pequeno porte e laço para anta em lugares cheios de fruta verde de araticum, i'kõadjo ou aratĩkow, muito apreciada por essa espécie. Em compensação não havia mel, nem larva de palmeira moko, nem cobra, nem lagarto, que se escondem no inverno. Quase não havia vegetais, os únicos que resistiam ao frio eram a macaúba e a erva mate, da qual faziam a indispensável bebida kukwáj. “Era só caça, porque não tinha fruta, caíam as folhas, depois vinha flor nova e depois fruta.” Tuca, tikuein e Kuein (04/03/2003).

Quando as árvores começavam a florir e a cigarra ñakáratxi¹³ a “falar”, começava o verão. Segundo Tuca e Tikuein,

“era o que os brancos chamam de mês de setembro, nós não tínhamos essa coisa de mês, mas a gente sabia que era início do verão, porque tudo mudava; as árvores enfolhavam e enchiam de flores, e quando as flores saíam de vez, era verão. Era época de muito mel, as frutas amadureciam, guabiroba, jaboticaba, araticum, jerivá, pitanga, macaúba, dawé, larva, moko, orakuj midjo, [farinha do cerne da palmeira de macaúba] e kãkotxo [larva de palmeira], que abundava em janeiro.

Magros, os animais começavam a engordar com as frutas que caíam no mato e a procriar. Usava-se menos a armadilha e mais o arco e flecha para matar aves, macacos, quatis e diferentes tipos de cobra e lagarto.

Se para os Guaraní-Mbyá, habitantes da região sul do Brasil, quando a cigarra canta é sinal de que não há mais risco de geada, e, portanto, é tempo de começar o plantio (Ladeira, 2001), para os Xetá, da mesma família linguística, era o início das

¹³ Os Xetá reconhecem a existência de dois tipos de cigarra a ña,karatatxo “cigarra grande de asas bem compridas” e a ña,karakã “cigarra pequena”.

frutas e de um novo ano, marcado pelo deslocamento de todos os membros do grupo local (a família extensa) para a aldeia grande e para os rituais. Era o período do reencontro e da saudação lacrimosa, as lágrimas de boas vindas. Enfim, era o tempo das celebrações, onde as relações sociais se fortaleciam e circulava, com as pessoas contando umas às outras as suas experiências nos acampamentos.

O canto da cigarra grande marca, portanto, a passagem do ano, a mudança de estação, o prenúncio de um novo calendário alimentar e ritual, a passagem de menino para homem pelo aprendizado dos papéis masculinos, como, ser um bom caçador e coletor, casar, ter filhos e ostentar o tembetá, o símbolo da virilidade masculina.

A importância da cigarra para a extinta sociedade Xetá estava ancorada no seu papel de personagem mítico fundador do furo labial masculino, pois é ela que tem o seu lábio furado por Ñanedja ha “nosso pai”. É como se esse inseto, cujo macho tem órgãos musicais, celebrasse simbolicamente o universo das atividades rituais masculinas. Se a cigarra macho cantava anunciando o verão e a mudança do ano para o grupo, os homens Xetá cantavam para celebrá-lo e para iniciar os meninos aptos a exercitarem a sua plenitude de homem caçador e coletor. A esse respeito, Tikuein conta o seguinte:

Antigamente, os bichos eram que nem nós. Tinha um bicho que morava no oco de pau, que eu até hoje me lembro que no mato a gente via aquele bicho, diz que foi ele que furou o lábio da cigarra. Então, ele furou assim [mostra]. Dizem que ele [a cigarra] não gostava de índio, não, ele queria matar todos nós do mato, para ficar só ela. A cigarra queria ficar sozinha. Ela queria que matasse todos os índios, por isso ela falava pra esse bicho grande, que era uma espécie de padrinho dela, que era para ele matar todos os índios no mato. A cigarra ficava cantando, gritando. A cigarra parece que está

cantando, mas, não está, não, ela está falando. Foi então que esse bicho que era seu padrinho foi lá e perguntou: o que aconteceu? A cigarra respondeu: Passou uma turma de ñadereta¹⁴, “nossa gente [os Xetá]”, (...) vamos matar eles? disse a cigarra falando na língua com ele. Vamos atrás deles, matar de arco e flecha? (...) O sapo ouviu, e como ele era companheiro dos índios, falou: ‘não, pode deixar que eu vou seguir bem de perto o rastro deles, vou ver onde eles estão e venho avisar’. O sapo fôï, mas ele fôï tampando os rastros do carreiro dos índios, quebrava pau em cima [mostra], e jogava taquara em cima e tampava tudo (...). Quando terminou, voltou lá na cigarra e disse: ‘não tem nada lá, não, não tem rastro. ‘Aí a cigarra e o bicho disseram: ‘vamos ajudar a procurar!’ Eles foram, mas tinha sumido tudo, porque o sapo era amigo dos índios e cobriu carreiro deles (...). Como não pode matar os índios, a cigarra levantou e saiu voando, e levou uma flechada do bicho que era seu padrinho e que pegou num pau. O bicho furou o beijo da cigarra, ele foi o seu padrinho. Ela sumiu, mas nós furamos o beijo, no lugar onde o dela foi furado. Esse era o nosso sistema desde os antigos, furava orelha e o beijo, quem não fura não é homem. Era por isso que nós furávamos o beijo (...). Tikuein (23/07/97)

Esta narrativa me foi contada algumas vezes quando se falava da iniciação do menino e os narradores informavam que o canto da cigarra marcava o período da festa de iniciação. A cerimônia de furação labial só ocorria no verão quando havia frutas, pois dessas eram feitas bebidas ingeridas pelos homens durante toda a noite, enquanto cantavam a seqüência de cinco cantos. Eram símbolos masculinos e o bastão da madeira *jatxígwa*, do qual eram feitos a parte horizontal interna do tembetá e o instrumento utilizado para furar o lábio, (que também podia ser de osso). A festa só terminava quando a bebida acabava e os homens estavam todos bêbados. Silva (1998).

¹⁴ Ñade_ = nós inclusivo, _reta = muita gente. .

A onça também era índio

Narrador: Tikuezin

E o onça, a onça, diz que era um índio também, mas diz que ele pegava, ele com os irmão dele ele não combinava com o irmão dele, ele queria comer o irmão dele, os irmãos dele, aí diz que o filho dele ele pegava, matava e comia o filho dele assado, aí diz que um dia ele falou assim que queria matar a mulher, e comer a mulher também, e, diz que ele matava criança e ainda fazia a mulher assar para ele comer. Então diz que daí a onça, os irmãos dele falou: vamos matar ele que não é gente não. Então daí diz que ele pegou, um dia eles fizeram bastante flecha, e diz que ele usava um dente de bicho de porco do mato, aquele denteão, punha na boca para matar, e, daí diz que ele pegou e falou para o irmão dele, vou matar ele. Diz que eram três irmão, mas um ia virar bicho. E ele estava a fim de comer os dois irmãos. Aí diz que ele pegou, saiu correndo, entrou para dentro, diz que ele estava sentado assim, aí diz que ele chegou. E nós quando nos encontrávamos, passado muito tempo assim sem encontrar um ao outro, nós encontra chorando, nós tudo chora ali, tudo chora, tudo chora. Quando passa muito tempo sem encontrar outro quando nos encontra assim tudo chorava, tudo chorava. E! Não sei se era saudade, sei lá, sei que encontrava chorando. Todo mundo chorava. Aí diz que ele chegou lá chorando com o irmão, o irmão dele de certo esqueceu e começou a chorar ali também, aí diz que ele começou apalpar, para ponhar o dente do bicho na boca para matar o irmão, diz que ele desconfiou, diz que ele saiu pra fora, um ficou para cá e outro ficou para lá (mostra como), aí diz que ele passou a mão num pedaço de pau para matar o irmão. Aí diz que ele enfiou a flecha, matou o irmão dele que ia virar bicho. Aí matou. Aí diz que eles pegaram e cobriram, já estava tardezinha já. Aí diz que cobriram com folha. Daí falaram: amanhã nós vamos enterrar ele. Deixaram coberto lá, mas não dormiram lá para sonhar. Aí diz que ele foi virando, virou tudo em bicho. Saiu onça, saiu gato, saiu tudo que é bicho. Bicho que come galinha, que come carne né. E virou tudo bicho. Então, onde que tudo virou isso aí, virou tudo bicho. Então eles contavam muitas coisas. Contavam muita coisa. Eu sei tudo, aprendi tudo lá no nosso lugar junto da nossa gente. Tudo tem história.

Do mito da origem do furo labial, narrado por Tikuein, é possível extrair não apenas a importância da cigarra como marco fundador do rito de iniciação masculina, mas também do papel do “padrinho”, *Naneredja ha*, e o significado do furo labial como elemento constitutivo do homem Xetá.

O emprego dos termos padrinho, madrinha, importados do português indicam o papel social daquelas pessoas que, após o nascimento da criança, eram escolhidas por seus pais para inseri-la no mundo da aldeia. Naquela ocasião a mulher escolhida segurava a criança para que o homem pendurasse no seu pescoço o colar de sementes de várias voltas. A prática era a mesma para ambos os sexos. Os padrinhos têm responsabilidades na orientação e formação da criança até a vida adulta e estão presentes na iniciação dos meninos e das meninas.¹⁵

Para reforçar a importância da cigarra no universo da extinta sociedade Xetá, Kuein observa que *Nanedja 'kā'*¹⁶, [nosso senhorzinho], é “uma espécie de cigarra bem pequena e vermelha” que cantava muito. No mato ouviam-na, mas não podiam vê-la. Se a vissem, ficariam mudos. Todos sabiam que esse ser era do tamanho da cigarra, “*bem pequenininho, mas ninguém o viu*”.

Kuein e Tuca descrevem a preparação para os rituais de verão na aldeia.

O homem velho do lugar grande fazia o cocho grande de jaracatiá, e fazia bebida de fruta, ou guabiroba, ou jabuticaba, amassava, punha água e deixava azedar. Quando está bom, o dono do cocho, homem mais velho, vem provar. Depois ele diz pra começar

¹⁵ Diferentemente da iniciação masculina, a iniciação da menina podia ocorrer em qualquer época e se dava por ocasião de sua primeira menstruação, quando ficava reclusa e era escarificada. Não havia beberagens, nem cantorias, porém, o papel dos padrinhos e alguns procedimentos eram os mesmos que na iniciação masculina. A explicação para a iniciação feminina inscreve-se num mito que conta a transformação das meninas iniciadas em grilo.

¹⁶ As narrativas de Tikuein e Kuein apontam indícios de que a figura de *nanedja kā* [nosso senhorzinho] e *nhanderedja* [nosso senhor] possivelmente sejam heróis criadores dos Xetá. Suas falas são associadas à cigarra.

a festa. Todo mundo canta os cantos dos bichos, sempre obedecendo a hora certa, e bebe. Se bebe e canta, enquanto dura a bebida tem cantoria, vai dia e noite, ficam todos bêbados. Enquanto é tempo de fruta se faz a bebida.

As mulheres não bebiam tanto como os homens, porque lhes cabia cuidar do fogo, dos maridos e dos filhos. Às vezes cantavam com os homens, mas os cantos eram masculinos. Quando estes se embriagavam e não conseguiam beber com suas próprias mãos, eram elas e as meninas que lhes punham a vasilha na boca. As mulheres mais velhas podiam beber como os homens.

Quando pergunto aos Xetá se havia um líder religioso ou alguém que dirigia os rituais, sempre me dizem que não, que era o dono do cocho da bebida o responsável pela festa da beberagem e de iniciação dos meninos. Ele era também o cabeça do grupo local, ou seja, o seu chefe. Se compararmos o termo que os Xetá empregam para chefe, do ponto de vista etimológico e conceitual, como alguns trabalhos, como de Hélène Clastres (1978), Nimuendaju (1989), Métraux (1979), verificaremos que é possível que esse chefe da família extensa tivesse também um papel religioso. Devo, no entanto, ressaltar duas razões para ter cautela quanto a esta suposição. A primeira é que os sobreviventes Xetá estão num processo de trabalhar suas lembranças em conjunto e muitos mistérios podem ser desvendados ou não. A segunda é que as experiências que tiveram nos últimos tempos em que viveram junto aos seus foi de um grupo que premido pela perseguição dos colonizadores, fugia dia e noite, iam perdendo território, população e orientação cultural, sem tempo de se adaptar às novas condições e, com isso, deixando de viver plenamente suas práticas rituais. De qualquer modo, a existência ou não de um líder religioso Xetá é uma questão em aberto.

Como se vê, o calendário Xetá marcava o tempo de ocupar o espaço da aldeia grande que privilegiava a interação com o meio ambiente, e o espaço da casa grande, com sua ênfase na sociabilidade ritualizada, simbolizada pelas lágrimas de boas vindas, tão comuns entre os povos tupi-guarani (Metraux:1979; Wagley:1988).

Sobre a saudação lacrimosa Tuca, Tikuein, Kuein e ã lembram:

“Quando o visitante chegava de longe, ele jogava a flecha no chão. Aí todo mundo chora. A mulher que vem com o homem também larga o pinako (cesto) no chão. Aí começa a conversa. Os do lugar davam água de coquinho pra eles e kukwáy também, enquanto conversam. Outro homem vai e pega o que chegou e o leva para casa. Outra mulher também pega a mulher e a leva. Aí choravam. O visitante também chorava. Rapaz novo não chorava. Só as mulheres, o dono da casa, e os outros. Todo mundo chora. Às vezes, caíam um sobre o outro na frente do visitante (...). O que está chegando é que fala primeiro pro outro: Are aradj rekõ “nós chegamos”, ou dje`adjukõ, “eu vim” Are pane koaráju`ie, “nós ficamos” (...). O homem dava carne pro visitante. Depois choravam (...)”¹⁷.

O calendário marca também a fartura e a escassez. Para se comunicarem comigo, os narradores usam os nomes dos meses em português, embora ressaltando que eles não têm correspondência na língua Xetá.

A pior fase do ano era o período da “entre - safra” compreendido entre o fim do inverno e o início do verão, mas a macaúba e a erva mate nunca faltavam e eram amplamente consumidas nesses períodos de transição.

¹⁷ Este é apenas um resumo feito da narrativa dos quatro Xetá e também dos dados de Aryon Rodrigues (30/01/1967). As narrativas de Tuca, Tikuein e Kuein foram feitas em (2001) e a de ã em (1996).

Calendário de atividades lembradas pelos Xetá¹

Estações do ano	Meses	Atividades
Aradja – Inverno (06 meses)	Aprox. metade de março a metade de setembro.	- Tempo de caça - Época de caça abundante: paca, anta, capivara, veado, jaguatirica, porco do mato, tamanduá etc. ênfase na caça de laço e mundén. - Não há fruta apenas erva mate e macaúba. - Coleta de alguns tubérculos como kogwa “cara”.
Ilakoti – Verão (06 meses)	Aprox. 2ª metade de setembro a 1ª metade de março.	- Sua entrada marcada pelo canto da cigarra. - Tempo de coleta. - Época abundante do amadurecimento das frutas: Guabiroba [mês de outubro a dezembro], jabuticaba [mês setembro a outubro], Pitanga [outubro a novembro], Semente de jaracatiá [fevereiro – abril], Banana de mico [outubro – novembro], macaúba, araticum, ingá, jerivá etc. - Época de mel [janeiro – março] - Larvas em geral extraídas do tronco das palmáceas. - Erva mate - Tempo de cobra, lagarto. - caça com arco e flecha, de pássaro, macaco, quati etc. - Tempo de ritual de iniciação masculina. - Tempo de ritual de beberagem e cantoria.

¹ O calendário foi montado com a colaboração de Tuca, Tikucin e Kucin – 04/03/2003 – Posto Indígena Rio das Cobras/PR

O calendário Xetá guarda muitas semelhanças com o de outros povos da família tupi-guarani, como, por exemplo, os Guaraní-Mbyá, os Apapocuva e os Tupinambá. As diferenças que, necessariamente existem, devem-se, principalmente, aos processos históricos [de existem, é claro, principalmente se considerarmos os processos históricos] de cada grupo, aos seus modos de subsistência e às regiões que ocupam. Apesar de eu dispor apenas de fragmentos que me são dados pelas narrativas dos sobreviventes, as evidências da filiação Xetá ao conjunto tupi-guarani são irrefutáveis. Até mesmo entre aqueles povos que dão mais ênfase à agricultura, as condições do meio ambiente e as relações com ele, no que tange à formação de aldeias e roças, revelam grandes semelhanças com povos caçadores e coletores como os Xetá.

Um notável denominador comum é o período do ritual destinado à beberagem, a “cauinagem” dos Araweté, dos Parakanã e dos Juruna, o “nimongarai” das parcialidades Guaraní, o “caxiri” dos Waiãpi, ou as “festas de beber” dos Tapirapé. Sejam quais forem as denominações, esses ritos fazem parte da matriz Tupi, estejam eles na região sul, norte, leste, oeste ou centro oeste. Não importa o que usem para fazer a bebida, o que marca as semelhanças na celebração desses rituais é a periodicidade, a base cultural e o significado que têm para o conjunto desses povos que, mesmo ante as vicissitudes do contato, continuam a perpetuá-los, nem que seja na memória.

Como se pode ver a partir do esboço de calendário da extinta sociedade Xetá, fosse verão ou inverno, vivia-se em movimento para a floresta onde caçavam ou coletavam em grupo ou sozinho.

Os narradores informam que não conheceram a agricultura, e que a única espécie vegetal que plantavam e levavam em suas caminhadas era o porungo, *Crescentia cujete*, que lhes servia de vasilha, e cujas sementes comiam. Como um dos poucos utensílios que eram transportados nas suas caminhadas, esse produto merece uma atenção narrativa especial. A história que segue foi-me contada três vezes por Tikuein em situações diferentes: a primeira quando falava das coisas que foram destinadas a seu povo; a segunda quando falava da ausência de agricultura e a terceira quando contava o ritual de iniciação masculina e tratava do uso do porungo para servir a bebida fermentada. Em todas as três situações ele deu a mesma explicação mítica para a origem desse utensílio.

(...) a planta nossa era só a porunga, (porungo) mesmo. Só, a planta nossa era só isso. Então, disse que tinha um índio no mato, ele era grandão. Aí ele não tinha vasilha para pegar água, ele tinha só aquela canoa de coqueiro¹⁸. Então ele pegava a água com a canoa de coqueiro. Então diz que um dia ele falou assim: vocês pegam, me matam, mas me matam devagarzinho, não me machuquem. Se vocês me quebrarem, vocês não têm vasilhas. Vocês me matam devagarzinho. Vocês me matam, vocês saem daqui, vão para outro lugar, na hora que vocês voltarem aqui, tem bastante porungo aqui. Daí essa vasilha vai servir para vocês baldearem água, vai servir para vocês fazerem muita coisa. Daí eles ficaram com dó dele. Matar você por que? Aí ele falou, não, pode me matar. [Observa Tikuein: mas não era para dar bordoadas para quebrar, não era pra quebrar não]. Aí diz que pegaram um pedacinho de pau: e pá... pá..., mas levaram quase o dia inteiro para matar ele. Mas não machucaram não. Até que matou ele. Aí diz que ele andava para lá. Daí mataram ele bem no meio do terreiro. Aí mataram ele. Aí pegaram e: vamos embora! Foram embora. Passou um tempo, voltaram lá, mas diz que

¹⁸ Recipiente de espata de palmeira.

estava uma porungada [alonga a voz], bastante daquele porungo, e o lugar onde que ele estava (o homem), tinha um porungão desse tamanho (bem grande) [com gestos mostra o tamanho]. Aí, diz que antes deles matarem ele, ele explicou pra eles o que era para eles fazerem. Disse que pra eles tirarem aquela porunga, tinha que deixar madurar aquela porungo. Daí tirava a tampinha certinha na parte de cima onde fica o talo, aí tirava a semente de dentro e sapecava no fogo. Daí pegava, punha ali a água, pra amolecer o que tinha dentro, daí rapava de dentro, aí ficava vazio. Assim eles fizeram né. Mataram ele, daí pegaram, largaram lá e foram embora. Com o tempo eles voltaram, estava aquela porungada lá. Então a vasilha deles eram aqueles porungos. Essa era a nossa vasilha. Esse porungo era gente nossa nova que foi matada pra virar porungo. Era nossa gente antiga, era novo. Mataram ele para virar vasilha pra eles, para os antigos.

Vale a pena chamar a atenção para a diferença de uso do porungo pelos Xetá e pelos demais povos Tupi-guarani. Enquanto entre estes últimos, além de recipiente, ele tem o uso generalizado como chocalho, instrumento ritual de mediação entre homens e espíritos, entre os Xetá, na ausência do chocalho, nem por isso ele deixa de receber grande atenção cultural como revela a citação acima.

Foi o Sol que ensinou.

Narrador: Kuein

Foi Sol que ensinou Lua a cozinhar. Ensinou a cozinhar capivara também. Depois nós fomos atrás dele, e aprendemos. Sol chamou capivara de capi' way. Foi ele que comeu guabiraba e ensinou o irmão dele a comer. A gente veio atrás e come fruta também.

O Sol quente que ensinou o irmão dele a socar coquinho de jerivá e butiá pra comer. Ele deixou semente de coquinho pra nós.

Foi ele que fez casa de folha de palmeira. Ele ensinou tudo. Ele que fez arco e flecha também. Quando nós viemos, nós não sabíamos fazer flecha para matar macaco, mas ele ensinou. Ele ensinou tudo (...). (26/06/2001). A mesma versão Aryon Rodrigues coletou em 1967 junto ao mesmo narrador).

Capítulo V

Moradas e nomes

Eu, a ã, os nossos pais e os irmãos deles, éramos gente do urata 'ita, isto porque nós parávamos mais no seco, lá no 215, mais para o lado da nascente dele. Uráta na nossa linguagem quer dizer retirado do rio, no seco. Íta quer dizer lugar. Agora, os irmãos da minha mãe e a minha mãe eram gente do opába 'ta. Eles eram da beira do Ivaí. Quer dizer, opába é banhado, brejo, várzea. Tuca (20/06/2001).

A intenção deste capítulo é apresentar o que as lembranças dos narradores Xetá contam a respeito dos grupos locais da sociedade extinta, suas respectivas distribuições espaciais, relações sociais, toponímia e onomástica.

Enquanto Fernandes (1989, p.55) define como grupo local “o grupo social que se coloca entre a menor unidade territorial – a maloca – e a unidade territorial inclusiva, a tribo, e acrescenta que os liames que unem reciprocamente os indivíduos neste grupo são vicinais, envolvendo proximidade no espaço e coexistência no tempo”, aqui emprego o termo para indicar a família extensa, liderada por um homem mais velho ou seu primogênito, incluindo os agregados e afins que compartilhavam os mesmos lugares. A opção deve-se ao fato de que assim compreendido, o termo acompanha as transformações e arranjos sociais provocados pelo processo histórico vivenciado pelos Xetá, posto que ainda hoje a família extensa é o pilar de suas memórias narradas.

A exemplo de outros povos tupi-guarani, as famílias extensas eram subdivididas em pequenas unidades, as famílias nucleares, às quais denomino grupo familiar, ou núcleo familiar que não ocupavam, necessariamente, o mesmo espaço.

A identificação dos grupos locais Xetá, de acordo com os narradores, sempre teve como seu principal ponto de referência o rio de águas grandes, ou seja, o Ivaí. A proximidade ou distanciamento dele era a primeira indicação de vínculos sociais entre as diferentes famílias que por ali habitavam. A categoria nativa para situar a localização geográfica de um grupo local era marcada por dois termos: *opába 'ita*, “os da várzea”, empregado para se referir àqueles grupos locais que viviam próximo do rio Ivaí, e os *úrata íta* “os dos lugares secos”, *aj' karete 'agwaj'*¹, com o mesmo significado da anterior, ou seja, os habitantes das áreas distantes do Ivaí. Assim sendo, *opába 'ita* e *úrata íta* são categorias espaciais genéricas que denotam apenas a localização geográfica dos grupos locais em relação ao principal ponto de referência, o rio Ivaí, posto que cada lugar habitado recebia um nome.

A memória do espaço geográfico narrada pelos Xetá revela a existência de dois grupos locais *'urata íta*, que lhes são inteiramente familiares, e cinco grupos *opába íta*², dos quais dois são parte de suas experiências diretas de vida. Sobre os outros três grupos locais, os narradores souberam de sua existência através de histórias que lhes foram contadas pelos mais velhos, ou pelo conhecimento de algum dos seus membros. Assim, a identificação dos grupos em questão, passa, por um lado, pela experiência direta dos informantes e, por outro, por informações que lhes foram transmitidas oralmente por outrem. Para Benjamin (1994), esta é uma das principais características de um narrador,

¹ Conforme os Xetá, era freqüente entre os seus as coisas, os objetos, os animais, as pessoas, fenômenos naturais, enfim tudo o que há no cosmo, ter dois ou mais nomes. Sobre sistema de nomenclatura tratarei adiante.

² Um dos cinco, apenas Kuein conheceu, através de seu pai e irmão mais velho.

que tem a habilidade de incorporar às suas experiências as de outrem. No mesmo sentido, Halbwachs (1990) afirma que “as memórias individuais não são inteiramente isoladas e fechadas”, uma vez que elas trazem coladas em si a memória coletiva. É, portanto, nesses meandros que Tikuein trata dos *opába 'ita*, relatando que:

Eu era gente do opába 'ita, meu pai, os irmãos dele, o pai dele. Só que o pai do meu pai, o meu avô era de uma gente, e a mãe do meu pai, a minha avó era de outra gente, mas eram todos opába ita. Eles eram muitos, eles eram divididos em vários grupos que viviam perto do rio Ivaí. Todos tinham seu nome e a gente sabia esses outros nomes. Como nós contamos hoje cedo para você, pra tudo lá no mato nós tínhamos nome. Toda essa gente tinha um nome, mas eles eram opába ita, também porque paravam na beira do rio Ivaí. Alguns deles, que viviam bem na beira desse rio, eram muito bravos, os homens eram todos bravos, caçadores, moravam distantes um do outro. Eles eram muitos, só que eles brigavam muito entre eles mesmo e se matavam. Eles ficavam lá no canto deles né. Mas eles eram gente nossa também. Eles eram Xetá também, só que eles não combinavam com a nossa gente. Eles falavam na mesma língua nossa, mas eles eram tudo bravo (...). Tinha gente deles mais pra baixo no rio e mais pro meio (). Foi ali que surgiram os brancos no rio, eles vinham no barco. Uns brancos vinham sozinhos, e outros traziam outros índios também, no barco. A gente chamava esses outros índios de mbixa, que quer dizer 'índio que não é o mesmo nosso'. Pelo que os antigos contavam, e o meu pai também contava, esses mbixa eram os Kaingang e Guarani. Nessa época, mesmo os nossos sendo muitos no Ivaí, eles foram morrendo tudo, porque eles brigavam mesmo com os mbixa. Eles brigavam entre eles também. Eles eram gente nossa, eram Xetá, só que eles eram mais bravos, eles foram os primeiros a morrer, quando os brancos chegaram. [Muitos deles fugiram e vieram mais pra perto

de nós³, mas morreram assim mesmo. Um desses grupos era parente do Kuein, do pai dele, e da mãe do meu pai, por isso o Kuein é bravinho assim”. Tikuein (2001).

A fala de Tikuein a respeito dos *opába 'ita* nos informa não apenas sobre a localização desses grupos locais, mas também indica divisão dos grupos, a relação tensa entre alguns deles, as alianças em função do casamento, os confrontos interétnicos, a predação e as reações ao contato com os brancos, todas estas temáticas comuns aos povos tupi-guarani, estudados por Fernandes (1989) e Fausto (1997).

Como consequência dessa fala, Tuca e Tikuein lembraram o nome de dois grupos locais Xetá antigos que viveram na margem esquerda do Ivaí. Identificaram um deles como *Totokāpama* (toto = besouro + kã = pequeno + pama = muitos) “besourinho” e, o outro era denominado *Idjatxo parema* (I = 3ª pessoa plural + djatxo + goela, papo + pama = muitos) “aqueles que tinham papo⁴”, ou “que eram papudos”⁵. Embora tenham lembrado apenas os dois grupos, chamam a atenção para a existência de outros, acrescentando que, na margem do Ivaí, se concentravam muitos deles. Nessa região, observam Tuca e Tikuein:

Tinha muitas tapuy- apoájnge [tapuy = casa, abrigo, rancho ; apoájnge = grande/alta, casa grande], ou apoájnge a 'watxu [apoájnge = casa + awatxu =

³ Quem acrescenta esse dado em meio à fala de Tikuein é Tuca, informando que muitos tentaram fugir e se afastaram do Ivaí no sentido das nascentes de seus afluentes, na direção dos *urata 'ita*.

⁴ O papo ao qual se referem parece ser o bócio, porém, não souberam informar a origem porque segundo eles, todos tinham. Minha hipótese de que era bócio deve-se ao fato de ter visto entre as fotografias de Kozák, feitas em fevereiro de 1956, homens e mulheres que o tinham. Quando vi essas imagens com Tuca, perguntei-lhe quem eram as pessoas, ele me disse que pertenciam ao grupo dos papudos e tinham se casado com pessoas do grupo dos amigos de seu pai, que era *urata 'ita*.

⁵ Tuca e Tikuein informam que o pai de Kuein era cunhado dos papudos, que era também irmão da avó materna de Tuca e da avó paterna de Tikuein.

grande/alta, casa grande] e todos eram de gente nossa, que eram bravos como nós te dissemos, mas falava a nossa linguagem. Tuca e Tikuein (19/12/2001)

Neste trabalho discorrerei apenas sobre os *Totokāpama* e os *Idjatxo parema*, atendendo rigorosamente ao trabalho da memória dos narradores.

Os *Totokāpama*, de acordo com as declarações dos Xetá, eram habitantes da parte baixa do rio Ivaí,⁶ na direção do rio Paraná. Estes usavam tembetá de osso de jaguatirica, eram pequenos, “baixinhos, como besourinhos, parecia anãozinho” Tuca (19/12/2001). Os *Totokāpama* eram respeitados e temidos pelos demais, inclusive pelos grupos locais aos quais pertenciam Tuca e Tikuein. O reconhecimento dava-se pela coragem, pois eram excelentes caçadores e matadores de onças. “Eles não tinham medo de nada. Quando a nossa gente, do meu avô, pai do pai, estava em perigo por causa de onça, mandava avisar e eles vinham. Matavam, tigre e comiam tudo, eram bravos, e ainda ria dos nossos”, afirma Tikuein.

Já Kuein conta que seu pai pertencia ao grupo dos *Totokāpama*. Estes, embora fossem do mesmo povo e falassem a mesma língua, usavam alguns adornos diferentes dos seus. Por exemplo, usavam uma espécie de turbante de couro de onça, usado pelos homens, mulheres e crianças. Seus cabelos também eram diferentes. Usavam arco e flecha, a awra pingueby, “borduna roliça”, e moravam nas casas grandes. Os alimentos usualmente consumidos vinham da caça e da castanha de coquinho de jerivá.

Quanto aos *Idjatxo parema*, uma de suas principais diferenças em relação aos demais estava em uma característica física, ou seja, as papadas. Eram mais altos, falavam pouco, usavam o mesmo tipo de pino labial de resina de Jatobá, a *hamia kã*,

⁶ A estimativa dos locais ocupados por estes grupos ao longo do Ivaí, tem por base a memória dos Xetá e alguns registros, produzidos por viajantes ou agentes do governo que percorreram a região pela via fluvial ou terrestre

“tanga” de fibra de caraguatá. A língua falada também era a mesma. Moravam nas casas grandes que eram numerosas e não usavam arco e flecha. A arma preferencial do grupo era o *awra hambej*, “espécie de tacape afiado na ponta” cuja forma é semelhante a um remo em uma de suas extremidades. É um tipo de arma utilizada no combate contra os inimigos, cujo alvo principal é a cabeça e o pescoço. Era também empregada como sinalizador quando batido em uma árvore, para avisar ao grupo sobre algum perigo. No sentido mágico, tinha também o poder de afastar a *ñagua*, “onça”, animal temido por todos.

Tuca, em narrativa sobre os *Idjatxo parema* afirma que conheceu um deles e que o pai de Kuein também fora casado com uma mulher, a mãe de Arigã, oriunda desse grupo.

Embora um ou outro membro pertencente ao grupo dos *Totokãpama* e dos *Idjatxo parema* tenha sido conhecido por alguns dos sobreviventes Xetá, as narrativas apontam uma contemporaneidade com as gerações de seus pais, avós, pais dos avós, gerações acima.



Primeira mulher Awá *Putá* à esquerda é oriunda do grupo *Idjatxo Parema*. A mulher ao fundo à direita é irmã do pai de Tuca.
Foto Kozák – Fev. 1956 – Acervo MAE/UFPR

As descrições dos narradores a respeito dos *Totokāpama* e *Idjatxo parema*, inclusive quanto à sua localização geográfica, constituem fortes indícios de que os primeiros sejam possivelmente os Aré mencionados por Borba (1908), ou os Šetá descritos por Frič, (In: Loukotka, 1929, p. 373), que menciona a existência no Ivaí de um povo de aspecto pigmóide⁷. Registro semelhante faz Mercer (1978) que também indica a presença Aré no rio Ivaí no perímetro que os atuais Xetá identificam como pertencente aos *Totokāpama*. Ver mapa nº 08 de Ihering (1907).

Nimuendaju (1987) também registra a presença dos “estranhos Yvaporé – Botocudo dos brasileiros – perambulam como caçadores e coletores esquivos e inacessíveis pelas matas do rio Ivaí ou vivem como escravos dos Kaingýgn. Eles estão no mesmo nível cultural dos Guayaki do Paraguai, que também falam o Guaraní”. Em outro trecho do livro, o autor dá outras informações a respeito desse povo, a partir de informações que lhe dão os Apapocuva. Os dados registrados foram coletados por ele durante uma viagem que fez ao Ivaí. Tomando por base as descrições sobre os Yvaporé e a sua localização geográfica (ver mapa nº 07), é possível que estes sejam os antigos *Totokāpama*, ou *Idjatxo parema*, ou outros grupos Xetá cujo nome os narradores não conseguiram lembrar.

De qualquer maneira, a descrição dos grupos locais Xetá feita por Tuca, Kuein e Tikuein, trazem dados muito próprios dos povos tupi-guarani, no que diz respeito à sua distribuição espacial, conforme registros de Fernandes (1989), Metraux (1927) e Laraia (1986), que tratam da segmentação dos grupos Tupi provocadas por conflitos internos ou externos, que acabam produzindo fortes diferenças nos grupos, embora a base cultural permaneça a mesma.

⁷ Os kaingang os denominavam Kuruton, “sem roupa”.

A memória narrativa Xetá sobre os grupos que classificam como antigos, apesar de muito fragmentada, informa sobre a segmentação dos mesmos e sobre as suas diferenças culturais. Os narradores apontam ainda divergências intergrupais, conflitos internos provocando divisões de grupo e alianças em função de casamentos. Ao que tudo indica, essas lembranças alcançam até a quarta geração ascendente, o que vai coincidir, exatamente, com o período das primeiras notícias escritas a respeito do grupo, por exemplo, o relatório dos Keller em 1864.

Se tomarmos as narrativas Xetá, os dados de Nimuendaju (1987) e os de Borba (1904 e 1908), verificamos que, naquele período, o grupo estava pressionado pelas invasões dos Kaingang, pelas tensões internas entre as aldeias grandes e pelos brancos (missionários, bandeirantes e outros) e, pelo que informa Kuein, essas pressões resultavam em divisões do grupo, desmantelamento de aldeias grandes, para se embrenharem nas matas e fugirem.

Os grupos locais, contemporâneos do período do contato, época em que os narradores ainda viviam na sociedade extinta na Região da Serra dos Dourados, eram cinco: três situados no córrego 215, um no Indoivaí, e outro na região de Icaraíma⁸. No entanto, o foco deste estudo incidirá apenas sobre aqueles grupos situados nos dois córregos.

Ao longo do texto identificarei os grupos locais por Gl 01, Gl 02; Gl 03 e Gl 04, respectivamente. O primeiro, Gl 01, é identificado como pertencente ao avô paterno de Tikuein, que era também o pai da mãe de Tuca (ver mapa 09). O grupo em questão

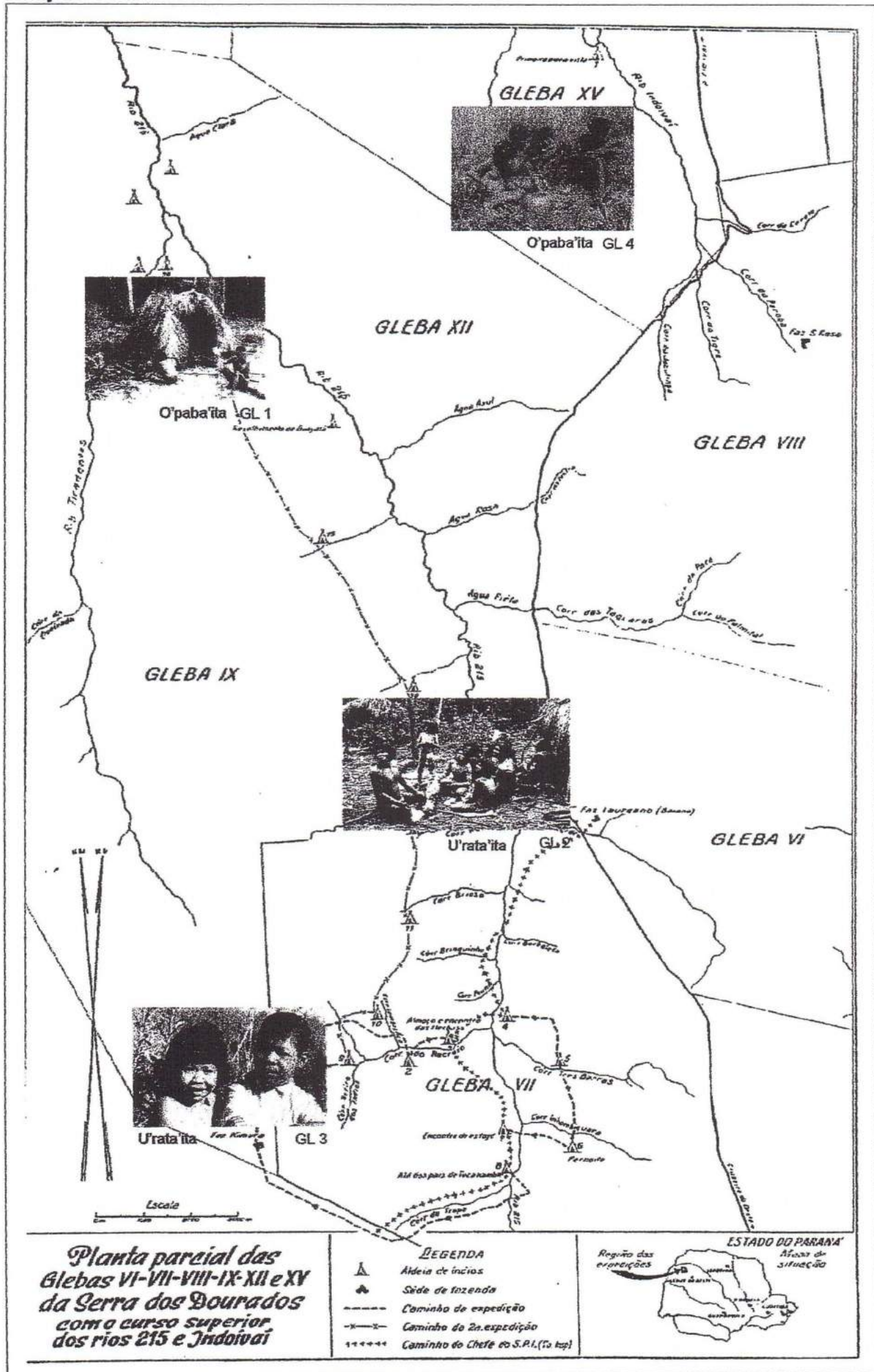
⁸ Sobre este último grupo levantei alguns dados em um anexo do Memorial Xetá da Serra dos Dourados encaminhado pelo prof. José Loureiro Fernandes à Sra. Heloisa Alberto Torres do CNPI/Conselho Nacional de Proteção aos Índios em 1957. Além desses registros, Kuein relatou ter conhecido o grupo de Icaraíma, pois seu irmão, Arigã, era casado com mulher de lá. Observa que, por não ter laço de parentesco próximo com o grupo, não o freqüentava. Assim sendo, devido à fragmentação dos dados, optei apenas por registrar a existência do grupo, sem maiores detalhes.

vivia a jusante desse córrego, próximo à confluência com o Tiradentes (mais próximo do Ivaí). Conforme os narradores, esse espaço era densamente ocupado. O segundo, Gl 02, era identificado como o do “pai de Nhengo”,⁹ estaria localizado num ponto mais central do córrego 215. Ali também vivia um número razoável de pessoas, embora menor que o primeiro. O terceiro, Gl 03, é por eles identificado como o do pai de Tuca e seus irmãos, e localizava-se a montante do mesmo córrego. O quarto grupo, Gl 04, pertencia ao pai de Kuein que vivia ao longo do Indoivaí.

Cada um desses pontos é parte das experiências mais recentes dos sobreviventes junto ao seu povo, pois pertencem ao espaço por onde circularam ou se fixaram com seu grupo familiar. Situam-se no seu vivido e estão densamente marcados na memória do coletivo, no sentido de Halbwachs (1990, p. 88), ou seja, “o grupo visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a uma vida humana que lhe é freqüentemente bem inferior (...)”. No seu caso, a memória incide sobre o tempo das suas existências, transformado em lembranças históricas e coletivas. De fato a memória espacial constitui o principal foco de suas narrativas.

O tempo gasto para ir de um grupo a outro era calculado pelo número de dias de caminhada, incluindo os pernoites. Segundo Tuca, para ir do lugar onde moravam seus pais, até onde morava seu avô materno, que, era muito longe, era preciso cerca de quatro dias de andança, isto se o perigo não estivesse por perto (animais como a onça, ou algum inimigo).

⁹ O pai de Nhengo chamava-se Kanomi. Ele tinha como uma de suas esposas a irmã do avô paterno de Tuca. Um de seus filhos, Moëw, era casado com a irmã do pai de Tuca.



Tramas e dramas dos grupos locais.

Como falar dos grupos locais Xetá sem tratar da relação que eles mantinham entre si, seu parentesco e sua afinidade, mesmo em se tratando de uma sociedade extinta, como a Xetá? Quando os seus sobreviventes falam de si e de sua gente, o fazem de algum lugar situado no tempo, ou seja, de seu grupo familiar como parte da rede social que ainda vive em suas memórias.

Os dados de que disponho a respeito dos grupos locais não são volumosos. São fragmentos extraídos das narrativas dos Xetá, das anotações de Aryon Rodrigues (1960;1961;1967) e de Kozák (1955-1969). Portanto, todas as informações aqui apresentadas estão centradas nos quatro grupos locais que os meus interlocutores conheceram.

Especificamente, focalizo os denominados *opába 'ita* Gl 01, situado nos córregos 215 e Tiradentes (do qual Tikuein era parte), o Gl 04, localizado no Indoivaí (ao qual Kuein estava ligado), os *'urata ita*, Gl 03, aos quais estavam ligados Tuca e ã, e o Gl 02, reconhecido como pertencente a *Kanomi*, pai de Nhengo, do qual não existe nenhum sobrevivente. Esses dois últimos estavam distribuídos ao longo do alto e médio 215 e suas imediações. Eventualmente, poderei me referir aos grupos *opába 'ita* antigos (Totokãpama e Idjatxo Parema) para situar a origem de algum chefe de grupo local apenas para fins de contextualização. Trata-se de um período de tempo de, aproximadamente, 100 anos.

No esforço etnográfico de apresentar um pouco das relações entre esses grupos locais, estou ciente das limitações impostas pela ausência da sociedade, pelo alcance da memória dos interlocutores Xetá que apesar de surpreendente é limitado pela resultante

exigüidade dos meus dados. Mesmo assim, disponho-me a juntar essas peças do quebra-cabeça e torná-las inteligíveis num texto etnográfico, tendo por base as lembranças e narrativas que os sobreviventes fazem sobre esses grupos e a literatura etnológica sobre os tupi-guarani, que pode auxiliar-me na interpretação dos dados.

Conforme os Xetá, a relação entre os quatro grupos que conheceram ou com quem conviveram é marcada por dois períodos distintos: o primeiro diz respeito ao tempo em que a floresta ainda se mantinha longe dos avanços dos colonizadores, fossem eles as frentes cafeeiras vindas do norte do Paraná e de São Paulo, fossem as companhias de colonização e fazendas de gados. Naquele período, segundo Kuein, o grupo era muito maior e vivia distribuído não apenas pelo 215, Tiradentes, Indoivaí, mas também por outras regiões, até as imediações do Ribeirão das Antas, Córrego do Veado (afluente do rio Paraná), chegando a atingir o rio dos Índios, onde está situada a cidade de Cianorte.¹⁰ Tuca lembra haver conhecido bem de perto aquele espaço, pois algumas vezes chegou a ir nesse rio (ribeirão das Antas) com seu pai para armar laço. Naquele tempo o habitat do grupo ainda estava, em parte, preservado e os Xetá podiam mover-se livremente para praticar a caça e coleta. Conseqüentemente, se ainda podiam circular pela floresta, ainda era possível manter as redes de solidariedade entre os grupos e os casamentos intergrupais ainda ocorriam com certa regularidade, consolidando assim, as redes de aliança e afinidade.

¹⁰ Além de Cianorte, outros municípios atuais eram parte do habitat reconhecido pelos Xetá e também referido em documentos, como, por exemplo: Umuarama, Xambrê, Icaraíma, Maria Helena, Nova Olímpia, Herculândia, Douradina, Tapira, Cafeeiros.

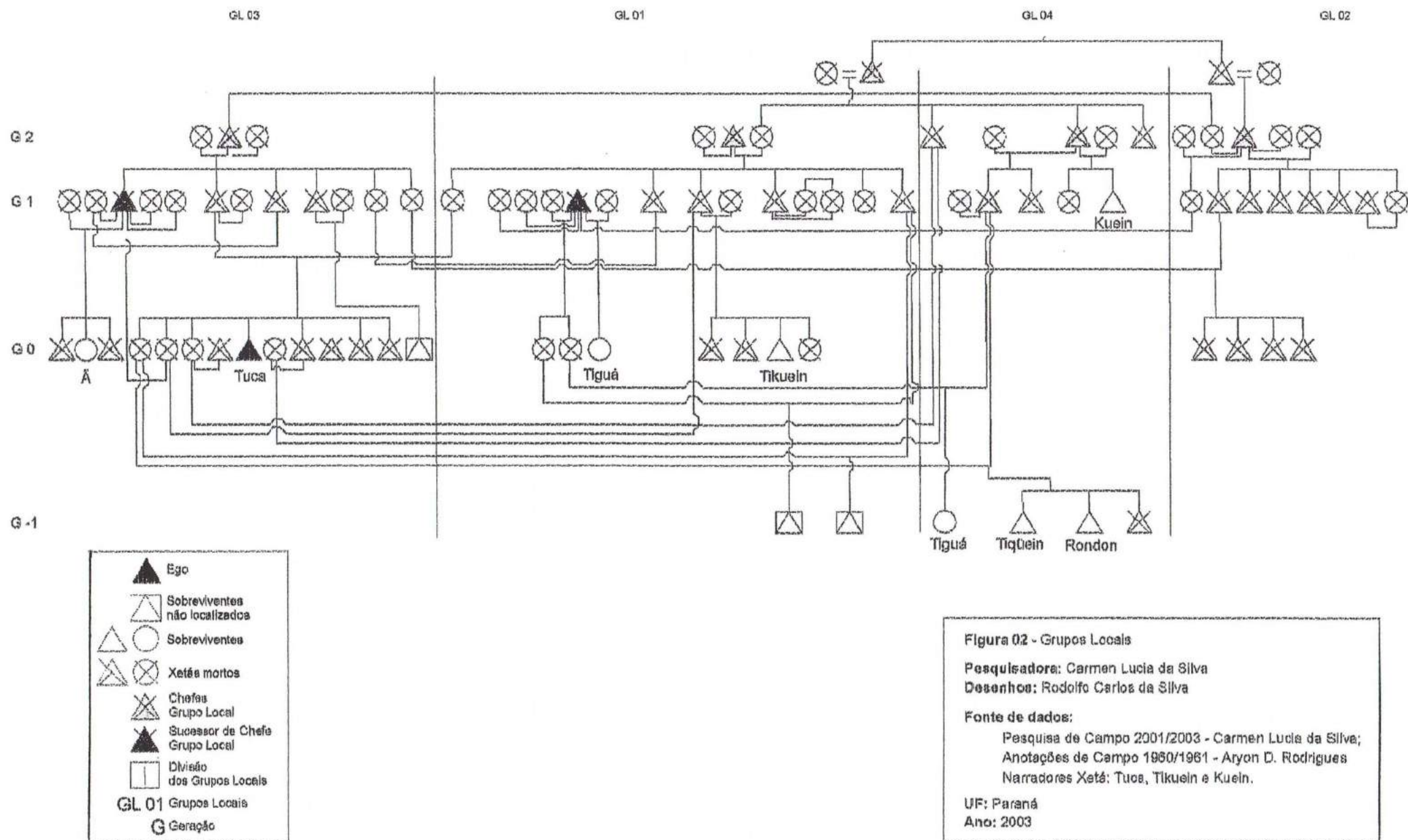


Figura 02 - Grupos Locais

Pesquisadora: Carmen Lucia da Silva

Desenhos: Rodolfo Carlos da Silva

Fonte de dados:

Pesquisa de Campo 2001/2003 - Carmen Lucia da Silva;

Anotações de Campo 1960/1961 - Arnon D. Rodrigues

Narradores Xetá: Tuca, Tikuein e Kuein.

UF: Paraná

Ano: 2003

As tensões e retaliações, segundo Kuein, existiam e, às vezes, tomavam grandes proporções, provocando mortes e segmentação do grupo local, que se afastava do grupo maior para “abrir outro lugar”.¹¹

O segundo diz respeito ao tempo em que as frentes de colonização avançaram sobre suas terras, matando, dispersando, reduzindo-os numericamente e restringindo seu território. É exatamente em meados da década de 1940 que uma das áreas onde esses quatro grupos estavam foi atingida. Com esse avanço, tem início, então, uma nova configuração das relações sociais entre os grupos locais, que, segundo Kuein, “virou uma brigaceira danada”.

A figura 02¹² mostra os laços de parentesco e afinidade entre os membros dos grupos locais, e, de certa maneira, com base em outros estudos etnográficos tupi-guarani, é possível estimar como se davam essas relações e mesmo entender as motivações internas dos conflitos, que foram agigantados pelas pressões externas que o grupo sofreu até o seu total extermínio.

O diagrama nos mostra que Gl 01 mantinha relações de afinidade com Gl 03, Gl 04 e Gl 02. Por sua vez, Gl 03 também mantinha a mesma relação com Gl 02, e vice versa. A relação entre esses grupos, segundo Kuein, era de solidariedade e reciprocidade, embora houvesse entre eles algumas tensões, resolvidas durante os períodos em que se reuniam nos grandes acampamentos, de que tratarei abaixo.

Com as pressões do contato, o Gl 04 é praticamente dizimado. Ao que tudo indica, no início de década de 1940, a penetração branca por algumas regiões onde o grupo vivia já era sentida e também seus efeitos (Mercer, 1978). Com a morte da sua

¹¹ Fernandes (1989), Laraia (1986), Fausto (1997), Clastres (1994), entre outros, descrevem os efeitos das tensões entre chefes de unidades locais que resultavam em segmentação de aldeias tupi.

¹² Chamo a atenção para o fato de que no diagrama, apresento apenas algumas relações entre os membros do grupo. Dos sobreviventes, aparecem apenas Tuca e Kuein por serem os dois as principais fontes das informações. A sequência de nascimento das pessoas é apresentada da esquerda para a direita.

segunda esposa, o dono do lugar chamado *Kógwa*, “cará”, deixa temporariamente o lugar onde vivia com a família e leva seu filho pequeno, Kuein, para ficar junto ao Gl 01, onde sua irmã vivia, casada com o chefe local.¹³ Seu filho mais velho, Arigã, permanece em outro ponto, no lugar anteriormente dominado pelo pai. A partir de então, o campo se divide entre os dois pontos, Gl 01 e Gl 04. Algum tempo depois em 1952, é exatamente em parte do espaço de domínio do Gl 04 que se instala a fazenda Santa Rosa. É ali que seus três filhos e um outro rapaz de seu grupo acompanham o filho mais velho e o mais novo de Gl 01 até os moradores dessa propriedade.

Após a morte de *Kógwa*, esse espaço passou a ser utilizado pelo de Gl 01. Posteriormente, com a intensificação das ações de colonização sobre o espaço tradicional de Gl 04, três filhos do seu líder, acompanhados por um outro membro do grupo, juntam-se aos filhos mais velho e mais novo de Gl 01 e ao tentar aproximar-se dos moradores daquela fazenda (ver Silva, 1998). A partir de então, uma parte desse território de Gl 04 foi ocupada pelo filho mais velho de *Kógwa* e o mais novo de Gl 01, que passou a ser o chefe do lugar.

Quanto a Gl 01 e Gl 02, Kuein conta que, em virtude das vicissitudes impostas pelas pressões dos colonizadores, os efeitos já eram sentidos nas suas relações. A drástica redução do contingente populacional e, conseqüentemente, a diminuição do número de mulheres disponíveis para casamento geram grande tensão entre eles. É nesse contexto que uma prática comum entre os Tupi históricos (Fernandes, 1989; Laraia, 1986), entre eles os Xetá, é reavivada: a luta por mulheres entre os membros dos

¹³ Quando perguntei a Kuein os motivos de seu pai tê-lo levado para Gl 01, este disse que lá morava irmã do seu pai “casada com capitão [linguagem usada para autoridade na aldeia Kaingang onde mora hoje], e havia muitas mulheres parentes para cuidar de mim. Eu era pequeno, ainda não sabia viver sozinho (...)” Posto Indígena Rio das Cobras/PR, 1996. Sobre a vida de Kuein, ver Silva (1998).

grupos locais, ou seja, entre os afins. Nesse período¹⁴, o quarto filho de Gl 01 e o filho mais velho de Gl 04 matam um homem de Gl 02 e raptam sua esposa. Posteriormente, o filho mais novo de Gl 01 mata outro filho de Gl 02 que ajudara aos membros de Gl 03 a matar seu irmão mais velho. A mulher do morto é levada pelo vingador e passa a viver com ele, que já tinha duas esposas.¹⁵

Sobre a relação de Gl 03 e Gl 02, Tuca¹⁶ relembra que eles viviam em espaços contíguos, tinham uma boa relação, enfim, eram amigos. Até onde alcançam suas lembranças, havia laços de afinidade entre eles. A relação é quebrada quando Hyvaj (seu pai) juntamente com os irmãos deste decidem vingar a morte de pai destes (Hylvaj) pelos de Kanomi, que tinha como uma de suas esposas a irmã de sua vítima. Os três matam Kanomi e a vingança é consumada. Em decorrência dessa vendeta, Gl 03 separou-se e fundou o seu próprio lugar. Kuein acrescenta que a relação entre os dois grupos já estava tensa e que o episódio apenas a acirrou.

Não fica claro na fala de Tuca se Gl 02 e Gl 03 eram o mesmo grupo que se segmentou depois daquele incidente, mas seria perfeitamente compreensível que assim fosse, considerando os estudos clássicos sobre os Tupi-Guarani que relatam cisões internas desse tipo. Kuein acrescenta algumas informações às lembranças de Tuca, observando que *“gente de Nhengo naquela época agiu errado, porque ele matou gente que não podia matar, porque era companheiro dele”*. Quando perguntei o que era ser companheiro, ele me disse: *“aquele que anda sempre junto, desde pequeno”*. Tentei obter mais elementos, mas, não foi possível, pois, como estavam os três juntos, a conversa acabou seguindo outros rumos e, passado o contexto onde a situação foi

¹⁴ Foi o início da década de 1950, que coincide com a fundação de vários municípios e povoados no território tradicional do grupo.

¹⁵ Uma de suas esposas era filha de sua irmã.

¹⁶ Tuca é parte do Gl 03. Sua mãe era do Gl 01.

contada, dificilmente conseguiria retomá-la. Perdi, assim, a oportunidade de definir melhor o que viria a ser a categoria companheiro. A princípio pensei na relação de afinidade e o seu papel nos grupos tupi, mas poderia ser também uma relação do tipo *apyhi-pihã*, (amigos formais) como entre os Araweté descritos por Viveiros de Castro (1986), ou talvez uma relação entre “companheiros de iniciação” como entre os Guayaki descritos por Clastres (1995, p.102). Esta última possibilidade faz sentido, posto que a relação de companheiros estabelece laços definitivos entre os iniciados com a obrigação de se ajudarem mutuamente pelo resto da vida. Nada disso foi constatado pois, segundo Kuein e Tuca, o pai deste último não tivera seu lábio furado, portanto, não se submetera ao ritual de iniciação que o habilitaria não só ao casamento, mas também à atividade de caça. Assim sendo, a quebra dessa relação de companheirismo à qual Kuein se refere, continua sem explicação.

Os conflitos entre os grupos não se encerram aí. Atingem proporções maiores, quando o irmão mais velho do pai de Tuca, *Mokoadojo*¹⁷ e *'ngwakã*, membro de Gl 02, mata o filho mais velho de Gl 01. Kuein disse não saber os motivos, porém observou que não se pode matar um grande caçador, um grande chefe daquele grupo, muito menos porque, acompanhava o pai dele já envelhecido.

Como represália os irmãos de Gl 01 juntam-se aos afins para executar a vingança que se estende a todos os membros de Gl 03 e a alguns membros do Gl 02. Gl 01 invade o acampamento de Gl 03 e mata três irmãos do pai de Tuca. O resultado dessa represália foi a quase dizimação de G 03 e o rapto de suas mulheres.

¹⁷ Que também é pai de ã, uma das sobreviventes.

Este foi o último conflito.¹⁸ A partir de então, premidos pela invasão de suas terras e temerosos de outras represálias, os dois grupos afastaram-se e juntaram-se a outros que viviam no interior da mata.

Os narradores sempre atribuem um peso muito grande a esse conflito por terem os Xetá desaparecido enquanto sociedade. Kuein, que viveu de perto toda a situação, diz-se perplexo com a atitude do grupo do pai de Tuca.

Eles endoidaram tudo, mataram e foram mortos. Eles não podiam matar o capitão maior e melhor caçador. Pai de caçador aconselhou os filhos pra não irem, mas não teve jeito, os de Tuca estavam errados, não podiam ter feito o que fizeram. Kuein (24/12/2001)

Na verdade essa retaliação pôs limites às relações entre aqueles afins, conseqüentemente, às alianças pelo casamento. Acirraram-se as tensões provocadas pelo rapto de mulheres e as relações sociais ficaram restritas aos parentes que, pela impossibilidade de exercer a reciprocidade (alianças, principalmente, pelo matrimônio) com os outros grupos, acabaram por internalizar suas relações.¹⁹

Desse fragmento de relato é possível visualizar a deteriorização das relações entre os grupos. Em tempos históricos, a sociedade Xetá era numerosa e o equilíbrio ecológico mantido. De 1920 a 1940, já em número menor, e sujeita a transformações, ela ainda conseguia reproduzir-se física e culturalmente. Mas, a partir do avanço das frentes cafeeiras e das companhias de colonização na década de 1940, o processo de

¹⁸ Por exemplo, Aryon Rodrigues, observa em janeiro de 1961, quando realizava pesquisa numa aldeia Xetá, um certo mal estar entre os irmãos Adjatukã e Mã, desencadeada pelo receio de que este último, que na época estava viúvo, lhe tirasse a mulher ou a de Eirakã (Arigã).

¹⁹ Sobre a prática da predação entre os grupos da família tupi-guarani, ver Fausto (1997).

depopulação foi vertiginoso. Não tiveram tempo de criar novos arranjos que aumentassem suas chances de reprodução, a exemplo do que fizeram os Suruí (Laraia:1963). No entanto, é importante enfatizar que os efeitos da devastação a que foram submetidos atingiu o coração da cultura Xetá, cuja dinâmica social girava em torno da caça e da coleta. Neste ponto os Xetá diferiam de outros grupos tupi-guarani, para os quais essas duas atividades, embora praticadas, não constituíam a base da sobrevivência que era o cultivo do milho, da mandioca e outros produtos agrícolas.

Os conflitos que estremeceram as relações entre os grupos locais Xetá mostram até que ponto os confrontos surgidos da escassez de mulheres afetaram o grupo. Não se trata de supor que conflitos intergrupais não existiam no passado, presentes como sempre estão na memória dos três narradores. A diferença está nas circunstâncias em que aquele último ocorreu: sem terra, para onde ir, com a população reduzida e as constantes ameaças externas encurralando-os cada vez mais. Em suma, as pressões eram grandes demais para que o grupo pudesse recompor-se, como vinha fazendo por mais de quatro séculos.

Os dados de que disponho sobre os quatro grupos locais Xetá apontam para dois momentos distintos de relações sociais: o primeiro, conforme as narrativas dos sobreviventes, indica um período onde vigorou a solidariedade entre todos, principalmente, de Gl 03 e Gl 04 para com Gl 01. Naquele momento, as redes de sociabilidade eram periodicamente ativadas, inclusive com a realização de rituais como o de beberagem e o de iniciação masculina.

Um segundo momento foi marcado pelos conflitos intergrupais. A tensão entre os cunhados marca a relação de GI 01, GI 02 e GI 03 e provoca o rompimento da aliança entre eles, resultando na sua cisão.²⁰

O que os Xetá dizem hoje sobre o confronto entre os cunhados e sobre a vingança pela morte do chefe, é semelhante ao que ocorria no contexto da sociedade Tupinambá, o que não surpreende, uma vez que a vingança faz parte da estrutura social de ambos. Assim sendo, talvez o que leve os Xetá contemporâneos a condenar esses enfrentamentos, seja matar por mulheres, seja para vingar mortes de parentes,²¹ enfraquecendo o grupo, decorra da distância que os separa do incidente e do fato de terem sido criados na sociedade dominante que proíbe o homicídio. No entanto, nunca julgam errados os costumes de seus antepassados, pelo contrário, sempre afirmam que *“este era o nosso jeito, e o branco se aproveitou disso, para acabar com a gente, que até tentou se aproximar deles, mas acabamos, ficamos só nós, pra contar a nossa história, senão você não ia saber”*.

As Grandes aldeias e os acampamentos

A *óka awatxu*, “aldeia grande” era um espaço ocupado pelas famílias extensas patrilineares e seus afins. Uma das características mais marcantes de suas edificações é o ‘apoājnge *awatxu*²², “casa grande”, que entre uma de suas inúmeras funções sociais, abrigar a(s) família(s) extensa(s), a exemplo dos tapuí dos Kaiwá (cf. Watson: 1952) e das malocas Tupinambá (cf. Fernandes:1989), e comuns a outras sociedades Tupi-

²⁰ A relação tensa entre os cunhados (irmão da mulher e o marido desta) é clássica na temática tupi-guarani. Fernandes (1989) observa inclusive que entre os Tupinambá a terminologia para cunhado tinha dois significados, um para marcar a relação de afim, outra para designar o inimigo.

²¹ Porque o chefe, é parente daqueles que o vingam.

²² Outros termos podem ser empregados para a casa grande como: ou *tapuy aũjo*, ou ‘apoājnge *prema* ou *tapuy* ‘apoājnge

Guarani, em contraste com os modelos Guayaki e Sirionó, “caçadores nômades e coletores, que constroem apenas abrigos rudimentares, que não são ocupados por muito tempo”. Laraia (1986, p. 56).

A memória dos Xetá indica dois períodos distintos de ocupação das grandes aldeias: um que caracterizam como o tempo dos antigos, quando a população era numerosa e seus membros viviam nas casas grandes. Sobre esse período, seus pais contaram-lhes que na margem do Ivaí havia quatro grandes aldeias distantes umas das outras. Kuein lembra de seu pai contar que viveu num desses lugares onde só havia casa grande. Um dia houve uma invasão de estranhos com faixas na cabeça, mataram muita gente, mulher, criança e homem, puseram fogo nas casas e capturaram mulheres, jovens e crianças. Como consequência dessa invasão aqueles que conseguiram sobreviver deixaram as grandes habitações coletivas, espalharam-se pelo mato e passaram a viver em pequenos grupos familiares, nos óka kã, “pequenos lugares”, que eram ligados a uma aldeia grande, óka 'awatxu, à qual o seu responsável estava vinculado pelo parentesco. As grandes aldeias passaram a abrigar dois tipos de habitações: *tapuj kã*, “casa pequena”, e a apoãjnge *awatxu*, “casa grande”.

O outro período lembrado pelos narradores é contemporâneo dos três, pois atinge o tempo imediatamente anterior ao contato, quando viviam na região da Serra dos Dourados, principalmente, na margem esquerda do Ivaí, espalhados por seus afluentes, o 215, o Tiradentes, o Indoivaí, o Maravilha, o ribeirão das Antas, e também o ribeirão do Veado, tributário do rio Paraná. É nos três primeiros córregos que suas memórias estão concentradas. Lá os Xetá chegaram a conhecer quatro aldeias grandes (ver mapa 11), porém, já com novas características, adaptadas à situação que enfrentavam com a

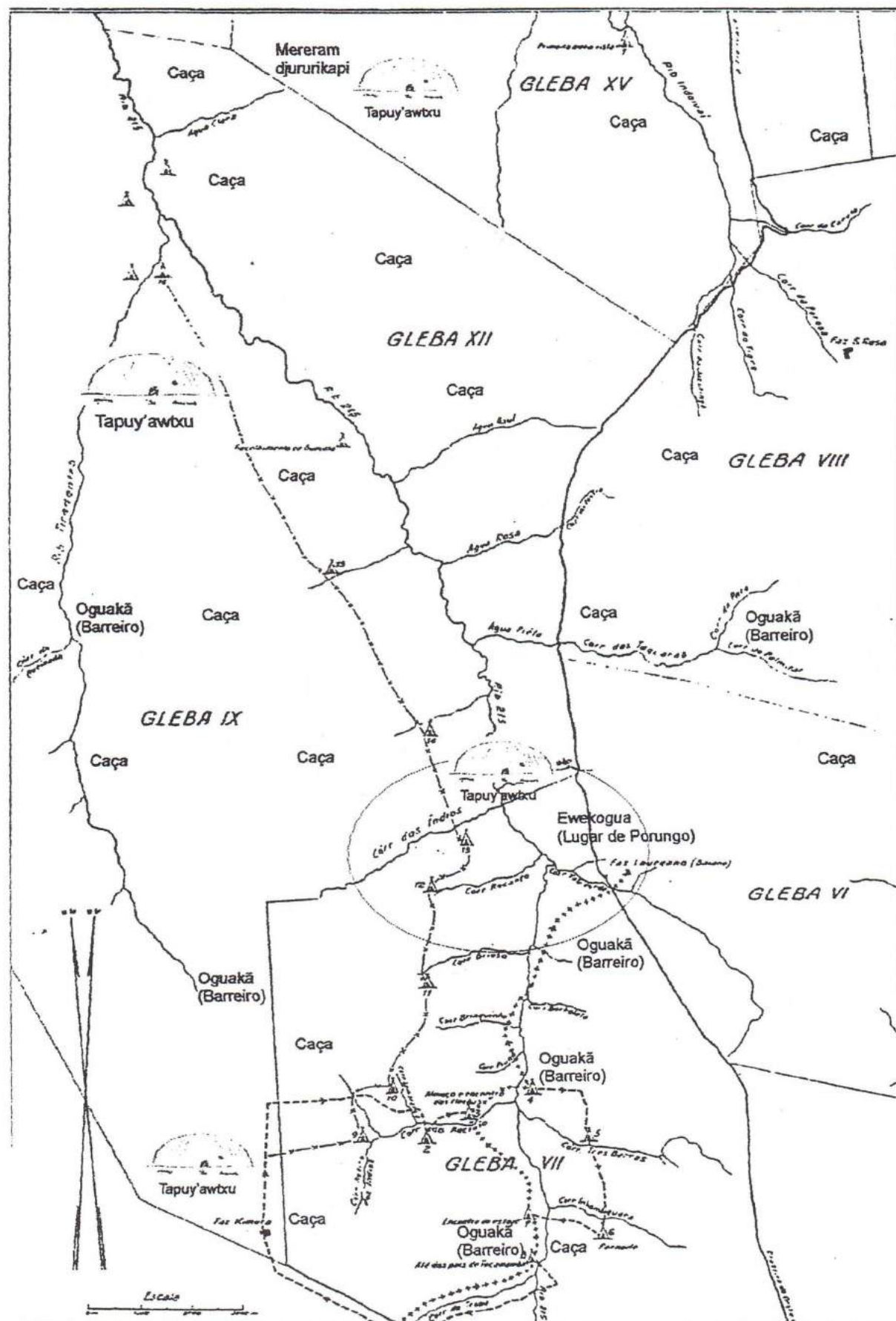
ocupação de suas terras: o desaparecimento dos grandes grupos locais e a ameaça de total extermínio daqueles que resistiam ao cerco da colonização.

O mapa abaixo dá a localização de quatro casas grandes²³, dos pontos de caça, dos barreiros e traz o nome de uma aldeia grande, “*mereraw djururikapi*”. Foi elaborado em conjunto com os narradores, a partir das suas lembranças durante as visitas que fizeram ao antigo território. Seu conteúdo está centrado no último ponto onde viveram antes de serem raptados.

Para fundar uma grande aldeia não se queimava o mato. A técnica consistia em ir limpando aos poucos embaixo das árvores, depois retirar apenas as árvores que obstruíam o espaço onde seria erigida a ‘apoãjnge *awatxu* “casa grande” e o seu entorno. Essa moradia era grande, larga e alta e devia abrigar toda a família extensa, os afins e algum visitante.

A casa não dispunha de divisão interna, porém, cada família tinha o seu fogo. No passado era usada como moradia, mas na época em que os narradores eram pequenos, era utilizada apenas durante um período do ano, por ocasião da iniciação dos meninos, para o ritual de beberagem, para cantorias e para se protegerem do *ñagua* “onça”. Era aí que ficavam reclusos os meninos, após a cerimônia de perfuração labial, e as meninas púberes quando eram escarificadas no ventre.

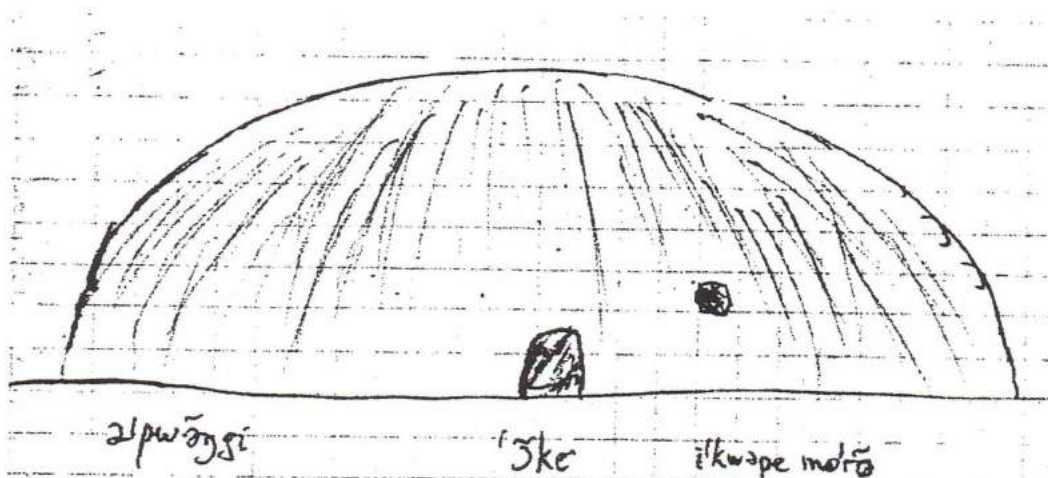
²³ A casa grande está identificada como *tapuj awatxu* (ou ‘apoãjnge *awátxu*). Aqueles lugares marcados na legenda como aldeias de índios, segundo os Xetá, são os acampamentos “*óka kã*”.



*Planta parcial das
Glebas VI-VII-VIII-IX-XII e XV
da Serra dos Dourados
com o curso superior
dos rios 215 e Indaivaí*

- LEGENDA**
- ▲ Aldera de índios
 - ✱ Sede de fazenda
 - Caminho da expedição
 - - - Caminho da 2ª expedição
 - ++++ Caminho do chefe do S.P.I. (72 km)





Desenho 'apoãjnge awatxu extraído da caderneta de campo de Aryon Rodrigues (1961). A parte escura à direita representa o jiral onde ficavam recolhidos o menino e a menina - Iniciados.

A apoãjnge *awatxu* era edificada por um homem mais velho, geralmente o dono do lugar e chefe do grupo local. Sua forma era redonda e coberta com folhas de palmácea, conforme ilustração acima²⁴. Suas paredes externas eram chamadas de *ikwape motõ* e a parte interna de 'apoãjnge *nggura*. A casa grande posicionava-se na área central denominada 'oka, "lugar".

As *tapuj kã*, "casas pequenas", eram construídas pelo chefe da família nuclear que fosse ocupá-la. Seu estilo arquitetônico era o mesmo da casa grande. Agrupavam-se nas imediações da 'apoãjnge *awatxu*, em posições e distâncias irregulares. "Na aldeia grande do nosso avô, 'disse Tikuein e Tuca', chegou a ter doze dessas *tapuj*, tudo perto da 'upoeng *awatxu*.

²⁴ O desenho foi feito por Aryon Rodrigues, baseado no desenho e explicações de Tuca e Arigã, durante sua pesquisa junto ao pequeno grupo na Serra dos Dourados em 1961. Quando os narradores trataram da aldeia grande, descrevendo-a para mim, sugeriram que fosse utilizado o desenho feito por ele, e revisto por Arigã. No interior da casa, por ocasião dos rituais, era atravessado um pau, *ẽpĩra ha*, de um lado a outro (no alto), no qual os homens se apoiavam para cantar e beber.



Foto 14 . Adjatukã frente a seu tapuy kã. À esquerda suas esposas e filhos. À entrada da habitação a esposa de seu irmão Mã – Novembro de 1955.
Foto: V. Kozák / Acervo MAE/UFPR.

Se considerarmos que o menino era iniciado com aproximadamente cinco anos, que Tuca já havia sido iniciado quando foi capturado pelos agrimensores em novembro de 1952, e que a estimativa de sua idade naquele período era de sete anos, podemos pressupor que essas aldeias e moradias existiram até o início da década de 1950. Com o avanço das frentes colonizadoras sobre o território Xetá, as casas grandes deixaram de existir, assim como as grandes aldeias. Assim sendo, os *ókakã* “acampamentos” resistiram como únicas moradias.

Ocorreram rearranjos no modo de ocupação desses lugares, até que deixaram de ser abertos, e foram substituídos pelos *óka kã*. Posteriormente, na década de 1950, já não havia tempo, para abrir clareiras, pois era preciso fugir dia e noite para não ser alcançados pelos tratores. É exatamente no início dessa década que o processo de colonização do noroeste paranaense é intensificado com a ação das companhias de colonização. Os Xetá estavam encurralados.

Os *óka kã* “lugares pequenos”, ou “acampamentos” como são comumente traduzidos pelos narradores, eram fundados pelo responsável por uma família nuclear,

que o ocupava só ou compartilhava com outras famílias, ligadas por parentesco ou afinidade. Esse pequeno núcleo estava ligado a uma família extensa.

Nos acampamentos temporário eram construídos as *tapuj kā*, e as famílias ali permaneciam até que se esgotasse a caça, quando se mudavam para outro lugar, depois para outro e assim sucessivamente, seguindo uma rota já estabelecida e conhecida pelo líder do pequeno grupo, até retornarem ao ponto inicial.

Um sítio de caça, por exemplo, um *'ogwa kā*, “barreiro” ou um espaço de coleta, tinha dono (geralmente um chefe de grupo local) e somente poderia ser ocupado por outrem após a sua morte.

A memória dos narradores atribui as transformações desses espaços aos confrontos promovidos pelos Mbyá, “outras etnias”, contra seu povo, às lutas e conflitos com outros grupos locais, parentes ou não, aos conflitos internos dentro de uma mesma família extensa, e à expansão da colonização branca que usurpou o seu território, capturou seus membros, e levou ao extermínio do grupo.

Sobre a dinâmica da ocupação da *óka awatxu* e *ókakā*, Tuca e Tikuein descrevem o seguinte:²⁵

Onde nós vivíamos, nós éramos agrupados, nós vivíamos um cá, outro lá, outro lá, outro lá, outro aqui. Então, lá um dia que nós resolvíamos encontrar um outro aqui [mostra trecho no meio do 215], então, nós nos uníamos e nos juntávamos tudo num lugar só. Num lugar só. Num lugar que nós chamávamos 'bka awatxu, 'bka awatxu, 'bka awatxu, que na nossa língua significa lugar grande. Então, se limpava um lugar grande

²⁵ Tuca e Tikuein fizeram esta narrativa simultaneamente, ora um ora outro como narrador principal. Houve momentos em que suas falas se alternaram. Esta descrição foi feita durante o período que fazíamos o reconhecimento do território tradicional Xetá.

assim [mostra tamanho]. Cada um tinha a sua casinha²⁶ naquele lugar. Ali também tinha uma casa bem grandona assim, é o apoājnge, é o apoājnge , é o apoājnge awatxu [casa grande, bem grande e alta²⁷]. Faziam o apoājnge , que era para caber todo mundo dentro dele. Então, nós parávamos um bom tempo junto ali. Um tempo depois, cada um de nós voltava pro seu grupo em cada lugar. Voltava pro seu lugar de novo. Então, um voltava aqui, outro voltava ali, outros voltavam lá, aí esparramava tudo outra vez (...). O acampamento grande ficava sozinho. Então, lá de vez em quando iam visitar ali. Mas o lugar tinha dono. Tuca e Tikuein (23/06/2001).

Tuca, ao fundo, complementa a fala de Tikuein, observando: *“batia a saudade né, bate [começa] a voltar todo mundo de novo. Voltam todos outra vez. Os daquele grupo ali, os de lá, os daqui, esse aqui (...)”*.

Tikuein dá continuidade à descrição:

“Então, quando acabavam as frutas daquele local, daquela morada, daquela aldeia de um deles, então se esparramavam pro mato outra vez, pra caçar, pra melar, até formar mel de novo e fruta de novo ñaparajkā (...). Como eu te contava hoje de manhã, nós não éramos muito de pescar não, nós éramos de caçar, de fruta, do mel. Nós éramos mesmo é da caça. Então, nós falávamos de voltar ali [na 'aldeia grande], pra caça aumentar outra vez, né. Era tempo de fruta, outra vez. Ai nós voltávamos tudo lá, outra vez. Nós voltávamos outra vez, voltávamos.”

²⁶ Essa casa de tamanho pequeno era denominada *tapuj kā* (tapuj = casa/abrigo + kā = pequena).

²⁷ No momento de demonstrar o tamanho e a forma da casa grande, Tuca me perguntou: “Você já viu uma casa Xavante na televisão? Aquela casona, alta, redonda? Pois é, a nossa antigamente era mesmo assim, tinha umas diferenças na forma e pra gente construir, porque a gente aproveitava as árvores grandonas com a raiz no chão, com a ponta fina e o tronco reto, que ficasse na posição certa para a gente poder juntar as pontas do alto e formar o arco do telhado e ela ficar com o teto redondo até o chão. Nós vamos te falar, mas é bem daquele jeitinho da casa dos Xavantes. Quando eu vejo na televisão eu sinto saudade!”. Tuca fez esta observação com os olhos cheios de lágrimas e complementou: “eu furei meu beíço numa dessas, na *óka awatxu* do meu avô, pai da minha mãe. Foi o Mã, irmão da minha mãe e pai desse Tikuein que furou. Quem me pintou foi a mulher do Adjatukā.

Amã que fez a chuva

Narrador: Tikuein

Aquele que fez a chuva, Amã, andava entre nós aqui na terra também, aquele que manda chuva para nós. Ele andava com os índios também. Andava junto com os Xetá. Mas diz que era um preto, andava junto com eles, falava na linguagem né, convivia com os índios. Daí diz que quando não chovia, ele ia para outro acampamento. Ai diz que ele falava: Ah! eu vou para outro acampamento. De lá ele subia no céu e mandava chuva para os índios. Mandava chuva. Então diz que lá um dia diz que ele, um índio tinha caçado uma anta, e comeu a carne e não deixou para ele. Ai diz que ele veio do outro acampamento, chegou ali viu o assado ali, aí diz que ele falou sozinho. Ai diz que o índio chegou lá no acampamento diz que ele estava sozinho conversando lá. Ai diz que ele falou: não, tá bom! a hora que vocês precisam da chuva eu que mando a chuva para vocês, eu que mando molhar vocês. Mas vocês não deixaram a carne para mim, Vocês vão ver comigo. Ai diz que o índio ficou escutando ele conversando sozinho lá. Ai diz que ele chegou lá e assustou. Ai Amã diz que assustou com ele. Ai diz que ele falou assim: nós, eu matei uma anta, e deixei um pedaço para você. Ele tinha deixado mesmo um pedaço. Ai diz que ele falou: Vamos lá ver a armadilha! Foram lá ver a armadilha, não tinha pegado nada. Falou, vamos embora! Ai diz que ele vinha vindo, ele ficava para trás, aí foi levantando a nuvem. Ai ele vinha vindo atrás, aí daqui a pouco trovejava. Subia no céu, trovejava, desceia, corria e alcançava ele. Ele falava: vamos correr porque vai chover! Mas era ele que mandava a chuva, o Amã. Ai diz que ele saiu correndo, o índio saiu correndo, aí diz que ele correu atrás do índio, não alcançou mais, diz que ele subiu, mais diz que judiou desse índio. Deu raio para toda banda, quase matou o índio. Diz que daquela vez ele não voltou na terra mais daí, ele foi embora pro céu também. Tudo foi da terra sim. Tudo, tudo, (Amã).

Ele chamava 'Amã, 'Amã

Tikuein (1997).

Tuca intervem na narração tratando do papel e importância ritual desses deslocamentos, acrescentando:

Ai, nós fazíamos cocho grande, muito bonito, pra fazer bebida da guabiroba, da jabuticaba. Era feito mais de um cocho. Fazia bebida, deixava azedar. Faziam o cocho de Jaracatiá [demonstra como], ai tampava e deixava azedar. Daí, ninguém mexia, até que um dia, um mais velho, dono do cocho, vai lá provar, pra ver se está bom de tomar. Daí começa a festa da bebida e a cantoria. Daí começava a tomar. Cantar e tomar noite e dia sem parar. Ficava tudo bêbado, tudo cantando. Cantandooooo. Um levando o outro. As mulheres e meninas é que punham a bebida na boca deles com vasilha de porungo. Bebiam até terminar tudo. Daí, enquanto não terminava, eles não paravam. Foi nesse lugar grande, no apoãjinge no óka awatxu do meu avô, pai da minha mãe, que eu furei meu beijo. Então, nessa época, pra nós no mato era uma alegriaaa. Então, para nós no mato tinha tudo, que nem eu falava. Hoje, nós não temos nada.

Na verdade, os dois se referem ao espaço que pertencia ao Gl 01, fundado pelo avô materno de Tuca, que por sua vez é avô paterno de Tikuein. Suas falas complementa-se, pois Tuca, embora tenha saído jovem da terra, chegou a ser iniciado no espaço da casa grande, e freqüentou-a várias vezes, assim como a do Gl 02.

O mesmo ocorreu com Kuein, o mais velho de todos os sobreviventes, que foi iniciado na aldeia grande do cunhado de seu pai, chefe do Gl 01²⁸. Também ele assistiu a muitas cerimônias de outros meninos, no mesmo lugar e no Gl 02. Portanto, ainda que fossem crianças na época, ambos viveram aquele espaço na sua plenitude e efervescência. Tikuein, por outro lado, bem mais novo que eles, não chegou a ser

²⁸ Kuein foi criado junto a Gl 01 desde que sua mãe faleceu. Sobre a história de Kuein ver Silva (1998).

iniciado, porque não houve tempo. Quando o cerco dos brancos se fechou, não havia como preparar a festa que demandava muito tempo para confeccionar o cocho, coletar fruta e fazer a fermentação.²⁹

O primeiro bloco da narrativa compartilhada por Tuca e Tikuein apresenta-nos, em sua abertura, a interação social que havia entre o espaço do *óka awatxu* e o do *ókakã*, ou seja, o espaço do grupo local e o dos pequenos grupos domésticos a ele vinculados por meio dos deslocamentos.

Embora esse movimento de reunião e separação periódica do grupo no *óka awatxu* tenha sido interpretado por Tuca como o desejo de matar saudade, o que disseram depois mostra que o tempo do deslocamento rumo à ocupação daquele espaço era marcado pelo período e abundância da coleta e encerramento do período da caça. Em síntese, a mobilidade do grupo era marcada pelo ritmo da caça e da coleta, numa demonstração inequívoca da íntima relação que mantinham com seu ambiente, a exemplo do que Evans-Pritchard descreve sobre os Nuer, por exemplo. O tempo da caça estava para o espaço do *ókakã*, assim como o tempo da coleta estava para a *óka awatxu*.

No entanto, os movimentos em direção a *óka awatxu* marcava também o tempo e o espaço do ritual de iniciação masculina e o de beberagem, que se desenrolavam no interior da casa grande quando todo o grupo local se reunia. Durante estas duas cerimônias, homens já iniciados, mulheres e crianças freqüentavam a casa. Enquanto os primeiros cantavam e se embriagavam, as mulheres e as meninas serviam-lhes a bebida na boca, quando eles mesmos já não conseguiam fazê-lo. Às primeiras cabiam ainda as

²⁹ Concomitante a essa situação, os quatro grupos durante o cerco dos colonizadores, foram drasticamente reduzidos. Como consequência, um grupo, o Gl 04, quase foi extinto e os que sobreviveram se juntaram a Gl 01. Os efeitos do esbulho de seu território se fizeram sentir em todos os aspectos de suas vidas e provocaram conflitos internos. As brigas por vingança e por mulheres intensificaram-se, e os confrontos para vingar parentes mortos tornaram-se freqüentes, enquanto os avanços sobre seus espaços de caça e de coleta pelas companhias de colonização levavam de roldão a integridade física e cultural do grupo.

tarefas de cuidar do fogo e de seus maridos para que eles, embriagados, não viessem a se queimar. Preventivamente, nessas ocasiões, o fogo ficava fora da casa para evitar acidentes.

Esses dois rituais marcavam o período de abundância das frutas, incluindo aquelas utilizadas para fazer a bebida fermentada que os embebedava e os levava a cantar noite e dia, obedecendo aos horários destinados aos cantos que duravam até que acabasse a bebida. As frutas utilizadas para extrair o suco eram a jaboticaba, *ingwa'prajty* (*Myrciaria jaboticaba*), a guabiroba amarela, *idjodej* e da guabiroba vermelha, *úãkwã* (*Campomanesia xanthocarpa*).

Dentre as suas lembranças sobre as frutas com as quais se fazia a bebida fermentada, os narradores mencionam a pitanga, *tigwár* (Mytaceae/ *Eugenia uniflora*), cuja bebida chamavam *nguuj 'paity kygwy* e *ngakwarygwy*. Observam que não chegaram a bebê-la, mas sabiam que para os antigos era muito saborosa e muito consumida durante os rituais de beberagem, *tigwairygwi xagwi*. Indagados sobre as razões de não mais fazerem a bebida na época de seus pais e avós, os três me responderam que a fruta já não existia onde estavam³⁰.

Embora não fale diretamente do espaço ritual da aldeia grande, Tuca rememora fatos sobre a confecção do cocho onde era fermentada a bebida para o ritual. Os Xetá tinham na caça e na coleta as principais fontes de subsistência do grupo. Ambas exigiam a mobilidade, longas caminhadas, itinerários e conhecimentos acurados do ambiente ecológico onde se instalavam e exploravam. No cotidiano, os espaços se alternavam à medida em que o meio ambiente se recompunha do consumo do grupo. Como os Nuer pesquisados por Evans-Pritchard (1978), os Guayaki descritos por Clastres (1995), os

³⁰ Certamente, com a ocupação de outros espaços mais afastados do rio Ivaí e a ocupação dos espaços de coleta pelas frentes de colonização, houve alteração ecológica e algumas espécies vegetais desapareceram completamente.

Sirionó estudados por Holmberg (1969) e tantos outros povos, o tempo e o espaço eram condicionantes da situação ecológica em que viviam.

Paralelamente a essa relação espaço-temporal de caça e de coleta, a sociedade também se refazia, tanto nos acampamentos, marcados pelo convívio do caçador com o seu grupo familiar, como nas aldeias grandes, quando o grupo local se encontrava e as redes de sociabilidade eram ativadas, fortalecidas. Nesses momentos, as famílias contavam suas experiências, atuavam juntas, estabeleciam e reforçavam as alianças e até “*matavam a saudade*”.³¹

A ocupação de ambos os espaços e a separação temporária trazem implícita a idéia de refazer o ambiente ecológico, mas também de reforçar laços e vínculos de parentesco e afinidade quando o grupo todo se reunia na *óka awatxu* “aldeia grande”.

Através da memória dos narradores, é possível estimar que a coexistência da *apoeng awatxu* e da *tapuy kã*, na *óka awatxu*, pode ter sido um rearranjo decorrente das transformações sofridas na distribuição espacial dos grupos locais, ao longo dos diferentes processos históricos pelos quais passaram.³² Segundo os três informantes nas ocasiões rituais tanto o interior da casa grande como o da pequena eram usufruídos por todos. Todas as práticas rituais eram realizadas dentro da casa grande, e não na praça central como entre os Tupinambá, para os quais a praça da aldeia tinha essa finalidade.

Além das características apresentadas até agora, é necessário acrescentar que a *óka awatxu* tinha a sua individualidade marcada pela atribuição de um nome, pois em

³¹ A frase é de Tuca.

³² Os três Xetá sempre afirmaram que seus pais e avós lhes diziam que eram um grupo grande, que ocupava grandes aldeias, onde seus antepassados moraram.

cada lugar onde era fundada recebia um nome. Por exemplo, a *ʔka awatxu* de Gl 04, perto do córrego do Indoivai, chamava-se *kwaen kwaen ʔaj Kato*³³, “ninhäl de guacho”.

Os narradores observam que todos os lugares tinham um ou mais nomes. Tuca conta que

Tudo que nós víamos e que tinha no nosso lugar, nós dávamos o nome do mato. Até o lugar onde enterrava alguém tinha nome. Onde a gente morava tinha nome. Onde a gente caçava também tinha nome, barreiro tinha nome também. A gente falava dos lugares porque eles tinham nome.

Quando um dizia o nome do lugar, o outro que era nossa gente também já sabia a razão do nome, porque para tudo tinha explicação e nós conhecíamos a sua história. Isto, desde o tempo que o Sol e o Lua andavam aqui na terra, no tempo dos antigos. Nós não ficávamos parados num lugar só. A gente andava muito para caçar, coletar fruta, palmito e melar.

Por todos esses lugares onde a gente passava, a gente dava nome e o nome tem um motivo de ser e a gente sempre sabe a história desse nome. Nós éramos diferentes!

Um episódio ocorrido ou uma ação praticada pelo grupo enquanto caçava, ou pernoitava num lugar podia resultar num nome. Por exemplo, “*lugar onde o tigre riscado foi morto pelos nossos*”, ou “*o lugar onde comemos macaco*.” O ambiente ecológico e topográfico de um lugar também podia evocar um nome, assim como o local onde eram enterrados os mortos. Neste último caso, para diferenciá-lo dos demais lugares, juntava-se ao nome o sufixo *xagwi* “morto, defunto”.

³³ Na verdade, o termo *kwaen kwaen ʔaj* quer dizer aquele que faz *kwaen kwaen* + sufixo nominalizador *ay*. + *Kato* = dormidor. Outro nome para esse pássaro é *ñapokā* (cabeça vermelha) que é o nome próprio.

O meio ambiente e os nomes pessoais

A relação dos Xetá com o meio ambiente informava o sistema de nomenclatura das pessoas baseado principalmente no período da abundância das espécies da fauna e da flora. O sistema de nomenclatura revela muito sobre o mundo da floresta e a sua domesticação pelos homens, no sentido que dá Descola (1989) ao tratar dos Achuar da Amazônia equatoriana.

Quando a conversa entre os narradores Xetá gira em torno dos nomes pessoais, a primeira advertência que fazem a quem os ouve é: *“se você soubesse em que tempo minha mãe ficou me esperando ia saber o nome que eu recebi”*, ou então,

se você soubesse o lugar onde a gente estava parando [morando] e o bicho que nele tinha, você ia saber que bicho eu sou. Era assim lá no mato, os nomes das pessoas tinham a ver com as coisas do mato, com o tempo dos bichos e das frutas. Era assim que a gente marcava o tempo e dava nome para as pessoas. Por exemplo, quando a minha mãe estava grávida de mim, era tempo de muita caça, e a caça que mais tinha, bem no tempo, era a'nambu, “nhambu” e guaka, “arara vermelha”, isto logo quando ela estava me esperando. Depois, acabou época do bicho. Quando eu nasci, esse era o meu nome, Anambu Guaka. Eu sou esse bicho. Tuca (20/06/ 2001).

A seguir Tikuein acrescenta:

Quando minha mãe ficou grávida de mim era tempo de ñagoray, “mão pelada”, meu pai pegou muito desse bicho, depois acabou. Quando eu nasci, eles me puseram este nome. É onde eu sou ñagoray. Se você perguntar que bicho eu sou, eu te digo que sou Ñagoray”.

Tanto Tuca como Tikuein, ao tratarem dos seus, nomes contam histórias da criação dos animais cujos nomes lhes foram dados. Em seguida a conversa centra-se na relação da pessoa com o animal que lhe deu o nome, indicando que o nome sinaliza o tempo de abundância da espécie em questão e também o lugar que ocupavam na época, se o 'okakã "acampamento" ou a 'oka awatxu, "aldeia grande", além do nicho ecológico. A abundância da espécie e o êxito da caça praticada pelo homem que alimenta a esposa grávida auxiliam na formação da criança, inclusive no seu temperamento, conforme o modo de ser do seu epônimo. É como se a ingestão da carne do animal ajudasse na constituição do corpo da criança que estava sendo gestada.

Esse sistema de nominação, no que diz respeito aos nomes de animais, guarda algumas semelhanças com o sistema Guayaki e Sirionó. Sobre os primeiros Clastres (1995, p.34) observa que o nome "precede o nascimento da criança e é à mãe que cabe escolher. Durante os últimos meses de gravidez, a mulher retém, entre os diversos tipos de caça que é levada a consumir, a carne de um animal particular, e decide que será essa obykwa, a 'natureza' de seu futuro bebê, o qual em consequência portará o nome desse animal." Entre os Sirionó, Holmberg (1969, p. 195-196) registra que, quando a mulher entrava em trabalho de parto, o pai devia sair para caçar, e o animal que ele matasse deveria ser o nome do recém nascido. Tratando-se de caçadores e coletores como os Xetá, em ambos os casos, os nomes das pessoas advêm da caça marcando a "safra" do animal a sua captura pelo pai, seu consumo pela mãe. Ao associarem o nome do animal ao temperamento da pessoa, Tuca e Tikuein observam o seguinte:

olhe o Kuein, ele chama Maanhaein, "uma espécie de pássaro do inverno" e Ñaguakã, "jaguaririca", por isso ele é bravinho assim, é como o gato do mato, bravo, arisco e bravo.

O nome de Tuca, por exemplo, conta-nos sobre o período em que sua mãe estava grávida, certamente era verão, quando a prioridade da caça eram mamíferos e aves que podiam ser alcançados com arco e flecha. Era também o tempo das frutas e da mudança do *ókakã*, acampamento para à *óka awatxu*, aldeia grande, onde realizavam os rituais de beberagem e da iniciação masculina. Seus nomes estão, assim, inscritos no tempo, no espaço e na ecologia da floresta.

À medida em que falavam dos nomes de pessoas foi possível observar que nem todos recebiam nomes de animais, a prática mais comum. Alguns tinham nome de planta, espírito e pedra, entre outros. Os narradores explicaram isso informando que nem sempre o período de gravidez de uma mulher coincidia com o tempo de caça, o que, certamente, implicava na observação de outras situações para se nomear uma pessoa, como por exemplo: o marido de uma das irmãs de Tuca chamava-se *Itakã kwây kwa'ay*, (*itakã*) pedra pequena, e o que faz *kwây kwa'ay*, som produzido pelo pássaro 'guacho'. Isto significa que, quando sua mãe estava grávida, a família vivia ou passava um tempo num lugar, onde havia muitas pedrinhas e aquela ave. Já a explicação para o nome Moëw (espírito ou alma ruim), de um certo homem segue a mesma lógica, mas por outra razão. Tuca explica:

o moëw é um espírito que faz mal aos homens e que vive na floresta,” observa Tuca. “Ele tinha um cheiro muito forte, e todos abandonavam o lugar para não serem atacados por eles, que também têm sua aldeia, matam os vivos para levá-los pra ela”.

Moew



Quando o moew pega a gente, ele leva atxiã, "nossa alma", aí a gente cai e morre. Ele é bicho que leva atxiã, leva sombra da gente. Depois ele come os olhos da gente, tira os dois olhos. Anda no mato com couro de veado; ele mata veado, faz seu tapuy [abnigo] coberto com couro de veado.

Ele cai no mundêu, mas de noite sai do mundêu e vai dormir na casa dele, embaixo do couro do veado. Não morre, nem deixa pêlo nem cheiro.

Quando a gente nota o cheiro dele, ele acha a gente e mata a gente.

Ele tem cheiro de bichinho do pau podre, mwêw "kã, um cheiro ruim. Ele caça porco e veado; mata tigre também. (Kuein, extraído da caderneta de Aryon Rodrigues 1967, e do diário de campo de Carmen L. Silva 2001).

As narrativas sobre os nomes são numerosas e quanto mais nomes houver mais histórias haverá para situá-los no tempo e no espaço das experiências vividas pelos grupos familiares. Os nomes das pessoas traziam inscritas em si as experiências de caçadores e coletores em sua relação com a floresta, porque a onomástica descreve o tempo e o espaço habitado pelas pessoas em função da atividade de subsistência, suas redes de relações sociais e ecológicas.

Como em Descola (1989), é possível apreender das falas dos narradores Xetá que a onomástica tratava da domesticação da natureza por aquela sociedade e da sua relação com o espaço e o tempo da floresta. A força da cultura Xetá, no que diz respeito aos nomes, é tão presente na fala de Tuca, Kuein e Tikuein, que eles sempre insistem em afirmar que, embora os brancos lhes tenham dado outros nomes, o verdadeiro é aquele que os pais lhes deram ao nascer e que denominam o “nome do mato”.

Pude observar uma outra maneira de nomear as pessoas em agosto de 1997, quando reuni os oito sobreviventes pela primeira vez em Curitiba. Naquela ocasião, enquanto todos conversavam, os que não tinham nomes Xetá pediram aos falantes do idioma nativo que lhes dessem um nome. Imediatamente, os três chamaram o Professor Aryon Rodrigues, que estava presente, para registrar a escrita dos nomes, enquanto Tuca assume a tarefa de fazê-lo auxiliado por Tikuein e Kuein. Pouco a pouco os nomes foram sendo discutidos e definidos. Em seguida, perguntaram àquele que recebia o nome se gostava dele e o aceitava, até que todos os presentes receberam um nome Xetá. Quando perguntei a Tuca como ele havia procedido para nomear as pessoas, ele disse:

No mato a gente tinha outro jeito de dar nome para as pessoas. Por exemplo, a gente repara a semelhança da pessoa com um bicho [na voz, no gesto, na

fisionomia, no temperamento, e entre outras coisas³⁴]. *O irmão da minha mãe, por exemplo, quando nasceu, recebeu o nome de Marāwnde, um passarinho que ataca o milho, nguaka, arara vermelha. Depois, o chamaram também Tahey, araponga, porque ele tinha voz igual à araponga. Quando demos nome para o pessoal hoje, fizemos assim, observamos com que bicho pareciam, gesto, boca, nariz, corpo e demos o nome.*

Foi neste contexto que vi operando um outro modo de nomear, se este procedimento era ou não o mesmo empregado no passado não tem relevância aqui, pois o que interessa ressaltar naquele esforço dos narradores Xetá é a força da socialização que tiveram e a habilidade de interpretar e representar num outro contexto social, pela via do trabalho da memória, a sociedade perdida. Vê-los nomeando os demais num contexto totalmente diferente daquele da floresta, mostrou-me como eles atualizaram no presente uma prática do passado, apoiados na soma de suas lembranças individuais a respeito do “nome do mato”, o verdadeiro, aquele que os liga ao seu povo. No momento em que se reúnem para nomear os que não têm nome, não apenas o nome, mas trocaram memórias sobre a sociedade perdida e criaram uma memória coletiva que compartilharam com os demais.

Outra experiência que tive com relação aos nomes ocorreu em junho de 2001, quando visitávamos pela primeira vez um ponto do território tradicional Xetá, próximo ao córrego do Indoivai. Enquanto Tuca e Tikuein observavam e identificavam as pegadas de animais, ouvíamos o canto de pássaros que pareciam muito próximos.

³⁴ Viveiros de Castro (1986, p.487 na nota 66), baseado em Grenand (1980, p.41), reporta um sistema semelhante de nomenclatura entre os Wayāpi, que “trazem em sua maioria nomes animais, conferidos conforme semelhanças psico-fisiológicas entre bicho e criança” (ênfase do autor). Ramos (1990) também aponta sistema semelhante entre os Sanuma.

Perguntei-lhes que pássaro era e me disseram que era guaxe (guacho, *Cacicus haemorrhous*). Admirados por aquela presença do ponto onde estávamos, puseram-se a descrevê-lo, informando-me que a espécie era preta, tinha o dorso inferior vermelho-vivo, e o bico claro. Prosseguiram na descrição dizendo que do seu dorso faziam brincos para as meninas porque era pequeno e bonito. Observaram a direção de onde vinha o canto, e quando voltávamos para o carro, surpreenderam-me dizendo que haviam escolhido um nome para mim, o daquele pássaro que eu ouvira cantar e de que gostara tanto. Foi assim que recebi um nome do mato, *kweĩ kweĩ'ay*, “o que faz *kweĩ kweĩ'ay*”, ou *teka'ay*, “o que tem o dorso vermelho”.

Ao evocar conjuntamente os nomes pessoais e o modo tradicional de nomear, os narradores ressuscitaram a totalidade da cultura Xetá. Como um fato social total maussiano, aquele rito sui generis de nomeação trouxe de volta um elenco de elementos culturais que podemos facilmente reconhecer como centrais na memória de uma vida social que não existe mais. Ao optar pelos nomes, eles acentuam noções de pessoa (características físicas, psicológicas e comportamentais), relações familiares, o papel central dos animais na vida cotidiana e a sua dimensão estética.

Todos os nomes dados naquela ocasião foram de animais e nas explicações que davam aos seus receptores sempre enfatizavam os hábitos da espécie e sua beleza. Pouco importava se o que um dia foi o território tradicional não abriga mais todas as espécies que descreviam. Importava, sim, evocar a floresta que conheceram e que hoje cultuam em suas memórias como se ela fosse sagrada e intocável. Possivelmente, é a mata que vêm cultivando de forma virtual por estes longos anos que os orienta na escolha dos nomes, mas também têm clareza de que hoje a realidade ambiental e sócio-cultural em que vivem é outra. Para eles, realidade e virtualidade convivem e talvez até

se reforcem mutuamente. É como se o espaço da memória cultural ocupasse o lugar do sagrado durkheimiano em contraste com o espaço do profano da sua vida interétnica. (A este respeito ver Conclusão).

Cabe observar que Tuca e ã, mesmo estando separados e vivendo experiências diferentes, mantiveram a prática dos nomes Xetá. Todos os seus filhos têm nomes “do mato” e a referência adotada é o ambiente ecológico da Serra dos Dourados, habitat tradicional do grupo. No caso de Tuca, até mesmo seus netos recebem nomes Xetá ao nascerem. Seus filhos apesar de morarem atualmente em áreas urbanas, informam-no do nascimento da criança e, quando vai conhecê-la, ele a nomeia, de modo que todos os seus filhos e netos têm nomes Xetá. O critério observado para nomeá-los é o mesmo que empregou com os demais.

Segundo os três narradores, o sistema de nominação Xetá permitia que as pessoas recebessem ao nascer um ou mais nomes, observando os contextos descritos acima durante a gravidez da mãe. Qualificaram-nos como os verdadeiros, e cada pessoa tinha dois nomes. Por exemplo, Tuca foi nomeado por seus pais *Ahambu Guaka*, [nhambu e arara vermelha] e assim sucessivamente. No levantamento que fiz dos familiares de cada um, em suas gerações e nas ascendentes, todas as pessoas tinham dois nomes próprios, além dos descritivos³⁵. Estes últimos são os usados em público enquanto o nome próprio “o verdadeiro” recebido dos pais, este não é dito em público, principalmente, se o dono do nome está presente. Pode ser mencionado à distância, longe de seus olhos e ouvidos. Tuca e Tikuein observam o seguinte:

³⁵ Os dados de Aryon Rodrigues (1960; 1961; 1967), levantados no contexto de aldeia, também apresentam o mesmo sistema de nominação. Os nomes descritivos destacam qualidades, habilidades, defeitos, entre outros.

No nosso lugar não era igual aqui, onde todos dizem o teu nome para te chamar e conversar contigo. Lá não, isto não podia, não se chamava alguém pelo nome. Os bichos também a gente não chamava pelo nome de verdade quando estava perto deles. Os antigos diziam que dava azar, porque eles tinham a ver com o tempo dos bichos ou das frutas.

Guardadas as devidas diferenças, as mesmas regras de nominação Xetá para os animais valem para os humanos, ou seja, jamais se chamava gente ou bicho pelo “nome do mato”, mas por um termo alternativo, no caso dos animais, simplesmente haikã “carne”; no caso das pessoas, por termos vocativos ou descritivos de parentesco, afinidade, ligados às faixas de idade ou por expressões descrevendo as habilidades pessoais, as características físicas, o temperamento de uma pessoa, uma qualidade, ou um defeito, por exemplo.

Um exemplo de proibição de se pronunciar o nome de uma pessoa quando ela estivesse próxima aparece nos registros de campo de Aryon Rodrigues feitos em julho de 1960, quando relata:

“Perguntei a Tuca o que disse a *ćigwa*³⁶ quando ela perguntou ao João como era seu nome. Ele disse o que está acima [*mariku'ndepe?* ‘como é teu nome?’], mas aí ficou em dúvida se era isto mesmo. Então chamei o *ćiŋkwāy*³⁷ menor e perguntei-lhe: *mariku'ndepe?* Ele ficou embaraçado e se dirigiu à mulher de Arigã [a de Adjatukã não estava presente] e esta disse ao *outro*³⁸ *ćiŋkwāy*; o qual veio a Tuca e disse *yatodo*. O menino perguntado nada disse. (Ênfase do autor).

³⁶ *ćigwa* = termo de tratamento para designar menina não iniciada, ligada ao interlocutor pelo laço de parentesco.

³⁷ *ćiŋkwāy* = termo de tratamento para designar menino não iniciado, ligado ao interlocutor pelo laço de parentesco

³⁸ Destaque do autor do registro.

A onça e os ñadereta "nossa gente"

Narrador: Tuca e Tikuein

Diz que antigamente a onça matou toda uma gente nossa. Matou todos de uma aldeia. Só escapou um que se escondeu no alto de uma árvore, entre as folhas e cipó. Quando as onças se reuniram para comer as pessoas, ele matou todas as onças. Depois o homem foi procurar outra gente, gente nossa também, para que ele pudesse morar com ela.

A guabiroba tem canto, se este for cantado, a gente chama onça. O canto da guabiroba também chama [atrai] a onça. Da fruta a gente fazia bebida que deixava bebado. Quando a gente bebia também cantava. (Diário de campo Carmen L. Silva, 20/10/2001).

A geada andava com os antigos

Narrador: Tikuein

Então, o meu avô contava que essa geada, então andava junto com os índios também. Então lá um dia, eles foram fazer briga com eles, iam matar o outro, porque o grupo era separado, como eu já estava contando que o nosso grupo um era separado, outro era separado. Então eles foram brigar com o outro grupo, aí diz que esse geada estava junto. A geada estava junto, aí diz que eles pegaram e diz que ele era cinzento, branco. Aí diz que eles pegaram, mataram ele. Daí diz que ele falou assim: Vocês podem me matar, mas amanhã vai virar tudo em gelo a água de vocês, e vocês não vão ter água para beber. Ele castigou né, ele foi falando para eles. Aí diz que mataram ele, daí ele ficou. Daí que até hoje nós temos geada, porque mataram ele. (Diário de Campo, Carmen L. Silva, 20/06/2001)

Quanto ao fato de uma pessoa não informar o seu nome, mesmo quando lhe é perguntado, como o caso da criança mencionada acima, Tuca observa o seguinte:

Esqueci de dizer para você que o nome da pessoa é para o outro falar longe dela. Lembra que te contei que você precisava me perguntar que bicho eu sou? Pois é, você me pergunta assim, mas quem vai informar meu nome é outro companheiro que vai estar perto, eu não podia dizer, embora eu soubesse. Veja você, nenhum branco ficou sabendo nosso nome naquela época, porque não podia ser dito perto da gente, todo mundo conhecia o nome como a gente era tratado pelos nossos parentes, que chamavam a gente de um jeito que essa gente achou que era o nosso nome, mas não era³⁹, a gente não dizia nosso nome para ninguém, só o outro podia dizer, mas longe da gente.

Tuca chama a atenção para o desconhecimento dos não índios em relação aos seus nomes. Segundo ele, ninguém ficou sabendo sobre eles, porque não eram para ser ditos. Por isso muitos Xetá ficaram conhecidos pelos termos de parentesco referentes a faixas de idade, que acabaram se transformando em nomes próprios, como é o caso de Tikuein, Tigúá e Kuein. Esses equívocos persistem até hoje, pois afetam cinco dos oito sobreviventes do grupo. Tikuein – que quer dizer menino não iniciado, ligado ao interlocutor por laço de parentesco – refletindo sobre isso comenta que até hoje continua criança e, se não o fosse pelo nome, seria pelo fato de não ter passado pelo ritual de iniciação masculina, após o qual passaria a ser tratado por outro termo de parentesco, ou afinidade.

³⁹ Tuca refere-se ao termo de tratamento de acordo com a classe de idade e parentesco que acabou se transformando em nome próprio para muitos deles, devido à ignorância de quem os criou (Tuca, 2002).

Como é possível observar, o ciclo da vida social dessas pessoas foi interrompido, uns na infância, outros na adolescência, como é o caso de Tuca e Kuein. Com essa interrupção⁴⁰ alguns deles acabaram esquecendo os nomes que receberam de seus pais. Dentre os oito, foram Tuca e ã, que exercitaram a prática de nominação do grupo, mas em momento algum tornaram públicos estes nomes que não constam nem mesmo dos seus registros de nascimento. Atualmente, eles reivindicam a inclusão dos nomes recebidos de seus pais em seus registros de nascimento e pleiteiam o mesmo para os seus descendentes.

A memória dos narradores em relação aos nomes é detalhada em relação à geração à qual pertencem e à primeira geração ascendente. Suas narrativas indicam que os nomes das pessoas se repetiam na mesma geração, nas que a antecederiam e também nas posteriores, não havendo, aparentemente, qualquer problema gerado pela repetição dos nomes na mesma geração. Tuca lembra que dois de seus irmãos tinham o mesmo nome, uma irmã e um irmão eram *Hivay*, “veado”, e outros dois eram chamados *Xami* “paca”. Observa que o nome dado pelos pais jamais era trocado, nem mesmo quando o menino tinha o seu lábio furado ou a menina era “riscada”, ou seja, escarificada. Como as pessoas não são chamadas pelos seus nomes, não há qualquer problema de pessoas da mesma geração possuírem o mesmo nome.

À guisa de exemplo, observo que o pai de Tuca chamava-se *Hivay*, “veado”, porém, ainda hoje, quando Kuein fala dele, diz o seguinte: *lá no mato eu chamava o pai*

⁴⁰ Em relação ao esquecimento de seus nomes por parte de alguns dos sobreviventes Xetá mais jovens, chamou-me a atenção o fato de apenas Rondon, o mais jovem do grupo de sobreviventes, ser o único a ter guardado o seu nome dado pelos pais, *Minomã*, “beija flor”. Ele nasceu quando seus pais haviam sido transplantados para uma área indígena Kaingang, Posto Indígena Guarapuava/PR.

de Tuca de *kwāy*⁴¹ *ha'meta'mbay*, “um parente que não tem o lábio furado”. Se ele ainda vivesse hoje, eu ia chamar assim, não ia chamar *Hivay*, porque não pode, só longe dele.

Como o nome de uma pessoa estava ligado ao contexto vivido pela mãe gestante e pelo grupo a que ela pertencia, os nomes não obedeciam ao critério de hereditariedade. Tampouco a morte de alguém impedia que o mesmo nome fosse dado a outrem da mesma geração ou das posteriores, pois o nome dado era o produto da relação entre a tempo da gravidez e o tempo do animal, planta, ou outro fenômeno natural ou sobrenatural da floresta.

Como uma pessoa mantinha o nome de nascimento recebido de seus pais para toda a vida, os Xetá observam que nem mesmo com o furo labial e a iniciação masculina, elas recebiam outros nomes ou perdiam o que já tinham. O que mudava era o termo de tratamento dos membros do grupo e seus familiares para com ele e deste para com o homem que furou o seu lábio e a mulher que o pintou e alimentou durante os dias de reclusão. Portanto, neste aspecto os Xetá diferiam de outros grupos tupi como, por exemplo, os Tapirapé estudados por Wagley (1988) e os Suruí pesquisados por Laraia (1986, p.151), em que a puberdade implicava o recebimento de um outro nome.

A morte não obliterava o nome próprio de uma pessoa. Kuein observa que o nome de um morto era pronunciado acrescido do termo *atxagwi*⁴². Por exemplo, quando hoje Kuein, menciona o pai de Tuca, diz *Hivay atxagwi* ou *kwāy ha'meta'mbay atxagwi*.

Ao longo da pesquisa, constatei que, mesmo vivendo separados, tendo recebido outros nomes dos brancos e vivido em total invisibilidade na condição de sobreviventes

⁴¹ *Kwāy* é um termo de tratamento vocativo para chamar ou referir-se a um parente do sexo masculino que já não era mais criança. Neste caso, Kuein era filho do tio materno da esposa de *Hivay*. *Ha'meta'mbay* = o que não tem o lábio furado.

⁴² *atxagwi* = morto, falecido, finado. *Hivay atxagwi*.

de um povo extinto, o seu sistema de nominação tem sido de algum modo praticado por eles junto aos seus descendentes, mantendo nomes em silêncio. É claro que hoje não observam as interdições de pronunciar seus nomes ou de serem chamados por eles. Contudo, para nomear seus descendentes e co-sobreviventes parecem observar princípios e regras tradicionais, adaptados à nova realidade em que vivem.

É como se o nome, acrescentado à língua e à memória do passado, os aproximasse entre si e os mantivesse ligados à sociedade perdida onde, segundo Tuca, Kuein e Tikuein, “tudo tinha nome e também tinha história”.

Os três observam que foi graças à interdição de divulgarem seus nomes que não os esqueceram, e guardaram o contexto em que os receberam dos pais. Mantidos em segredo, em parte por desinteresse dos brancos que os criaram, seus nomes ficaram preservados de apropriação indevida. Para Tuca, Kuein, Tikuein e ã terem recebido nomes dos brancos serviu-lhes para manter em segredo os seus verdadeiros nomes, mesmo à custa de distorções, como serem chamados por termos de parentesco como se fossem nomes próprios.

Atualmente, os jovens Xetá pedem aos mais velhos que lhes dêem um nome do mato. No esforço que estes fazem de nomear a todos, observando regras do passado condicionadas ao contexto sócio-cultural em que vivem, é possível observar a energia com que retomam o rumo de suas histórias. Lembrar nomes, narrar histórias sobre eles e achar os nomes apropriados para seus filhos e netos é uma maneira de revitalizar os laços entre si e com o grupo que perderam. É como se o nome do mato, e todo o contexto sócio-cultural que o envolve fossem o elo e a base concreta que têm hoje para poder emergir da invisibilidade étnica que os cercou durante quarenta anos, ainda que seja por meio de um mero documento civil.

Os termos vocativos que no cotidiano das aldeias Xetá substituíam os nomes próprios indicavam a faixa etária à qual as pessoas pertenciam, além de denotar o parentesco entre elas. Infelizmente, o alcance dos termos que levantei das narrativas dos sobreviventes e do material de Aryon Rodrigues não cobre todas as faixas etárias estando, no caso das narrativas, condicionado às lembranças dos sobreviventes, que hoje dispersos, não vivem o sistema e acabam não podendo empregá-los de maneira adequada, entre outras razões, porque alguns desses termos foram equivocadamente transformados em nomes próprios.

O uso errado de tais termos pode ser constatado nos nomes dados a cinco dos oito sobreviventes do grupo, nomes que são, de fato, termos de parentesco e de grupo etário pelos quais eram tratados pelos parentes na época do contato. Tikuein ou Tiquêin, Tiguá e Kuein são termos que foram aportuguesados e transformados em nomes próprios, ou que continuaram a ser empregados no convívio diário.

Como um relógio que parou no exato momento do cataclisma, o congelamento dos termos de tratamento como nomes pessoais marca o momento em que os sobreviventes foram roubados de seus pais e extirpados do convívio de sua sociedade.

Tanto os dados levantados por mim como por Aryon Rodrigues estabelecem a faixa etária em que eles estavam quando foram cortados da linhagem paterna. Suas lembranças dos outros termos decorrem desse congelamento.

Origem da humanidade

Narradores: Fikuein e Tucu

Depois do roubo do fogo, o homem toma banho, os bichinhos que saem do corpo dele viram rato do banhado. Aí, ele e a irmã dele voltaram para casa, fizeram fogo e foram dormir. Tiveram filhos e estes se casaram entre si e tiveram mais filhos, e assim por diante. Foi assim que se formou a nossa gente. Foi daquele casal de irmãos que nós viemos, porque só eles sobreviveram à grande água que cobriu a terra e matou todos.

Capítulo VI

Parentes e chefes

Este capítulo apresenta alguns dados, primeiro sobre os termos de parentesco e afinidade apresentados nas histórias que os narradores contam sobre a extinta sociedade Xetá e, segundo, sobre a questão da chefia. Sempre que narram temas como a gênese, o contato, os espaços vividos, o território perdido e as relações sociais e políticas, fornecem dados sobre o parentesco e a afinidade entre os membros dos grupos locais entre si, e com os demais sobreviventes.

Parentes e Afins

Quando Tuca conta uma história, ou relata algum acontecimento do passado ligado a qualquer um dos quatro grupos locais, inicia a sua narrativa após descrever a relação que existia entre ele e a pessoa ou grupo do qual irá falar. Ao fazer isto, dá de imediato o termo de parentesco ou de afinidade empregado por ele ou por seu pai à pessoa em questão. O mesmo fazem os outros dois narradores. De modo que, até mesmo quando estes trazem dados sobre parentesco nas narrativas míticas, informam o termo de parentesco correspondente às figuras que nelas aparecem. Por exemplo, ao discorrerem sobre os irmãos Sol e Lua, dão o termo descritivo para o irmão mais velho e o irmão mais novo e aquele para mãe. Quando contam o mito do dilúvio, do roubo do fogo e da criação da humanidade, também adotam o mesmo procedimento. Não apenas dão o termo de parentesco entre as figuras míticas, como também os associam à terminologia de parentesco que era coerente entre os membros da sua sociedade.

Parentes e afins do Sol e Lua

Narrador: Kuein

A mãe do sol quente é a paca e não a capivara. A sogra dele é que é a capivara. O irmão dele, o Lua, não pode matar capivara. Ele, Sol quente, é que mata primeiro. Ele é que fez o primeiro mundêu, para pegar paca, mãe dele. Quando sol quente pegou paca, o Lua quase chorou, mas o Sol quente disse-lhe, que não precisava chorar, porque já é paca, e lhe deu o nome de Xami.

A paca é a mãe do Sol e Lua, os dois são nosso irmão o mais velho é o Sol, o mais novo é Lua, daí que a paca é a mãe dos ñanderetã (nossa gente), os Xetã. (Anotações de Aryon Rodrigues, 1967 e Diário de campo de Carmen L. Silva, 2001).

Se para contar histórias do passado os narradores tomam como ponto de partida a sociedade perdida, para falar dos parentes, eles começam com sua relação atual com os demais sobreviventes. É assim que Tuca a descreve:

De todos nós vivos a ã é minha prima irmã é minha parente mesmo de verdade. Lá no mato ela seria como minha irmã. Ela era filha do irmão do meu pai, o Moko'ldjo, "tamanduá bandeira". O Caiuá, irmão dela, que foi pego pelos brancos antes de mim, também era como meu irmão, a gente lá no mato se tratava como irmão. Eu nunca ia poder casar com a ã, porque ela era minha prima irmã, parente de perto. Ela era filha do irmão do meu pai. A Tigúá de Umuarama era filha do irmão mais velho da minha mãe, a gente era só primo¹, não era primo irmão como vocês dizem, não era parente de perto. A outra Tigúá de São Paulo também, ela era filha da filha do irmão mais velho da minha mãe. Ela era sobrinha da Tigúá de Umuarama. Tikuein era meu primo, era filho do irmão da minha mãe, era meu primo, mas não igual a ã e o Caiuá. Rondon e Tikuein eram meus sobrinhos, filhos da minha irmã. Lá no nosso costume eles seriam como filho do Kuein, porque o pai deles, o Arigã, era irmão do Kuein. Mas eles eram só sobrinhos, podiam casar com as minhas filhas. Eu podia casar com a irmã deles. Agora, Kuein era parente da mãe da minha mãe. Ele era filho do irmão dela, ele não seria meu parente de perto. O Rondon e o Tiquêin também iam considerar a Tigúá lá de São Paulo irmã deles, mesmo ela sendo filha de outra mãe. Isto porque o pai dela, o Arigã, é pai deles também. O Kuein seria um tipo de pai dela também. Hoje a gente fala que é tudo parente, mas é por causa de costume de branco, mas eu, o Tikuein, o Tuca, a ã e o Kuein sabemos tudo direitinho, quem é parente de perto, do mesmo lugar e quem não é. Tuca (20/09/2002).

¹ Os termos primos e primas, simplesmente, indicam que não eram parentes próximos, e que podiam inclusive se casar, aliás, eram casamentos preferenciais.

Quando o narrador diz “mesmo lugar”, leia-se mesmo grupo local, ou mesma família extensa. Os outros narradores fazem a mesma distinção.

Pouco a pouco, através das histórias que iam contando sobre seu povo, foram mapeando quem eram os parentes e quem não era. Nesse mapeamento fica claro que os primeiros eram aqueles ligados à linhagem do pai, havendo, portanto, uma indicação da descendência patrilinear, e que as relações tensas e as cisões de grupo eram algo muito comum e previsível nas relações entre os afins e próprias da família tupi-guarani², ou seja, a vingança, o conflito entre cunhados, o rapto de mulheres e a segmentação de grupos provocada pelas diferenças políticas, e pela necessidade de ocupar novo território.

A genealogia que pude elaborar a partir do trabalho de memória dos três narradores indica quem é parente e quem é afim.

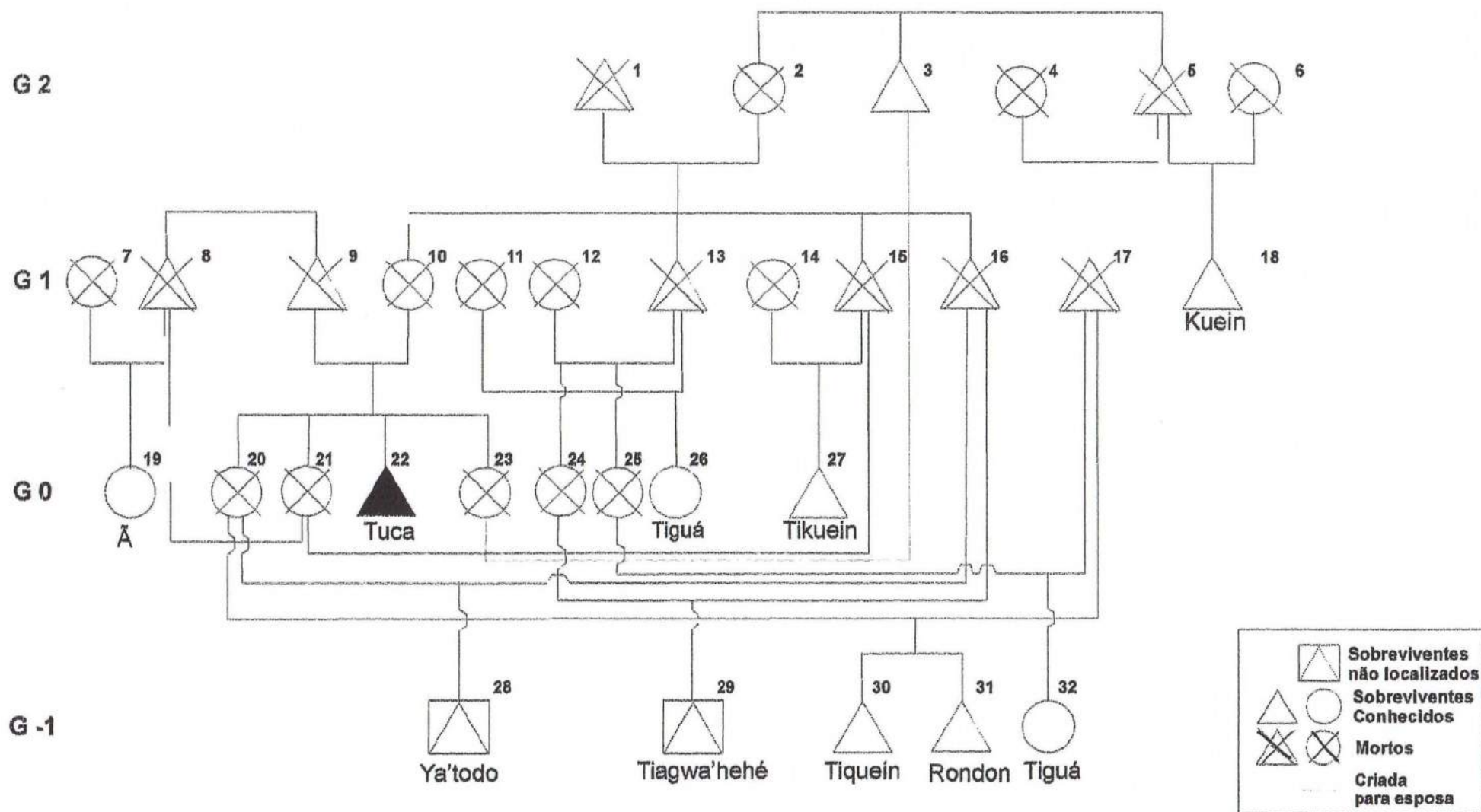
No diagrama abaixo, que tem Tuca como experiência, é possível identificar dois casamentos avunculares (filha da irmã com tio materno), um entre primos cruzados e um terceiros de um homem com a filha do cunhado de seu irmão (irmão da esposa deste), todos compatíveis com as expectativas culturais. Também observamos casamentos poliginicos entre tios maternos de Tuca.

Mas há dois casos considerados anômalos na etnografia Tupi-guarani. Um deles é o casamento de um homem (8) com a filha de seu irmão (21), o que significa uma relação incestuosa. Essa situação foi “corrigida” quando o tio materno, da mulher a tirou do marido e casou-se com ela, retornando, assim, à norma dos casamentos avunculares.

A mesma situação anômala surge com o casamento de um homem (16) com a filha de seu irmão (24), também estruturalmente incestuoso, mas que não foi desfeito antes da extinção da sociedade.

² Sobre tais características tupi-guarani, ver Laraia (1971; 1986).

Figura 03
Os parentes e os afins de Tuca



Kuein confirmou que esses casamentos não estavam de acordo com as uniões previsíveis e aceitas pelo grupo. Eles aconteceram na década de 1950, no auge do assédio das frentes de colonização no território tradicional do grupo que como consequência passava por uma total desestruturação social, com a drástica redução do território e da população onde as principais vítimas foram as crianças e as mulheres. Certamente, se o grupo estivesse vivendo em condições normais, esses dois casamentos não teriam ocorrido e, se ocorressem, poderiam ser a causa de algum mal que viesse a cair sobre o casal por ter infringido a regra de proibição de casamento de homens com suas filhas classificatórias.

As narrativas sobre os parentes trazem ainda informações de ocorrências do compromisso de homens mais velhos com mulheres mais jovens. Uma irmã de Tuca, não representada no diagrama, era casada com um irmão de sua avó materna³. Relatam ainda o hábito de homens pedirem aos pais uma menina para criá-la como futura esposa, inclusive as filhas das irmãs, suas esposas preferenciais. A irmã de Tuca [23], por exemplo, estava sendo criada pelo irmão da avó materna para esposa, [4]⁴ mas foi-lhe roubada por um homem mais jovem de outro grupo local Xetá.

A memória dos narradores trata ainda da prática da adoção de meninas órfãs para futuras esposas daquele que as adotou, ou para um dos seus filhos, ou então para um outro homem ligado ao seu grupo.

Uma das sobreviventes, primas paralelas de Tuca, ã (19), quando em 1955 foi levada pela expedição de contato do SPI para ser criada em Curitiba⁵, havia sido

³ Soares (1997), Fernandes (1989) e Baldus (1970), dizem que essa prática era comum entre os Tupinambá e os Tapirapé. Entre os Guarani-Mbyá, ela ainda hoje está em vigor.

⁴ Este mesmo homem havia sido casado anteriormente com uma irmã de Ego não representada no diagrama.

⁵ Naquela época novembro de 1955, um pequeno grupo familiar Xetá havia acabado de estabelecer contato com os moradores da fazenda Santa Rosa, a mãe de ã havia falecido e Mã tomou-a para criar. ã

adotada pelo tio materno de Tuca, depois de ter assassinado o pai desta.⁶ Sua mãe foi desposada por outro tio materno de Ego. A menina, provavelmente, seria desposada pelo tio materno que a criava, ou então seria dada como esposa a um dos seus filhos, Tikuein (27), por exemplo, hoje sobrevivente, como ela⁷. Baldus (1970, p. 296-297) chamou a essa prática “escola matrimonial”, também observada entre os Tapirapé.

A exemplo de outros grupos tupi-guarani, entre os Xetá, o chefe e os homens que moram em sua casa (seus irmãos, por exemplo) casavam-se com mulheres de outros grupos locais, como ilustra o diagrama 01. Através dessas uniões é que se estabeleciam relações de afinidade, aliança e reciprocidade. Esses casamentos são perfeitamente observáveis, no diagrama que apresenta os grupos locais. As descrições falam sobre os casamentos preferenciais entre os primos cruzados e com o tio materno, sendo proibido o casamento entre os primos paralelos do lado paterno, pois estes eram considerados irmãos.

Ao que tudo indica, a regra de residência Xetá era patrilocal. Segundo Kuein (03/03/2003):

Quando um rapaz casava, ele não saía de perto do pai, não, ele ficava morando lá, no lugar de gente dele mesmo. Às vezes parava um tempo com pai dele, depois fazia casinha pra ele e mulher dele, mas ficava junto com o pai dele, em casa separada, mas pertinho do pai. Agora, mulher quando casava, ela ia ficar junto com marido dela, com gente do marido dela. Não ficava com pai dela, não, ela ficava com os parentes do marido, só vinha visitar pai e mãe dela, mas não parava com eles.

informa que quando foi para Curitiba com o irmão achava que ia passear e voltava, mas nunca mais retornou a seu lugar. Sobre sua história ver Silva (1998).

⁶ A morte se deu em represália à morte do irmão mais velho da mãe de Tuca.

⁷ Soares (1997, p. 105) observa, que esta prática entre os Guaraní era marcada pela intenção de atrair homens para a sua parentela, além da pretensão de tomar as meninas como futuras esposas. Entre os Xetá, a intenção não parecia ser diferente.

Os narradores informam que não conheceram outro sistema de residência e que seus pais sempre lhes diziam “que era a mulher que se mudava para o lugar do homem. Ela é que acompanhava o marido”.

Na figura 02 com os grupos locais, é possível observar em Gl 01 pg. 163 o casamento de um homem com a irmã de sua falecida esposa, o que pode indicar a prática do levirato. Nota-se ainda em Gl 03 um homem que toma para esposa uma das mulheres de seu irmão mais velho.⁸ Porém, dada a anormalidade de suas vidas sob a pressão dos colonizadores, é impossível fazer afirmações mais precisas.

Ainda na figura 02 os sobreviventes aparecem como oriundos de três grupos locais distintos: o Gl 01, Gl 03 e Gl 04. É portanto, a partir das histórias contadas pelos três narradores, somadas aos dados de pesquisa coletados por Aryon Rodrigues, que apresento alguns termos de parentesco e afinidade, nos diagramas abaixo.

Termos de relação consangüíneos - Ego Feminino

Termo Xetá	Relação	Comparação Mbyá	Observação
1- m ^o mā māy	F; FF; MF	paʔi; ⁹	Vocativo
2- hay	M;MM; FM	haʔi	Vocativo
3- čĩkiwə, ka	B	(če)kiwi	
4- kīwakā āwəyče	yB	kiwi	
5- kapəkā	YZ	kipiʔi	
6- čirəkežə	oZ	(če)riké	
7- nhanem e'mbi/ ñanemémhi	S	ñané membí	Xetá: 'nosso filho' Mbyá: nosso(s) filho(s) filha (s)

⁸ Dada a situação pela qual passava o grupo na época em que os informantes lá viviam, isso pode decorrer de situações de desestabilização social. Kuein, no entanto, afirma que era comum antigamente o irmão mais velho doar uma de suas mulheres a algum irmão mais jovem solteiro. Quanto à prática do levirato, este é o único caso que consegui levantar.

⁹ Rodrigues observa que em Mbyá, como em outras línguas Tupi-Guarani, é paʔi. Em Xetá talvez essa palavra tenha sido influenciada por tamōj, o nome descritivo para avô em Mbyá.

**Termos de relação entre consangüíneos
Ego feminino**

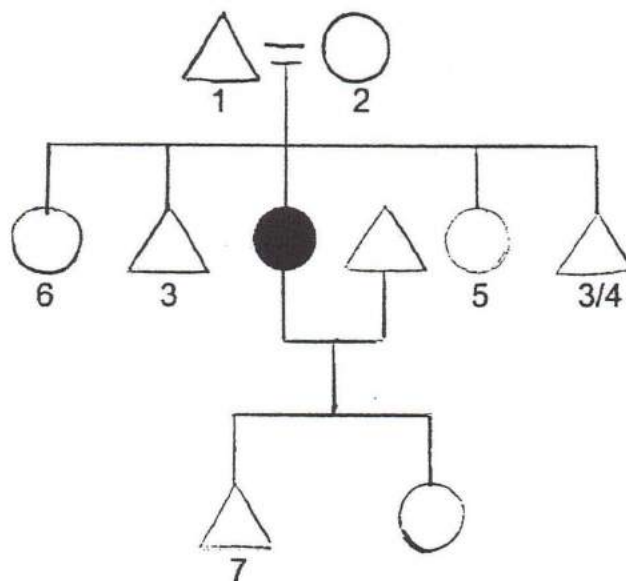


Figura 04

Termos de relação de afinidade - Ego Feminino

Termo Xetá	Relação	Comparação Mbyá	Observação
1- Ti'kātxye	HF		
2- Iwe'ndey	HM	mendi	
3- čĩ mo-ata-ha	H		'o que me faz caminhar'
4- tāmāyče	SS	te'miminõ	

**Termos de relação entre afins
Ego feminino**

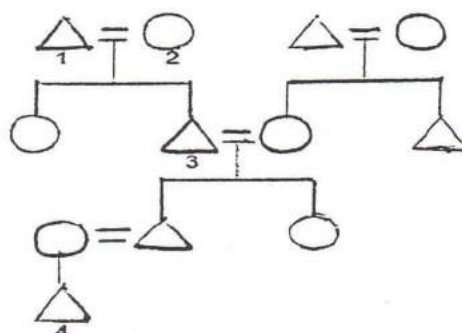


Figura 05

Termos de relação entre consangüíneos – ego masculino

Termo Xetá	Relação	Comparação Mbyá	Observação
1- m ^o mā māy	F; FF; MF	paʔi; haʔi	Vocativo
2- hay	M; MM; FM;		Vocativo
3- nayžagwi	B		Vocativo
4- čiwakā prov.: čirí wākā mijgware čiwaka tēwa	yB	čeriwi tívi	Xetá: meu irmão jr pequeno - Descritivo Mbyá: meu irmão jr. - Descritivo
5- kie ^m kačay kwōy takē	oB	tykeʔi	Vocativo
6- čirakā - Descritivo	BS	če raʔi	Mbyá: Meu filho [relacionado ao pai] /meu sobrinho paralelo [em relação ao tio] -
7- nīdjogūi nežagoy	Z		Vocative
8- takāʔi čindakā	Z	če rendi	Descritivo
9- I'ndenwā a'wōdʔi	oZ	če rendi	Vocative
10- čimembi	S		Descritivo
11- čirakā prov. ¹⁰ : čir-r-áikā	yS	čc-r-aʔi	Xetá: meu filho pequeno Descritivo Mbyá: meu filho vocativo
12- tā'māyče māy'zi	SS	tenimimō	Vocativo
13- adutukā	FyB		Vocativo
14- haw	D		Vocativo

¹⁰ A abreviação prov. na revisão dos termos feita por Rodrigues em maio de 2003 indica que o termo provável é este. Os demais termos antecidos pela mesma abreviação significam a mesma coisa.

Termos de relação entre consangüíneos
Ego masculino

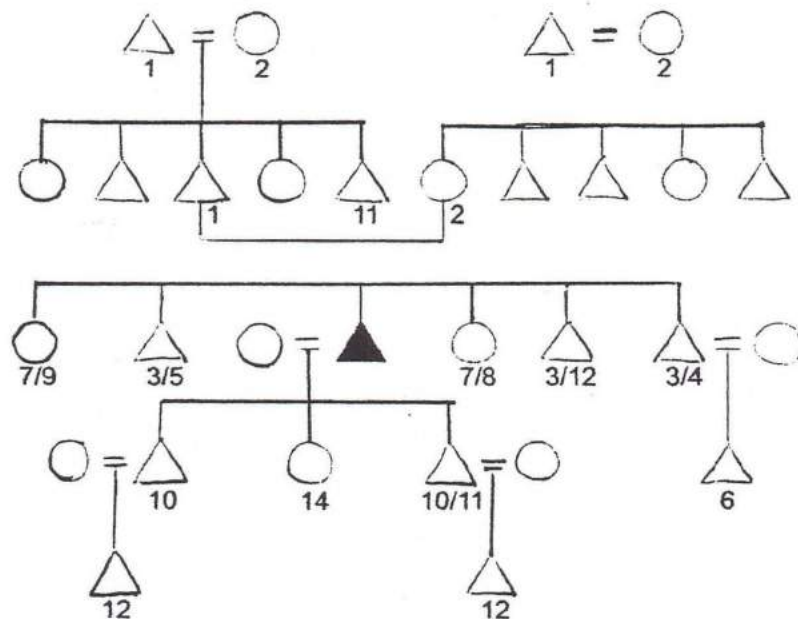


Figura 06

Termos de Relação de afinidade - Ego masculino

Termo Xetá	Relação	Comparação Mbyá	Observação
1- idja'pare	WF		Vocativo
2- i'djəwəy	WM	i-džay	Vocativo
3-nde'wəkā	WB/ZH	ndeki'vi	Xetá: teu irmão [cunhado] Mbyá: 'teu irmão' [da mulher]
'hadjakā* (descritivo) ha'wadja* (vocativo)	WB/ZH WB/ZH	ovaya nde kivi	Guarani: hovayá 'cunhado' [irmão da esposa]. Xetá: 'teu irmão' [da mulher] Teu irmão [da mulher]. Ver nota de pé de página. ¹¹
hadjakā* - (descritivo) ñegujakā (descritivo) hadjā* - (vocativo)	WB WB/ZH	egudjakā	
4-mə'qware - vocativo			'Filho só da mulher'
5- hyəkā - (descritivo)	DH		
6- ya'či (vocativo)	MBW		
7- čimi'rata (vocativo) či mi-r-ata txipa'no/txipa'ro	W W		Xetá: 'que eu faço caminhar comigo' Guarani: 'cye remireko 'a que eu faço estar/viver comigo'.

¹¹ Conforme revisão de termos feita por Rodrigues em maio de 2003, os termos para o irmão da esposa com asterisco podem ser variáveis.

Termos de relação entre afins

Ego masculino

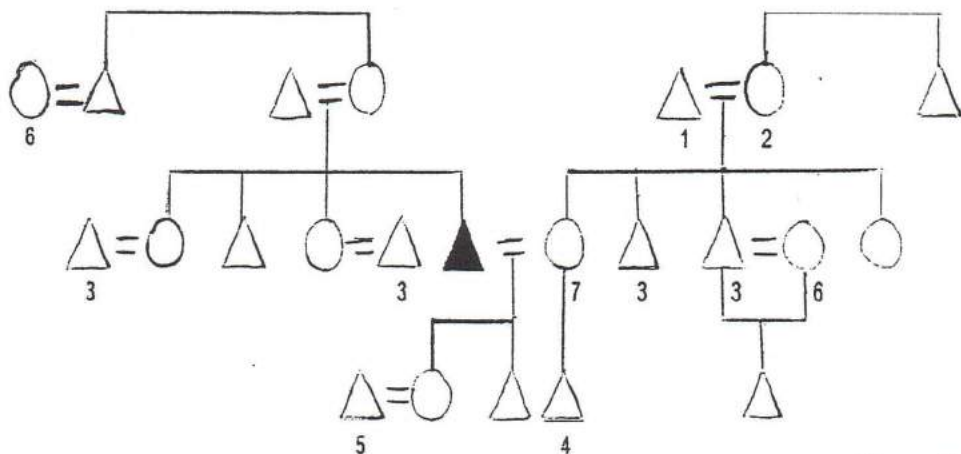


Figura 07

Estes dados apresentados, produto do trabalho da memória dos sobreviventes Xetá, são apenas fragmentos de suas lembranças centradas, principalmente, no seu grupo familiar. Portanto, os diagramas são apenas uma representação de como os narradores contam suas relações de parentesco e afinidade na sociedade perdida.

Entre afins.

Nas narrativas de Kuein, Tuca e Tikuein sobre as relações sociais entre os membros dos grupos locais e nos dados de pesquisa de Aryon Rodrigues, surgem indicações de que entre os Xetá havia uma relação de prestação de serviço entre os afins. Por exemplo, Kuein tinha obrigações para com os filhos da irmã de seu pai em Gl 01, assim como seu pai as tinha para com o marido de sua irmã.

O chefe de Gl 01 e seu filho mais velho, tinham mais prestígio do que os demais grupos locais com os quais se relacionavam. Ao que parece, ele conseguira reunir ao seu redor um grupo de consangüíneos e afins, tendo fundado um óka awatxu, "aldeia

grande”, onde edificou uma apoãjnge awatxu, “casa grande”, que, segundo os narradores, era maior de todas. A fundação de um grande lugar e a edificação da casa grande coletiva era sinal de prestígio para o fundador¹².

Aryon Rodrigues traz em suas anotações de campo alguns registros e descrições de contextos nos quais as relações entre afins puderam ser observadas durante a sua permanência junto a duas famílias nucleares Xetá que ainda viviam juntas numa óka kã nos arredores do rio Indoivaí. Seu relato centra-se na relação entre dois homens ocupantes daquele pequeno acampamento, Arigã (ou Eirakã) e Adjatukã: O primeiro era filho do tio materno do segundo que, por sua vez era o filho mais novo do chefe do Gl 01.

O trecho a seguir é extraído da caderneta de campo de Aryon Rodrigues. Tuca acompanhava como intérprete os pesquisadores.

“A mulher de Arigã (irmã de Tuca) foi lhe dada por Adjatukã. Adjatukã manda, Arigã obedece. Quase tudo que pedimos a Adjatukã para nos fazer, ele disse que Arigã faria, e assim foi feito. Inclusive as narrações para gravar, nas quais Adjatukã se preservou apenas uma posição de ponto e orientador. Também foi assim nas cenas para filmagens. A maior parte dos trabalhos pesados – cortar lenha grossa, cortar e trazer coquinho, etc. – têm sido realizados por Arigã e sua mulher”.

A descrição apresenta-nos a prestação de serviço por parte de Arigã, porém, já na abertura do registro, se vê que entre os dois também existe reciprocidade. Depois desse registro vem um outro que expõe a relação de Ajatukã e Arigã com Tuca que, mesmo estando de visita no lugar, segue à risca o que prescrevem as regras de conduta da unidade familiar quando se reparte comida. A esse respeito Aryon registra em julho de 1962 as seguintes orientações de Tuca:

¹² Soares (1997, p. 73) lembra que, entre os Guarani, “é mais apropriado falar em kindred, ou seja, um grupo de parentes ligados por laços sanguíneos ou de afinidade em torno de uma pessoa de prestígio. Nesse caso, todos os ancestrais são importantes como fundadores de casas (...)” Se, no caso dos Guarani, o autor observa que existem poucas referências sobre a linealidade, entre os Xetá, ela é frequentemente afirmada, e o prestígio do chefe de GL 01 é constante nas narrativas dos sobreviventes.

“Quando damos comida a eles, Tuca diz que se deve dar primeiro a Adjatukã, depois a sua mulher, então a Arigã e a sua mulher, e por fim às crianças. O mesmo Tuca parece subordinar-se aqui não só a Adjatukã, mas também a Arigã, aos quais ele leva comida, e aparentemente faz questão de fazê-lo.”

A relação de Arigã com Adjatukã parece não estar marcada apenas pela prestação de serviço do primeiro para o segundo, mas também por uma espécie de, como disse Mauss (1979, p.147-153), “expressão obrigatória de sentimentos” de Arigã e sua esposa, ante a possibilidade da morte de Adjatukã. Sobre isto Aryon Rodrigues, em fevereiro de 1961 registra o seguinte:

“Pelas 5 hs., quando subi do rio para a aldeia, estavam Arigã e sua mulher chorando. Esta trabalhava em qualquer coisa e ele tomava água ou kukwaj (bebida feita de folhas de erva mate). A pequena distância deles estavam sentados Adjatukã e sua mulher e logo adiante Mã, os quais conversavam um pouco, sem nenhuma manifestação de choro. Ao chegar Tuca, que estava no rio, explicou que choravam porque a dor de estômago de Adjatukã, que se supõe causada por um espinho de porco-espinho que ele comeu, não passou ainda e acham que ele não agüenta, que vai morrer. Tuca disse que ontem também a mulher de Adjatukã esteve chorando pelo mesmo motivo.”

A relação de Nhengo com Adjatukã e seu irmão Mã era marcada pelas mesmas obrigações. Embora de visita¹³ no acampamento, Nhengo “assumiu as funções de servente: cortar lenha, ir colher coco de macaúba, servir kukway à mulher de Adjatukã”¹⁴. (Anotações de Aryon Rodrigues, fevereiro de 1961).

Os diagramas abaixo ilustram algumas relações possíveis de obrigação entre afins.

¹³ Nhengo, juntamente com Mã e o filho deste foram transplantados por um funcionário do SPI para uma área indígena no norte do Paraná, no município de Tomazina. Os três estavam no acampamento levados pelos pesquisadores.

¹⁴ Nhengo é primo cruzado de Mã e Adjatukã e era parte do GI 02. Desde que seu grupo foi exterminado por jagunços da COBRIMCO (Companhia Brasileira de Imigração e Colonização), foi levado pelo administrador da Fazenda Santa Rosa para junto dos que ali viviam. Tanto ele como Mã e Tikuein já haviam sido removidos por um servidor do SPI/7ª Inspeção Regional, para a Área Indígena Pinhalzinho. Eles estavam na aldeia de Adjatukã acompanhando os pesquisadores. Ao longo de suas anotações, Aryon Rodrigues observa que Tuca informou que Nhengo tinha as mesmas obrigações para com seu pai quando viviam no mesmo acampamento no córrego 215..

“Quando damos comida a eles, Tuca diz que se deve dar primeiro a Adjatukã, depois a sua mulher, então a Arigã e a sua mulher, e por fim às crianças. O mesmo Tuca parece subordinar-se aqui não só a Adjatukã, mas também a Arigã, aos quais ele leva comida, e aparentemente faz questão de fazê-lo.”

A relação de Arigã com Adjatukã parece não estar marcada apenas pela prestação de serviço do primeiro para o segundo, mas também por uma espécie de, como disse Mauss (1979, p.147-153), “expressão obrigatória de sentimentos” de Arigã e sua esposa, ante a possibilidade da morte de Adjatukã. Sobre isto Aryon Rodrigues, em fevereiro de 1961 registra o seguinte:

“Pelas 5 hs., quando subi do rio para a aldeia, estavam Arigã e sua mulher chorando. Esta trabalhava em qualquer coisa e ele tomava água ou kukwaj (bebida feita de folhas de erva mate). A pequena distância deles estavam sentados Adjatukã e sua mulher e logo adiante Mã, os quais conversavam um pouco, sem nenhuma manifestação de choro. Ao chegar Tuca, que estava no rio, explicou que choravam porque a dor de estômago de Adjatukã, que se supõe causada por um espinho de porco-espinho que ele comeu, não passou ainda e acham que ele não agüenta, que vai morrer. Tuca disse que ontem também a mulher de Adjatukã esteve chorando pelo mesmo motivo.”

A relação de Nhengo com Adjatukã e seu irmão Mã era marcada pelas mesmas obrigações. Embora de visita¹³ no acampamento, Nhengo “assumiu as funções de servente: cortar lenha, ir colher coco de macaúba, servir kukway à mulher de Adjatukã”¹⁴. (Anotações de Aryon Rodrigues, fevereiro de 1961).

Os diagramas abaixo ilustram algumas relações possíveis de obrigação entre afins.

¹³ Nhengo, juntamente com Mã e o filho deste foram transplantados por um funcionário do SPI para uma área indígena no norte do Paraná, no município de Tomazina. Os três estavam no acampamento levados pelos pesquisadores.

¹⁴ Nhengo é primo cruzado de Mã e Adjatukã e era parte do GI 02. Desde que seu grupo foi exterminado por jagunços da COBRIMCO (Companhia Brasileira de Imigração e Colonização), foi levado pelo administrador da Fazenda Santa Rosa para junto dos que ali viviam. Tanto ele como Mã e Tikuein já haviam sido removidos por um servidor do SPI/7ª Inspeção Regional, para a Área Indígena Pinhalzinho. Eles estavam na aldeia de Adjatukã acompanhando os pesquisadores. Ao longo de suas anotações, Aryon Rodrigues observa que Tuca informou que Nhengo tinha as mesmas obrigações para com seu pai quando viviam no mesmo acampamento no córrego 215..

Figura 08

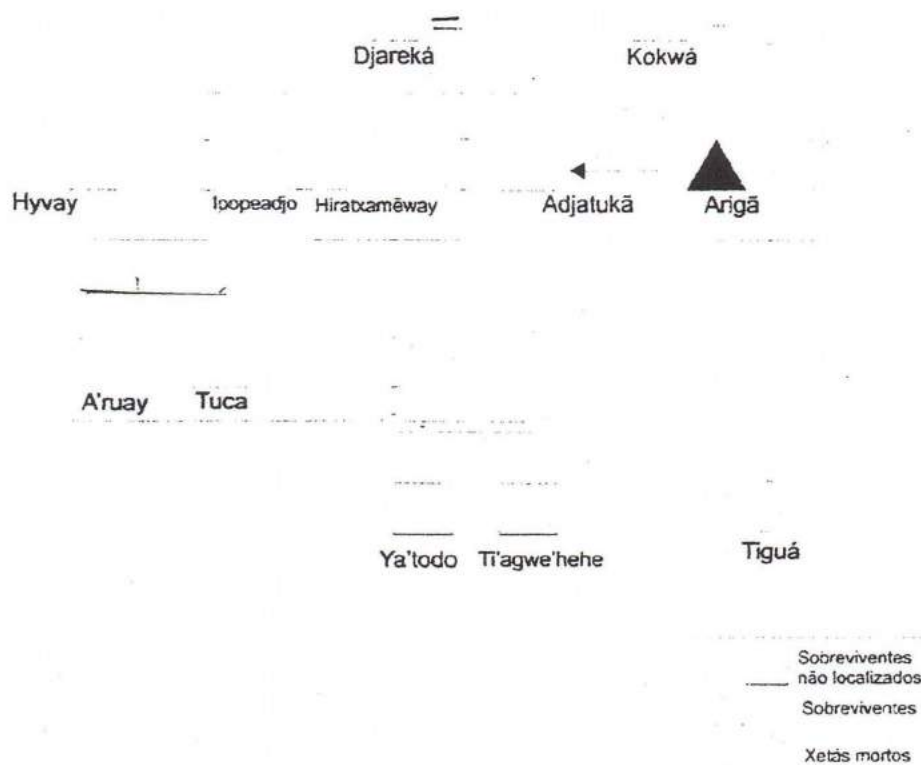


Figura 09

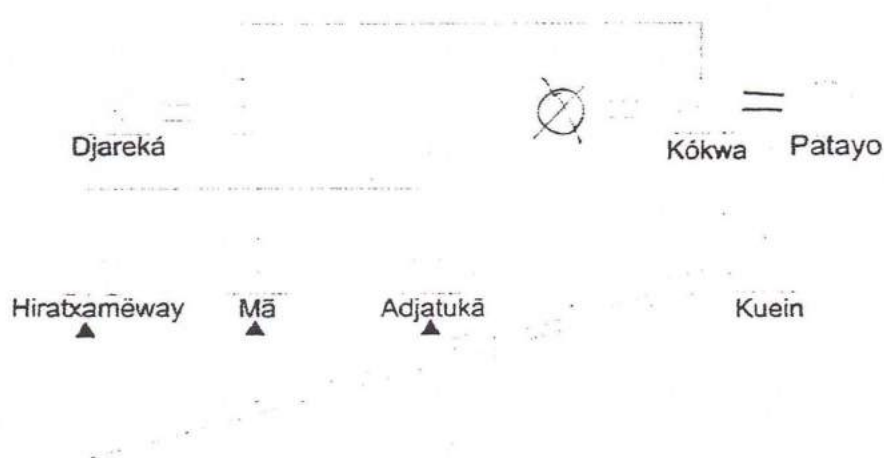


Figura 10

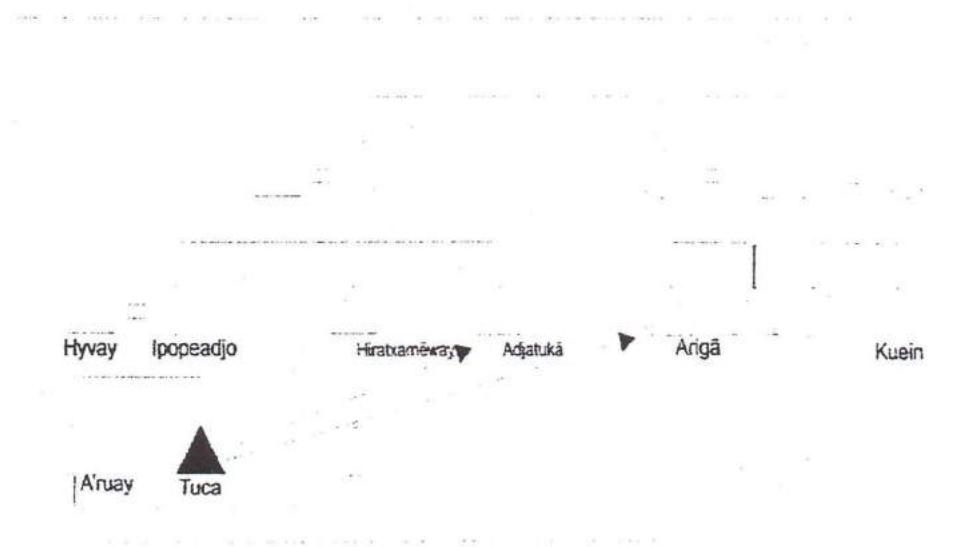
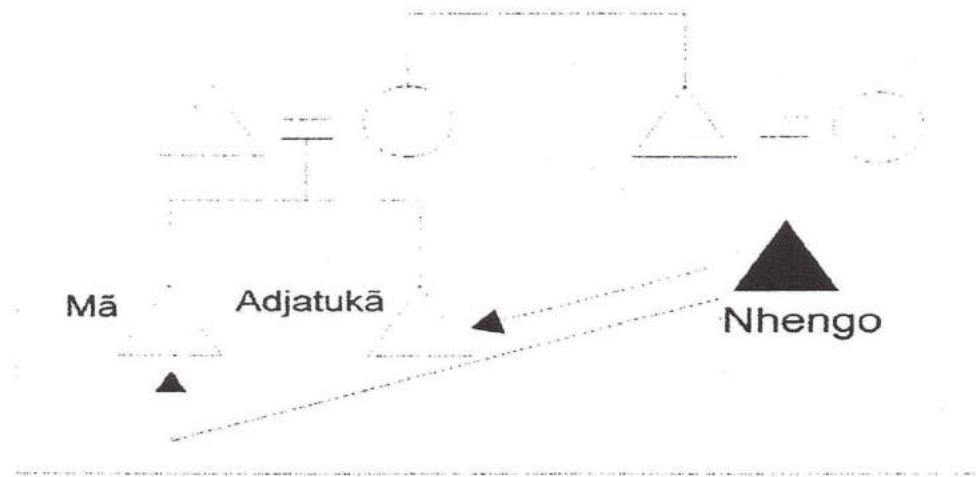


Figura 11

Além da afinidade, Arigã relacionava-se com Adjatukã também de outra maneira, já que este último era reconhecidamente o chefe daquele acampamento onde Aryon Rodrigues fez sua pesquisa. Segundo Kuein¹⁵, uma das prerrogativas do chefe dos acampamentos era exatamente a de ter pessoas, geralmente primos cruzados, mas também outros afins que lhe prestavam serviço. Kuein acrescentou: *“eles mandavam e a gente obedecia, porque tinha que ser assim entre a nossa gente”*.

Essa relação é perfeitamente observável na narrativa feita por Kuein sobre o momento em que Adjatukã, seu irmão mais velho, Iratxamēway, Arigã e outros três jovens, inclusive Kuein, se aproximam dos moradores da fazenda Santa Rosa. Tanto a narrativa de Kuein como a dos moradores da fazenda tratam da chegada dos seis àquela propriedade, dizendo que era Arigã quem ia à frente, embora a ação fosse conduzida pelo irmão mais velho de Adjatukã. No entanto, quem se aproximou e se expôs foi Arigã, enquanto os organizadores do encontro ficaram na retaguarda.

O segundo fato interessante na relação de Arigã com Adjatukã é que, até julho de 1960, o segundo tinha duas esposas, a preferencial sendo A'ruay, filha de sua irmã mais velha. A outra esposa era filha de seu irmão, portanto, sua filha classificatória.¹⁶ Com a viuvez de Arigã, Adjatukã, deu-lhe A'ruay como esposa e não a filha de seu irmão, como se poderia prever. Tal ato, segundo Kuein, não era comum entre os Xetá principalmente, na década de 1950¹⁷. Quando perguntei a Tuca e Kuein por que Adjatukã doou uma de suas esposas a Arigã e não a seu irmão Mã, fiquei sem resposta

¹⁵ Kuein também informa que todos os acampamentos pequenos tinham um homem ligado por laços de parentesco a um outro homem mais velho, chefe de uma família extensa. Observa que se não tivesse acontecido o que aconteceu com sua gente, certamente, seu irmão Arigã teria sido um grande chefe. Quando lhe perguntei por que, ele me disse: “Arigã era meu irmão mais velho, era filho mais velho do meu pai, ia ser companheiro do meu pai, mas apareceu branco (...)” (Kuein, Rio das Cobras/PR, 04/03/2003).

¹⁶ Essa união seria proibida. No entanto, não podemos esquecer que, desde o final da década de 1940, o grupo vinha passando por uma total desestruturação social, o que produz justificativas para a quebra dessa proibição.

¹⁷ Kuein, em uma narrativa sobre tensões entre grupos locais decorrentes do roubo de mulheres, informa sobre situações onde o irmão mais velho cedia uma das mulheres que capturasse ao irmão mais novo, porém, não o contrário.

por um longo tempo, até que, numa última conversa com Kuein, observei numa de suas falas que o que Adjatukã fizera ligava-se a duas situações. A primeira era o fato de ele como chefe, ter duas esposas, dar uma para Arigã, pai de uma filha pequena que futuramente poderia vir a se casar com um dos seus filhos. A segunda prendia-se à iminência de desaparecimento daquele pequeno núcleo, posto que, sem a esposa, Arigã deixaria o acampamento temporariamente, como sempre faziam quando morria alguém, podendo ou não retornar. Viúvo, ele poderia transformar-se numa ameaça caso viesse a se juntar aos outros sem mulheres, como Mã e Ñengo, provocando assim o rapto de mulheres, prática comum entre os Xetá¹⁸, cujos efeitos se faziam sentir mais fortemente com a desagregação do grupo. Aryon Rodrigues e Kozák, em suas anotações de 1961 registram o clima tenso dos moradores do acampamento de Adjatukã com a chegada de Mã e Ñengo. Em conversa com o primeiro soube que nenhum dos dois chegou ao acampamento de imediato. Tuca informou-lhe que os moradores temiam que os visitantes tomassem suas mulheres. O clima tenso e de desconfiança durou enquanto os dois permaneceram no acampamento.

Para evitar o pior, Adjatukã fez aquele arranjo¹⁹, doando sua esposa preferencial a Arigã seu primo cruzado. Assim, o grupo foi preservado e o novo casal continuou a sua prestação de serviços.

Entre os irmãos, parentes consangüíneos, os registros de Aryon Rodrigues mostram que, aparentemente, Mã não tinha obrigações para com o irmão Adjatukã enquanto permaneceu no acampamento deste. As narrativas que tratam dos parentes e

¹⁸ Relatos de rapto de mulheres entre os grupos locais e tensões provocadas por ele também, foram objeto de estudo por Fernandes (1989), Fausto (1997), Soares (1997), entre outros. Nas narrativas Xetá essa prática é recorrente e a desestabilização do grupo que perdia mulheres era fatal, uma vez que isso desencadeava retaliações de ambos os lados.

¹⁹ Em todas as histórias que os Xetá me contaram, o eixo temático sempre foi o roubo de mulheres e o acúmulo de mulheres pelos chefes, que quanto mais mulheres possuísem, mais poder demonstravam ter, até porque possuir mulheres era sinônimo de ser bom caçador, pois só quem era um bom provedor podia gozar da prerrogativa de ter mais de uma esposa. Apenas uma vez ouvi menção de que um irmão (Mã) havia roubado uma mulher de um homem morto por ele, a qual deu para seu irmão mais novo (Adjatukã).

não parentes, observam que irmãos não tinham obrigações entre si, pelo contrário, era uma relação de solidariedade. Kuein observa que o primogênito devia proteger o mais novo, porém no caso de Adjatukã, ele parecia competir com o seu irmão mais velho, pois foi ele que forçou a busca do contato com os moradores da fazenda Santa Rosa. Embora a aproximação tenha sido organizada pelo mais velho Iratxamywaj, este saiu de cena e nunca mais apareceu no local. Continuou sua fuga pela mata até ser morto pelos irmãos do marido da irmã, dando origem a uma retaliação de seus próprios irmãos comandada por Adjatukã, que já mantinha contatos esporádicos com a propriedade acima mencionada. A partir daí, Adjatukã fundou um lugar para si e os que o acompanhavam, entre eles, Arigã, enquanto o grupo local do qual fazia parte continuou na fuga mata a dentro.

Embora Aryon Rodrigues não tenha observado qualquer obrigação entre irmãos, ele registra em 04/02/1961, o medo de Adjatukã de que seu irmão, Mã, lhe tomasse a esposa devido à situação daquele momento, quando todas as mulheres haviam morrido, inclusive as duas de Mã²⁰.

O período ao qual as narrativas Xetá remetem incide sobre o auge da invasão colonizadora. A desagregação do grupo já era fortemente atingida em todos os aspectos, o que torna difícil entender a relação entre os irmãos Mã e Adjatukã.

Apesar da fragmentação dos dados podemos perceber que a relação parece ter sido tensa entre os primos cruzados, antes ou depois de efetuados quaisquer casamentos. Os efeitos dessa tensão podem ser sentidos nos confrontos e na prática da vingança pelos membros dos respectivos grupos locais. Entre os primos paralelos, a relação parece ter sido semelhante à dos irmãos. Os narradores Xetá mencionam um termo para essa relação que significa “pedaço de mim”.

²⁰ As mulheres que não haviam morrido até então continuavam fugindo com outros grupos pela floresta, a exemplo da família de Tuca que, ao que tudo indica, até por volta de 1961/1962, foi vista em fuga no que sobrava de mata.

Marido e Mulher

O termo descritivo *tximirata*, “a que eu faço caminhar”, empregado por um homem para se referir à esposa, e o termo *tximoatahá*, “o que me faz caminhar”, utilizado por uma mulher para se referir ao marido, indicam a importância do homem na sociedade Xetá. Enfatizando o papel do marido como agente e o de mulher como imanente, posta num mundo que é dele, a quem é permitido percorrer se lhe seguir os passos.

Mas os dois termos carregam ainda, uma outra mensagem a respeito daquela sociedade, ou seja, a idéia de movimento, da mobilidade²¹ em que vivia o grupo em função das atividades de subsistência, onde o marido, a mulher e os filhos faziam itinerários variados pela floresta. Enquanto ela transportava todos os bens da casa em seu *pináko*, cesto trançado com folha de coqueiro, além dos filhos pequenos e do tição de fogo, ele seguia, como diz Kuein, “à frente, com seu arco e flecha, abrindo o caminho para a mulher e os filhos que o seguem”.

Até mesmo na sua iniciação, as mulheres iam pela mão e ação masculinas. Para explicar como a iniciação feminina se originou, Tikuein, ao descrever o ritual, observa que os antigos contavam

que antigamente, num tempo muito longe, tinha uma moça, uma indinha, então diz que quando veio pela primeira vez a regra prá mulher, então, eles pegavam assim [mostra], eles amarraram aqui, amarra ali [abaixo do seio, abaixo do ventre] e risca [escarifica] a barriga dela. Depois eles deixaram ela erguida assim no alto [num jirau construído alto na parte interna do apoãjnge awatxu], diz que era pra ela não sair. Isso era o batizado da menina, da mulher. Eles

²¹ Rodrigues (1998, p.33-51) trata da etimologia tupi para esposa e boca.

faziam batizado, riscavam a barriga dela com dente de paca (...). Nessa história, elas eram duas moças. Aí diz que puseram elas lá. Aí, diz que um dia eles pegaram uma anta e foram assar. Lá na casa, diz que elas falaram uma para a outra: ' nós não vamos ficar aqui, não'. Os homens foram fazer o assado da anta e quando eles voltaram, elas tinham desaparecido. Virou tudo em grilo. Aí diz que eles chegaram, aí diz que ele bateu no paiol [casa] assim [demonstra], e perguntou na linguagem nossa né: 'onde vocês estão?' Aí diz que o grilo respondeu na língua nossa, dos antigos, né, que elas tinham virado tudo grilo. As índias viraram grilo, daí não voltaram mais. Por isso que amarravam o pé delas quando elas iam ser riscadas [escarificadas]. Depois de riscadas, elas podiam casar.

Diferentemente da iniciação masculina, a da menina não era marcada por festividade, nem pela cantoria e beberagem.

Mesmo nos rituais de beberagem e de iniciação masculina, a participação das mulheres é secundária, porém imprescindível, pois a elas cabem os cuidados com os seus respectivos maridos, evitando que, bêbados, caiam no fogo ou que briguem. Devem servi-los quando já não conseguem mais fazê-lo. Cuidam do fogo, dos filhos, enfim, o seu papel parece ser o de acompanhar as ações do marido e da família, seja em casa, seja no mato.

A força semântica dos termos *tximirata* e *tximoatahá* pode nos indicar o papel da mulher na estrutura social Xetá, e reforça a importância da figura masculina na manutenção do grupo, enquanto provedor, “caçador e coletor”, reprodutor da linhagem característica muito cara aos Tupi-Guarani, onde um homem sem filhos não contribui para a reprodução social do grupo, conseqüentemente, de sua linhagem - e guerreiro - protetor do seu grupo contra os perigos que o ameaçam, sejam eles de que natureza forem, revestido de poderes religiosos e sobrenaturais capazes de lhe auferir a

habilidade de conversar com os seres sobrenaturais da floresta e ser protegido por eles. Acima de tudo, o homem é “aquele que profere palavras”.

Enfim, a relação *tximirata* e *tximoatahá* na extinta sociedade Xetá faz-se sentir nas narrativas míticas e nos episódios. Do conjunto de narrativas míticas que coletei, a figura feminina apareceu apenas em algumas e em situações muito pontuais: como, por exemplo, dilúvio, cujos únicos personagens que se salvara foi um casal de irmãos e, no roubo do fogo, que é uma seqüência daquela. Em ambas as histórias a mulher segue o homem e é protegida por ele. O termo descritivo para esposa, “a que eu faço caminhar comigo”, já indica o poder social masculino e a força que a patrilinealidade e a patrilocalidade tinham naquela sociedade.

Quando perguntei aos narradores sobre o papel do homem e da mulher em relação aos filhos, à reprodução, de imediato, orientados pelo sistema de parentesco da sociedade dos brancos, me responderam: “eles eram filhos do casal, dos dois”. Logo em seguida, quando lhes pedi para me explicarem como era antigamente, eles disseram-me exatamente o contrário. Tomaram seus parentes na sociedade extinta como orientação e teceram narrativas, enfatizando, exatamente a descendência patrilinear e relegando a mãe a mero acessório reprodutor.

“Chefes”

Sempre que os narradores contam histórias a respeito do seu povo e, principalmente, dos grupos locais, mencionam a presença do chefe desses grupos. Porém, Tikuein e Tuca declaram que Kuein é a pessoa que mais conheceu histórias a respeito dessa figura quando ainda viviam no mato. Por isso, estes o chamam para “falar sobre o Chefe”.

Kuein observa que entre o seu povo havia dois tipos de chefe: um que chefiava um pequeno grupo, geralmente formado por sua família nuclear e aqueles que o acompanhavam. Chama a atenção para o fato de que, no tempo dos antigos, muito antigos mesmo, como os avós dos avós de seus pais, os grupos eram maiores. Esse chefe, segundo ele, era responsável por aquele lugar e os que o acompanhavam. Entre os que o seguiam, havia aqueles que lhe prestavam serviços diversos, como socar mate, coquinho, coletar erva mate, larva, palmito, etc. Eram atividades feitas individualmente, se fosse solteiro. Quando casado, a esposa o acompanhava.

Esse homem estava geralmente ligado a um outro mais velho, o seu pai, em cuja casa morava até se casar. Depois de casado, construía seu rancho próximo ao do pai e, um tempo depois, mais afastado, mas ainda no mesmo espaço ecológico do grupo paterno, percorria locais de caça e coleta, seguindo itinerários que sempre retornavam ao ponto inicial. Como “chefe”, ele comandava apenas o lugar onde habitava com a sua família.

O segundo tipo de chefe comanda os grandes problemas, as grandes comemorações e os grandes encontros. É o grande chefe da família extensa, o responsável pelo bem estar dos que o seguem, “é o conselheiro”, nas palavras de Kuein. Para ser um chefe dessa estirpe não basta querer, é preciso pertencer à linhagem do pai, e ser o mais velho do grupo de siblings, ou seja, takii “o irmão mais velho”. Como Sol é de Lua. Aos poucos, ele vai assumindo as responsabilidades do pai, sendo inclusive, o filho que mora próximo e que cuida dele²².

Na descrição que faz, Kuein parte de um ponto prático para explicar:

²² Kuein não faz menção à existência de um conselho de chefes entre os Xetá, como o que havia entre os Tupinambá. No entanto, há algo que fica bem claro em sua fala: embora o filho mais velho assuma as funções do pai, ao que parece, este último continua a manter o papel de conselheiro do grupo, função que parece dividir com o filho.

O avô de Tuca que era pai da sua mãe tinha vários filhos (...). O capitão era o avô dele, só que ele já não era tão forte, estava velho. Então o filho mais velho dele é que ia ser o capitão. Iratxamywáj, “caçador de capivara” era o nome dele, ele que era o capitão, porque ele era o filho mais velho dos homens por isso ele era o cacique, o capitão maior de toda gente dos irmãos da mãe de Tuca (...). Kuein (05/03/2003)

Há, portanto, uma regra de sucessão paterna que deve ser observada: se o pai é o chefe, seu filho mais velho também o será. A ele cabe cuidar do destino dos membros da família, em geral formado pelo grupo de siblings mais jovens que ele e os afins. Seu papel equipara-se ao de Sol quando andava com seu irmão Lua pela terra. A importância da figura do irmão mais velho e do irmão mais novo na sociedade Xetá está inscrita nas narrativas míticas. Nelas, como no cotidiano daquela sociedade, o termo empregado para designar o mais velho é *itatywa*, ou pelo termo descritivo *ñane txápe takíy* “nossa luz (Sol) irmão mais velho.”

A importância desse chefe pode ser facilmente identificada na terminologia empregada para designá-lo, *Ñanedja há*²³, “aquele que cuida de nós; o que nos vê”. Esse termo é o mesmo usado por Kuein para enfatizar sua grandeza:

*O nome do nosso cacique era a mesma coisa que Deus prá nós, era tipo cacique. Era mesmo assim. Para nós o nome do chefe, era o mesmo que chamávamos o nosso deus, aquele que cuidava de nós no mato.*²⁴

Enquanto “chefe supremo” de uma sociedade caçadora e coletora, ele deveria fundar o seu prestígio na qualidade de excelente caçador, porque deveria saber orientar os que o seguiam nessa especialidade. Como todo exímio caçador, tinha mais de uma

²³ *Nhande_* = nós inclusivo + *_redja* = ver + *_ha* = nominalizador, embora variando nas falas, é sempre empregado nos nomes descritivos de pessoas, lugares, coisas, etc. Cf. *ñandédja* “nosso senhor = deus. Cf. pg. 226.

²⁴ Kuein, 05/03/2003, Posto Indígena Rio das Cobras. Tikuein, mais tarde, diz exatamente a mesma coisa que Kuein, e na conversa dos dois, o primeiro auxilia segundo nas explicações.

esposa, pois não haveria mulher que não quisesse ser a companheira de um inesgotável provedor. Conseqüentemente, o número de esposas, certamente, abria-lhe a possibilidade de ter muitos filhos, muitos caçadores e a perpetuação de sua linhagem. Longe de evocar princípios da sociologia, esse quadro do chefe Xetá representa única e exclusivamente, os interesses culturais daquela sociedade.

Outra característica muito cara a esse chefe era ser forte fisicamente, ter o domínio do arco-flecha, ser bom em armadilhas para caça e contra os inimigos que viessem atacá-los ou roubar-lhes a caça. Sobre a técnica de fazer armadilhas Kuein conta que “faziam pequenos buracos no caminho, com pauzinhos apontados no fundo e cobertos com mato, para ferir os pés dos inimigos”. Serviam também para aqueles que tentassem subtrair o alheio, exporem as conseqüências dos seus atos, estampadas nos pés dos feridos.

Entre as atribuições e distinções que eram exigidas do grande chefe, estava a de ser um bom conselheiro do grupo e ter o dom da fala, pois só os sábios e velhos a tem²⁵. Eram grandes as suas obrigações, ligadas às regras de convívio e sociabilidade nas aldeias grandes, nos acampamentos, fora deles e na floresta. Ele aconselhava sobre lutas e não se esquivava delas caso fosse necessário, afinal, ele deveria zelar pelo bem estar do grupo inteiro. Contratar casamentos também era o seu papel, orientava o jovem em idade de casar que lhe prestava serviços durante algum tempo, caçando, fazendo laço, armadilha, coletando mel, frutas, e outras atividades exigidas a um bom marido. Em suma, preparava o rapaz. Quando este estava apto, o chefe conversava com o pai da moça e acontecia o casamento. Ela ia morar com o rapaz na aldeia dos pais dele, levando apenas as poucas coisas que tinha, o cesto *pináko* e sua pequena esteira *tapékwa*.

²⁵ Esta característica também era necessitada a um chefe Tupinambá e muito comum entre os povos tupi-guarani, inclusive os Guarani-Mbyá, que têm nas belas palavras a orientação da construção da pessoa Guarani.

Veado também era gente

Narrador: Kuein

Veado também é gente. Ele cantava uma vez como nós cantamos hoje. Ele fala com aqueles nossos que ficam embaixo da cachoeira. Ele canta lá, mas na terra, ele ficou mudo não fala. Nhandedja, "aquele que cuida de nós" criou o quati, mas o macaco não, macaco é gente. É índio que subiu lá em cima da árvore (...).

Para exemplificar sua fala, Kuein relata o seguinte sobre o grande chefe que conheceu, seu primo cruzado.

Iratmywáj era o nome desse capitão maior que eu conheci. Ele era sobrinho do meu pai, filho da irmã dele. Ele tinha cinco irmãos homens e duas mulheres. A mais velha era mãe de Tuca, que casou com outra gente nossa, que morava em outros ranchos. Ele era bom caçador. Era bem bom mesmo. Tinha cinco mulheres, elas não brigavam, não, ele dizia pra elas não brigarem. Meu irmão, Arigã, casou com filha de uma mulher dele, da principal, ela é a mãe da minha sobrinha, filha do meu irmão mais velho, a Tikwa [Tiguá], aquela que está lá em São Paulo. Ele também era pai da outra Tikwa [Tiguá], a que mora lá em Umuarama. Ele ajudava o pai dele a tomar conta de óka awatxu e da gentarada dele. O irmão dele mais novo era Adjatukã, que depois nos acompanhou até a casa de Antônio, abriu lugar com meu irmão, no lugar que era do meu pai. Aí, esse irmão mais novo de Iratxamywáj ficou sendo o chefe daquele rancho. Mas, naquela brigaceira, gente do pai de Tuca com gente de Nhengo, mataram o chefe. Não presta fazer isso, não podia. Aí, virou tudo. Acabou chefe grande. Os irmãos dele, meu irmão e outros vingaram a morte dele. Mas a gente acabou tudo também. Chefe morreu, todo mundo brigou e se esparramou, cada um foi pra um lado. Branco aproveitou e tomou tudo nosso, toda nossa terra, onde estava nossa gente. O chefe sabia que isso ia acontecer. Ele não queria que irmão mais novo dele procurasse branco. O irmão dele insistiu e ele acompanhou a gente, o irmão mais novo, mas ele nunca mais quis saber de branco. Ele sabia de tudo, irmão mais velho sempre sabe, Sol quando esteve aqui na terra, ensinou tudo pros nossos antigos, e pro Lua também."

A narrativa de Kuein sobre o chefe e o seu papel social no contexto da extinta sociedade Xetá faz menção a duas figuras míticas que não podem estar ausentes. No

sentido de Metraux (1979, p. 01), elas nos mostram uma forte relação entre o papel desses dois personagens Sol e Lua, dotados de certos poderes superiores, e o do chefe.

Por exemplo, o uso do mesmo termo para se referirem ao chefe e à figura do herói civilizador, *Ñanedja' há*, certamente, indica a relação entre o papel do chefe e do personagem mítico, que protegia os Xetá de todos os perigos da floresta, inclusive da *ñágua*, “a onça”, dos humanos *mbyá* e de outros povos indígenas.

Quando lhes perguntei porque haviam traduzido o termo como deus, mas que não era o mesmo deus dos brancos, eles disseram que se referia a um ser que sabiam existir, porque os Xetá falavam com ele no mato desde o tempo dos antigos. Avisava-os dos perigos, orientava-os e acompanhava-os do alto, enquanto andavam pela mata caçando e coletando. Segundo Tikuein, esse ser

*era uma espécie de pai grande que ficava do céu cuidando dos seus. A gente tinha o poder de falar com ele no mato, mas só no mato. Eu sabia as palavras que a gente dizia, outro dia eu sonhei com ele, porque eu sempre sonho lá no mato com a minha gente, e aí eu lembrei a reza do mato. Qualquer dia que a gente se reunir de novo eu te falo tudinho pra você escrever*²⁶.

O papel atribuído a esse herói cultural é o de proteger, cuidar, pois foi *Ñanedja*²⁷ que criou o ser humano. Tuca complementa-o observando que “*Ñanedja* é como um espírito, ‘o bicho homem’ é o que cuida de nós, há vários *Ñanedja*”.

A importância do chefe novamente se demonstra relevante e relacionada a outro personagem mítico, o Sol que, ao que tudo indica, corresponde a um herói civilizador, dada a sua importância como um artífice da sociedade. Se tomarmos a denominação

²⁶ Infelizmente, estes dados surgiram na minha última ida a campo (Março de 2003), quando estive reunida com os três Xetá. Certamente, nos nossos futuros encontros, eles serão retomados.

²⁷ Segundo Kuein e Tikuein, o termo significa nosso pai, o que olha por nós, o que criou a gente.

para filho mais velho, aquele a quem cabe exercer o papel de chefe do grupo local, o termo descritivo para ele é *ñane txápe takty*, nossa luz, irmão mais velho, o Sol, é freqüentemente usado por Kuein para marcar a importância dele na estrutura social. Em sua fala, o irmão mais velho era para seu povo tão importante como o Sol²⁸ o fora no tempo dos antigos, depois da grande chuva.²⁹ Parece que esse personagem está estreitamente ligado à figura paterna e, como tal, é a sua extensão, a sua continuidade em relação à sua linhagem e à perpetuação desta no tempo.

Diferentemente de outros povos Tupi-Guarani, em que a figura de Maire/Maira aparece como o herói civilizador, entre os Xetá, as transformações, os ensinamentos, a criação das coisas, dos animais e de tudo o que povoa a terra estavam reservados ao mais velho dos irmãos, Sol.

Em várias ocasiões, de diferentes maneiras, tentei puxar das narrativas míticas a presença de Maira na cosmologia Xetá, mas em nenhuma delas os narradores reconheceram tal personagem. Pelo contrário, todos os feitos reconhecidos como de autoria de Maira em outras sociedades Tupi-Guarani, couberam a Sol no tempo que andava pela terra com seu irmão mais novo.

Segundo os narradores, foi Sol quem “criou e ensinou as coisas destinadas aos Xetá desde o tempo dos antigos”. Nas narrativas sobre os seus feitos e transformações, este irmão ensina ao mais jovem e aos Xetá antigos que vêm atrás de Lua e aprendem os ensinamentos de Sol. Como seus irmãos mais novos, Sol presenteia-os com as suas criações. As narrativas sobre os feitos de Sol são muito longas e tratam de temas variados. Kuein conta alguns de seus ensinamentos:

²⁸ O descritivo para Lua é *nane txápe tywy* nossa luz, irmão mais novo.

²⁹ Kuein, 05/03/2003, Posto Indígena Rio das Cobras/PR. Os narradores nunca falam do pai de Sol e de Lua.

ñane txape takíy (nossa luz, irmão mais velho, Sol) é que ensinou o Lua a cozinhar txirawagĩ. Ele ensinou a cozinhar capivara também. Depois nós vamos atrás dele, e aprendemos a cozinhar. Sol quente chamou a capivara de kapi'way. Ele matou tatu paulista, ele tirou o casco. Ele que comeu tatu paulista também. Sol quente quando estava aqui no chão, na terra, era tudo mato. Ele queria tirar macaco. Sol quente diz que ia matar macaco para comer. Ele que comeu todo o bicho primeiro. Depois nós vamos comendo atrás dele. Ele é que ensinou a comida. Ele que ensinou a comer tudo: tatu, macaco, bugio, cotia, paca (...) Foi o Sol quente que comeu guabiroba e ensinou o irmão dele [Lua] a comer. A gente vem atrás dele e come fruta também. Sol quente que ensinou o irmão a socar coquinho (jerivá, butiá) pra comer. É muito bom pra comer [beber] com água. Ele deixou semente de coquinho pra cá. Ele que fez casa de folha de palmeira, ele ensinou tudo. Ele que fez flecha, arco também. Quando nós viemos, não sabíamos fazer flecha para matar macaco (...), foi o Sol, o irmão mais velho, que ensinou (...)."³⁰

Coincidentemente, o grande chefe Xetá que Kuein conheceu, era também chamado pelo termo descritivo, Iratxamywaj, que significa caçador de capivara. Parte dos seus atributos como irmão mais velho e chefe do grupo assemelhava-se ao que, no tempo dos antigos, “no tempo mítico”, cabia o Sol, isto é, ser a luz que iluminou o mundo e que vivia na terra, ensinando e criando as coisas para o seu irmão mais novo. No caso do chefe, ele era a luz, porque o orientava, ele seguia na frente, era forte, bom provedor, contava muitas histórias, proferia boas palavras, e sabia dar conselhos.

De qualquer modo, essa equiparação terminológica e de papéis não ocorreu ao acaso. Certamente, estava inscrita na cosmologia Xetá. A semelhança terminológica entre essas duas figuras é um forte indício de que os papéis de ambos, o chefe terreno e o herói mítico, estivessem interligados.

³⁰ A narrativa foi extraída das anotações de campo de Aryon Rodrigues que a coletou de Kuein em 02/02/1967 no Posto Indígena Guarapuava/PR, quando este ali vivia em companhia de seu irmão Arigã, a esposa Ariay, os dois sobrinhos, Tikuein e Rondon (hoje sobreviventes), Caiuá “Tikuein Ue’o” e Tuca como intérprete.

Se tomarmos a análise de Fernandes (1989, p. 272-276) sobre o papel do chefe do grupo local na sociedade Tupinambá, verificaremos que ela coincide com a figura do chefe Xetá. Porém, na narrativa feita por Kuein, não aparece a figura de outros líderes, como o pajé, o feiticeiro, etc. Mesmo assim, os narradores dizem que o fundador do lugar, o homem mais velho ao qual estão ligados os demais homens do grupo, constrói uma casa grande onde são realizados rituais de iniciação masculina e de beberagem. A existência da casa grande e a afirmação do seu uso ritual pelos Xetá, sugerem que esse chefe talvez acumulasse também uma função religiosa.³¹

A relação entre os termos empregados pelos Xetá para se referirem aos heróis civilizadores e ao chefe de um grupo local é também um caminho possível para que se possa refletir, pela via da narrativa, ainda que a partir de fragmentos, sobre as transformações das atribuições e importância da figura do chefe ao longo dos tempos nesta sociedade. Pois, se por um lado, *ñanedja há* era o protetor, o guardião, por outro, o Sol era o transformador, o civilizador, o guia, o orientador, o provedor, etc. Portanto, há entre os dois uma relação de complementaridade que se fazia presente numa só figura o chefe do grupo local Xetá, ou o capitão, como diz Kuein, daí a importância de se prestar atenção na terminologia e seu significado.

³¹ De qualquer maneira, é possível que o líder religioso e o chefe de um grupo local tenham existido e acumulado o mesmo papel na estrutura social do grupo, haja vista relato de Nímuendaju (1987, p. 102-103) sobre a travessia desastrosa do rio Paraná feita pelos yvaporé³¹, “os que queriam ir para o céu”. Essa história lhe foi contada pelos Apapocuvás.

Os sobreviventes Xetá e seus descendentes

Figura 12
Família de Tikuein

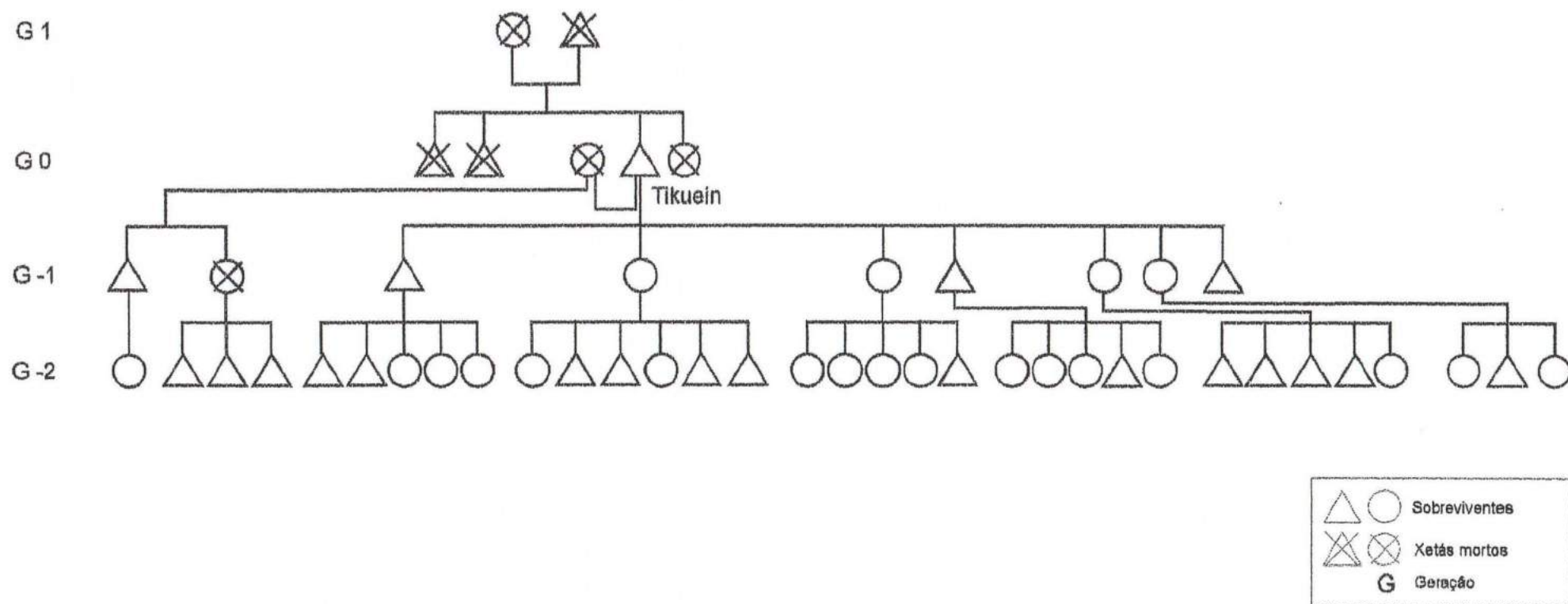


Figura 13
Família de Tuca

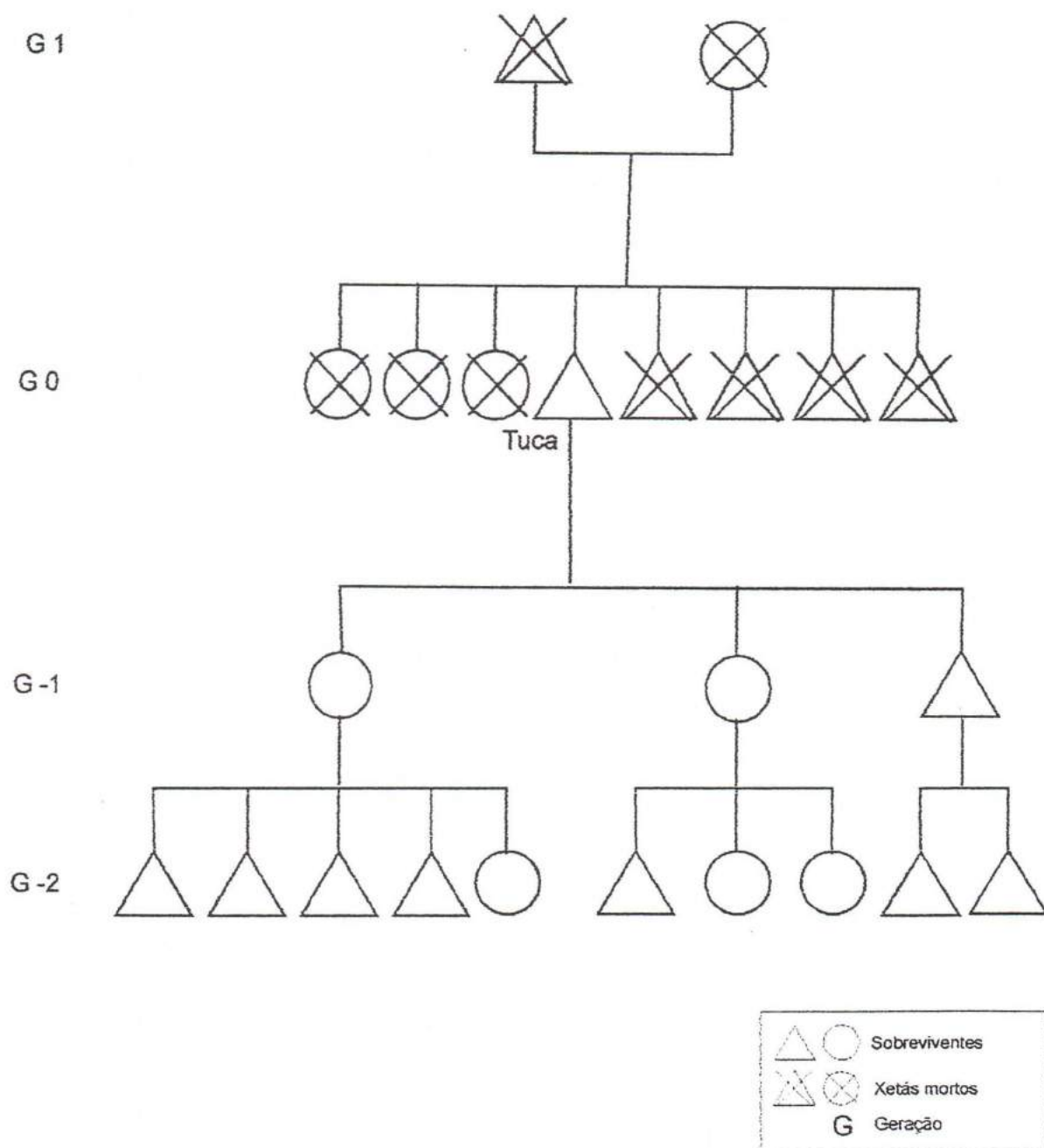


Figura 14
Família de Kuein

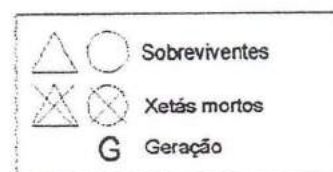
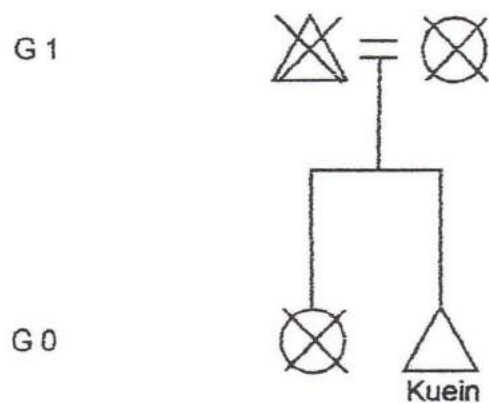


Figura 15
Família de ã

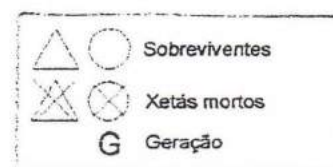
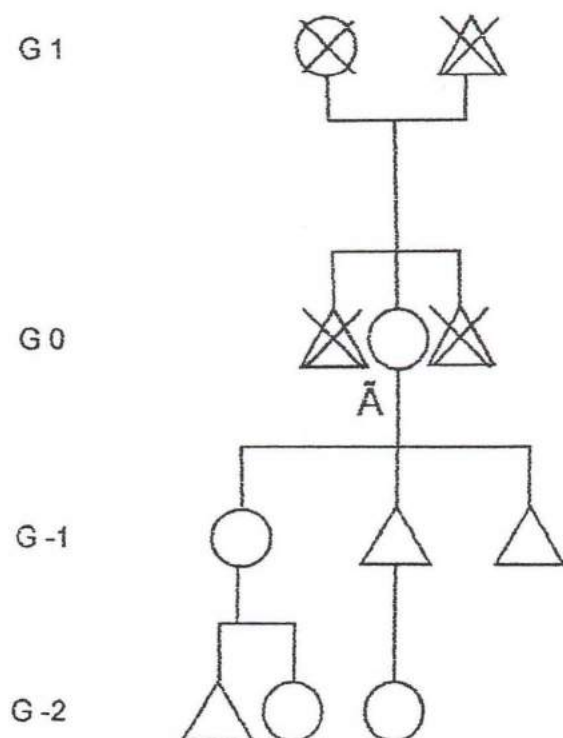


Figura 16
Família de Tiguá Filha de Arigã

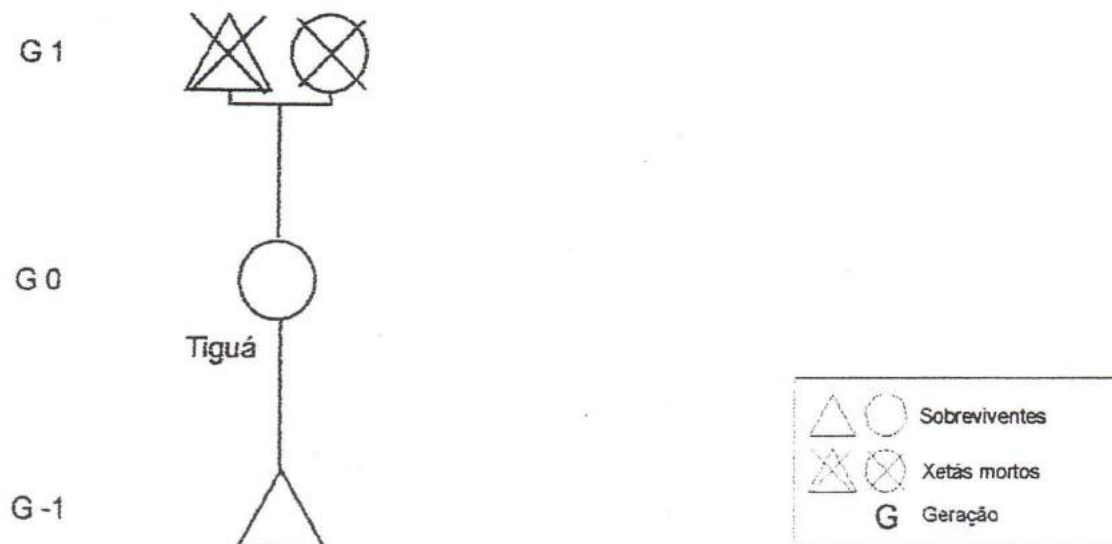


Figura 17
Família de Tiguá

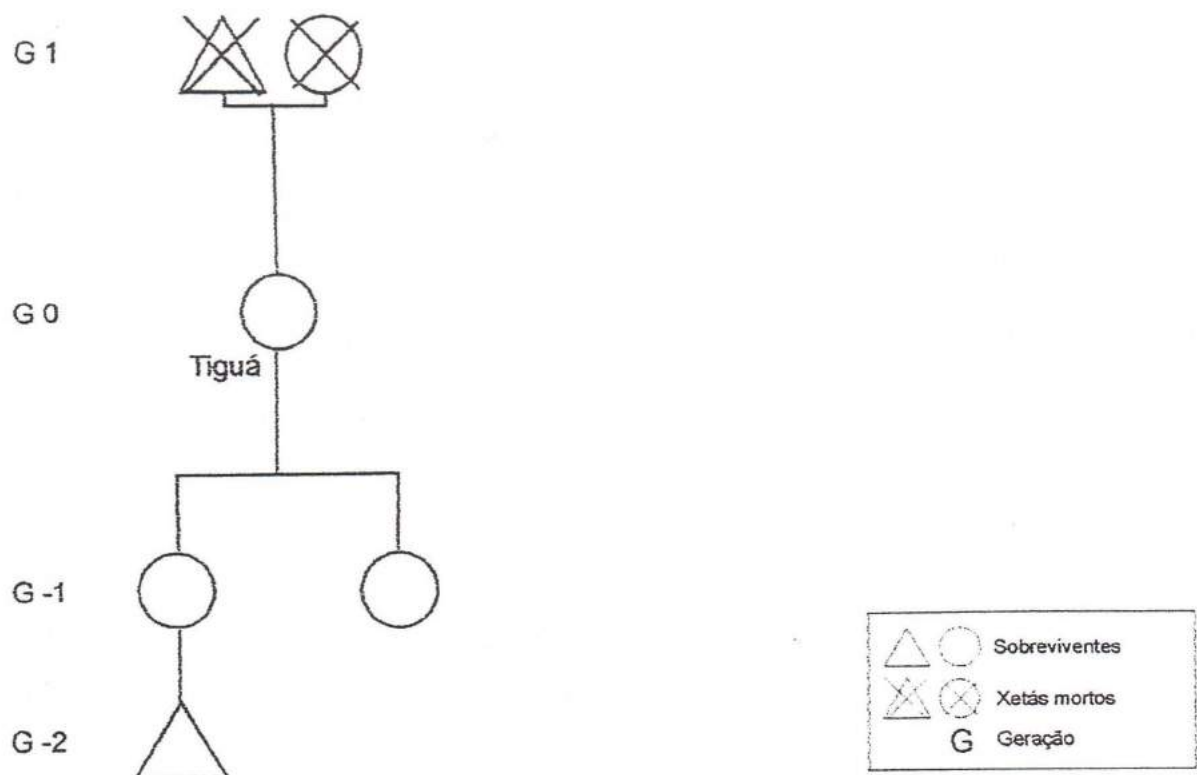


Figura 18
Família de Tiqüein

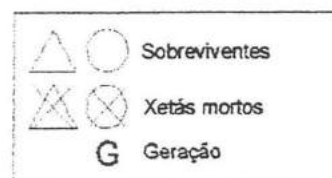
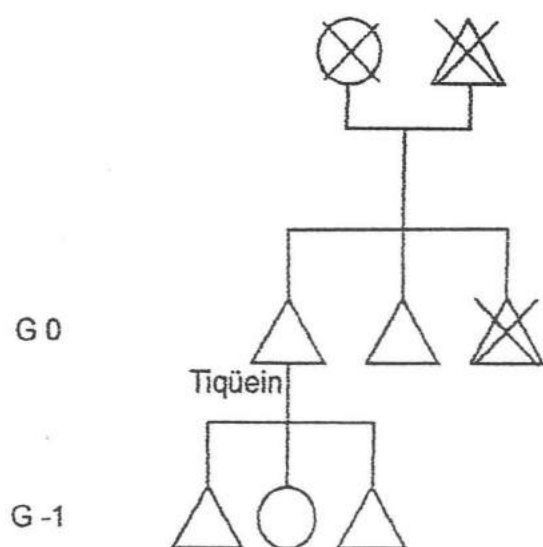


Figura 19
Família de Rondon

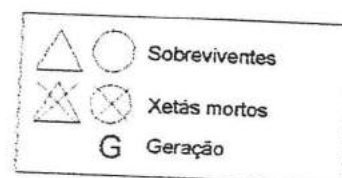
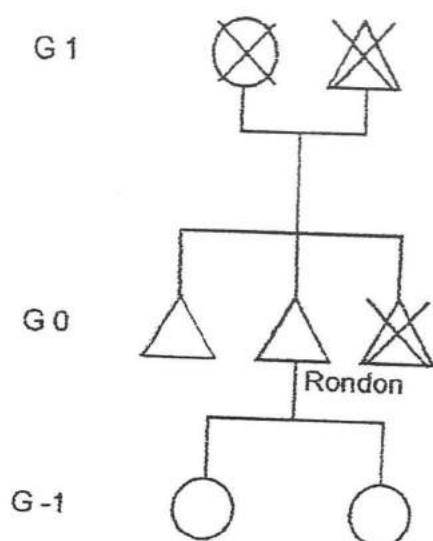




Foto: Carmen Lucia da Silva

23 - Tikuein, sua esposa (Conceição) e um de seus netos
Posto São Jerônimo/PR. Julho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

24 - Rosângela (filha de Tikuein), esposo e filhos.
Posto São Jerônimo/PR. Julho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

25 - Claudemir (filho de Tikuein), esposa e filhos
Posto São Jerônimo/PR. Julho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

26 - Tutã (filha de Tikuein), esposo e filhos.
Posto São Jerônimo/PR. Julho 2001

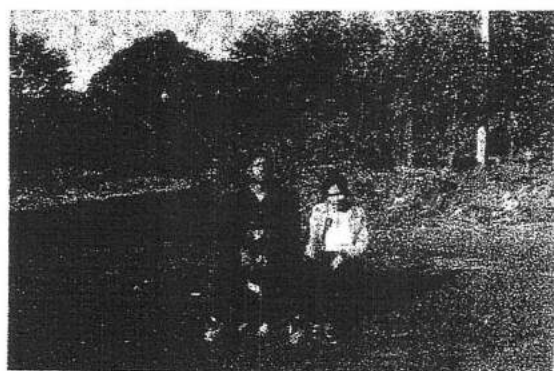


Foto: Carmen Lucia da Silva

27 - Dival (filho de Tikuein), esposa e filho.
Posto São Jerônimo/PR. Julho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

28 - Benedita (filha de Tikuein), esposo e filhos.
Posto São Jerônimo/PR. Julho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

29 - Tiquên e os filhos, Fagner e Aline.
Nova Tebas/PR Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

30 - Tuca e os netos.
Jardim Zoológico de Curitiba/PR. Janeiro 2002



Foto: Carmen Lucia da Silva

31 - Os filhos de Tiquên
Nova Tebas/PR Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

32 - Tuca e os filhos. José, Índioara e Índiamara.
Curitiba/PR Janeiro 2002



Foto: Carmen Lucia da Silva

33 - Kuein segurando um
awra'hambey
Posto Indígena Rio das Cobras
Dezembro 2001/PR



Foto: Carmen Lucia da Silva

34 - Tuca e Kuein Posto Indígena Rio das Cobras\ Dezembro 2001
Posto Indígena Rio das Cobras/PR
Dezembro 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

35 - Kuein, rapaz Kaingaing, Helena(esposa de Tuca), afilhada e Tuca
Posto Indígena Rio das Cobras/PR
Dezembro 2001

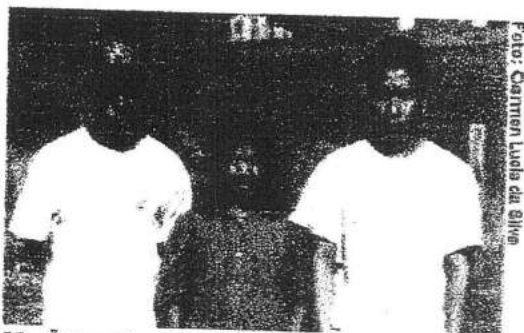


Foto: Carmen Lucia da Silva

36 - ã e os filhos (Tião e Arikã).
Posto Indígena Guarapuava/PR. Junho 2001



Foto: João Rosa

37 - Reunião com os Ketá para tratar sobre
identificação fundiária.
ã, carmen, Tikuein, Sebastião, Arikã e Tuca.
Posto Indígena Guarapuava/PR. Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

38 - Arikã, Tião, Tiquêin, ã, Tuca e Tikuein.
Posto Indígena Guarapuava/PR. Junho 2001

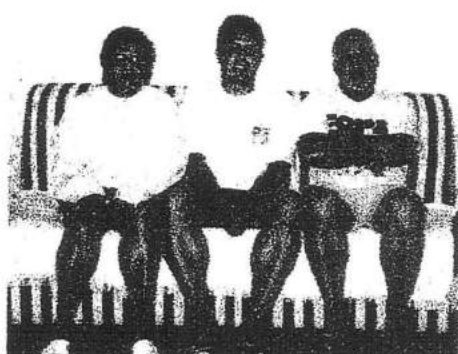


Foto: Carmen Lucia da Silva

39 - Tiguá, o filho Paulo Sérgio e o esposo.
São Bernardo do Campo/SP. Janeiro 2002



Foto: Carmen Lucia da Silva

40 - Tuca, Tiquêin, Claudemir(filho de TiKuein) e esposa
Posto Indígena São Jerônimo/PR. Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

41 - Tiguá e a filha Indianara e o neto Vinícius
Umuarama/PR Junho 2001



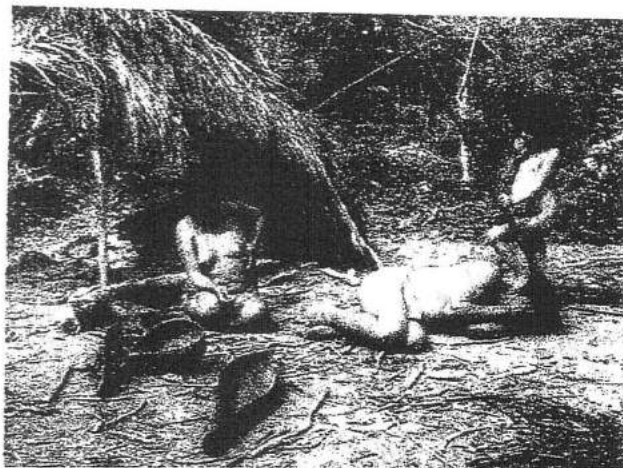
Foto: Carmen Lucia da Silva

42 - Rondon, sua esposa, Tiquêin, Tuca, e as filhas
de Rondon(Rafaela e Juliana)
Posto Indígena Chapecó/PR. Junho 2001

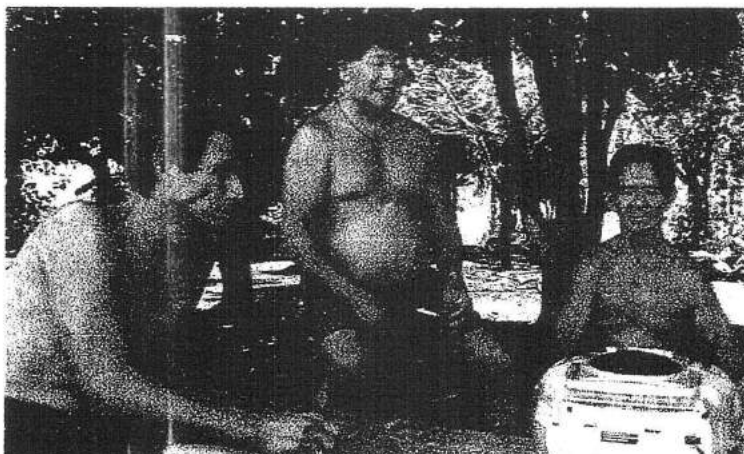
Conclusões



Nhengo (esquerda) e parte de seu grupo local (GI. 02)
Foto: kozák – Acervo MAE/UFPR (fev. 1956)



Arigã (deitado), sua esposa A'ruay (irmã de Tuca) e Tiguá (Arigã)
Foto Kozák, Acervo MAE/UFPR, 1960. (GI 04)



Tikuein, Tuca e Kuein
Foto: Carmen L. Silva – Fevereiro de 2003

Conclusões

A sociedade virtual

A sociedade ideal não está fora da sociedade real; faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre dois pólos que se repelem, não podemos estar ligados a uma sem estar ligados à outra. Porque uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelas coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma (Émile Durkheim 1989, p. 500).

A sacralização da sociedade perdida

O ato de reunir os narradores para contarem suas lembranças fundou um espaço que em tudo se distingue do seu cotidiano, encravados que estão nas vidas de outras etnias. Quando estão juntos, os narradores esforçam-se por recriar a sociedade que perderam por meio da língua, dos gestos e das relações tradicionais de que ainda se lembram de maneira surpreendentemente vívida. É verdadeiramente a busca da sociedade perdida. Nesse esforço de recriação, os narradores evocam uma das idéias fundadoras da antropologia, ou seja, a sacralização da sociedade como foi construída por Durkheim em 1912. Não importa onde estejam quando se encontram com a etnógrafa, é preciso criar as condições necessárias para que a sociedade extinta seja evocada com a pompa e o respeito que ela merece. Sem essas condições, não há narração.

Evoquemos, então, o Durkheim d'*As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ainda que depurado de seus equívocos etnográficos – sem totemismo, sem primitivismo aborígene e sem necessidade lógica de buscar o elementar – como recurso fecundo para entendermos o que acontece quando os narradores Xetá se juntam e se transfiguram em arautos da sociedade extinta.

Em contraste gritante com sua vida cotidiana quando se misturam a outras gentes por força de um destino alheio à sua vontade, os narradores Xetá, ao se reunirem para narrar coisas da sociedade perdida, criam como se fosse uma bolha de sacralidade. Transformam espaços e tempos prosaicos em tempos e espaços rituais, numa operação semelhante à descrita por Leach (1963, p.134), em que o fluxo do tempo “profano” é interrompido periodicamente pelo tempo “sagrado”. O mesmo ocorre com o espaço. A sala de visitas da família de Tuca deixa de sê-lo para se transformar no “lar” Xetá, aquele espaço demarcado pela fogueira onde se dava a transfusão da cultura de uma geração para outras. A sua mulher, que “profanamente” lhe traz o mate de cada dia, sai de cena e entra Kuein que, na qualidade de filho do irmão da avó materna de Tuca, reproduz o papel do provedor do mate no contexto Xetá original. A etnógrafa e os filhos de Tuca transformam-se na platéia obrigatória que ouve, admira e estimula as habilidades narrativas dos sábios Xetá, enquanto os três, pela magia do ritual ali encenado, devolvem a vida à sociedade morta. É, no entanto, uma sociedade virtual. Enquanto estão reunidos, ela é, para todos os efeitos, real, mas só existe no plano da memória e só se materializa no próprio ato de se falar sobre ela. Sua existência é efêmera e depende única e exclusivamente dos narradores quando a evocam com fórmulas orais e gestuais apropriadas.

Terminado o tempo de reunião e o estado de efervescência ritual que seu coletivo, mesmo exíguo, consegue gerar, essa sociedade virtual se dissolve e os

narradores retornam aos seus respectivos espaços profanos. Tais espaços nada têm em comum com o seu território original e tampouco com o espaço sagrado da reunião, posto que habitam áreas indígenas Kaingang e Guarani ou cidades dos brancos.

No contexto sacralizado das narrações na língua Xetá, o seu mundo social toma corpo, ainda que constituído pela substância imaterial da memória. Pela prestidigitação do ato ritual de narrar ou, mais especificamente, pelo poder de falar na língua materna, os narradores criam as condições durkheimianas para cultuar e cultivar aquela sociedade que um dia lhes deu a coerência da vida. Não são rituais totêmicos que os lançam na efervescência, mas o poder da língua, um poder capaz de sobreviver à própria morte do povo Xetá. É pela fala que os narradores constroem as memórias coletivas com as quais ressuscitam a sociedade morta. É também pela fala que eles recuperam o orgulho étnico e o transmitem a seus descendentes.

Certos requisitos devem ser observados para que a sociedade virtual se manifeste. É preciso seguir o protocolo, obedecer a algumas formalidades que conferem ao ato de narrar o seu caráter ritual. Por exemplo, é necessário o número mínimo de três membros para representar o social. Coincidentemente (ou não?), são três os sobreviventes que falam a língua Xetá. Durante o ato de narrar, cada um dos três exerce um papel que obedece a uma dada agenda e pauta. É também preciso haver uma plateia, muitas vezes limitada a mim, outras vezes incluindo os descendentes dos narradores. Minha parte no ritual narrativo é bem definida, já que minha cumplicidade com eles adveio de minha iniciativa de reuni-los no curso da pesquisa, e a mim coube o papel de receptora das mensagens narradas e a responsabilidade por sua concretização.

É preciso ritualizar também o tempo para que as memórias fluam adequadamente. Sons, gestos, choros, palavras, só têm o poder de evocar a sociedade exterminada se forem desempenhados nos momentos certos, o que torna cada um desses

momentos tão real como o contexto original. “É como se fosse hoje” foi uma das expressões que mais ouvi durante a pesquisa com os narradores.

Nas caminhadas que fizemos juntos para visitar o território tradicional que perderam, os espaços sociais foram densamente representados em suas falas. Naquelas ocasiões, os três narradores localizaram aldeias e definiram relações sociais entre as famílias extensas que as ocupavam. Trouxeram à tona até mesmo conflitos internos entre grupos locais, brigas por mulheres e a veneranda prática da vingança tão fortemente associada aos Tupi-guarani. Era muito claro que eles não falavam de um modelo de sociedade, mas de uma sociedade viva que com estridência povoava suas lembranças.

Quando estavam juntos no contexto da pesquisa, a representação da sua sociedade era-lhes tão real, que pude observá-los a aplicar regras que no cotidiano não são mais empregadas. Por exemplo, por ocasião da identificação da área por eles pleiteada, Tuca e Tikuein acompanhavam-me. Era preciso que um deles nos auxiliasse, a mim e ao ambientalista, a identificar alguns pontos do território reivindicado durante um sobrevôo que faríamos. O ideal seria que Tuca nos acompanhasse, pois conhecia melhor todos os pontos que precisávamos reconhecer e plotar no mapa. O ideal, no entanto, não correspondeu à definição de ambos, e coube a Tikuein nos acompanhar com a seguinte justificativa de Tuca:

O lugar que vocês vão, era lugar de gente do pai dele, que era irmão da minha mãe. O lugar do meu pai é este onde a gente está agora e aquele onde nós fomos ontem. No lugar de gente de Nhengo nós já fomos nos primeiros dias que chegamos. Agora, para lá [montante do rio Ivaí] é lugar do pai da minha mãe que era irmã do pai de Tikuein. Lá é lugar do pai de Tikuein, que seria meu tio,

por isso é melhor ele ir. Eu conheço tudinho por ali, eu andei por ali tudo, mas o lugar é de gente dele, então ele deve ir.

Com essa decisão não havia o que discutir, apenas acatar, porque o que prevaleceu foi a regra da descendência patrilinear da sociedade extinta, evocada pelos sobreviventes e transformada em fato irrefutável. Sociedade virtual, sim, mas foram suas normas que levaram a melhor em se tratando de identificar espaços já sacralizados pelo processo simbólico de trazê-los, literalmente, às falas. A gramática do parentesco e da sucessão decidiu o caso: se o antigo dono do lugar estava morto e o seu sucessor (o filho do filho) estava em nossa companhia, então cabia a este orientar-nos no *seu* espaço. Por isso, Tikuein foi, Tuca ficou.

Com este exemplo quero mostrar que, nos momentos ritualizados de nossas reuniões, quando a sociedade extinta era evocada, tudo o que os narradores pudessem trazer de material e operacional para conferir legitimidade e realidade às suas memórias narrada, eles traziam.

Os narradores Xetá sempre souberam aproveitar a oportunidade da pesquisa e as estratégias que ela criou. Por se reconhecerem e serem reconhecidos pelos demais sobreviventes como guardiões da memória da sociedade perdida, eles sempre fizeram das reuniões e encontros, um espaço simbólico para recriar suas memórias, reviver e cultuar a sua sociedade. Naqueles momentos evocavam a língua materna que preservam como um símbolo de expressão do sagrado. Língua e sociedade são um só ente, indiviso e sacralizado. Por meio da palavra Xetá, conceitos, sons e gestos adormecidos durante quarenta anos são vivificados, combinados, representados e cultuados.

Por uma etnografia das sociedades exterminadas

Foi a pesquisa etnográfica que os reuniu. Até então, as memórias da sociedade Xetá estavam tão dispersas quanto os próprios sobreviventes. A maioria dos oito Xetá que localizei e agrupei nem sabia da existência dos demais. Ao reuni-los, dei-lhes os meios para recriarem a sua parentela e construírem uma memória coletiva que, afinal, é muito mais do que a soma das memórias individuais. Foi assim que, a princípio de modo insuspeito, acabei criando uma aldeia virtual. Enquanto a maioria dos etnógrafos pesquisa *em* aldeias, uns poucos pesquisam como se fosse em laboratório, quando trazem seus informantes para casa, eu tive a experiência *sui generis* de criar do nada uma realidade etnográfica que precisava da concretude das pessoas Xetá reunidas num mesmo espaço para se materializar. Como um ímã capaz de atrair vontades já predispostas a se juntar, minha pesquisa, primeiro de mestrado e depois de doutorado, conferiu visibilidade mútua aos sobreviventes e despertou-lhes o desejo de lutar contra o esquecimento étnico e por um território próprio e recomposto.

Como consequência, minha convivência com os Xetá foge do estereótipo do etnógrafo observador-participante que é adotado pelos nativos e mergulha de cabeça no exotismo e na rotina da vida de aldeia. Nossas reuniões, efêmeras como eram, sempre aconteceram num espaço e num tempo que não se misturavam com a vida cotidiana dos narradores. Juntos construímos um “campo” à parte, uma pequena célula etnográfica, um experimento em elasticidade da memória e em resiliência face à morte.¹

Isto nos leva a um terreno que está frutificando na etnologia em várias partes do mundo, que é o que poderíamos chamar de “etnografia das sociedades exterminadas”.

¹ Do Novo Dicionário Aurélio: *Resiliência*. [Do ingl. *Resilience*]. S. f. *Fís.* Propriedade pela qual a energia armazenada em um corpo deformado é devolvida quando cessa a tensão causadora da deformação elástica.

Com a crescente tendência ao ressurgimento étnico (ver, por exemplo, os casos do Nordeste em Oliveira 1999 e a controvérsia em torno dos Caxixó em Oliveira 2003), impõe-se um repensar do campo etnográfico. Nesse exercício, o caso dos sobreviventes Xetá assume novas dimensões. Não se trata mais de uma aventura temerária com meia dúzia de desgarrados cujas memórias de infância renderiam apenas fantasias incoerentes e descoladas da realidade já extinta, mas de um trabalho minucioso e solidário com pessoas que vivem uma situação de re-emergência cultural, porque a identidade étnica nunca a perderam. Ao contrário de vários grupos do Nordeste, que mantiveram a sociedade e perderam a memória cultural, os Xetá perderam a sociedade, mas mantiveram a sua memória. Entre os Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, por exemplo, o esforço etnográfico Viegas (2002) é mostrar como, depois de 500 anos de contato, os descendentes dos Tupi da costa juntaram os cacos do passado, inclusive num aldeamento jesuíta do século XVII, para formar uma sociedade que não é nem retrato da cultura passada, nem mimica da cultura regional, não indígena. É, sim, o prolongamento modificado de uma experiência interétnica que combina os ingredientes que a história foi cozendo à sua volta.

O pioneirismo e a ousadia de Florestan Fernandes (1970, 1989) ao tomar por objeto de estudo etnográfico uma sociedade tida como totalmente desaparecida, curiosamente, não passou para a história da antropologia brasileira como um precedente para o estudo de sociedades extintas. Chegou mesmo a ser chamada de “a antropologia esquecida de Florestan Fernandes” Peirano (1984). Há, naturalmente, razões para isso. Trata-se de um desafio à posição de Radcliffe-Brown contra o que este chamava de história conjectural. Com o declínio da influência de Radcliffe-Brown na antropologia, o exercício de Fernandes deixou de ter interesse para a profissão em geral. Além disso, apesar de utilizar documentos históricos, Fernandes não toma a história como foco

teórico, o que o afasta da tendência antropológica brasileira. Seu trabalho ilustra perfeitamente a diferença entre etnografar uma realidade do passado e analisar uma realidade ao longo do tempo. No entanto, suas monografias sobre os Tupinambá marcam profundamente o leitor pelo rigor e densidade teórica do Florestan-etnólogo.

Os caminhos e estratégias que Florestan Fernandes e eu adotamos para etnografar as sociedades exterminadas que estudamos, podem ter sido diferentes, porém, nossas escolhas consideraram aquilo que dispúnhamos para estudá-las, ele documentos escritos sobre os Tupinambá, eu, a memória narrada por três sobreviventes. Ele se debruçou sobre a força e materialidade da escrita. Eu tive a sorte de contar com o trabalho da memória de pessoas que narram a sociedade perdida. Enfim, trabalhamos de forma diferente com o que restou de uma sociedade, no esforço de produzirmos uma *etnografia das sociedades exterminadas*.

Porém, ao contrário de Fernandes, que contou apenas com as fontes escritas, eu tenho as fontes vivas, ou seja, os atuais Xetá. Muito inspiradores em si mesmos, os estudos Tupinambá de Florestan Fernandes trazem ainda a oportunidade de contrastar situações diversas relativas à etnografia das sociedades exterminadas. Se, por um lado, o caso Tupinambá é um exemplo magistral do que se pode extrair de fontes escritas – ao contrário do caso Xetá que se apóia nas lembranças de três sobreviventes arrancados do seu convívio social em tenra idade – por outro lado, essas fontes são produto de percepções, necessariamente distorcidas, de europeus sem treinamento especial para a observação etnográfica – ao contrário da memória viva dos sobreviventes Xetá, socializados, ainda que de modo incompleto, em sua própria cultura. No entanto, há uma nítida tendência a se conferir credibilidade às fontes escritas por outrem que não os próprios Tupinambá e outra, oposta, a se desconfiar da fidedignidade das lembranças de sobreviventes. Tanto o esforço etnográfico de Fernandes como o meu implicam em

trabalhar sempre na virtualidade. No entanto, aceita-se sem sobressaltos um trabalho calcado em memórias escritas em documentos, como são as dos cronistas seiscentistas, enquanto ficam sob suspeita as memórias vivas de sobreviventes como os Xetá. É como se a escrita tivesse mais realidade que a memória das pessoas. Ninguém questiona os documentos dos brancos produzidos sobre os Tupinambá, mas questiona a memória dos Xetá.

Desde o início, minha pesquisa convenceu-me do contrário. Neste aspecto, o presente trabalho pretende contribuir para desfazer esse mal-entendido e render homenagem à capacidade de resistência de uma cultura que busca driblar o esquecimento através da memória coletiva de sobreviventes agora dedicados a perpetuá-la por meio da etnografia. Se os sobreviventes Xetá mantiveram silenciosas suas memórias ao longo de quarenta anos, foi porque ainda não haviam encontrado ouvidos para escutá-las. A minha proposta de pesquisa veio ao encontro dos desejos dos Xetá. Eu queria ouvi-los e eles queriam falar-me.

Aos poucos, essas memórias silenciosas foram descobrindo que não estavam sozinhas como eles pensavam e a pesquisa tornou-se então o espaço privilegiado da palavra Xetá capaz de convocar a presença da sociedade exterminada. Os três que falam a língua materna descobrem que esse espaço é próprio para praticá-la e exercitar suas memórias e o elegem como o contexto ritual de culto à sociedade ancestral. Como ouvinte e motivadora de suas histórias contadas em português, por não saber a língua Xetá, eu não preenchia as suas necessidades narrativas, porque narrar de verdade é reproduzir gestos, sons, e seguir a formalidade ritual que o ato de narrar exige. Dessa necessidade apontada pelos narradores, nasceu a proposta de reuni-los que eu viabilizei.

Tornei-me, assim, membro dessa sociedade virtual na qual os Xetá me educaram e sensibilizaram para que eu pudesse auxiliá-los a dar continuidade à sua sociedade num território reconquistado.

Em busca do futuro almejado

O que os sobreviventes querem ao reivindicar a recuperação de sua terra tradicional, ou melhor, de uma pequena parte dela, é mostrar que não estão soltos no mundo, como o senso comum quis fazer crer. O que eles dizem quando narram suas memórias da sociedade extinta e quando pleiteiam o território perdido é que mesmo que suas raízes estejam na memória, eles querem e podem transmiti-las aos seus descendentes. Para isto eles precisam estar juntos. Assim sendo, suas memórias não criam apenas virtualidades, mas também a expectativa de adquirir um território onde possam morrer dignamente e fazer reviver a sociedade Xetá através de seus descendentes. Paralelamente à reivindicação da terra, os sobreviventes querem a reparação de seus registros de nascimento e a revitalização da língua Xetá através de estudos e da produção de uma escrita própria.

O envolvimento dos Xetá na pesquisa demonstra como foram extraordinariamente perceptivos e souberam vislumbrar no nosso encontro etnográfico a possibilidade de futuro que se abria para eles. Certamente, nem eu e nem eles esperávamos isso, mas o fato é que, contrariando previsões céticas, os sobreviventes fizeram uma série de descobertas sobre si mesmos, sobre os seus, sobre os outros e, o que é mais importante, sentiram que não estavam mortos e que têm a possibilidade de um futuro. Sensíveis ao extremo, os Xetá, ao se envolverem na pesquisa, souberam aproveitar as possibilidades que a curiosidade antropológica encetou, ou seja, souberam

converter a visão fatalista do extermínio e esquecimento que lhes impingiram num projeto de futuro sobre uma base territorial real. Sabem que a pesquisa é um dos pilares sobre os quais podem apoiar suas reivindicações, não apenas de terra, mas de reconhecimento étnico e garantia de seus direitos.

Ao compartilhar suas memórias na minúscula coletividade de três pessoas, os narradores descobriram suas potencialidades e elaboraram um plano entre si e os demais sobreviventes, que é resistir à morte absoluta e ao extermínio total. Daí desejarem uma terra para viver o tempo de vida que lhes resta. É no lugar de seus ancestrais que querem morrer, porque nessa terra seus descendentes poderão continuar o projeto de se perpetuarem no tempo. Têm total clareza sobre o que significa viver em terras alheias e que sua morte jogará seus filhos no limbo dos “mestiços” perante os donos dessas terras.

A pesquisa com os Xetá demonstra que, enquanto houver um sobrevivente detentor da memória da sociedade exterminada, haverá sempre uma possibilidade de lhe devolver a vida perene, nem que seja na virtualidade da palavra escrita da etnografia.

Assim como para Fernando Pessoa, a Pátria era a língua portuguesa, para os sobreviventes do extermínio, o Mundo é a língua Xetá.

Referências Bibliográficas

AMBROSETTI, Juan B. Los indios Caingá del alto Paraná (Misiones). *Separata do Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. 1895, P. 661-745.

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical: cantos dos índios Héta. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, Curitiba, Vol. XXXVIII, p. 121-159, 1981.

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n.3, p. 1-5, jan. 1978.

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n.4, p. 1-5, abr. 1978.

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n.6, p. 10-17, nov. 1978.

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n.8, p. 13-15, maio 1979.

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n.9, p. 9-17, ago. 1979.

AYTAI, Desidério. Um Microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n.10, p. 15-18, nov. 1979.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BALDUS, H. *Tapirapé: tribo do Brasil Central*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1970.

BALDUS, H. *Bibliografia Crítica de Etnologia Brasileira*. IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo, 1954.

BALDUS, Herbert. O XXXIV Congresso Internacional de Americanistas. *Separata de: Revista Sociologia*, [s.l.], Vol. XXII, n.4, p. 459-463, dez. 1960.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Chamanismo y Religión entre Los Ava-katu-Ete*. vol. 11. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Centro de Estudios Antropológicos, 1991.

BASSO, E.B. Introduction: Discourse as an Integrating Concept in Anthropology and Folklore Research. In: _____ (ed.). *Native Latin American Cultures through Discourse*. Indiana: Folklore Institute, Indiana University, 1990, p. 1-10.

BASSO, E.B. The Kalapalo Dietary System. *Carib-Speaking Indians-Culture, Society and Language*. Arizona: The University of Arizona press Tucson, n° 28, 1997.

BASSO, Ellen B. O que podemos aprender do discurso Kalapalo sobre a "história Kalapalo"? In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (org.). **Os Povos do Alto Xingu – história e cultura**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 293-307.

BAUMAN, R. & BRIGGS, C.L. Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. **Annual Review of Anthropology**, 1990, p. 59-88.

BAUMAN, R. **Story, performance, and event. Contextual Studies of oral narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

BENJAMIN, Walter. O Narrador : considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política : ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed. São Paulo : Brasiliense, 1996, p. 197-221.

BERNARDES, Lysia Maria Cavalcanti. O Problema das frentes pioneiras no Estado do Paraná. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, n.3, p. 335-384, jul./set. 1953.

BERTAUX, Daniel. L'approche biographique: validité méthodologique, sa potentialités. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. LXIX, Juillet-Décembre 1980, p. 197-225.

BIGG-WITHER, Thomas P. **Novo caminho no Brasil meridional : Província do Paraná**. Rio de Janeiro : J. Olympio, 1974. Coleção Documentos Brasileiros, v.162.

BONGIE, Chris. **Exotic Memories – Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle**. California: Stanford University Press, 1991.

BORBA, Nestor. Excursão ao Salto Guayra ou Sete Quedas pelo capitão Nestor Borba. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Tomo LXI, v.97, p. 65-74, 1898.

BORBA, Telêmaco M. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Vol. VII, p. 53-62, 1904.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena : breves notícias sobre os índios Caingangues, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagi e Uruguai**. Curitiba : Imprensa Paranaense, 1908.

BORJAS, Manuel Chávez. **Comunidade de Memória – Memória metafórica de una localidad en el sertão brasileiro**. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília, 1995.

BOSL, Ecléia. **Memória e sociedade : lembranças de velho**. 2.ed. São Paulo : T. A. Queiroz : Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BOUDIN, Max Henri. **Plano de pesquisa programado da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente : contribuições para um estudo dos índios Xetá do Paraná**. Presidente Prudente, 9 jun. 1964. (mimeog.).

BRAGA, Rubens. Contribuição ao estudo fitogeográfico do Estado do Paraná : Serra dos Dourados. **Boletim da Universidade do Paraná**, Curitiba, n.8, p. 1-16, jun. 1962.

BRIGGS, C. L ;BAUMAN, R. Genre, intertextuality, and social power. **Journal of Linguistic Anthropology**, 2, 1996, p. 131-172.

BRUNER, Edward M. Ethnography as narrative. In: TURNER, Victor, _____. **The Anthropology of Experience**. Chicago : University of Illinois Press, 1986, p. 139-155.

BRUNER, Edward M.; GORFAIN, Phyllis. Dialogic narration and paradoxes of Masada. In: _____. **Text, play and story : the construction and reconstruction of self and society**. USA : Waveland Press, 1984, p. 56-75.

BRUNER, Edward. Ethnography as Narrative. In: BRUNER, E and TURNER, V. **The Anthropology Experience**. Chicago: University of Illinois Press, 1986, p. 139-155.

BURKE, Kenneth.. Literature as Equipment for Living in **The Philosophy of Literary Form**. New York:Vintage Books., 1957, pp. 253-262.

BURKE, Peter. A História dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: _____. **A Escrita da História : novas perspectivas**. São Paulo : UNESP, 1992, p. 327-348.

CADOGAN, León. En torno a dos plantas y animal sagrado de los Guaraní. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, vol2, n.2, Asunción, 1967, p. 299-314.

CADOGAN, León. La tragedia Guaraní. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, vol.2, Asunción, 1967, p. 269-291.

CADOGAN, León. Problemas de etnografía Guaraní. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, vol. 4(1), Asunción,1969, p. 171-172.

CADOGAN, León. Un texto mítico de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **Revista de la Universidad de México**, vol. XIX, n.5, México, 1965, p. 21-22.

CADOGAN, L . Breve contribución al estudio de la nomenclatura Guaraní en botánica. **Boletim Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola**, n. 194, Asuncion, 1955, p. 01-49.

CADOGAN, León . Aporte para la interpretacion de un apelido Guaraní. **Revista de Antropologia**, v, n.2, São Paulo, 1957, p. 189-196.

CADOGAN, León . Ta-nyg puku III: Lista de los nombres en guayakí y en la vernácula de algunas especies arbóreas y de otras plantas de la región oriental del Paraguay. **Suplemento Antropológico**, vol.7, n.º 1-2. [SD], P.45-59.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, **Boletim** nº 227, Antropologia nº 5, 1959, 218 p.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Assunción Del Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.

CADOGAN, León. Aporte al estudio de la onomástica guaraní. Los apellidos de las Misiones y Reducciones del Paraguay. **Boletim de Filologia**, VIII, n. 55-57, Montevideo, 1959, p. 33-58.

CADOGAN, León. Arandú porá va'é jakairá gui. (los que reciben "la buena ciencia" de los jakairá.). **Boletim de la Sociedad Científica del Paraguay del Museum Andrés Barbero**, I, Etnografia 2. Asunción, 1957, p.41-62.

CADOGAN, León. Hurgando en la prehistoria guarani. **Boletim de Filologia**, VII, n. 49-51, Montevideo, 1952, p. 669-472.

CADOGAN, León. Las Leyendas Guaranies. **Boletim Indigenista**, VII, n. 4, México, 1947, p. 387-382.

CADOGAN, León. Las Tradiciones religiosas de los indios Jeguaká Tenondé Porá-gûê i del Guairá, comumente llamados Mbyá, Mbyá-Apyteré o Ka'ýngua. **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**, VII, i, Asunción, 1946, p. 15-47.

CADOGAN, León. Mitología en la zona Guaraní. **América Indígena**, XI, n. 3, México, 1951, p. 195-207.

CADOGAN, León.. Some Plants and animals in guaraní and Guayaki Mythology. In: **Paraguay: Ecological Essays**. Miami/Flórida: Academy of the Arts and Sciences of the Americas, 1973, 97-104.

CALDEIRA, Tereza Pires. A Presença do autor na pós modernidade em Antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n.21, 1988.

CAMARGO, Aspásia et alii. Histórias de vida na América Latina. **BIB**. Rio de Janeiro, n.16, p. 5-24, 1983.

CANCIAN, Nadir A. **Cafeicultura paranaense : 1900-1970**. Curitiba : GRAFIPAR, 1981.

CAPRANZANO, Vicent. Diálogo. **Anuário Antropológico**. Brasília, n.88, p. 59-80, 1991.

CAPRANZANO, Vicente. Life-Histories. **American Anthropologist**. 86, n.4, 1984, p. 953-965.

CAPRANZANO, Vicente. **THUHAMI**. Chicago: University of Chicago. 1980.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do antropólogo**. São Paulo : UNESP, 1998.

CARDOSO, Jaime Antônio; Westphalen, Cecília Maria. **Atlas histórico do Paraná**. Curitiba : Projeto, 1981.

- CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Vingança e temporalidade : os Tupinambás. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n.85, p. 57-78, Tempo Brasileiro, 1986.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Terra indígena : história da doutrina e da legislação. In: _____. **Os Direitos dos índios** : ensaios e documentos. São Paulo : Brasiliense, 1987, p. 53-101.
- CAVASO, Frei Emílio da. Sobre a atividade dos capuchinhos no Paraná-Brasil. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Paraná**, Curitiba, n. XXXVII, 1980.
- CERTEAU, Michel. "Etno-Grafia". In: _____. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1982, p. 211-236.
- CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano- artes de fazer**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAMBON, Adrienne S. Life History as Dialogical Activity: 'If you ask me the right questions, I could tell you' in SIMEONI, Daniel e DIANI, Marco. **Journal of the International Sociological Association**, Canadá, 1995, v. 43, n. 2/3, p.125-135.
- CHMYZ, Igor. Pesquisas Arqueológicas nas Reduções Jesuíticas do Paraná. **Revista do Circulo de Estudos Bandeirantes**, n.15, Curitiba, 2001, p. 39-58.
- CLASTERS, Hélène. **Terra Sem Mal: o profetismo religioso Tupí-Guaraní**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTERS, Pierre. Cannibalisme et mort chez les Guayakis. In: **Revista do Museu Paulista**, N.S., N.º XIV, São Paulo.
- CLASTRES, P. A origem e a posse do fogo na mitologia Guaraní. In: _____. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 306-314.
- CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado: pesquisa de antropologia política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- CLASTRES, Pierre. **A Fala sagrada : mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní**. Campinas : Papirus, 1990.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência : a guerra nas sociedades primitivas. In: _____. **Arqueologia da violência** : ensaios de antropologia política. São Paulo : Brasiliense, 1982. p. 169-204.
- CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki : o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. 1.ed. Rio de Janeiro : Editora 34, 1995.
- CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: **A Sociedade contra o estado : pesquisa de antropologia política**. 4.ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1988, p. 71-89.

CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica** – Antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (Ed.). **Writting, culture**. Berkeley : University of California Press, 1986.

COMAROFF, John e Jean. **Ethnography and the Historical Imagination**. In: **Ethnograph and the historical Imagination**. Estados Unidos, 1992. p.03-49.

CONNERTON, Paul. **How Societes Remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

COSTA, Odah Regina Guimarães. Planos de colonização oficial, aplicados a partir da década de 1930 em zonas pioneiras e de povoamento, no Estado do Paraná. Separata de: Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História (8., Aracaju, set. 1975), **Anais**, São Paulo, p. 817-841, 1976.

COSTA, Samuel Guimarães. Os sobreviventes da Idade da Pedra. **Revista Panorama**, Curitiba, ano VII, n.110, p. 20-26, jul. 1961.

DEPARTAMENTO DE TERRAS E COLONIZAÇÃO. **Exploração da região noroeste do Estado do Paraná, entre os rios Ivay, Paraná, Paranapanema e Tibagy**. Curitiba, 1933.

DESCOLA, Philippe. **La Selva Culta** – Simbolismo y Práxis em la ecologia de los Achuar. Quito/Equador: Ediciones Abya-Yala, MLAL, 1989.

DEZIN, Norman K. Interpretando as vidas de pessoas comuns: Sartre, Heideger e Faulkner. **Dados**, revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1984.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas. 1989.

ELIADE, Mircea. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos** ; seguido de “envelhecer e morrer”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ELLIOT, John Henrique. Resumo do itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivahy e sertões adjacentes, emprehendida por ordem do Exmo. Barão de Antonina. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v.10, p. 17-42, 1869.

EVANS-PRITTCHARD. E. E. **Os Nuer**. São Paulo : Perspectiva, 1978.

FARADAY, Annabel e PLUMMER, Kenneth. Doing Life Histories. **The sociological Review**. Novembro, 1979. v. 27, N.04.

FARAGE, Nádia. **As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese de doutorado. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

FAUSTO, Carlos. **A Dialética da Predação entre os Parakanã da Amazônia Oriental: por uma teoria da guerra ameríndia**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em antropologia social do Museu Nacional da universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1997.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá : da Etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo : Cia das Letras : FAPESP : SMC, 1992, p. 382-396.

FAUSTO, Carlos. De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (tupi) do Pará. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (org.). **Antropologia do Parentesco**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 61-119.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis – história, guerra e Xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.

FERNANDES, Florestan e RAMZIA, Gattás. A História de Vida na Investigação Sociológica: A Seleção dos sujeitos e suas Implicações. **Sociologia: Revista dedicada à Teoria e pesquisa nas Ciências Sociais**. Vol. XVIII. N. 2. Maio de 1956.

FERNANDES, Florestan. **A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá**. São Paulo: Ed. Pioneira e ed. Universidade de São Paulo, 1970..

FERNANDES, Florestan. **Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo: UCITEC: Brasília: UNB, 1989.

FERNANDES, José Loureiro. "A dying people." **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research**, [s.l.], n.2, 1959.

FERNANDES, José Loureiro. Le Peuplement ou nordouest du Paraná et les indiens de la "Serra dos Dourados". **Boletim Paranaense de Geografia da Universidade Federal do Paraná**, Curitiba, n.2-3, p. 79-91, jun. 1961.

FERNANDES, José Loureiro. Les Xetá et les palmiers de la forêt de Dourados : contribution à l'ethnobotanique du Paraná. **Actes du VI Congrès International des Sciences Anthropologiques, et Ethnologiques**, Paris, v.2, p. 38-43, 1960.

FERNANDES, José Loureiro. Os Índios da Serra dos Dourados : os Chetá. **Almanaque Popular Teuto-Brasileiro**, Florianópolis, p. 193-202, 1961.

FERNANDES, José Loureiro. Os índios da Serra dos Dourados : os Xetá. Separata de: **Reunião Brasileira de Antropologia** (3., Recife, 1959), **Anais**, p. 27-46.

FERNANDES, José Loureiro. Os índios da Serra dos Dourados. **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research**, Vienna, n.5, p. 151-154, 1962.

FERREIRA, João Carlos Vicente. **O Paraná e seus municípios**. Maringá : Memória Brasileira, 1996.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (org.). **Usos & abusos da História oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FINNEGAN, Ruth. **Oral traditions and verbal arts: a guide to reseach practices**. London; New York : Routledge, 1989.

FISCHER, Michel M. J. Da Antropologia interpretativa à Antropologia crítica. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n.83, p. 55-72, 1985.

FRANCHETTO, Bruna. Falares Kuikuro, Gênero Verbais. In: FRANCHETTO, Bruna. **Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo Karíbe do Alto Xingu**. Tese de Doutorado Vol. II, PPGAS do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1986.

FRANCHETTO, Bruna. **L'autre du même: parallélisme et grammaire dans l'art des récits Kuikuro** (caribe du Haut Xingu, Brésil)Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ-CNPq, 1998.

FRANCHETTO, Bruna. As Artes da Palavra. **Cadernos de Educação Escolar Indígena**, v.2, n.1, Barra do Bugres – MT, 2003, p. 19 -51.

GALLOIS, Dominique T. **O movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo**. Tese de doutorado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1988.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi revisitada : a reintegração da fortaleza Macapá na tradição oral dos Waiãpi**. São Paulo : Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo : FAPESP, 1994.

GANZ, Valdirene. **Aspectos da relação dos Guarani com a natureza**. Monografia apresentada para obtenção do grau de bacharel no curso de Ciências Sociais do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2001.

GAULIER, Patrícia. **Du Tekohá À La Réduction Jésuite, Trajectoire Guarani, Du XVI au XVIII Siècles**. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, tome I.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 4ªed., Petrópolis: Vozes, 1989.

GOMES, Ângela de Castro. "A guardiã da memória". **Acervos: Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, v.9, n.1/2, jan./dez., 1996.

GOOD, Byron. The Narrative representation of illness. In: _____. **Medicine, rationality and experience : an anthropological perspective**. New York : Cambridge University Press, 1994, p. 135-165.

GRAHAM, Laura. Three Modes of Shavante vocal Expression: wailing, collective singing, and political oratory. SHERZER, J.; URBAN, G (Eds.). **Native South American Discourse**. New York: Mouton de Gruyter, 1986.

GRELAND, P. Ainsi Parlait nos Ancêtres: essai d'ethnohistoire Wayãpi. Travaux e Documents de l'Orstom n° 148. Paris, 1980.

GUÉRIOS, Rosário F. Mansur. **A Posição lingüística dos Xetá**. Trabalho lido na IV Reunião Brasileira de Antropologia, em Curitiba, em 16 de jul. 1959.

GUÉRIOS, Rosário F. Mansur. **Dicionários das tribos e línguas indígenas da América meridional**. Curitiba : J. Haupt, 1948. Museu Paranaense, Tomo IA.

GUIMARÃES, Sílvia M. Ferreira. **Os Guaraní-Mbyá e a superação da condição humana**. Dissertação de mestrado, PPGAS, Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

GUTIERREZ, Ramón. **A Missão Jesuítica dos Guaranis**. Rio de Janeiro: UNESCO, 1987.

GUTIERREZ, Ramón. **As Missões Jesuíticas Dos Guaranis**. Rio de Janeiro:Unesco, 1987.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo : Vértice, 1990.

HALBWACHS, M. **Les Cadres de La Mémoire**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1935.

HELM, Cecília M. Vieira. Os Xetá : a trajetória de um grupo Tupi-Guarani em extinção no Paraná. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, n.92, p. 105-111, 1994.

HELM, Cecília Maria Vieira. **Kaingang, Guaraní e Xetá na historiografia paranaense**. Trabalho apresentado na XIX Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, 17-21 out. 1995.

HILL, Jonathan D. Myth and History. In: HILL, Jonathan D. (Edited). **Rething, history and mith indigenous south american perspectives on the past**. Chicago : University of Illinois Press, 1988, p. 1-17.

HOBSBAWM, Eric. A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWM, Eric. **A invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 9-23..

HOLMBERG, A . Nomads of the long Bow: the Siriono of lastern Bolívia. A Museu Science Books, the Natural History Press. Garden City, NY, 1969.

HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: _____ (org.). **A Nova história cultural**. São Paulo : Martins Fontes, 1992, p. 1-130.

IGUAJURU, L. Nobre figura indígena do Paraná. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**, Curitiba, Vol. XXXVIII, p. 161-189, 1981.

IHERING, Hermann Von. A Antropologia do Estado de São Paulo. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Vol. VII, p. 202-257, 1907.

JOUTARD, Philippe. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, Marieta de M.; FERNANDES, Tânia M.; ALBERTI, V. (Org.). **História Oral – desafios do século XX**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000, p. 31-45.

KOFES, Suely. **Uma Trajetória, em Narrativas**. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

KOZÁK, Vladmir. Os índios Héta : peixe em lagoa seca. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**, Curitiba, Vol. XXXVIII, p. 11-120, 1981.

KOZÁK, Vladmir. Stone age revised. **Natural History**, New york, Vol. LXXXI, n.8, p. 14-26, oct. 1972.

KROEBER, Theodora. **ISHI in two worlds a biography of the last wild indian in North America**. California : Deluxe, 1961.

LADEIRA, M. Inês. “O Caminhar sob a luz”: o território Mbyá à beira do oceano. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 1992, 199p.

LADEIRA, M. Inês. Yy Pau `Espaço Mbya entre as águas ou o caminho dos céus. Centro de Trabalho Indigenista/CTI, São Paulo, nov. 1990.

LADEIRA, M. Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

LAMING-EMPERAIRE, Annete. Les Xeta, survivants de L’age de la Pierre. **Revue du Musée de l’Homme**, Paris, tome IX, 1964.

LAMING-EMPERAIRE, Annete; MENEZES, Maria José; ANDREATA, Margarida Davina. O Trabalho da pedra entre os Xetá da Serra dos Dourados, Estado do Paraná. **Coleção Museu Paulista** : série ensaios, São Paulo, n.2, p. 19-82, 1978.

LANGDON, E. Jean. A Fixação da Narrativa: do mito para a poética de literatura oral. **Horizontes Antropológicos**. Porto alegre, ano 05, n. 12, 1999, p. 13-36.

LANGDON, E. Jean. Narrativa e o médico Siona. In: _____. **A Negociação do oculto : xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico**. Trabalho apresentado para o concurso de professor titular na UFSC, Florianópolis, 1994, p. 48-80.

LARAIA, Roque de Barros. “Arranjos Poliândricos” Na Sociedade Suruí. **Revista do Museu Paulista**, vol. 14, São Paulo, 1963, p. 71-71.

LARAIA, Roque de Barros. Akuawa-asurini e Suruí – Análise de dois grupos Tupi. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, nº 12, p. 7-30, 1972.

LARAIA, Roque de Barros. **Tupi: Índios do Brasil Atual**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LARAIA, Roque de Barros. Uma Etno-História Tupi. **Revista de Antropologia**, vol. 27/28, São Paulo, p. 25 – 32, 1984/1985.

LARAIA, Roque de Barros. A estrutura do parentesco Tupi. **Estudos Sobre Línguas e Culturas indígenas.**, Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1971, p. 174-189.

LEACH, E. F. **Pul Eliya: A Village in Ceylon**. Nova York: Cambridge University Press, 1968.

LEACH, E.. **Rethinking Anthropology**. London: University of London, 1963.

LEITE, José Ferrari. Os últimos Xetá. **Relatório de viagem da equipe da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente**, Presidente Prudente, nov. 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia Estrutural**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, 237-265.

LEYDESDORFF, Selma; PASSERINI, Luisa e THOMPSON, Paul. **Gender and Memory**. Vol. IV. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. A vida social entre os Yudjá (Índios Juruna): elementos de sua ética alimentar. Dissertação de mestrado do PPGAS do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1986.

LIMA, Tânia Stolze. **A Parte do Cauim**: etnografia Juruna. Tese de Doutorado Apresentada ao PPGAS do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

LITAIFF, Aldo. **As Divinas Palavras**: representações étnicas dos Guarani-Mbya. Florianópolis: ED.UFSC, 1996.

LITAIFF, Aldo. **Les Fils du soleil: Mythes et pratiques des indiens Mbyá-Guarani du littoral du Brésil**. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) eu Anthropologie. Université de Montréal. Montreal, 1999.

LOUKOTKA, C. Le Setá : un nouveau dialecte Tupi. **Jornal Societé des Americanistes**, Paris, n.21, p. 373-398, 1929.

LOUKOTKA, C. Une Tribu indienne peu connue dans L'État brésilien Paraná. Separatum: **Acta Ethnographica**, Budapest, tomos IX, n.3-4, 1960.

LOVATO, Leda. A Contribuição de Franz Keller à etnografia do Paraná. **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, n.1, nov. 1974.

LOWENTHAL, David. Como Conhecemos o Passado – projeto história trabalhos da memória. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica/PUC/SP**, nº 17, São Paulo, 1998, p. 1-201.

LUSTOSA DE OLIVEIRA. Antônio. **Passos de uma longa caminhada**. Curitiba: Formigueiro, 1978.

KELLER, José; KELLER, Francisco. Exploração do rio Ivaí, **Extrato de Relatório** apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Paraná, na 1ª sessão da 8ª legislatura pelo presidente Dr. André A de Pádua Fleury, [SL], 15 fev. 1866.

MAACK, Reinhard. Algumas observações a respeito da existência do arenito superior São Bento ou Caiuá no Estado do Paraná. **Arquivos do Museu Paranaense**, Curitiba, v.1, p. 107-129, jun. 1941.

MAACK, Reinhard. Unbekannte indianer in west-Paraná : das drama eines neuentdeckten indianerstammes in Brasilien. Franchsch Verlagshandlung, **Kosmos**, Vol. LVIII, n.9, p. 385-394, 1962.

MACDONALD, J.F. Some Considerations about Tupi-Guarani Kinshp Estrutures. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, N.S., Antropologia 26, 1965.

MALUF, Sônia W. Antropologia, narrativa e a Busca de Sentidos. **Horizontes Antropológicos**, n. 12, Porto alegre, 1999, p. 69-82.

MARANHÃO, Maria Fernanda C. **Etnoarqueologia Xetá**. Curitiba, 1989. Monografia (Especialização em Antropologia Social), Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Humanas Artes e Letras, UFPR.

MATTA, Roberto da. “O social e o cultural”. In: _____. **RELATIVIZANDO – Uma Introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

MAUSS, Marcel. _____. A alma o nome e a pessoa, In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). **MAUSS: Antropologia**, São Paulo: Ática, 1979, p. 177-180.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória do sentimento. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). **MAUSS: Antropologia**, São Paulo: Ática, 1979, p. 147-153.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a dádiva : forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo : Pedagógica e Universitária, 1974, Vol. II, p. 37-67.

MELIÁ, Bartolomeu. Introdução. In: _____; MURARO, Valmir Francisco; SAUL, Marcos V. de Almeida. **O GUARANI – uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987, p. 17-71.

MELIÁ, Bartolomeu; SAUL, Marcos Vinícios A; MURARO, Valmir Francisco. **O GUARANI – uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo/RS: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MELIÁ, B. El modo de ser Guaraní en la primeira documentacion jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropologia**, 24. São Paulo, 1981.

MERCER, Luiz Leopoldo. **Edmundo Alberto Mercer** : Toca Mercer, um livro só para nós. Edição comemorativa do seu primeiro Centenário, [Curitiba] : [s.n.], out. 1978.

METRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-Guaraní. **Journal de la Societé des Americanistes**, N.S., XIX, Paris 1927, p. 1-45.

METRAUX, Alfred. O Índio Guaraní. Traduzido por LAYTANO, Dante. Do original publicado no Handbook of South American Indians. Vol. 3, **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**, Vol. 09. Porto Alegre, 1958, p.35-78.

METRAUX, Alfred. **Religião dos Tupinambá**. São Paulo: Editora Nacional e Editora USP, 1979

METRAUX, Alfred. The Guaraní. In: **Handbook of South American Indians**. Vol. 03, Washington, 1948, p. 69-94.

MICHAELE, Faris Antonio S. Presença do índio no Paraná. In: EL-KHATIB, Faissal (org.). **História do Paraná**. Curitiba : GRAFIPAR, 1969, v.3, p.13-69.

MILLER, Tom O. Stonework of the Xetá indians of Brazil. **Lithic Use-Wear Analysis**, New York : Academic Press, p. 401- 407, 1979.

MONBEIG, Pierre. A zona pioneira do norte do Paraná. **Boletim Geográfico**, Rio de Janeiro, v.3, n.25, p. 11-17, abr. 1945.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guaraní e a História do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. Das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo, 1992, p. 475-498.

MONTOYA, Antônio Ruiz de Montoya. **A Conquista espiritual** : feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. 1.ed. bras. Porto Alegre : Martin Livreiro, 1985.

MOTA, Lúcio Tadeu. A Construção do vazio demográfico : uma forma de ocultar os conflitos indígenas no Paraná. In: _____. **As Guerras dos índios Kaingang** : a história épica dos índios Kaingang no Paraná : 1769-1924. Maringá : EDUEM, 1994, p. 9-59.

MULLER, Nice Lecoq. Contribuições ao estudo do norte do Paraná. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n.22, p. 55-97, 1956.

MURICY, **Viagem ao país dos jesuítas**. Curitiba : Imprensa Oficial do Estado do Paraná, 1975.

NETO, Loyola. Esta terra tem dono! : a reportagem de Guaira participa da "Expedição da Serra dos Dourados". **Revista da Guaira**, Curitiba, ano VII, n.64, p. 43-48, nov. 1955.

NETO, Loyola. Segunda expedição a Serra dos Dourados. **Revista da Guaira**. Ano VII, n.65, p. 08-16, dez. 1955.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo: HUCITEC; EDUSP, 1987

NIMUENDAJU, Curt. Apontamentos sobre os guarani. Tradução e notas Egon Schaden. **Revista do Museu Paulista**, N.S., Vol. VIII, p. 234

NOELLI, Francisco Silva. Ocupação Humana na Região Sul: Arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. **Revista USP**. São Paulo, n. 44, 1999 – 2000, p. 218-269.

NORA, Pierre. **Les Lieux de Mémoire**. Paris: Gallimard, 1997. 3 Vol.

NUNES, Benedito. Narrativa histórica e Narrativa ficcional. In: RIDEL, Dirce Cortes (org.). **Narrativa, Ficção e História**. Rio de Janeiro; Imago Editora, 1988: 9-13.

OKELY, Judith & CALLAWAY, Helen. Anthropology e Autobiography: participatory experience and embodied knowledge. In: OKELY, Judith & CALLAWAY, Helen (Eds). **Anthropology e Autobiography**. London and New York: Asa Monographs, 1992, p. 01-29.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de e SANTOS, Ana Flávia Moreira (orgs). **Reconhecimento étnico em Exame: Dois estudos sobre os Caxixó**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

PARANÁ. Biblioteca Pública do Paraná. **Governantes do Paraná de 1853-1983**. Curitiba, 1985.

PARANÁ. Departamento de Geografia Terras e Colonização. **Mapa do Paraná**. Curitiba : Paranaense, 1953.

PARANÁ. Departamento de Terras e Colonização do Estado do Paraná. **Entre os rios Ivay, Paraná, Paranapanema e Tibagy: dados diversos divulgados pelo Departamento de Terras do Estado do Paraná, em 1933**. Curitiba, 1933.

PARANÁ. **Relatório apresentado pelo Departamento de Geografia, Terras e Colonização do Estado do Paraná, referente aos trabalhos de colonização**. [Curitiba], 1954.

PARANÁ. **Relatório de exploração do Ivay, Paraná e Barras do Invinhema por José e Francisco Keller** : aldeamento do Paranapanema. Extrato de relatório encaminhado ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 22 de julho de 1865. [Curitiba] : [s.n.], 1866.

PARANÁ. **Relatório parcial de pesquisa do projeto Memória Indígena do Paraná** : Pesquisa Xetá (dez. 1988 - mai. 1989). Curitiba, 1989.

PARANÁ. **Sete Quedas**. Curitiba : Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1987.

PEIRANO, Mariza G.S. A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: Os Tupinambá. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, n. 82, 1984.

PHILIPSON, J. O Parentesco Tupi-Guarani. In: **Sociologia**, VIII, nº 1, São Paulo, 1946.

POLLACK, Michel. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio" In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Editora Revista dos Tribunais Ltda. Vol 3, p. 4-27.

POLLACK, Michel. 1990. **L'Expérience Concentrationnaire**: essay sur le maintien de l'identité sociale. Paris: Éditions Métailié, 1990. 342p.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica, nº 14. São Paulo, 1997, p. 25-39.

PRICE, Richard. **First-time** : the historical vision of an afro-american people. Baltimore; London : The Johns Hopkins University Press, 1983.

PROUST, Marcel. **O Tempo Redescoberto** – Em busca do tempo perdido. São Paulo: Globo, 2001.

QUINTAIS Trauma e memória: um exercício etnográfico. **Etnográfica**, Vol. IV (1), 2000, p. 61-88.

RAMOS, Alcida Ramos. **Memórias Sanumã**. Brasília: Editora UnB, 1990.

RAMOS, Alcida. Indian Voices. Contact Experienced and Expressed. In: HILL, Jonathan D. (Edited) **Rething, history and mith indigenous south american perspectives on the past**. Chicago : University of Illinois Press, 1988, p. 214-234.

RABELO, Miriam Cristina M.; ALVES, Paulo César e SOUZA, Iara Maria. **Introdução**. In: RABELO, Miriam Cristina M.; ALVES, Paulo César e SOUZA, Iara Maria. **Experiência de Doença e Narrativa**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1999, p. 11-39.

RIBEIRO, Darcy . Uirá vai ao encontro de Maira: as experiências de um índio que saiu à procura de Deus. In: RIBEIRO, Darcy. **Uirá sai a Procura de Deus** – Ensaios de etnologia e indigenismo. 3º edição. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980, p. 13-29.

RICOEUR, Paul. Narrative time. In: MITCHELL, W. J. T. (org.). **On Narrative**. Chicago : University of Chicago Press, 1981, p. 165-186.

- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. Campinas: Papirus Editora, 1994.
- ROA, Augusto (org.). **Las culturas condenadas**. México: siglo veintiuno, 1978.
- ROCHA, Ana Luiza e ECKERT, Cornelia. A memória como o Espaço Fantástico. **Iluminuras: Séries do Banco de Imagens e Efeitos Visuais**. Porto alegre, BIEN, PPGAS/UFRGS, 16F, 2000.
- RODRIGUES, Aryon D. A Classificação do Tronco Lingüístico Tupi. In: **Revista de Antropologia** vol.12, nº 1-2, São Paulo, 1964.
- RODRIGUES, Aryon D. A Língua dos índios Xetá como dialeto Guarani. Separata de: **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, São Paulo, n.1, p. 7-11, 1978.
- RODRIGUES, Aryon D. Fonética Histórica Tupi-Guarani - Diferenças fonéticas entre o Tupi-Guaraní. **Separata dos Arquivos do Museu Paranaense**, vol. IV. Curitiba: Empresa Gráfica Paranaense Ltda, 1945, p. 333-354.
- RODRIGUES, Aryon D. **Hipóteses sobre as migrações dos três conjuntos meridionais da família Tupi-Guarani**. Florianópolis, 1999. Mimeo.
- RODRIGUES, Aryon D. Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo : USP, v.27-28, p. 33-53.
- RODRIGUES, Aryon D. **Línguas brasileiras** : para o conhecimento das linguas indígenas. São Paulo : Loyola, 1986.
- RODRIGUES, Aryon D. Dois exercícios de etimologia tupi: 'esposa' e 'boca'. **Moara**, nº 9, 1998, p. 35-51.
- RODRIGUES, Aryon. **Anotações de campo**, 1960, 1961 e 1967.
- ROSALDO, R. Analise de narrativa. In: _____. **Cultura y verdad** : nueva propuesta de analisis social. México : Grijalbo, 1991, p. 123-136.
- ROSALDO, R. **Ilongot headhunting 1883-1974** : a study in society and history. Stanford : University Press, 1980.
- ROSALDO, R. Ilongot Headhunting as Story and experience. In: BRUNER, E and
- ROSEMAN, Mark. Memória sobrevivente: verdade e inexatidão nos depoimentos sobre o holocausto. In: FERREIRA, Marieta de M.; FERNANDES, Tânia M.; ALBERTI, V. (Org.). **História Oral** – desafios do século XX. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000, p.123-134.
- ROSALDO, R. Subjetividad en la analisis social. In: _____. **Cultura y verdad** : nueva propuesta de analisis social. Mexico : Grijalbo, 1991, p. 157-179.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro : Zahar, 1990.
- SAID, Edward W. **BEGINNING** – intention & method. New york: Columbia University, 1985.

SANTANCHÉ, Gioacchino. Gli indios della Sierra dos Dourados : gli Xetá. **Estratto dagli Atti del Seminario di Sociologia**, Roma, Vol. II, 1964.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil. ensaio etnossociológico**, 3.^a Edição. São Paulo: EDUSP, 1989.

SCHADEN, Egon. A Origem e a posse do fogo na mitologia Guaraní. In: _____. **Leituras de Etnologia Brasileira**, São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1976, p. 306-314.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní**. São Paulo: Editora Pedagógica/EDUSP, 1974.

SCHMIDT, Benito B. Anita Xavier da Costa: memórias da filha de um pioneiro do socialismo no Rio Grande do Sul – da fogueira das lembranças do álbum de recordações. **Horizontes Antropológicos**, 12, Porto Alegre:PPGAS, 1999, p.167-182.

SCHUARZ, Lilia K. História e Antropologia: embates em região de fronteira. In: SCHUARZ, Lilia K.(org.). **História e Antropologia – debate em região de fronteira**. Belo Horizonte:Autêntica, 2000, p. 11-31.

SEEGER, Antony, VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Terras e territórios indígenas no Brasil. **Encontros com a civilização brasileira**, Rio de Janeiro, n.12, p. 101-114, 1979.

SHAPIRO, J. Tapirapé Kinship. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, N.S., Antropologia, nº 37, Belem,1968.

SHERZER, J. & BAUMAN, R. Arel Studies and culture history: language as a key to the historical study of culture contact. **Southwestern Journal of Anthropology**, 28, 1972, p. 131 – 152.

SHERZER, Joel. Para uma Etnografia Del Habla Kuna, e, Idioma Y Habla en las Sociedad Kuna. In: **Formas del habla Kuma uma Perspectiva Etnográfica**. Ediciones Abya-Yala, Movimento Laicos para América Latina, 1992: 03-39.

SILVA, Carmen Lucia. **Fragmentos de uma cultura; os Xetá**. Comunicação apresentada na V Reunião de Antropologia do Merco Sul, no GT de Antropologia Visual, Tramandaí, 12-15 set. 1995.

SILVA, Carmen Lucia. **Relatório Final de Pesquisa apresentado à Fundação FORD/ANPOCS** (jan-ago. /97). Florianópolis, 1997b.

SILVA, Carmen Lucia. **Relatório parcial de pesquisa apresentado à Fundação FORD/ANPOCS** (ago - dez, /96). Florianópolis, 1997a.

SILVA, Carmen Lucia. **Sobreviventes do extermínio : um estudos das narrativas e lembranças “históricas” da extinção da sociedade Xetá**. Projeto de Pesquisa de dissertação de mestrado apresentado à Fundação FORD/ANPOCS. Florianópolis, 1996.

SILVA, Carmen Lucia da. **SOBREVIVENTES DO EXTERMÍNIO**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação de mestrado. PPGAS/UFSC. Florianópolis, 1998.

SILVA, Carmen Lucia da. **Diário de campo** (1996-1997; 2000 – 2003)

SOARES, André Luís R. **GUARANÍ: Organização Social e Arqueologia**. Porto Alegre: EDIPUC, RS, 1997.

STADEN, H. **Meu Cativo entre os Selvagens do Brasil**. Curitiba: Fundação Cultural, 1995.

STOCKING, Jr., George W. O the limits of “presentism” and “historicism” in the historiography of the behavioral sciences. In: **Race, Culture, and Evolutin. Essays in the History of Anthropology**, pp. 1-12, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. Estudos sobre as línguas Tupi do Brasil. Série lingüística 11. Brasília, 1984.

TEDLOCK, Dennis. A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica. **Anuário Antropológico** 85. Rio de Janeiro, 1986 (a), p. 183-202.

TEDLOCK, Dennis. **The Spoken word and the work of interpretation**. Philadelphia: Universty of Pennsylvania Press, 1986.

THOMPSON, Paul. **A Vos do Passado**: história oral. 1992.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América** : a questão do outro. 3.ed. São Paulo : Martins Fontes, 1991.

TODOROV, Tzvetan. Os dois princípios da narrativa. In: _____. **Os Gêneros do discurso**. 1.ed. São Paulo : Martins Fontes, 1980, p. 61-74.

TRAJANO FILHO, Wilson. A Tensão entre a Escrita e a oralidade. **Revista de estudos Guineenses**. Soronda..n. 16 ver local, Julho/1993.

TURNER, Victor. **The Forest of Symbols**. Ithaca: Cornell university Press, 1967.

TURNER, V. **The Anthropology Experience**. Chicago: University of Illinois Press, 1986, p. 97-138.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Biblioteca Central. Normas para apresentação de documentos científicos. 2.ed. Curitiba : UFPR : Governo do Estado do Paraná, 2000. 10v.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. **Plano de pesquisa antropológica sistemática dos índios da Serra dos Dourados, Paraná, Brasil**. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Curitiba, [1960?]. (mimeog.).

VANSINA, Jan. **Oral Tradition as History**. Estados Unidos: The University of Wisconsin Press, 1985.

VIEGAS, Susana. Trilhas e identidades entre os índios do Sul da Bahia. In:

RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Souza (Org.). **Entre ser e estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade**. São Paulo: Edições Afrontamento, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B.. **Araweté : os deuses canibais**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo : USP, v.27-28, p. 7-24, 1984-1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no Dravidiano Amazônico. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Amazônia Etnologia e História Indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993, p. 149-210.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Os pronomes Cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. **Mana**, vol.2, n.2, 1996, p. 115-143.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Pensando o parentesco ameríndio. In: _____ (org.). **Antropologia do parentesco : estudos ameríndios**. Rio de Janeiro : UFRJ, 1995, p. 7-24.

WACHOWICZ, Ruy C. **História do Paraná**. Curitiba : Vicentina, 1967.

WACHOWICZ, Ruy C. **Norte velho, norte pioneiro**. Curitiba : Vicentina, 1987.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de Boas Vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1988.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. O Parentesco Tupi-Guarani. **Boletim do Museu Nacional, Antropologia**, N. 6, Rio de Janeiro, 1946. WATSON, Virginia D. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Cayuá. **Seção. Sociologia**, Vol. 01, São Paulo, 1944.

WATSON, James B. Cayuá Culture Change: a study in aculturation and methodology. **American Anthropologist**, vol. 54, 1952.

WHITE, Hayden. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality. In: **On Narrative**. W.J.T. Mitchell, org. Chicago, University of Chicago Press. 1981, pp. 1-24.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso : ensaio sobre a crítica da cultura**. São Paulo :EDUSP, 1994.

WOORTMANN, Ellen F. Homens de hoje, Mulheres de ontem: Gênero e Memória no Seringal. In: FREITAS, Carmelita Brito. **Memória – Série Seminários**, Goiânia: Editora Universidade Católica de Goiás, 1998.

WOORTMANN, Ellen F. Identidades e Memória entre Teuto-Brasileiros: Os dois lados do Atlântico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, novembro de 2000, ano 6, n. 14, p. 205-237.

As Fontes Bibliográficas sobre os Xetá Após o Contato

Ao contrário dos Guaraní, principalmente os da parcialidade Mbyá, que têm sido amplamente estudados, sobre os quais podemos encontrar uma vasta produção etnográfica, a bibliografia e massa documental que trata a respeito dos Xetá é muito pequena e restringe-se basicamente ao período das primeiras notícias a seu respeito na década de 1950 e alguns estudos esparsos efetuados posteriormente.

Os primeiros registros etnográficos a respeito dos atuais Xetá foram feitos pelo antropólogo José Loureiro Fernandes, que acompanhou a primeira expedição de contato organizada pelo SPI. Este coordenou várias expedições¹ de pesquisa desenvolvidas junto ao grupo durante o período de 1955 a 1961. Com uma formação mais direcionada à antropologia física, seu interesse sobre os Xetá centrou-se basicamente na produção material do grupo, tecnologia, biótipo, hábitos e costumes exóticos. Sua atuação mais direta junto ao grupo acabou se restringindo à busca de recursos junto aos órgãos de pesquisa e mobilização da sociedade acadêmica e política para a situação à qual estavam expostos os Xetá na sua relação de enfrentamento com os usurpadores de seu território tradicional. Da sociedade como um todo ele não se ocupou, e sua produção acaba centrada no que os homens produzem do ponto de vista material e não nas redes de sociabilidade, organização social, parentesco, ritual, cosmologia etc., temas caros e clássicos à antropologia.

¹ Mantenho o termo expedição que é empregado pelo professor nos originais, sempre que o mesmo faz menção às suas viagens de pesquisa aos Xetá.

A produção de Vladimir Kozák, que, à exceção da primeira expedição de contato do SPL, acompanhou os Xetá que estabeleceram contato com a Fazenda Santa Rosa, até a década de 1976, não foge às preocupações e temas abordados por Loureiro Fernandes, muito embora seja mais minucioso em suas descrições que este último. Ambos privilegiam os aspectos ergológicos da cultura material Xetá. Em seus artigos e no livro que Kozák publicou sobre os Xetá, trazem como centro de seus escritos, o imediatamente observado pelo estrangeiro, é o olhar de um viajante, que ressalta o exótico do outro no seu estado “primitivo e original” de ser.

O conteúdo etnográfico das imagens por produzidas por Kozák ao longo do seu convívio com o grupo, também apresenta as mesmas características de seus escritos. Algumas delas acompanham suas publicações e ilustram os escritos produzidos por ele, Loureiro Fernandes e outros pesquisadores, porém, grande parte delas estão privilegiando num primeiro plano, os objetos e sua técnica de manufatura, enquanto aos homens e à sociedade está reservado um lugar secundário e exótico. A respeito dessas imagens, enquanto documento de pesquisa, seu valor enquanto fonte de dados etnográficos gerador de novos dados motivadores de memória e narrativas, escrevi uma comunicação onde teço algumas considerações a respeito do assunto e apresento os diferentes usos e importância que pude fazer desse material no desenrolar de minha pesquisa junto aos sobreviventes do extermínio Xetá. Ver Silva (2000).

Os material de Kozák, no entanto não se limita às publicações e imagens, mas incluem também manuscritos que registram seus encontros e viagens feitas à Serra dos Dourados e posteriormente aos locais por onde visitou os Xetá e acompanhou suas trajetória e dispersão. Resguardadas as particularidades de seus registros, posso afirmar que, no contexto desta pesquisa esses registros foram de grande valor, pois auxiliaram-me muito no que diz respeito à contextualização dos dados históricos e etnográficos.

Sobre a cultura material Xetá temos ainda os trabalhos de Annete Laming-Emperaire, publicados em 1964 e 1978, e o estudo de Tom Miller, divulgado em 1979, que trataram especificamente da tecnologia lítica. Da primeira pesquisadora pude ter acesso também aos diários de campo, porém, exatamente aquele que ela afirmava, em seu artigo de 1978, haver escrito mais especificamente sobre os Xetá eu não consegui, posto que não constava no conjunto de documentos doados ao MAE/UFPR.

Somam-se a estes trabalhos a monografia de conclusão do Curso de Especialização em Antropologia Social de Maria Fernanda Maranhão apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná em 1989, que trata sobre a etnoarqueologia Xetá, e um artigo de Cecília Maria Vieira Helm, publicado em 1994, sobre as fontes etnográficas que registram a trajetória do extermínio Xetá.

Sobre a língua Xetá temos os trabalhos de Cestimir Loukotka, publicados em 1929 e 1960, Mansur Guérios, publicado em 1959, e Aryon Dall'Igna Rodrigues, em 1978. Este último, em seus artigos produzidos sobre línguas indígenas, sempre faz referências aos Xetá.

No conjunto de material produzido por Rodrigues, temos também suas cadernetas de campo, registros sonoros e fotográficos de grande importância etnográfica, que inclusive têm me subsidiado na pesquisa junto aos Xetá e análise de dados empíricos.

Mais recentemente ao longo dos anos de (1995; 1996; 1997a; 1997b; 1998; 1999; 2000; 2000b; 2000c; 2001; 2002) produzi alguns relatórios de pesquisa, comunicações e dissertação de mestrado Silva (1998), que examina o contato e extermínio da sociedade Xetá, a partir dos registros de memória de seus sobreviventes.

Além do material bibliográfico, tem-se ainda material audio-visual diverso: um filme 16 mm produzido durante a década de 60 por Vladimir Kozák sob a direção de

José Loureiro Fernandes; fotos feitas por Vladimir Kozák e José Loureiro Fernandes durante a década de 50 e 60, Carmen Lucia da Silva em 1996-1999; 2001-2003 e Márcia Rosato em 1997.

ANEXOS



Desenho de Kozák – 1961
Pintura de um menino para iniciação – Desenho de Kozák.
Acervo Museu Paranaense

A onça (macho) e o veado

Narrador: Tuca

Vou contar uma história que os antigos contavam a noite lá no mato só para divertir a gente.

Dizem que o veado estava construindo uma casa para ele morar. A onça também estava construindo uma casa para ela morar. Todos os dias o veado ia trabalhar na casa dele e quando chegava lá, ele via que estava mais adiantada do que tinha deixado no dia anterior. Ele estranhava, mas, continuava a erguer a casa a partir do ponto que encontrava. A onça também percebia a mesma coisa em relação a casa que estava fazendo, mas também continuava a erguer a sua moradia. Assim os dois continuavam a construção, embora estranhassem o fato de a cada dia encontrarem a casa em um ponto diferente do que deixavam no dia anterior. Foi assim, até que um dia a construção terminou.

O veado mudou para a casa nova, a onça também mudou. Foi aí que os dois viram que construíam a mesma casa. Só então eles entenderam o que acontecia. Como não tinha jeito, porque a casa era dos dois né, eles resolveram morar nela assim mesmo. Só que o veado tem medo da onça, porque ela come veado. A onça também tinha medo do veado. Como um tinha medo do outro, eles não conseguiam dormir de noite de tanto medo que um tinha do outro.

Um dia, a onça sai para caçar e quando retorna vem trazendo um veado morto. Ele chega lá no lugar deles, ele joga o veado morto no chão. Quando o outro veado que estava ali vivo vê, ele pergunta para a onça:

Como você conseguiu matar o veado?

A onça contou que bastou dar um grito para o veado de susto morrer.

No dia seguinte o veado saiu para caçar e quando chegou no meio do mato num carroiro ele viu uma onça próxima de um monte de cateto, muito cateto mesmo. Aproveitando o descuido da onça, o veado empurrou-a para que ela caísse no meio dos catetos que juntos acabaram por matá-la. O veado aproveitou e fez o mesmo. Ele pega a onça morta e a leva lá para a sua moradia e da onça.

Quando ele chega com o bicho, a onça pergunta como ele conseguiu matar a onça. O veado diz que foi muito fácil e que bastou dar um grito com ela para que morresse.

Desde este dia, os dois não conseguiram mais dormir, com medo um do outro. Isto foi um tempo, até que um dia o veado já cansado, cochilou e a mão dele bateu no fogo. Quando a mão caiu no fogo, ele gritou. A onça que estava na vigília ao ouvir o grito se assustou, correu e sumiu no mato ficando o veado sozinho com a casa, porque a onça de medo foi embora para o mato.

Agora veja só, um com medo do outro, onça come veado e o veado esperto foi que espantou e pos medo na onça (...).

K = Kuein

Tc = Tuca

C = Carmen

História do tigre¹

K - Vou contar uma história que aconteceu no mato comigo e a nossa gente. É uma história do tigre. História que eu vivi. As histórias nossas.

Tc - Agora que ele vai contar.

C - então conta Kuein!

K - Agora eu vou ver o que eu vou contar aí.

C - O que você quer contar?

Tc - Conta a do tigre prá ela.

K - tigre, jaguar. O tigre né.

C - A história do Tigre (jaguar). Então conte eu vou gostar de ouvir.

Tc - Conta que nós vamos escutando. Conta como é que foi que o seu pai ajudou a pegar o tigre no laço.

K - ele foi pegar o laço.

Tc - conta os dois começo ali. Onde ele pegou o índio no mato né. K - ãham, o meu primo né.

Tc - É, conta até a hora, a hora de matar tigre.

K - Como é que era o nome direito daquele meu primo? O nome dele era... aquele que tinha....?

Tc - O nome dele do mato como é que era?

K - Eu estou te perguntando aquele, eu não lembro o nome dele do mato. Não sei também como que é o nome dele. Eu estava pequeno também.

Tc - O nome do irmão dele, era Itakan né?

K - Itakan né?

Tc - Itakan, era o irmão dele. Que era amigo do meu pai. E tem um mais novo que o tigre pegou.

K - O mais novo. Itakan, com Itakan... (tenta se lembrar)

Tc - Não sei como é que era, eu não conheci aquele. Eu era pequeno ainda, eu nem conheci ele.

K - O tigre comeu ele, furei barriga dele.

Tc - Acho que pegou aqui né.

K - Pegou aqui assim (demonstra)

Tc - Abriu a barriga, até atrás?

K - É.

Tc - Quando eles pegaram, saia assim (demonstra)

K - Nós fomos com o meu pai, o meu pai estava junto comigo, conosco, nós estava tudo junto. Nós foi lá no rancho também, um grande, um acampamento ainda. Fomos pro

¹ Abaixo apresento um exemplo de um episódio ocorrido com Kuein e seu grupo que me foi narrado por ele em dezembro de 2001. Tuca compartilhou a narrativa com ele. Em alguns momentos eu também participei fazendo perguntas. Apresento a fala do narrador e dos que estão com ele, literalmente.

mato, um mato cerrado e fechado. Tinha um ranchinho lá também né, um rancho, rancho ...? perto da água. Água bem baixa, água. Água pequena, rio pequeno né. Daí, olhava prá aquela meia água lá. Daí, nós comia carne de anta né. A carne da anta, a carne da anta cheira né, daí o tigre veio né (...). Daí, ele estava prá lá. Nós estava tudo dormindo lá, dentro do nosso rancho de (casa) de palmeira, de paiol. A meninada tudo dormindo lá. Ele (esse primo, demonstra Kuien) estava aqui, Estava onde tigre, vai a estradinha (perto onde fica a trilha que os Xetá passavam) (pela) a nossa estradinha o tigre veio né, torou (cruzou) aqui assim né, a estradinha aqui (demonstra), prá entrar aqui né, aí torou aqui aí, (Tomou o caminho e torou - cruzou).

Daí eu estava deitado lá. Daí eu estava junto com ele, comemos carne de anta, depois deitamos,.... matamos carne de anta. Daí nós comia, eu comi, ele cortava assim com faca de taquarinha né. Ele cortava carne. Ele comia e dava, e eu comia. Daí, meu pai estava lá do lado. Eu cheguei lá, eu estava do lado também. De todo jeito tinha gente. (Estava cheio de gente)

Tc - Meu vô também né Kuien?

K - É. Daí, nós estava lá né, onde o tigre vai vim né, estava bem na frente dele né, nós estava na frente dele. Daí de noite, quando nós comemos a carne de anta, e jogamos o osso lá. Aí nós esperamos mais um pouco, daí um pouco, tudo dormiu daí né. Mas não foi bem dormido ainda. (Não estava bem dormindo ainda). Não estava tão dormindo né. Daí o tigre veio aqui, ele (torou) cruzou aqui. Torou, aí eu estava deitado, eu estava dormindo aqui. Aí ele estava aí (demonstra onde estava dormindo) Eu estava aqui, na pata dele. Daí tigre pulou nele. Quando tigre veio agredir, eu vi ele, mais eu era pequeno né. Daí peguei o braço dele né (do primo), mas nessa hora o tigre agarrou nele né, ele estava em baixo do tigre já.

Daí, eu gritei pra meu pai. Aí meu pai estava, acho que dormindo. Meu pai foi lá, e pegou eu e jogou prá meu irmão. Meu irmão estava com o meu pai né. Daí meu irmão levantou né, quando meu pai veio prá cá, aí meu irmão levantou, aí o meu pai pegou eu e jogou, eu estava com o braço de sangue no meu pai né, nos braços dele né. Jogou eu prá atender aquele primo né. Daí aquele tigre, foi (cortado, ele ...? pouquinho, daí ele pegou assim, era como do tamanho da cozinha né, ele (viu/ou agiu/ abriu). Aí ele foi na casa onde meu pai ...? o tigre foi. Largou ...? o acampamento. Daí eu estava (fiquei) com o meu irmão.

Tc - Mais ele não estava morto ainda né. Ele desmaiou.

K - Não ele não estava morto ainda, mais desmaiou meu irmão, cortou a barriga dele (do primo), o tigre cortou.

C - Cortou a barriga dele?

K - Cortou, aí matou esse índio lá. Ele veio vindo atrás de nós.

Tc - caminhando né.

K - Caminhando onde nós estava. Ele vinha atrás de nós. Nós ia na frente dele. Ele veio de vagarzinho atrás. Até nós chegar no rancho grande né. Uma casa, nós chegamos lá. Onde que vai matar tigre. Ele vai vir atrás. O nome de Casa, é Tapuy apuingue, apuingue. Tapuy. Casa, é uma casa de palmeira né.

Daí meu pai e meu primo, emendou né, desmanchou aquele tapuy e emendou. Era prá nós ficar lá no fundo. Emendou e fechou tudo. Deixou tudo fechado. Aí a onça quando vem, deixa aberta uma janelinha, aberta, pequena né, não é grande não. É comprida, a porta é comprida né. Ele negou né. Daí fez janela, prá fazer a onça ficar ali. Aí ele foi cortar pau, um pau grosso que meu pai (não tinha com o que cortar). Ele afinou ele bem bastante que, daí nós fica tudo lá dentro, cabe tudo. Ficava tudo em redor do fogo. Daí ele estava deitado (O primo). Até que eu fiz fogo prá ele. Meu pai e meu primo fez fogo prá ele. Daí ele estava deitado lá perto do fogo. Ele estava escutando né, cheio de

sangue. Daí, deixamos ele lá, daí nós estava do lado dali, lá no fundo. Mais estava cheio de gente lá, mulher, homem, piá, rapaziada né. Daí nós ficamos lá. De noite, hoje nós chegamos, emendou casa, armou as armadilha prá pegar ele.

Daí ele veio né. Veio cedo. Não sei quantas horas, era antes de escurecer né. Sabe como é né, aí escureceu. Foi quando escureceu. Aí tigre veio, daí o meu primo disse pro meu pai, olha lá vem vindo lá. Aí tem aquele pau deles né, cacete de pau deles prá pegar. Daí meu primo, o Mã, pegou flecha né. Prá acertar no pescoço dele né prá prender ele prá matar ele. Mais aí quando o Mã pegou flecha lá, daí o meu primo estava aqui, aí o fogo estava aqui né, ele estava de cá, primeiro que ele jogou pau de fogo, jogou pau ...? deixou cair aquele pau, caiu. Aí ele entrou né, mais não pegou bem, pegou, mas não pegou bem não, ...? ele pegou. Pegou, e puxou prá fora, parou. E aquelas armadilhas cai lá.

Tc - Desarmou né.

C - desarmou a armadilha né.

Tc - Quer dizer, o laço né.

C - O laço.

K - Aí, tigre voltou prá trás. Daí meu primo disse, agora o que nós vamos fazer pra pegar. Está quase morto o homem da nossa gente. Aí saímos tudo prá fora né, e fizemos aquela folha de palmeira, preta, amarramos, tudo amarrado. Acendeu tudo, deixou tudo acender. Arrumou de novo.

Tc - O tigre estava assentado ainda na porta.

K - Por dentro, arrumou por dentro. Ele estava pro lado de fora né, deixar de fora né. Daí, meu pai pegou pau, um pau de fogo, meu pai pegou, a outra corda lá. Aí meu pai encostou aquele pau e amarrou. Aí quando ele veio(pra quando ele vir), pra quando ele pegar, quando aquele laço lá, quebrou né, daí amarrou. Voltamos de novo. Amarrou e apagou todo o fogo. Aí, esta (só) fogo prá ele. Aí nós ficamos. Fica tudo acordado né, todos quietinhos. Não deixa nem criança chorar. Fica quietinho lá, de noite. E aquele que...? que entrou no laço saiu...?

Tc - E não voltou mais né?

K - Lá, ele não voltou mais. Até dois dias, estava tudo dormindo lá. Se trocamos prá dormir, outro banha, o outro guarda, o outro fica dormindo, outro fica (ajudando) prá clarear. Esperamos o tigre, até amanhecer, clarear o dia. Não veio mais.

Daí, outro dia, era de noite, Ariranha (Aruanã) tocou, antes das cinco horas, tudo casa de índio. Aí o irmão dele...? Catamos lenha prá fazer fogo de noite. Daí depois arrumou tudo, vamos dormir de novo...? Agora não vem mais, daí vamos fazer fogo de novo prá ele, e um fogo prá nós de cá, e deixou um (guardado)

Tc - Daí ele morreu né.

K - Daí ele morreu. Não agüentou mais. Torou aqui, (aponta prá barriga)

C - ele não agüentou mais.

K - Não agüentou mais, morreu.

C - E vocês não conseguiram matar o tigre?

K - É, conseguimos, mais não veio mais lá. O tigre não veio. Daí deixa morto né. Deixa morto prá esperar ele...?

Tc - O índio morto, serve de isca pro tigre.

K - isca pro tigre, mais nós tira a barrigada de fora né. Ele estava morto. Nós estava tirando, todo mundo tirando né. Esperando ele lá. Agora, esperamos e ele veio. Esperamos tudo lá daí. Quando era bem na noite, bem noite. Não era a hora que escureceu não, era bem de noite.

Tc - Eles imitavam o bicho né. Imitava os passarinhos, o tigre.

C - Ah, imitava o passarinho,

Tc - é, o tigre.

K - Daí veio. Agora o tigre vai, agora ele está chegando lá. Daí tigre veio. Jogou de novo no lado bem de onde ele entra, bem pertinho assim, deu um pouco de barulho de fora, pouquinho de fora. Parou. Daí meu pai disse pro meu primo, agora não sei se ele escapou, ou ele morreu, ou escapou de novo. Se ao menos, ele roncou né (roncasse). (o quadro que estava cercado dentro, está voltando lá, está rondando?). Daí o meu pai dizia, tá voltando lá, que era prá pegar nas cordas, prá pegar no pescoço dele. Lá, o meu pai (pôs) um tramelinha, era uma tramelinha né. Daí, ele jogou aquela folha de palmeira seca, toda amarrada. Daí o meu pai, acendeu e jogou lá fora. O outro meu primo, acendeu e jogou lá fora também. (...) veio com cacete e com flecha. Ai, Mã, Mão, também saiu junto com flecha, e (furou ...? a tramelinha né de palmeira?) furou lá. Ai, ...? ai ele estava lá. Estava afogando (sufocando) lá com a corda no pescoço. Bem pegou, pegou bem aqui, na nuca dele pegou.

Daí, era uma onça pintada, bem grande. Não era grandão?

Daí meu pai gritou, meu tio gritou também, ele está aí. Pegado com corda lá. Ai pegou lá, (prende ele lá, prende o tigre lá), daí quando ele viu, ele viu de fogo lá, ele voltou prá trás, e quebrou aquele pau que meu pai ponhou né. Quebrou lá numa altura, corremos tudo. Mais estava seguro na corda...? Não podia cortar tora...? ... sufocando ele bem atrás?

C - Estava sufocando ele né?

K - Está enforcando aqui olha. A corda está prá trás. Bem ali, ela está enforcando....? Daí depois deu paulada nele. Meu primo mesmo deu paulada nele. Custou a matar ele. Foi um custo prá matar ele. Uma gritaria. Matou. Daí nós ...? Quando ele matou, quando ele matou tigre. Acende o fogo né, então nós sai tudo prá fora prá olhar ele. Daí eu estava com medo com minha mãe.

Tc - Estava morto!

K - Estava morto o tigre. Estava com corda ainda. Tigre grande! Mais Grande, grande tigre. Tigre grande! Bem grandinho.

C - F: depois o que vocês fizeram? O que vocês fizeram com o tigre depois?

K - Tigre?

C - É.

K - Eles matavam, matava tigre na noite. Deixou ele fora no cercado..., volta vivo né, bicho volta vivo se soltar ele na hora que mata né, se solta ele lá ele volta de novo.

Tc - ele vive de novo daí.

K - Vive de novo, e vai embora né.

C - Ah é!

K - Vai embora né. Daí deixa a corda no pescoço. Daí tiramos o que estava atrás, puxa dele...? a armadilha, puxa prá trás, com ele. Daí meu pai amarrrou o pé dele na árvore, irmão dele amarrrou bem a ... na árvore. Deixou tudo amarrado, com corda. (Tuca ri muito) Daí a outra corda daí, estava no pescoço. Deixa parado, agora ele fica preso lá na árvore. Daí ele voltou lá, pegou nosso primo, que estava morto, era só o corpo. Pegou ele lá era bem cedo, deixou ele lá na casa (daquele homem?) a noite, deixou lá. Soltou lá, tampou aquela porta trançou tudo...?

Tc - Por que não deixava aberta?

K - Não, não dá prá deixar aberto. Tudo tem medo né. Todos tem medo né, por causa do morto, a casa do morto trancada né.

Tc - Tem medo de estar vivo ainda né.

K - Ai, deixava amarrado. Botamos uma folha de palmeira na porta. Fazia fogo na casa, (eram duas né)? Eram duas né, um casal né. Ele disse prá mim, era um casal né.

C - Tinham dois então?

K - Eram dois tigres né.

C - Eram dois tigres?

K - Eram, matou um né. Daí o irmão dele pode vir atrás dele né. Daí fechamos a porta né, deixamos ele amarrado do lado de fora né. mas a gente deixou amarrado.

Nós acordamos de manhã, nós soltamos de manhã. Quando deu dois dias (nós juntamos/cantamos?), quando nós tomava água de chimarrão de terêre, depois tomamos, comemos coquinho. Depois o meu primo e o meu pai, foi lá, tirou corda do pescoço dele. Tirou das pernas dele cordarada, estava duro! Estava morto.

Tc - Já estava morto.

K - Estava bem duro. Daí o meu pai e o meu primo, (pegou pedra) quebrou toda aquela pedra (azul), meu pai e meu primo quebrou tudo, abriu todo o couro. Tirou todo o couro e aproveitava a carne né. Assava carne né. Fazer fogo, era bom. Bem embaixo da folha de palmeira, fazia uma rodilha de fora, pra assar em baixo...? Daí o meu primo e meu pai pegou, (nosso primo que tinha morto). não serviu. Ficou pendurado, enterraram ele. Enterraram ele, e voltou prá ficar perto do fogo, deixou lá em cima da terra enterrado né. Eles acendiam fogo também. Daí encostava o pau e botava em cima do fogo, só prá esquentar a terra, esquentar o morto.

Tc - esquentar o morto.

K - Esquentar o morto.

C - Então enterrou o seu primo e pôs fogo em cima.

K - É, colocou um pouquinho de fogo em cima. Que é pra se esquentar.

C - é pra ele esquentar?

K - É pra esquentar. Depois não vai fazer mais fogo. Não tem vela prá acender também. Nós não conhece vela. Nós não conhecia. Só taquara né, só taquara. Material nosso era só taquara.? ...

Ai comeram todo o tigre, comeram todo.

Tc - Era boa né, a carne.

K - Comeram a carne do tigre, a cabeça. Tirava e comia, comia toda a carne assim. Tirava tudo e comia a cabeça...?

Daí, nós partia o queixo e a cabeça dele, amarrava ele, e aí deixava pendurada.

C - Deixou a cabeça pendurada?

K - Deixou a cabeça pendurada. A carne foi arrancada, depois disso. Daí aproveitava a carne, comia tudo.

C - Comia a carne e deixava o osso.

K - Comia tudo, aproveita tudo. Deixaram três dias que ele foi usar a carne né. cada um né. Comeram tudo.

Daí meu pai, cortou um pedacinho prá mim comer.

O tigre quase matou eu junto com o meu primo. Quase matou eu junto com ele, é.

C - Ah, o tigre quase matou você! Ele te machucou?

K - Eu machuquei. Daí eu comi um pedacinho, meu pai cortou só um pedacinho prá, não foi bastante não, foi só um pedacinho, só prá experimentar. Só prá provar né.

C - O Tigre pegou o seu primo e pegou você também?

K - é, eu estava junto com o meu primo.

C - E não te machucou?

K - Eu me machuquei pouco. Foi só a ponta de unha. A ponta da unha.

C - Com a ponta da unha?

K - A ponta da unha.

C - Machucou você onde?

K - Não, não foi no braço que eu machuquei. Foi aqui, eu tenho aqui onde é que foi.

C - Machucou na barriga. (uma cicatriz bem grande)
K - Quando ele pegou eu.
C - Você estava perto do seu primo então?
K - eu estava junto com o meu primo.
Tc - estava dormindo junto né.
K - Eu estava dormindo junto.
C - quer dizer, pegou o seu primo e pegou você também?
K - Quase pegou eu também. Pegou eu, mais não pegou bem. Pegou mas (....?). O unhão dele. Daí com medo do tigre. Com medo do tigre.
C - e o seu pai te puxou?
K - Aham, é. meu pai me jogou fora, jogou eu lá na mão do meu irmão. Ai meu irmão pegou eu lá. (fazia tempo que meu irmão dormiu?) Primeira....?daí ele jogou eu meu irmão, meu irmão pegou eu, (e o sangue...?). Quando foi amanhã, arrumou remédio de madeira, aquele remédio bem bom mesmo. Foi curar né, passou remédio, eu fica bom.
C - Ai passou remédio de madeira prá curar?
K - Eu já sarou. Sarou. Meu primo foi enterrado.
C - Ai você não viu mais O tigre?
K - Daí não vi mais tigre.
C - O outro tigre você não viu?
K Não vi mais tigre, não vi mais.
Tc - Até agora né?
K - Até agora. Só uma vez que eu vi tigre. Meu primo mais meu pai matou. Agora couro, couro pintado, eles tiram e tratam prá nós. Prá fazer boné né. Prá comer fruta de guavirova.
C - O que?
K - Fruta de Guavirova. Punha tudo dentro, quando guavirova madura. Daí punha assar ali, comida. Outro fica comendo, outro colocava o chapéu. xaqualhava pro outro comer.
C - Ah, então punha o chapéu na cabeça
K - de couro de tigre né, um cada um.
C - ia pegar
K - Comer fruta né.
Tc - Comia guavirova.
C - Comia fruta, guavirova. E é gostoso Guavirova?
K - É, muito, é. Fruta amarela também é bem bom também.
Tc - Carne não é boa né Kuien? carne de tigre que comeu gente né?
K - Não é boa, é bem fedida.
Tc - Não é boa. Por isso que não comia.
C - você só comeu pedacinho né Kuien?
K - eu só comi um pedacinho.
Tc - Carne que tigre, que meu pai pegou na aldeia. Aquele era bom, ele estava bem gordo. Comemos tudo. Comia tudo.
C - Mas esse tigre não tinha comido gente não.
Tc - Era tigre que vivia de caça né. Mas tem tigre que vive só com carne sabe. É outro que costuma né pegar gente. Comer carne de gente. Esse que não presta não, esse tigre. (tem um sal, carne de gente né, na carne dele assim) daí, né. Esse que eu contei ontem, diz que não aproveitava nada.
C - Esse então não aproveitava nada.
Tc - Não. Só tirava o couro (...)

Segue o tratamento dado ao tigre morto pelos Xelá (...)

K - O tigre já estava morto já.

Tc - Daí vieram tudo, (...) uma gentarada tudo índio lá. Daí que fizeram judiaria do tigre, coitado! Quebraram a pata dele, quebraram a perna dele, quebraram o braço dele, mais moeram o tigre.

K - Moeram tudo. (risos)

Tc - Quebraram assim nele. Ai irmão dele, levantou daí. Daí, ele estava brincando caído assim. Ai ele falou pro irmão dele, larga do meu pé, que eu vai ajudar você a matar tigre ainda, ele tá vivo ainda.

K - tá vivo ainda.

Tc - Daí levantou daí, o tigre tinha tomado a borduna dele e jogou longe, na hora que ele morreu. Daí ajudou ainda a bater. Serrou a pouco que tinha lá, e tomou a borduna dele. Fêle caiu daí. Acho que ele desmaiou né. Acho que desacordado, (...) o couro estava tudo pendurado lá. Ai diz que ia só fazendo assim, amarrando a cabeça.

K - Amarrou tudo, a cabeça dele, ai levantou...?

C - e ele não morreu?

Tc/K - Não, morreu, morreu sim.

Tc - daí, ficaram lá. E fizeram bastante fogo...? daí....? ficaram horas lá. O tigre estava morto. Estava morto. Daí quebraram um dente do tigre. Serraram né.

K - Quebraram.

Tc - Deixaram o tigre banguela.

C - deixaram o tigre banguela, ai ele não podia morder mais ninguém não é?

Tc - Daí levaram prá comer diz que. Mais não aproveitaram nada. Diz que é ruim a carne, do que come carne de gente. Só tiraram o couro assim pra...?

C - vocês não comiam carne de tigre?

Tc - Quando ele come gente que é parente não. Não presta. Comer porque a carne não é boa. Quem não é parente come, mas parente não, não pode, não presta comer a carne porque ela é ruim.

(Esta narrativa compartilhada é longa e detalhada, 20 páginas em espaço um. O que apresento é apenas algumas partes dela).

Faixa etária

Ego masculino

Termo	Uso do termo	Idade	Observação
Kənumina	Vocativo genérico para menino	0-15	
txikw̃y (Tikuein, Tiq̃uein)	Menino empregado pelos parentes. [vocativo]	Até o furo labial 0-07	Não souberam precisar idade do furo labial a idade vaiou entre 05 a 07 anos.
Kw̃yterama	Menino após o furo labial dito pelos parentes. [vocativo]		
kw̃y kw̃y Kuein	Parente do sexo masculino que não seja criança. [vocativo]	A partir dos 07 anos ao longo da vida	No português: kuein, koein, koen.
ʔanekanomi	Genérico para homem adulto.	A partir 20	
hapa	Genérico para menino não parente.		

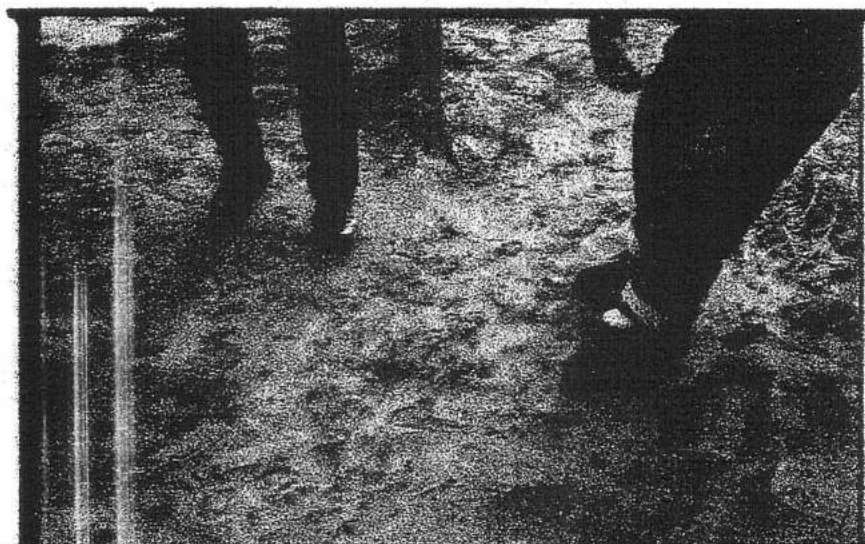
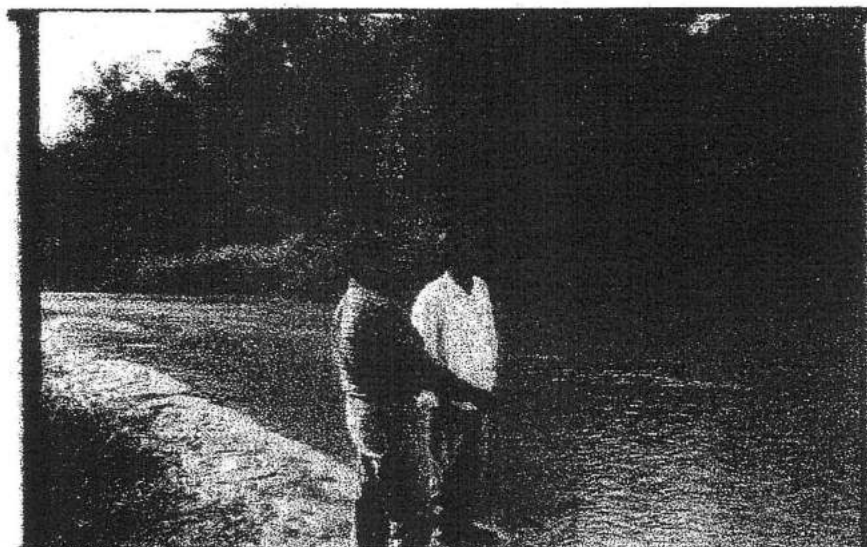
____. Termos aportuguesados

Ego feminino

Termo	Uso do termo	Idade (aproximada)	Observação
Kuñu	Vocativo genérico para menina	0-15	
Čikwa Tiguá	Menina pequena empregada só por parentes.	0- 08 (período 1ª menstruação)	Variações: čigwa ou čymba Tiguá [como ficou na pronúncia e escrita em português]
ke,ta'w̃y	Dito à menina cujos seios já estavam crescidos.	10-12	
ha'w̃čf	Dito à menina depois de iniciada.	Não souberam informar idade	
Yatxi Nhatxé/iati	Dito às mulheres casadas	Após o casamento pode ser empregado ao longo vida caso continue casada.	ñatxi ou nhatxe como é normalmente dito em português.
hapa	Dito à Menina não parente.		

____. Termos aportuguesados.

**Os Xetá no território revisitado
Tuca e Tikuein**



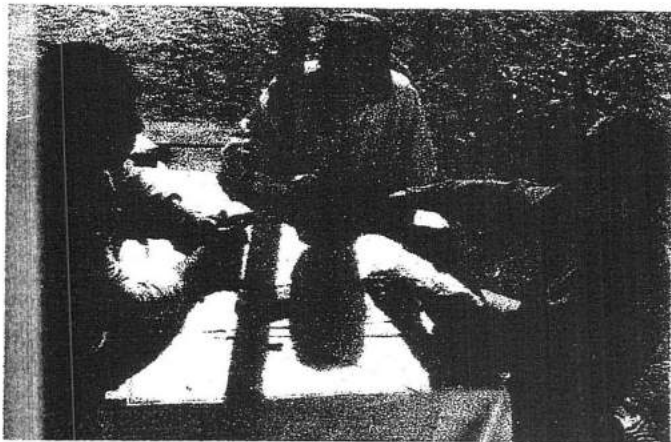


Foto: Carmen Lucia da Silva

43



Foto: Carmen Lucia da Silva

44

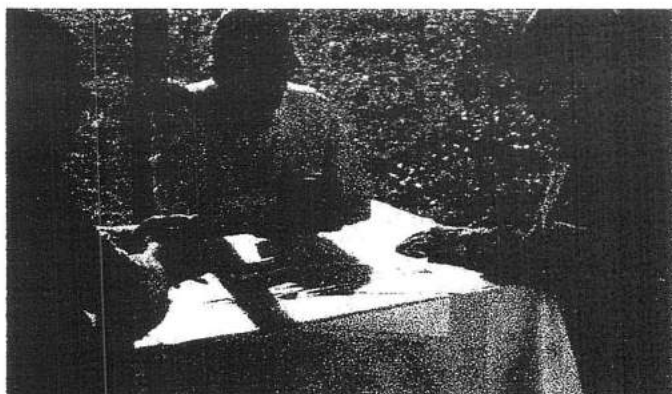


Foto: Carmen Lucia da Silva

Tuca, Tikuei e Tiqûein localizam território tradicional do grupo no mapa.
Umuarama/PR. Junho 2001

45



Foto: Carmen Lucia da Silva

46 - Tikuein extraindo resina do Jatobá.
Serra dos Dourados /PR. Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

47 - Tikuein extraindo resina do Jatobá.
Serra dos Dourados/PR. Junho 2001

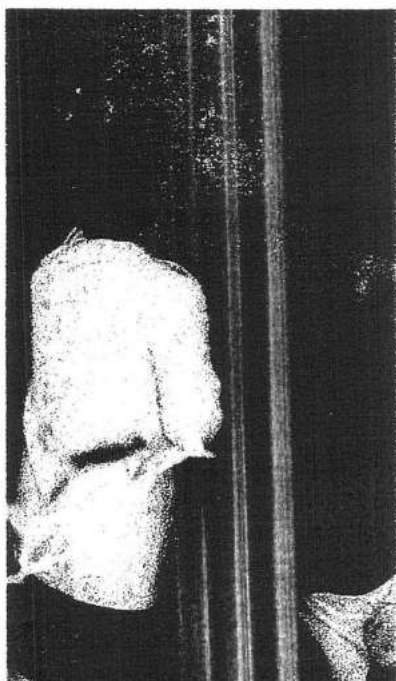


Foto: Carmen Lucia da Silva

48- Tiquêin e Tikuein coletando resina
do pé de Jatobá
Serra dos Dourados/PR. Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

49 - Tuca e Tikuein observam pegadas de animais à margem direita do Indovai
Identificação Fundiária Xetá/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

50 - Tuca(apontando em direção a aldeia grande à margem direita do Indovai) e Tikuein
Identificação Fundiária Xetá/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

51 - Tikuein observa um pequeno pé de jaboticaba do mato e atrás Tiqüein.
Identificação Fundiária/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

52 - Tuca e Tikuein observam matacom espécie de fauna e flora do habitat Xetã
Identificação Fundiária/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

53 - Mata com espécies da flora e fauna parte do habitat Xetã observada por Tikuein e Tuca
Identificação Fundiária/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

54 - Tuca observa uma árvore de Capriúva na margem esquerda da estrada onde há remanescente de mata nativa. Identificação Fundiária Xetá/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

55 - Tuca nas imediações Indovaí aponta no sentido Ivaí e direção aldeia grande Identificação Fundiária Xetá/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

56- Vista da Reserva de mata nativa de trecho de estradas.Terra Xetá - 400 ha de Mata Identificação Fundiária Xetá/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

57 - Kuein, Tikuein e Tuca contam suas histórias. 1997



Foto: Carmen Lucia da Silva

58 - Tikuein, Tuca e Tiqüein, fazendo leitura das imagens dos seus parentes. Guarapuava/Dezembro 2001

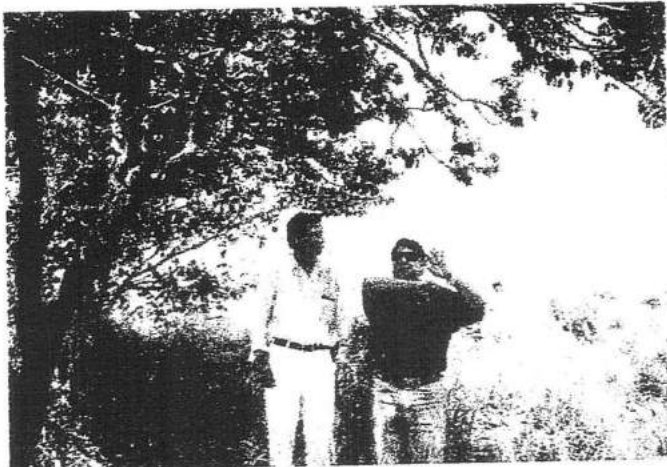


Foto: Carmen Lucia da Silva

59 - Tikuein e Tuca embaixo do pé de Jatobá.
Mata Margem Direita 215/ Setembro 2002



Foto: Carmen Lucia da Silva

60 - Tuca e Tikuein verificam um pequeno
pé de guaviroba
Próximo nascente 215/ Setembro 2002



Foto: Carmen Lucia da Silva

61 - Tikuein e Tuca verificando pegadas de animais
Tiradentes/PR Setembro 2002

*Ritual de iniciação da menina**Narrador: Tikuein*

As mulheres da família se reuniam com ela ao alvorecer do dia e todas choravam. Após o nascer do sol, amarravam seus pés a uma madeira forte. Em seguida, sua barriga era pintada de vermelho. Um homem, que podia ser seu parente, ou não utilizando um escarificador de dente de paca, escarificava sua barriga, fazendo nela três riscos. O homem que a riscava ia até o mato buscar madeira para construir um jirau no alto da casa onde ficava reclusa, como os meninos. No interior da habitação, seu rosto era coberto com uma esteira, para que ela não avistasse o que ocorria na aldeia. Passados alguns dias, como o rapaz, ela tomava um banho de ervas maceradas com pedra dentro dos porungos. A erva macerada era distribuída em três cuias [porungos] com água e, em seguida, a moça era então banhada por aquela mistura, da cabeça aos pés, pelo homem que a escarificou. A iniciada chamava *txa'pare* ao homem que a escarificava, e era chamada por este de *'iximi'rama*.

A partir da sua iniciação, a moça já estava apta a se casar. Seus brincos, usados na fase de menina, lhes eram retirados, e ela não mais utilizaria outros. A exemplo dos iniciados do sexo masculino, seu colar de sementes pretas com voltas lhas era retirado, e ela passava a usar outro, feito com vareta, sementes pretas e pequenos dentes de animais, o mesmo dos homens. Não havia qualquer restrição a que outras pessoas assistissem o ritual. Todos podiam assisti-lo, até as meninas pequenas. (Anotações de Campo Aryon Rodrigues, 1961 e Anotações de Campo Carmen Lucia da Silva, 1996).

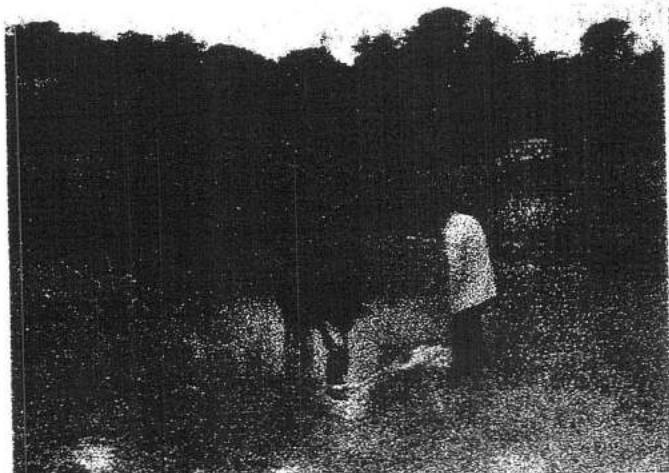


Foto: Carmen Lucia da Silva

62 - Tikuein, Tuca e Tiqúein
Identificação Fundiária Xetá/ Junho 2001



Foto: Carmen Lucia da Silva

63 - Tuca e Tikuein identificando Banana de Mico.
Fazenda Santa Rosa/ Junho 2001

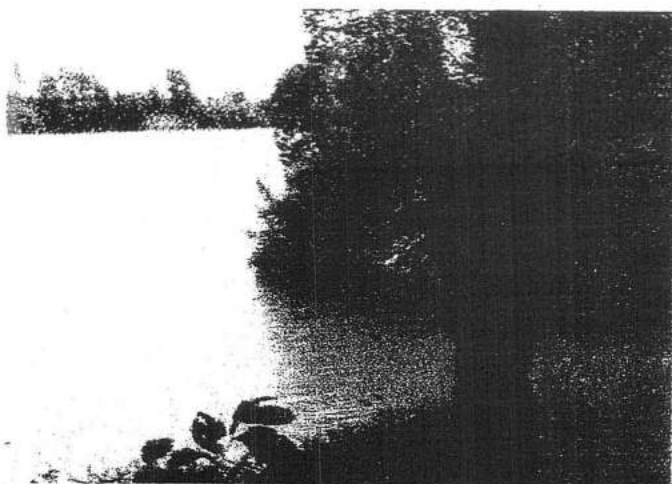
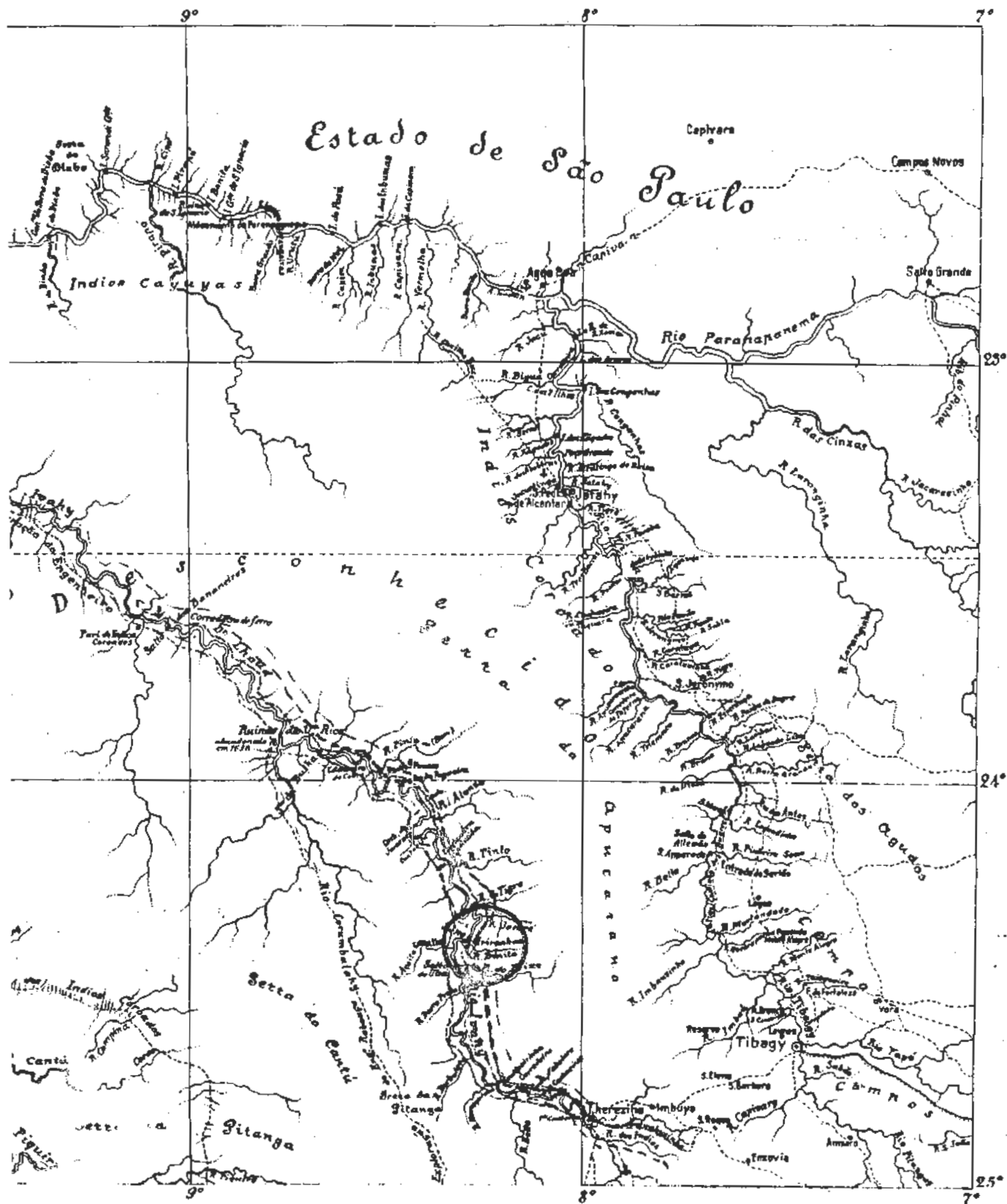


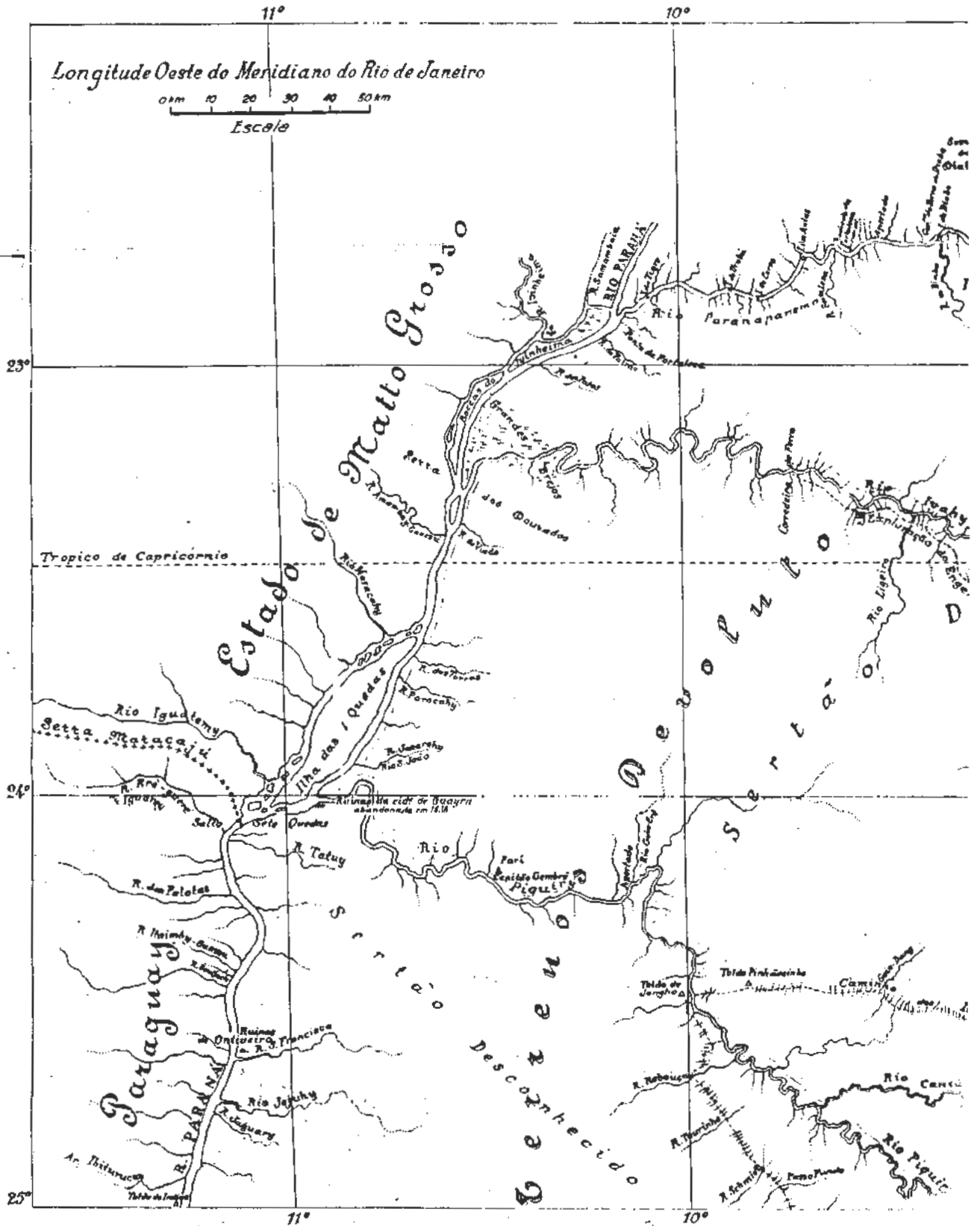
Foto: Carmen Lucia da Silva

64 - Tuca na margem esquerda do Ivaí 215 e mostra a foz do 215 no Ivaí.
Identificação Fundiária Xetá/ Junho 2001

Estado do Paraná,
 pelo engenheiro Manoel Francisco F. Correia,
 dados oficiais existentes até 1896.



Parte N.O. do Es
segundo o mapa compilado pelo e
de acordo com documentos e dad



LEGENDA

LOCAL ONCE SIGO-WITHER ACAMPOU E CAPTUROU UM GRUPO DE INDIOS COM CARACTERÍSTICAS SEMELHANTES AOS XETÁS O QUAL DENOMINOU BOTOGUDD (1873)